

Kulturgeschichtliche Probleme der Merovingerzeit im Spiegel frühmittel- alterlicher Heiligenleben.

Von Dr. Kath. Weber, Koblenz.

Einleitung.

Seit den grundlegenden Forschungen von Delehaye¹⁾, Günter²⁾ und Zöpf³⁾ braucht nicht mehr bewiesen zu werden, daß man das mittelalterliche Heiligenleben als Geschichtsquelle nicht mit dem Vorwurf „typisch“ abtun kann. Für einen begrenzten Zeitabschnitt soll hier gezeigt werden, wie die Vita sich als reiche Quelle der Kulturgeschichte erweist, wie sich Kultur Tendenzen und Zeitideen in dieser scheinbar so merkwürdigstarrten Literaturgattung widerspiegeln. Es ist nicht ohne Reiz zu verfolgen, wie diese Erbauungsbücher die dunklen und literarisch unfruchtbaren Zeiten der Merovinger nicht nur überdauern, sondern sogar jede wissenschaftliche und theologische Literatur, selbst die profane Historiographie ersetzen. Sie sind durchweg keine großen Kunstwerke, aber in ihrer Masse, ihrer Volkstümlichkeit und der Zähigkeit, mit der das Thema in Stil und Inhalt festgehalten wird, dokumentieren sie die durchschnittliche Zeitanschauung besser, als einzelne Werke ganz großer Geister.

Bei dieser Betrachtungsweise ergeben sich eine Reihe prinzipieller Schwierigkeiten. Das Heiligenleben will keine Chronik sein und ist der besonderen Art seines Zweckes und Stiles entsprechend in bezug auf historische Genauigkeit durchweg unzuverlässiger als die übrigen Quellen. Man muß sich hüten, eine Behauptung auf ein Heiligenleben allein zu stützen, wenn nicht genauere Quellen sie bestätigen. Der Einwurf verliert aber an

¹⁾ Delehaye H., Les légendes hagiographiques, Bruxelles 1905.

²⁾ Günter H., Legendenstudien, Köln 1906. Ders., Die christliche Legende im Abendland, Heidelberg 1910. Ders., Buddha in der abendländischen Legende, Heidelberg 1922.

³⁾ Zöpf L., Das Heiligenleben im 10. Jahrhundert, Leipzig und Berlin 1908; die neueste Zusammenfassung hagiographischer Probleme bei Kunstle J., Ikonographie der Heiligen, Bd. I, Freiburg 1926.

Tragweite, wenn man in den Heiligenleben nicht nach exakter Information über ein einmaliges historisches Ereignis sucht, sondern die Mitteilung mehr indirekt als Anekdote nimmt, die eine Situation beleuchtet. Nicht, daß es unbedingt so gewesen sein muß, aber daß es so gewesen sein kann, daß man es sich so vorgestellt hat, darf man auch in Zweifelsfällen schließen. Schwerwiegender ist ein zweiter Einwand. Nur ein kleiner Teil der zahlreichen merovingischen Heiligen hat zeitgenössische Biographien gefunden; und wo sie vorhanden waren, sind sie heute teils verloren teils später überarbeitet. Weitaus der größte Teil der Viten stammt in der ältesten Überlieferung aus der frühen Karolingerzeit, etwa aus der Mitte des 8. bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts, als mit dem Wandel der politischen, wirtschaftlichen und geistigen Zustände überall in den Bistümern, Klöstern und Stiften das Bedürfnis auftauchte, sich über ihre im Dunkel der merovingischen Jahrhunderte liegende Vergangenheit Rechenschaft zu geben. Hierbei konnten die Hagiographen nicht der Versuchung widerstehen, nicht nur — was nicht verwunderlich ist — die Erinnerung an ihre Heiligen zu idealisieren und stilisieren, sondern — was bedenklicher ist — ihre Lebensbeschreibung für materielle Zwecke und Vorteile des Bistums oder Klosters auszunutzen. Wie später Urkunden gefälscht wurden, so verdankt eine ganze Reihe karolingischer Heiligenleben ihre Entstehung dem Wunsch, strittige Besitztitel rechtsgültig zu machen, dadurch daß man sie in die Zeit der Gründer hinabführte⁴⁾. Inwieweit diese seltsame Erscheinung durch wirtschaftspolitische Ursachen erklärt werden kann, berührt hier nicht; Tatsache bleibt, daß solche Heiligenleben nicht nur durch den Abstand der Zeit, sondern auch durch die Tendenz des Fälschers in ihrem Wert gemindert sind. Trotzdem ist ein großer Teil von ihnen gut unterrichtet und muß notwendig auf älteren Nachrichten fußen; zumindest bleibt die Darstellung dafür interessant, wie man sich ein paar Menschenalter später Zustände der Merovingenzeit vorstellte.

Voraussetzung für das Abwägen der Glaubwürdigkeit sind die kritischen Untersuchungen der Herausgeber Bruno Krusch und Wilhelm Levison unter Berücksichtigung der von verschiedenen Seiten dagegen geltend gemachten Kritik. Deshalb wird es berechtigt sein, sich auf die von ihnen edierten Viten zu beschränken.

Im allgemeinen beginnt mit Bonifatius eine neue Periode fränkischer Geschichte. Hier tauchen neue, für die weitere Entwicklung der Kultur grundlegende Kräfte auf und in seinem

⁴⁾ Vgl. dazu die Einleitungen der Herausgeber in den *Mon. Germ. Scriptorum rerum Merovingicarum* (hier immer abgekürzt *SSRM.*) und die kritischen Untersuchungen im *Neuen Archiv*.

Gefolge neue Heilige. Man kann deshalb im großen und ganzen bei ihm haltmachen, ohne daß es sich vermeiden ließe, gelegentlich Blicke in die Zeit nach ihm zu werfen.

I. Die Entwicklung des aszetischen Gedankens in den Heiligenleben.

Von der Hagiographie aus gesehen waren mit dem 5. Jahrhundert die wesentlichen Entwicklungsphasen der Begriffe „heilig“ und „Heiliger“ in der östlichen und westlichen Kirche theoretisch vollendet. Zu dem „martyr“, dem Blutzengen, dem ersten Heiligen des Christentums schlechtweg, war in immer stärkerem Maß der „confessor“ gekommen, dessen Vollkommenheitsideal die Rettung der Seele durch die Aszese wurde¹⁾. Diese Entwicklung hatte sich folgerichtig aus dem Siegeszug des aszetischen Gedankens nach den Verfolgungen ergeben, wobei der Orient das vielbewunderte Vorbild bot, dem das Abendland zuerst nur zögernd folgte. Mit dem Mönchtum entstand im Osten eine ganz neue Literaturgattung, die in ihren letzten Wurzeln noch kontrovers ist: die Mönchsvita. Sie hat ihren klassischen Ausdruck in der *Vita Antonii* des Athanasius gefunden²⁾. Für das Abendland haben Hieronymus und Rufin in ihren Aszetenviten das wirkungsvolle literarische Muster des neuen Heiligentyps geschaffen, das kaum durch die *Vita Martini* des Sulpitius Severus ganz verdrängt werden konnte.

Das Idealbild des Aszeten, wie es diese Viten aufstellten, blieb zunächst auch maßgebend für die Folgezeit, als mit der Eroberung Galliens durch die Franken eine neue Periode der politischen und Kirchengeschichte begann. Der Widerstand des Episkopats gegen die Aszeten, mit dem noch Martin von Tours zu kämpfen hatte, war verschwunden. Im Süden Galliens gab es bereits berühmte Klöster und eine Reihe bedeutender Mönche auf Bischofsstühlen. Das aszetische Ideal, von Cassian, Salvian und Cäsarius von Arles in Gallien gepredigt, war zu einer Selbstverständlichkeit für den Heiligen geworden, ehe die Barbarisierung Galliens die literarische Tätigkeit unterbricht. Cäsarius ist der letzte, der sich theoretisch über den Wert der Aszese Gedanken macht. Bei ihm hat bereits das freiwillige Martyrium des Aszeten vor dem unfreiwilligen des Blutzengen den Vorrang.

¹⁾ Zur Entwicklung der Begriffe „sanctus, martyr und confessor“ vgl. Delehaye H., *Analecta Bollandiana* XXVIII (1909), S. 155 ff. und XXXIX (1921), S. 20 ff.; vgl. auch Marignan A., *Etudes sur la civilisation française*, Paris 1890, S. 9 ff.; Holl K., *Die Vorstellung vom Märtyrer* (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II), Tübingen 1928, S. 68 ff.; Günter H., *Legendenstudien*, S. 2, 126.

²⁾ Holl K., *Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens* (Gesammelte Aufsätze II), S. 249.

„Pervenitur non solum occasu, sed etiam contemptu mundi ad coronam. Absque iniuria sanctorum in persecutionibus defunctorum dicere liceat: carnem afflixisse, libidinem superasse, avaritiae restitisse, de mundo triumphasse, pars magna martyrii est.“³⁾

Mit dieser Definition hat er den wesentlichen Aufgabenkreis des Aszeten umschrieben, wie er von jetzt ab in den Heiligenleben der gallisch-fränkischen Zeit immer wiederkehrt. Was man von dem Heiligen erwartete, ist zunächst etwas Negatives: die Flucht aus der Welt, die Verachtung ihrer Güter, der Kampf mit der Begierde. Es gehört zur Phraseologie fast jeden Vitenschreibers, daß er den Heiligen zum „martyr sine cruore“ macht. Mehr oder weniger ausgesprochen und durch Einzelzüge belegt, gehört der Heilige als Aszet in das Schema der Hagiographie des ganzen Mittelalters⁴⁾. Wie man sich aber hüten muß, hieraus auf einen ebenso kampflosen Sieg des aszetischen Gedankens in der Praxis zu schließen, so wäre es auch falsch, das Heiligenleben auf Grund einer mißverstandenen Typik als Quelle für die Geschichte aszetischer Strömungen abzulehnen. Zöpf hat dargelegt, wie bei genauerem Zusehen unter der Decke stets wiederkehrender Phrasen sich Niederlage, Sieg und Wandlung aszetischer Ideen im Heiligenleben des 10. und 11. Jahrhunderts verfolgen lassen⁵⁾. Für das frühe Mittelalter ist die Aufgabe noch reizvoller, da gerade in dieser Zeit mit der Entwicklung des abendländischen Mönchtums diese scheinbar ganz innerreligiöse Erscheinung zu einer kulturellen Angelegenheit größten Stils wird.

Der schlechthin typische Vertreter der gallisch-fränkischen Hagiographie im 6. Jahrhundert ist Gregor von Tours. Die für seine Zeit einzigartige Anschaulichkeit und Volkstümlichkeit, mit der er in seinen historischen und hagiographischen Schriften, besonders in den „*Vitae patrum*“ und „*De gloria confessorum*“, kleine Charakterbilder zeitgenössischer und früherer Heiliger entwirft, erlaubt von ihm aus Schlüsse auf das Durchschnittsempfinden seiner Zeit — um so mehr, als seine hagiographischen Zeitgenossen Venantius Fortunatus, Baudonivia und andere sich bemühen, in derselben Art zu schreiben. Es ist ganz offensichtlich, daß die wahren Heiligen für Gregor die Mönche, Eremiten und Reklusen sind, „die die Welt verachteten“. Ihr Leben hebt sich für ihn wie helle Lichter von der dunklen Folie seiner Bösewichter, Schlemmer, Goldgierigen und Gewalttäter ab, von deren Laster seine „*Historia Francorum*“ berichtet. Das freiwillige, entsagungsvolle Leben, das sie

³⁾ *Sermo I de martyribus*, Migne P. L. 39, 2159. Vgl. p. 2307: Nemo dicat, quod temporibus nostris martyrum certamina esse non possint; habet enim pax martyres suos, und p. 2272 und 2301.

⁴⁾ Zöpf, S. 118. — ⁵⁾ Zöpf, S. 116—136.

nach dem Vorbild Martins oder der östlichen Anachoreten führen, will in erster Linie Widerspruch sein gegen die Verweltlichung und Veräußerlichung ihrer Zeitgenossen. Dabei überträgt er aszetische Ideale auch auf Heilige, die als Bischöfe oder Fürsten in der Welt leben müssen. Seine kleinen Viten haben für uns Bedeutung, nicht so sehr als Biographien historischer Persönlichkeiten, sondern als Zeugnisse des Vollkommenheitsideals seiner Tage.

Das Leben der Klausner, das Gregor beschrieb, ist weltfremd und heroisch. Ihr Tagewerk ist der Kampf mit den Dämonen der Begierde des eigenen Fleisches oder dem Satan, der sie von außen bedroht. Nicht zufällig kehren Ausdrücke und Bilder aus dem Kriegsdienst immer wieder: „Sacer heros“, „miles Christi, qui contra mundum dimicat“. Die Waffen des Kampfes sind Gebet, Entsagung und Kasteiung. Unermüdlich sind die Heiligen im Ausdenken aszetischer Übungen, die ihr Leben zur ständigen Qual machen sollen. Fasten ist ihnen kein geduldiges Ertragen von Mangel an Nahrung oder ein Abbruch vom Überfluß, sondern eine bis zur Virtuosität gesteigerte Selbstpeinigung. Die Ausführlichkeit, mit der in den Viten diese Dinge behandelt werden, erlaubt Rückschlüsse auf den Wert, den man ihnen zumaß.

Der Klausner Patroclus von Bourges lebte so enthaltsam, daß er häufig vor Erschöpfung krank wurde. Er aß weder Fleisch noch Gemüse, nur Brot mit Wasser und Salz. Tagsüber trug er einen zentnerschweren Stein, Psalmen singend, durch seine Zelle; nachts vertrieb er sich den Schlaf, indem er sein Kinn, damit es nicht ermüdet herabsinken konnte, auf einen spitzen, dornigen Stab stützte. Seine Augen wurden niemals dunkel⁶⁾. Der Klausner Portianus suchte sich zu foltern, indem er während der Sommerhitze, statt zu trinken, Salz kaute⁷⁾. Der Eremit Marianus ernährte sich nur dürftig von Holzäpfeln und Honig⁸⁾. Ein Teil der gallischen Aszeten baute sich Zellen in der Nähe der Städte, damit das Volk um Hilfe und Erbauung zu seinen Wundertätern kommen konnte. Andere, die darin nur Versuchung zur Eitelkeit erblickten, zogen sich in die Einöde zurück, bemüht, sich auch ihren Wohnort so unbequem und unwirtlich als möglich zu machen. Der Eremit Calupan wohnte auf einem allein stehenden Felsen in einer 500 Fuß hohen Höhle, die nur durch eine schwanke Leiter zugänglich war. Eine Öffnung des Felsens diente als Fenster⁹⁾. Abt Martius hatte in seiner Berghöhle bei Clermont Bett und

⁶⁾ Gregor v. T., *Historia Francorum* V, cap. 10, SSRM. I, 199. *Vitae Patrum* IX, p. 702—705.

⁷⁾ *Vitae Patrum* V, p. 678. ⁸⁾ *Gloria Confessorum* cap. 80, p. 798.

⁹⁾ *Vitae Patrum* XI, p. 709s.

Bank selbst aus den Felsen gehauen und legte beim Schlafen nur seine Kutte darüber¹⁰⁾. Der hl. Bischof und Abt Salvius, der den königlichen Dienst aufgegeben hatte, um Mönch zu werden, ließ sich zweimal in eine immer abgelegene Klausur sperren, und doch hatte er in seiner früheren schon — wie sein Biograph bewundernd hinzufügt — aus übergroßer Enthaltbarkeit mehr als neunmal die Haut gewechselt¹¹⁾. Der Kampf gegen das Fleisch steigert sich zu blutigen Selbstkasteiungen. Der Klausner Hospitius lebte in einem Turm bei Nizza mit metallenen Ketten umschnürt¹²⁾. Der Abt Senoch trug stets um Füße und Hände eiserne Bänder¹³⁾. Über die Kreise der eigentlichen Aszeten hinaus war ihr Lebensideal tief in den Weltklerus und die Laienwelt gedrungen. So ließ sich die vornehme Dame Monegunde aus Chartres, durch den Tod ihrer Kinder erschüttert, lebenslänglich in eine kleine Zelle sperren und lebte dort von selbstgebackenem Brot aus Gerste und Asche¹⁴⁾. Selbst der hl. Cäsarius von Arles, später der große Apostel des Maßhaltens, hatte sich in seiner Jugend so von asketischen Idealen hinreißen lassen, daß er lange Zeit bis zum körperlichen Zusammenbruch versuchte, nur von einer Masse zu leben, die er sich Sonntags aus Gemüse und Brei zusammenkochte und die bis zum nächsten Sonntag reichen mußte¹⁵⁾. An dem verdorbenen und barbarischen Königshof Chlotachars lebte die feingebildete, unglückliche Königin Radegunde, in der sich das asketische Ideal ihrer Zeit zum mystischen Enthusiasmus gesteigert hat. Der Gedanke der „sponsa Christi“ beherrschte ihr Leben schon als Mädchen und Königin. An der prunkvollen königlichen Tafel aß sie nur Bohnen und Linsen mit Wasser, so daß die Höflinge untereinander zischelten, Chlotachar hätte eine Nonne und keine Königin zur Frau¹⁶⁾. Nachts stahl sie sich mit Listen aus dem Schlafgemach, um in der kalten Kapelle Bußübungen zu treiben¹⁷⁾. Später als Nonne verschmähte sie trotz ihrer Kränklichkeit Fleisch, Eier und Fische und lebte nur von Wurzeln und Gemüse. In der Fastenzeit verschloß sie sich in ihre Zelle, aß an Wochentagen fast nichts, an Sonntagen Wurzeln und Malvenblätter oder selbstgemahlene Getreidekörner¹⁸⁾. Ihren Leib schnürte sie in harte Eisenbänder, die fest in das wundgescheuerte Fleisch einwuchsen

¹⁰⁾ *Vitae Patrum* XIV, p. 718. ¹¹⁾ *Historia Francorum* VII cap. 6.

¹²⁾ *Historia Francorum* VI cap. 8.

¹³⁾ *Vitae Patrum* XV, p. 721; Bischof Maurilius von Cahors brannte seine Füße und Schienbeine mit glühenden Eisen. *Hist. Franc.* V cap. 42, p. 233. — ¹⁴⁾ *Vitae Patrum* XIX, p. 736.

¹⁵⁾ *Vita Caesarii* cap. 6, SSRM. III, 459.

¹⁶⁾ *Vita Radegundis* I cap. 4, SSRM. II, 366.

¹⁷⁾ Ebd. cap. 3 u. cap. 5, p. 366s.

¹⁸⁾ Ebd. cap. 22, p. 371; cap. 16, p. 369.

und nur durch Einschnitte wieder entfernt werden konnten. Um die drängende Sehnsucht nach dem Martyrium zu stillen, brannte sie in ihrer Zelle Haut und Fleisch bis auf die Knochen. Häufig erhitzte sie eine Messingplatte, in die das Christusmonogramm eingegraben war und preßte sie glühend in ihre Haut ein¹⁹). Wir haben in diesen Nachrichten Formen der Ascese vor uns, wie sie in der Merovinger- und Karolinger-Hagiographie ganz singular sind. Erst die gesteigerte Christusbistie der Nonnen des Hoch- und Spätmittelalters zeigt ähnliche Formen. Interessant sind die Radegundebiographien deswegen, weil sie die ersten sind, in denen sich die Wirkung der aszetischen Ideale auf die neubekehrten Germanen zeigen. Sie beweisen die Empfänglichkeit, mit der von ihnen diese Form der christlichen Vollkommenheit ergriffen und sogar bis in die äußersten Überspitzungen miterlebt wurde. Das Kloster, das Radegunde nach dem Vorbild des Cäsarius von Arles in Poitiers gründete, sucht sie mit ihrem Geist zu erfüllen. Eine ihrer Nonnen ließ sich unter dem Eindruck einer Vision lebenslänglich in eine Zelle einmauern. Der Bericht Gregors darüber scheint die älteste Schilderung der dabei üblichen Riten zu sein²⁰).

Ein Musterbeispiel aszetischer Lebensführung wollen die Nachrichten über die beiden hl. Brüder Romanus und Lupicinus geben, die Ende des 5. Jahrhunderts das Jurakloster Condat gründeten. Lupicinus aß nur jeden dritten Tag; seinen Durst löschte er nicht durch Trinken, sondern dadurch, daß er seine Hände in ein Gefäß mit Wasser tauchte, das durch ein Wunder in die Haut eindrang²¹). Bedeutender als die kleine Biographie Gregors ist eine jüngere Vita, die bewußt die Tendenz hat, dem verweltlichten Mönchtum späterer Zeit die Entsagung und Einfachheit der Gründer entgegenzuhalten. Sie gibt speziellere Züge: in der ganzen Lebenshaltung waren Armut, Häßlichkeit und Abtötung das Ideal, dem man zustrebte. Niemand wagte in Condat etwas vom Tier zu essen, mit Ausnahme von Milch und Eiern. Der Abt selbst lebte jahrelang nur von einem Brei ohne einen Tropfen Milch oder Öl. Nur an heißen Sommertagen feuchtete er Brotwürfel mit lauem Wasser an und aß sie mit dem Löffel²²). In der schneidenden Winterkälte des Juragebirges trug er einen alten, rauhen Pelzrock, den er sich selbst der Demut halber aus verschiedenartigen Tierfellen bunt gewürfelt und möglichst häßlich zusammengenäht hatte. Noch häßlicher war seine Kutte, die nur den Regen, nicht aber die Kälte abhielt. Schuhe

¹⁹) Ebd. cap. 25., p. 372ss.

²⁰) *Historia Francorum* VI cap. 29. Vgl. Besse, *Les moines de l'ancienne France*, Paris 1906, S. 219.

²¹) Gregor v. T., *Vitae Patrum* I, p. 665.

²²) *Vitae Patrum Iurensium* II cap. 2, SSRM. III, 144.

trug er nur auf Reisen. Nie brauchte er Bett oder Bettzeug. Statt zu schlafen, begab er sich abends in die Kapelle, um zu betrachten und sitzend zu ruhen. Nur wenn die Winterkälte unerträglich wurde, erwärmte er Korkdeckel auf Kohlen und nahm sie mit²³⁾. Seine Technik des Schlafentzuges erinnert an eine Vorschrift in der Regel des Makarius, die den Schlaf der Mönche auf ein Mindestmaß beschränken will und die der strenge Columban fast wörtlich übernahm²⁴⁾.

Wo die Heiligenleben über die Phrasologie hinaus tiefer in das Werden eines Klosters bei den Galliern und Merovingern hineinblicken lassen, beleuchten oft einzelne Nachrichten schlaglichtartig die Schwierigkeit der Bildung einer klösterlichen Gemeinschaft, fußend auf solchen extrem-asketischen Grundsätzen. Reaktion und Aufruhr einerseits, krankhafte Übertreibungen andererseits sind nicht selten. Kaum hatte der strenge Juravater Lupicinus seinen Mönchen in Romainmotiers den Rücken gekehrt, als sie statt des mageren Tisches eine lukullische Mahlzeit von mehreren Gängen bereiteten; unverhofft überrascht Lupicinus sie, vernichtet in schmerzlicher Enttäuschung die Leckereien und setzt ihnen einen Absud aus Kräutern als rechte Mönchsspeise vor. Mehrere Mönche antworten auf diese Gewalttat mit dem Austritt, kehren aber später reumütig wieder²⁵⁾. Wie wenig sich der asketische Enthusiasmus Radegundes auf die Dauer in ihrem Kloster auswirkte, zeigen die skandalösen Zustände kurz nach ihrem Tod, als die aufsässigen Nonnen, die „ihrem Adel entsprechend wie Fürstinnen und nicht wie Mägde“ behandelt werden wollten, gegen die rechtmäßige Äbtissin und die visitierenden Bischöfe mit handgreiflicher Gewalt vorgingen und mit gedungenen Mördern im Kloster ein Blutbad anrichteten²⁶⁾. Nicht besser waren die Zustände im Nonnenkloster der Ingitrud bei der Martinsbasilika in Tours²⁷⁾. Die

²³⁾ Ibid., p. 143. Er hat sich zu diesem Zweck einen kunstvoll ausgedachten Apparat konstruiert: Si vero vis fregoris sese ingessisset austerior, habebat ad proprie stature mensuram in modum cunae decorticatam ex robore ruscum atque utrique capiti ex eadem cortice adsuta clusoria. Hanc a parte patula ad prunas secretae diuque tostatae aut inibi, participato aliquantisper tepore, quievit, aut calefactam ilico sub ascella in oratorum quieturus adtraxit.

²⁴⁾ *Regula Macarii* (ed. Holstenius) cap. 8, p. 20: In vigiliis confectus in opera iusto affectus ambulans quasi dormitans lassus adstratum tuum venias. — *Regula S. Columbani*, Migne P. L. 80, 216: Lassus ad stratum veniat; ambulansque dormitat necdum expleto somno surgere compellatur. Diese Art der Ascese war sehr beliebt; vgl. Gregor v. T., *Vitae Patrum IX*, SSRM. I, 762ss.; *Historia Francorum V* cap. 10, p. 199; *Vita Landiberti ep. Traiect.* cap. 13, SSRM. VI, 366; *Vita S. Eligii* cap. 12, SSRM. IV, 679.

²⁵⁾ Gregor v. T., *Vitae Patrum I*, SSRM. I, 663ss. und *Vitae Patrum Iurensium I* cap. 13, SSRM. III, 138ss.

²⁶⁾ *Historia Francorum IX* cap. 39ss. und X cap. 15ss.

²⁷⁾ *Historia Francorum X* cap. 12, p. 419.

Widerspenstigkeit der Äbtissin und ihrer Tochter, der selbst der Bischof Gregor nicht Herr werden konnte, zeigt, daß der aszetische Gedanke nicht bei allen germanischen Adelstöchtern auf so fruchtbaren Boden fiel wie bei der unglücklichen Rade-gunde; es bedurfte straffer Zucht und mühseliger Arbeit, um aus den ehrgeizigen merovingischen Frauen die adeligen, deut-schen Nonnen des Mittelalters zu machen.

Nichts zeigt deutlicher, wie weit der Weg von diesen halb regellosen, rein aszetisch orientierten klösterlichen Gemein-schaften und den individualistischen Klausnern bis zu dem geordneten, auf dem Grundsatz des Maßhaltens, Gehorsams und der Stabilität aufgebauten Kulturmönchtum war, als die Überspitzungen und Übertreibungen der Aszese bei den Heiligen des 6. Jahrhunderts. Im Kloster des Lupicinus lebte ein Mönch, dessen Körper infolge allzu großen Fastens ein krätze-artiger Ausschlag bedeckte; seine Glieder waren vor Erschöp-fung so gelähmt, daß er weder gehen, das Rückgrat bewegen, noch seine Arme heben konnte; nur sein Atem verriet, daß er noch lebte; sieben Jahre hatte er sich nur mit den vom Tisch der Mönche abgebürsteten Krümchen ernährt, die er abends mit Wasser anfeuchtete²⁸⁾. Die Gefahr, daß der mit soviel Begeisterung aufgenommene aszetische Gedanke unter anderem Himmel ins Krankhafte und Grotleske umschlug, lag nahe und ist nicht vermieden worden. Der den Klausnern so freundlich gesinnte Gregor von Tours gibt selbst dafür Belege. Die erschütternde Geschichte des 12jährigen Knaben Anatolius, der von aszetischem Enthusiasmus ergriffen seinem Herrn entlaufen war, um sich in ein unterirdisches, kaum mannshohes Gewölbe einzuschließen, ist nur ein Beispiel. Von Wahnsinn ergriffen, sprengte er eines Tages in übermenschlicher Kraft die selbst-gewählten Fesseln und stürmte vom Teufel besessen davon²⁹⁾.

Dem aszetischen Zug der Zeit entsprechend fiel das Bibel-wort: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert“ auch in Gallien und dem Frankenreich auf sehr fruchtbaren Boden. Der wahre Mönch entsagt allen Fesseln der Welt^{29a)}. Die „familia monachorum“ zerreißt die natür-lichen Bande zwischen Eltern und Kindern. Es gehört beinahe zur Charakteristik der Heiligen, stolz auf ihre Grausamkeit zu sein. Den jungen Cäsarius von Arles ergreift plötzlich der asze-tische Strom seiner Zeit, und ohne Wissen von Eltern und Ver-wandten flieht er aus Heimat und Familie zum Kloster Lerinum. Den Leuten, die die tiefbetrübte Mutter dem Flüchtling zur

²⁸⁾ *Vitae Patrum Iurensium* II cap. 4, SSRM. III, 145.

²⁹⁾ *Historia Francorum* VIII cap. 34, p. 350ss.

^{29a)} Vgl. neuestens Campenhausen H. v., *Asketische Heimatlosig-keit*, Tübingen 1930.

Verfolgung nachschickt, weiß er sich durch ein Wunder zu entziehen. In allem, was ihn zurückhalten könnte, sieht er dämonische Mächte und Versuchungen³⁰). Charakteristischer noch ist die Flucht des jungen Columban, der durch den fanatisch-enthusiastischen Aufruf der irischen Klausnerin im Innersten erschüttert, sofort den Plan faßte, sein Leben Gott allein zu widmen. Mit Tränen beschwört die alte, untröstliche Mutter den Sohn, sie in ihrer Witwenschaft nicht im Stich zu lassen und wirft sich, als er hart bleibt, in letzter Verzweiflung über die Türschwelle, die ins Freie führt. Ohne Zögern springt Columban über die Mutter und die Türschwelle hinweg und ruft ihr zum Abschied noch als Lebewohl zu: „Niemals wirst du mich in diesem Leben wiedersehen, aber, wohin ich gehen werde, es wird der Weg des Heils sein, den ich wandle³¹).“

In dieser dramatischen Szene liegt sicher Beeinflussung von seiten des enthusiastischen Geistes des orientalischen Mönchtums vor (*ξενισία*), der gerade in Irland Pflege fand. Ähnlich hatte schon Hieronymus seinem Schüler Heliodorus geschrieben, der aus Familienrücksichten die Wüste der Aszeten verlassen hatte: „Und mag auch deine Mutter mit aufgelösten Haaren und zerrissenen Kleidern dir die Brust hinhalten, mit der sie dich genährt, mag auch dein Vater auf der Schwelle liegend dich beschwören, schreite hinweg über ihn und eile trockenen Auges zum Banner Christi; wahre Liebe ist, in diesen Dingen grausam zu sein³²).“ Beispiele dieser Haltung, die vom Orient nach Irland gekommen war, finden sich aber auch in Gallien. Das Vorbild des Wüstenpredigers Johannes Baptista hatte den jungen Johannes von Réomais ohne Abschied von Heimat und Eltern in die Einsamkeit getrieben; als Jahre nach seiner Flucht seine alte Mutter den inzwischen berühmt gewordenen Abt noch einmal sehen wollte, weigerte sich Johannes, sie zu empfangen, „weil er fürchtete, durch die Liebe zur Mutter droht der Strenge der Religion Gefahr³³).“ Bis zum Extrem gesteigert ist diese Anschauung, wenn Venantius Fortunatus in der Charakteristik des hl. Albinus die Feindschaft zwischen Eltern und Kindern geradezu als Ziel des Aszeten aufstellt³⁴): ein Aus-

³⁰) *Vita Caesarii* I cap. 4 u. cap. 5, SSRM. III, 458s. Vgl. Sulpitius Severus *Vita S. Martini* (ed. Halm) cap. 6, p. 116.

³¹) *Vita S. Columbani* I cap. 3, SS. Rer. Germ. in usum scholarum, ed. Krusch, Hannoverae 1905, p. 156s.

³²) *Hieronymus ep. ad Heliodorum*, Migne P. L. 22, 348.

³³) *Vita Johannis Reom.* cap. 2, 5 u. 6, SS. Rer. Germ. in usum scholarum, p. 329ss.

³⁴) Venantius Fortunatus, *Vita S. Albini ep. Andegav.* cap. 12, Auct. Ant. IV, 2, p. 29: Tanto fidei fervore flagravit, ut parentes ad quorum desiderium solet infantia festinanter recurrere pro caritate Christi magis iste voluntarie reliquisset et velut hostes animae carnales affectus effugisset. . . .

spruch, der allerdings etwas von seiner Schärfe verliert, wenn man ihn als aszetische Reaktion gegen die Mißbräuche der weitverbreiteten Nepoten- und Familienpolitik des gallischen Episkopats auffaßt.

Eng mit dieser Haltung hängt die Hochschätzung der Virginität zusammen, die besonders in den Mönchsviten als Höhepunkt des christlichen Sittlichkeitsideals gilt. Man findet Beispiele, die sich bis zur aszetischen Frauenfeindschaft, wie sie im Osten sehr häufig ist, steigern^{34a}). Man wird beachten müssen, daß in dieser Zeit mit dem Eindringen der aszetischen Ideale in die ganze Lebenssphäre auch der Kampf um den Zölibat des Weltklerus besonders akut geworden ist. Seinen Niederschlag hat er auch in den Heiligenleben gefunden³⁵). Erwähnenswert ist, daß man hier schon die starke Anteilnahme des Volkes an der Frage feststellen kann, das unbedingt auf seiten der Mönche gegen die laxere Anschauung des Weltklerus steht. Gerade die Virginität gibt dem Mönch in den Augen des Volkes den großen Vorzug vor dem in der Welt verstrickten, verheirateten Klerus, sie macht ihn „den Engeln gleich“ und so zum wahren Mittler zwischen Gott und der Welt.

Im allgemeinen aber sind die Hagiographen der Zeit in ihrer Verteidigung der Virginität stilistisch nicht sonderlich originell. Sie verarbeiten dieselben Motive — das Verweigern von Bräutigam oder Braut, auch gegen Wunsch und Gewalt der Eltern, das Verhindern einer erzwungenen Hochzeit durch ein himmlisches Wunder, das Lob der jungfräulichen Ehe u. a. —, wie sie Zöpf schon für das Heiligenleben des 10. und 11. Jahr-

^{34a}) Gregor v. T. bewundert (*Gloria Confessorum* cap. 26, SSRM. I, 764) die Aszese Simeons von Antiochien: ... Et quia nullam umquam mulierem post conversionem oculis attentis inspexit; postquam vero columnae editori se sanctitate fervens invexit non modo extraneae mulieri verum etiam nec propriae matri se videndum permisit, nunc ergo locum ipsum ab huius sexui defensat accensu. Bei den gallischen Aszetern im Jura, den Brüdern Romanus und Lupicinus bestand über die Stellung zu den Frauen Meinungsverschiedenheit. Während Lupicinus so streng war, daß er „mulierum quoque vel colloquia vel occursus valde vitabat“, war Romanus so menschenfreundlich, daß er „omnibus tam viris quam mulieribus aequaliter benedictionem tribueret“. Das Problem beschäftigte die beiden Aszetern über den Tod hinaus. Der strenge Lupicinus ließ sich innerhalb der Klostermauern, die den Frauen verschlossen blieben, begraben; der frauenfreundliche Romanus wollte es anders: Non potest fieri, ut ego in monasterio sepulcrum habeam a quo mulierum accessus arceatur. Er ließ sich 10 Meilen vom Kloster entfernt begraben, damit die Volksmenge sein Grab besuchen könne. Gregor v. T., *Vitae Patrum* I, SSRM. I, 667.

³⁵) Es handelt sich meist um den Zölibat der Bischöfe. Besonders Gregor v. T. gibt dafür Belege: *Gloria Confessorum* cap. 75, SSRM. I, 792; cap. 77, p. 794; *Historia Francorum* I cap. 44, p. 52. Vgl. damit die gallischen Konzilsbeschlüsse, besonders Conc. Turon. II (ann. 567), Canon 12, M. G. Conc. I, 125. *Vitae Patrum* VIII cap. 1, SSRM. I, 691 (Nicetius v. Lyon).

hundreds zusammenstellte³⁶⁾. Sie sind der Hagiographie des ganzen Mittelalters geläufig. Wichtiger ist, daß bei den merovingischen Nonnen Radegunde, Gertrud und besonders den Nonnen aus dem Columbankloster der Burgundofara³⁷⁾ sich bereits Anfänge der Brautmystik, der „sponsa Christi“, des Mittelalters finden, während der Mönch als mystischer Bräutigam der Jungfrau Maria, ein in der späteren Hagiographie häufiges Motiv, noch nicht vorkommt. Er ist stets der miles, heros Christi.

Charakterisiert man den aszetischen Heiligentyp des 6. Jahrhunderts als Gesamterscheinung, so wird man scheiden müssen zwischen dem geordneten maßvollen Mönchtum, das sich in Südgallien, in Lerinum, Marseille und unter der Führung des edlen Cäsarius von Arles seit langem gebildet hatte, und dem enthusiastischen, halb barbarischen Klausnern Gregors von Tours, deren Namen nur durch dessen hagiographische Tätigkeit überliefert sind. Aber die Mönche von Lerinum und die Eremiten im Jura und an der Loire sind in einem grundlegenden Punkte einig: ihr Ziel ist rein religiös. Sie erstreben nichts anderes als die Rettung ihrer Seelen durch die Mittel Aszese und Gebet. Sie stehen der Kultur und ihren Gütern wenn nicht feind, so doch gleichgültig gegenüber, eher geneigt, sie als Kompromiß oder Versuchung abzulehnen. Ihr Heroismus beugt sich nicht vor Königen und Machthabern. Sie haben keine Beziehungen zu staatlichen und kaum zu kirchenpolitischen Dingen. Ganz im Gegensatz zu den späteren Heiligenleben finden sich in ihren Biographien sehr wenig Beziehungen zu politischen Zeitereignissen. Sie mischen sich bewußt nicht in die Händel der Welt und tragen mit Stolz ihre freiwillige Armut. Als König Childebert I. den Klausnern Romanus und Lupicinus zu Beginn des 6. Jahrhunderts ausgedehnten Landbesitz zum Geschenk machen wollte, lehnten sie stolz alles ab mit den Worten: Äcker und Weinberge nehmen wir nicht an, weil es sich für Mönche nicht ziemt in weltlichen Geschäften eine Rolle zu spielen, anstatt in Demut das Reich Gottes zu suchen³⁸⁾. „Die stille Beschaulichkeit und selige Ignoranz“, die Harnack für das Charakteristikum des östlichen Mönchtums hält³⁹⁾, läßt sich von bedeutsamen Ausnahmen abgesehen, auch auf die Verhältnisse der gallischen Mönche anwenden. Sie lebten noch um diese Zeit nach den Regeln der Orientalen. Es ist deshalb

³⁶⁾ Zöpf, S. 40. — ³⁷⁾ *Vita Radegundis* II cap. 5, SSRM. II, 380s. u. cap. 20 p. 391; *Vita Gertrudis* cap. 1, SSRM. II, 453; *Vita S. Columbani* II cap. 11ss., SS. Rer. Germ., p. 257 ss.

³⁸⁾ Gregor v. T., *Vitae Patrum* I, SSRM. I, 667.

³⁹⁾ Harnack A., *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte*, Gießen 1921, S. 31.

nicht zufällig, daß sich nie mehr so stark in der Hagiographie die bewußte Beziehung auf das große östliche Vorbild, das die Gallier nachahmen, feststellen läßt, auch wo sich keine unmittelbare Berührung mit dem Orient findet. Ganz deutlich läßt sich dieser Geist der Nachahmung in den Biographien der Juraväter von Condat verfolgen. Die Nachahmung des hl. Antonius war das Lebensziel des Abtes Romanus⁴⁰). Sein Bruder Lupicinus versuchte trotz der Ungunst der gallischen Natur an Aszese den Ägyptern gleichzukommen⁴¹). Abt Abraham von Clermont war von Geburt Orientale; er war auf der Reise nach den ägyptischen Mönchskolonien gefangen und nach Gallien verschlagen worden; er versuchte dort sein altes Mönchsideal in die Praxis umzusetzen⁴²). Der strenge Abt Johannes von Réomais, der sein Kloster auf die Regel des Makarius verpflichtete, hat sich zum Vorbild Abt Isaak von Skythien gesetzt⁴³). Das sind Nachrichten vom geistigen Fortleben des alten Ideals, das einst Cassian den Galliern mit soviel Begeisterung verkündet hatte⁴⁴). Wie stark aber noch Ende des 6. Jahrhunderts die tatsächliche Verbindung der gallischen Aszeten mit dem Orient war, beleuchtet eine Nachricht Gregors von Tours über den Klausner Hospitius von Nizza. Um seinen bewunderten Vorbildern ganz ähnlich zu werden, pflegte dieser in der Fastenzeit sich nur von den Wurzeln ägyptischer Einsiedler zu ernähren, die er sich eigens zu diesem Zweck von syrischen Kaufleuten aus dem Orient mitbringen ließ⁴⁵). Als Höhepunkt aber des passiven Heroismus der östlichen Aszese im Abendland kann der Versuch gelten, auch das orientalische Säulenstehertum in Gallien einzuführen. In Nachahmung Simeons von Antiochien hatte der Diakon Wulfilaich auf einem Berg bei Trier sich eine Säule gebaut, auf der er das Jahr über barfuß stand. Im Winter litt er vor Kälte so große Not, daß ihm die Nägel von den Füßen absprangen und in seinem Bart das gefrorene Wasser in Zapfen herunterhing. Dieser Versuch ist bedeutsam, gerade weil er mißlang. Wulfilaich fand weder im Volk, noch beim Episkopat die Anerkennung, die er erwartete. Die Bischöfe ließen in seiner

⁴⁰) *Vitae Patrum Iurensium* I cap. 3, SSRM. III, 133.

⁴¹) *Vitae Patrum Iurensium* II cap. 2, p. 154. Der Juravater Eugenudus hatte aus Ehrfurcht vor seinem Vorbild Antonius sogar sein Schuhwerk in modum priscorum patrum mit Bändern an die Unterschenkel befestigt: *Vitae Patrum Iurensium* III cap. 6, SSRM III, 156.

⁴²) Gregor v. T., *Vitae Patrum* III.

⁴³) *Vita S. Johannis Reom.* cap. 5 u. 18, p. 672s. SS. Rer. Germ., p. 332 u. 341.

⁴⁴) Cassian, *De institutione coenobii* I, III, 1, 5 (ed. Petschenig I, S. 11 ff.). Er weist die gallischen Aszeten auf ihr großes Vorbild, den Orient.

⁴⁵) *Historia Francorum* VI cap. 6, SSRM. I, 249ss.

Abwesenheit die Säule zerstören und verboten ihm sein Tun mit den Worten: „Der Weg, den du einschlägst, ist falsch. Du geringer Mann darfst dich nicht mit Simeon vergleichen, und die Natur des Landes läßt diese Quälerei nicht zu. Gehe lieber zu den Brüdern, die sich um dich gesammelt haben“⁴⁶). Diese Geschichte ist wichtig als eines der wenigen Beispiele, die beweisen, wie man im Abendland bereits praktisch gegen diese Art Aszese reagiert, ohne theoretisch irgendwie den Wert des passiven Heldentums der östlichen Anachoreten anzutasten. Wulfilaich blieb tatsächlich der erste und einzige Versuch. Sein asketischer Enthusiasmus und Individualismus wurde bekämpft zugunsten des Maßhaltens und des Gemeinschaftsideals, das um diese Zeit immer stärker zum Prinzip des abendländischen Mönchtums wurde.

Der denkwürdige Prozeß der Umwandlung rein religiös orientierten, passiven Mönchtums nach orientalischem Vorbild in das geregelte Kulturmönchtum des abendländischen Mittelalters vollzieht sich vollkommen ohne Bruch und Aufruhr. Er läßt sich kaum mit Quellen belegen, am wenigsten durch Vergleich der östlichen und westlichen Regeln. Auch theoretische Auseinandersetzungen über den Wert und die Formen der Aszese, wie sie allen asketischen Reformen des Mittelalters vorausgehen, gibt es hier nicht. Zum Teil wird es an der schlechten Überlieferung und dem Mangel der Quellen liegen, wahrscheinlicher aber ist, daß die Zeit selber die Wandlung nicht empfunden hat.

Man wiederholt mit denselben Worten die alten Ideale und hat sie inzwischen mit neuem Geist gefüllt. Deshalb muß man die Faktoren der Umwandlung mehr erschließen, als daß man sie deutlich im Bewußtsein der Zeitgenossen aufzeigen kann. Sicher spielten das ungünstigere gallische Klima und die unwirtlichere Natur des Landes — schon rein äußerlich — eine Rolle und Spuren davon lassen sich auch in den Heiligenleben verfolgen. Schon Sulpitius Severus, dessen Meister Martin von Tours der Vater des gallischen Mönchtums ist, hatte den Vorwurf, die abendländischen Mönche lebten weniger enthaltsam als die Orientalen, mit dem Einwand entkräftet: „Edacitas in Graecis gula est, in Gallis natura“⁴⁷). Den enthusiastischen Säulensteher lehnten die Bischöfe mit dem Hinweis auf die ungeeignete Witterung ab. Selbst in den Viten der Juraväter, die am strengsten in Gallien für die alten orientalischen Ideale eintreten, wird gelegentlich betont, daß das Klima des Gebirges und die Natur des Landes andere Regeln als die der Ägypter

⁴⁶) Ebd. VIII cap. 15.

⁴⁷) Sulpitius Severus, *Dialogi* (ed. Halm) I, 8, 5, p. 160.

verlange⁴⁸⁾. Diese Einsicht ebnet bereits den Weg zu der maßvollen, elastischen Regel Benedikts^{48a)}.

Wichtiger für die Entwicklung, aber im Bewußtsein der Zeit weniger hervortretend, sind andere Faktoren. Schon von Anfang an stehen im Abendland neben den weltfremden Klausnern Mönche von größter Aktivität, wie Severin von Noricum und Martin von Tours, und eine größere praktische, nicht theoretische Hochschätzung der Arbeit als religiöses Verdienst.

Dafür liefern die Heiligenleben besser als die starren Regeln den Beweis⁴⁹⁾. Harnack wird recht haben, wenn er die Faktoren, die die Umbildung bewirkten, bereits alle keimartig im 6. Jahrhundert da sein läßt⁵⁰⁾; sie waren aber noch nicht gesammelt, als eine neue aszetische Erschütterung die gallische Kirche ergriff und trotz Widerstand von Bischöfen und Königtum in kurzer Zeit eroberte: sie geht aus von der Ankunft des Iren Columban am Hofe König Guntrams.

Das Mönchtum war in Irland andere Wege als in Gallien gegangen. An qualvoller Aszese und Selbstpeinigung nicht weniger streng als der Orient — irische Heiligenleben bringen Zeugnisse von Kasteiungen bis auf den Tod —, hatte es doch früher den Weg zum klösterlichen Zusammenschluß gefunden. Es war ihm gelungen, mit der keltischen Stammesverfassung zu verschmelzen und sowohl dem Weltpriestertum als der Laienwelt seine Ideale aufzudrücken. Neu dazu kommt die bisher ungewohnte Agilität und Energie, mit der Columban den Anspruch machte, politischer, kirchlicher und kultureller Reformers in einem fremden Land zu sein, in dem seiner Meinung nach „durch äußere Feinde und die Nachlässigkeit der Kirchenfürsten die Kraft der Religion so zuschanden geworden war, daß nirgendwo die *medicamenta paenitentiae* zu finden waren“⁵¹⁾. Trotz des äußeren Mißerfolges seiner Reform ging von seinem und seiner Schüler Wirken ein neues geistiges Leben aus, das, wie schon Günter an verschiedenen Punkten nachwies, die Hagiographie des 7. Jahrhunderts mit neuen Gesichtspunkten befruchtete⁵²⁾. Der aszetische Gedanke in den Heiligenleben aber erhält darin eine andersartige, charakteristische Färbung.

⁴⁸⁾ *Vitae Patrum Iurensium* III cap. 23, SSRM. III, 164s.

^{48a)} Schon Cäsarius nimmt in seinen maßvollen Speisebestimmungen auf die Natur des gallischen Landes Rücksicht. Wein ist im Gegensatz zur Regel des Basilius, Antonius und Pachominus erlaubt, auch für die Nonnen. Migne P. L. 67, 1112; vgl. Arnold F., Cäsarius von Arlate und die gallische Kirche seiner Zeit, Leipzig 1894, S. 45 u. 101.

⁴⁹⁾ Man schätzt Arbeit mehr als Aszese. Z. B. Gregor v. T., *Vitae Patrum* XI (Callupan SSRM. I, 709 und *Vitae Patrum* IX, p. 103).

⁵⁰⁾ Harnack, S. 37.

⁵¹⁾ *Vita S. Columbani* I cap. 5, SS. Rer. Germ., p. 161.

⁵²⁾ Günter H., Die christliche Legende im Abendland, Heidelberg 1910, S. 140, Legendenstudien, S. 134 ff.

Ein altes irisches Homiliar unterscheidet drei Wege zum Heil: das rote Martyrium des Blutzugehen, das weiße Martyrium der Fasten und Arbeit und das blaue Martyrium der Buße und mortificatio⁵³). Dieses letztere hat Columban zum Grundmotiv seiner Ascese gemacht und auf dem Festland in bisher noch nicht dagewesener Schärfe betont. „Medicamenta paenitentiae“ heißt das auffallendste Schlagwort der von Columban abhängigen Heiligenleben. Man wird sich dabei erinnern, daß durch das irische Mönchtum der Buß- und Beichtgedanke in vorher ungewohntem Maße in Gallien betont wurde. In Irland hatte das Mönchtum einen Zug unterstrichen, der auch in der östlichen Kirche eine große Rolle spielte: der Mönch als Vertrauter der Seelen, als „Herzenskündiger“, der auch die geheimsten Gedanken des anderen errät. Wie im Osten wird er hier zum berufenen „pater confessionis“, zum Seelenfreund, was beides stehende Titel irischer Heiliger sind. Von Irland aus, wo zuerst die Beichte Volkssitte wurde, brachte sie Columban auf das Festland⁵⁴). Ein Schüler von Luxueil trug als erster in Gallien den Titel „Beichtvater“⁵⁵).

Der tiefere Sündenbegriff, wie ihn das Mönchtum ausbildet, die Verfeinerung des Gewissens und eine fortwährende, strenge Selbstkontrolle sind die Voraussetzungen für die Columbansche Bußdisziplin. Theoretisch hat er sein System in seinen Regeln und Bußbüchern niedergelegt. Wie es sich praktisch auswirkte, zeigen die von seinem Schüler Jonas von Susa geschriebenen Biographien seiner Anhänger. Der bewußte Kult des Sündengefühls und des Bußgeistes — die Nonnen der Burgundofara mußten täglich dreimal der Äbtissin ihre Verfehlungen beichten⁵⁶) — führt zu ganz eigenartigen Episoden, die der früheren Hagiographie fremd sind. Ehe Eustasius, der tatkräftige Nachfolger Columbans, in Luxueil sich zum Sterben legt, tut ihm eine nächtliche Vision kund, daß er vorher seine Seele von einigen längst vergessenen Sünden rein zu waschen habe. Er selbst darf die Strafe bestimmen: entweder 40 Tage leichteres Fieber oder 30 Tage schmerzvolle Pein. Tapfer wählt er die kürzere Zeit⁵⁷). Im Kloster der Burgundofara verbindet sich der Bußgeist mit mystischem Enthusiasmus, der in Visionen

⁵³) Plummer C., *Vitae Sanctorum Hiberniae* I, Oxon. 1910, p. CXIX.

⁵⁴) Holl K. (Gesammelte Aufsätze II), 195; über das Problem Buße und Mönchtum vgl. Holl K., *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig 1898.

⁵⁵) *Vita S. Bertini* cap. 19, SSMR. V, 765.

⁵⁶) *Vita S. Columbani* II cap. 19, SS. Rer. Germ., p. 272; die Coenobalregel Columbans cap. 1 schreibt zweimaliges Sündenbekenntnis am Tage vor; die Regel des Donat cap. 19 dreimaliges.

⁵⁷) *Vita S. Columbani* II cap. 10, 258ss. SS. Rer. Germ., p. 256.

und himmlischen Gesichtern gipfelt⁵⁸). Die heiligmäßige Nonne Gibitrude stirbt. Ihre Seele von Engeln zum ewigen Richter getragen, hört vom Thron herab eine Stimme: „Kehre zurück, du hast die Welt noch nicht vollkommen verlassen. Erinner dich, wie du einst von drei Genossinnen Böses gedacht hast. Diese Wunde ist noch nicht durch das Heilmittel der Verzeihung genesen. Beruhige zuerst die Seelen, die du durch Lauheit betrübtest.“ Die abgeschiedene Seele Gibitruds kehrt in ihren Leib zurück und kann erst sterben, als sie laut ihre Schuld bekannt und Verzeihung erlangt hat. Balsamdüfte bezeugen ihren Eingang in die Seligkeit⁵⁹).

Auch als die übermäßige Strenge Columbans die Reaktion gegen sein System heraufbeschwört, lebt sein Bußgeist fort und drückt auch der Hagiographie weiterhin seine Spuren auf. Das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und das Ringen um Sündenvergebung durch die *medicamenta paenitentiae* bricht in den Heiligenleben und Predigten des 7. Jahrhunderts in ungewohnter Stärke durch. Selbst wo die Formen der Ascese noch die alten sind, erhält die Motivierung besondere Färbung: war es früher die Nachahmung des Martyriums oder der Wüstenväter, so ist es jetzt das Suchen nach Heilsgewißheit, das zur Ascese treibt⁶⁰). Unter dem Eindruck seiner Sündhaftigkeit hatte der austrasische Hofbeamte Arnulf von Metz seine glänzende weltliche und geistliche Laufbahn weggeworfen, um Mönch in den Vogesen zu werden. Das Sündengefühl und das Ringen um Buße hat den Ahnherrn der Karolinger bis an sein Lebensende nicht verlassen und läßt sich an zahlreichen Einzelzügen seiner Biographie feststellen⁶¹). Nicht Fasten und Kasteien, sondern Buße und Bekenntnis sind für Wandregisel die Hilfsmittel seiner Klosterzucht, zu denen er seine Mönche ständig ermahnt⁶²). Selbst in den so von politischem Treiben erfüllten Heiligenleben des Leodegar von Autun und Praejectus von Arvern spielt das Schlagwort *medicamenta paenitentiae* eine Rolle⁶³).

Fast ebenso häufig, in seiner kulturgeschichtlichen Wirkung aber noch folgenreicher ist ein anderes Schlagwort der Colum-

⁵⁸) Interessant sind besonders die Sterbeszenen der Nonnen von Ebo-riacum: *Vita S. Columbani* cap. 11—20, 258 ss.

⁵⁹) *Vita S. Columbani* II, SS. Rer. Germ., p. 257 ss.

⁶⁰) Hauck A., Kirchengeschichte Deutschlands I, S. 305.

⁶¹) *Vita S. Arnulfi* cap. 16, 12, SSRM. II, 438 u. 436; noch in der karolingischen Legende läßt sich der Zug verfolgen. Vgl. Paulus Diaconus *Gesta ep. Mett.* M. G. SS. II, 264; Hauck I, 159. — Ähnlich auch *Vita Bavonis conf. Candav.* cap. 9, SSRM. IV, 541 ss.

⁶²) *Vita S. Wandregiseli* cap. 17, 315. SSRM. V, 22.

⁶³) *Vita S. Leodegarii* I cap. 33, SSRM. V; *Vita Praeieci* cap. 15, SSRM. V, 234; *Vita Landiberti ep. Traiect.* cap. 6, SSRM. VI, 358.

banhagiographie: amor mortificationis. Es wird meist in ganz speziellem Sinn gebraucht und bedeutet nicht so sehr die körperliche Aszese im alten Sinn, als die mortificatio des Willens, die willenlose Unterordnung unter die Autorität des Abtes und seiner Regel. Columban selbst hat diesen Gehorsam — ignis oboedientiae ist der stets wiederkehrende Ausdruck dafür — bis zur äußersten Schärfe von seinen Mönchen verlangt und Widerstrebende rücksichtslos bestraft. Zahlreiche Anekdoten des Jonas sind Beweis dafür⁶⁴). In solcher Schärfe ist dieser Zug der früheren Hagiographie fremd. Kennzeichen des älteren Mönchtums war gerade sein weitgehender Individualismus. So streng die Aszese der alten Mönche war, sie war freiwillig oder nur lose an selbstgewählte Muster gebunden. Jetzt tritt die Regel als Kanon der Lebensführung in den Mittelpunkt. Das „secundum regulam vivere“ wird immer häufiger in den Heiligenleben dieser Zeit. Für das Mönchtum als Gesamterscheinung hing die Frage seiner Kulturbedeutung davon ab. Es handelte sich darum, ob der zügellose enthusiastische Individualismus sich in die geregelte, zielbewußte Gemeinschaft umwandeln ließ. Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen bedeuten Columban, wie vorher schon Cäsarius von Arles Etappen des Kampfes, der erst mit dem Sieg der Benediktinerregel in der Karolingerzeit den Abschluß fand.

Das gallische Mönchtum war natürlich nie ganz regellos gewesen. Im Süden herrschten die orientalischen Regeln des Basilus, Makarius und andere oder die Institutionen des Cassian, zu denen zu Beginn des 6. Jahrhunderts die Nonnenregel des Cäsarius von Arles kam. Aber wie diese Regeln mehr Spruchsammlungen großer Vorbilder als ein fester Kanon sind, so haben sie auch nur lokale Bedeutung⁶⁵). Ein Nebeneinander der verschiedenen Regeln ist nicht nur in den verschiedenen Klöstern, sondern auch im selben Kloster möglich. Gerade die Beispiele aus den Heiligenleben lassen vermuten, daß man zu dieser Zeit Regel in anderem Sinne als später auffaßte: als Erbauungsbücher, von denen keines dem anderen Konkurrenz macht. Abt Johannes von Réomais leitet sein Kloster nach der Regel des Makarius und den Institutiones des Cassian⁶⁶). Im Kloster des Filibert von Gemeticum gilt die Regel des Basilus,

⁶⁴) Z. B. *Vita S. Columbani* I cap. 12, p. 172; cap. 16. SS. Rer. Germ.,

⁶⁵) Hilpisch Stephan, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums*, Freiburg 1929, S. 57 ff. Vgl. besonders Malnory, *Quid Luxovienses monachi* etc.

⁶⁶) *Vita S. Johannis Reom.* cap. 5 u. 17. SS. Rer. Germ., p. 332 u. 341. Der Mönch Leubardus zur selben Zeit lebt nach den Vorschriften der *Vitae Patrum* des Rufin und der *Institutio monachorum* des Cassian. Gregor v. T., *Vitae Patrum* XX cap. 3. SSRM. I, 742.

Makarius, Benedikts und Columbans⁶⁷⁾. Eligius von Noyons richtet sein Kloster nach den Vorschriften Benedikts, Columbans und Basilius' ein⁶⁸⁾; das Kloster des Praeictus von Arvern lebt nach den Regeln Benedikts, Cäsarius und Columbans⁶⁹⁾. Man sieht also, daß mit Columban, dessen Regel unvollständig und ohne neue Gedanken ist, die Entwicklung nicht abgeschlossen ist; zunächst hat er gemeinsam mit der um dieselbe Zeit eindringenden Benediktinerregel⁷⁰⁾ die Buntheit eher vermehrt und durch die Zähigkeit, mit der er an den irischen Gewohnheiten festhielt, die Einheit verzögert. Aber das „ignis oboedientiae“ als Bestandteil des asketischen Ideals hat doch — nicht ohne große Schwierigkeiten — das gallische Mönchtum erzogen und bereitete so den Einheitsbestrebungen der Karolingerzeit den Weg.

Die Betonung der Abtsautorität und der Regel wirkt sich am folgenreichsten im Kampf um die „stabilitas loci“ aus, der in dieser Zeit in ein entscheidendes Stadium getreten war. Der ruhelos umherwandernde, bettelnde Wandermönch, den schon Hieronymus und Augustinus verachteten und verspotteten^{70a)}, war eine Krisenerscheinung des frühen Mönchtums. Noch die Regel Benedikts bekämpft ihn als Schädling⁷¹⁾. Aber auch wo, wie es in der Merovingezeit durchweg der Fall war, keine sittlichen Auswüchse zu rügen waren, blieb die prinzipielle Frage: individualistischer, notwendig weltfremder Enthusiasmus oder seßhafte kulturschaffende Gemeinschaft. An Hand der Hagiographie läßt sich die Entwicklung zugunsten der letzteren beinahe in Etappen verfolgen; sie illustriert die zahl-

⁶⁷⁾ *Vita S. Filiberti* cap. 5, SSRM. V, 587. Mit der Wiederherstellung der Klosterzucht unter Karl d. Gr. wird die Regel Benedikts eingeführt. *Miracula S. Filiberti auctore Ermentario* I, 1ss., XV, 299.

⁶⁸⁾ *Vita S. Eligii* IV. 747s, SSRM.

⁶⁹⁾ *Vita S. Praeicti* cap. 15, SSRM. V, 235. Wahrscheinlich die Regel des Bischofs Donatus von Besançons, die dieser aus den drei erwähnten zusammenstellte. Vgl. *Vita S. Columbani*, SS. Rer. Germ., p. 23 u. 47. Der hl. Bercharius will ein Kloster nach der Regel des Benedikt und Columbans gründen: *Vita S. Nivardi ep. Rem.* cap. 7, SSRM. V, 164.

⁷⁰⁾ Sigiramus gründet ein Kloster nur nach der Regel des hl. Benedikt. *Vita S. Sigirami* cap. 13, SSRM. IV, 614.

^{70a)} Augustinus *De opere monachorum* cap. 28, 36, Migne P. L. 40, 575: *Callidissimus hostis tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit, circumeuntes provincias nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes. Alii membra martyrum venditant, alii fimbrias et phylacteria sua magnificent, alii parentes et consanguineos suos in illa vel illa regione se audisse vivere et ad eos pergere mentuntur; et omnes petunt omnes exigunt aut sumptus lucrosae egestatis aut simulatae pretium sanctitatis.* Ähnlich Hieronymus *Epistola 125 ad Rusticum* cap. 16, Migne P. L. 22, 1081 und *Epistola 22 ad Eustachium* cap. 28, p. 413.

⁷¹⁾ *Regula S. Benedicti* cap. 1. Man nannte sie gyrovagi, die besonders Aufsässigen sarabaiti.

reichen, diesbezüglichen Konzilsbeschlüsse. Bezeichnend ist, daß in den älteren Heiligenleben bei der Charakterisierung der Heiligen das willkürliche Verändern des Wohnsitzes gar nicht immer für verwerflich gehalten wird. In den Viten Gregors von Tours ist es nicht selten, daß Mönche ihr Kloster, dessen Ascese nicht streng genug scheint, verlassen, um als Einsiedler in die Wüste zu wandern⁷²). Am deutlichsten zeigt die *Vita Leobini*, wie man im 6. Jahrhundert zu dieser Frage stand. Leobin ist das Muster des gutgemeinten umhervagierenden Mönchtums, das seine Kräfte zersplittert und nirgendwo zu fruchtbringender Arbeit kommt. Aber wenn auch der Biograph seine Wanderfahrten ohne sonderlichen Tadel berichtet, so begrüßt er es doch, als der Heilige endlich unter Einfluß des Cäsarius von Arles an geordnete, planmäßige Arbeit in Chartres geht⁷³). Cäsarius selbst hat die Wichtigkeit dieser Frage tief erfaßt; um ein Entweichen unmöglich zu machen, ließ er in dem Nonnenkloster in Arles alle Türen, die nach auswärts gingen, zumauern⁷⁴). Das Kloster des Lupicinus hatte sehr unter dem Wandertrieb der Mönche zu leiden und nicht immer gelang es dem Abt, die Widerstrebenden von der Verwerflichkeit ihres Tuns zu überzeugen⁷⁵). Dem Biograph des Johannes von Réomais aber ist es kein Hindernis für die Heiligkeit, daß ein Abt jahrelang heimlich von seinem Kloster fernblieb, ohne sich darum zu kümmern. „Weil er wegen der vielen Ehrungen um seine Demut fürchtete“, war Abt Johannes, ohne Wissen der Mönche und des Bischofs, nach Lerinum geflohen. Er lebte dort als einfacher Mönch, bis er entdeckt und vom Diözesanbischof zurückgeschickt wird⁷⁶). Noch Wandregisel, ein bedeutender Klostergründer aus der Mitte des 7. Jahrhunderts, begann seine geistliche Laufbahn als umherwandernder Mönch. Als er endlich als Abt in seinem Kloster Fontanelles zur Ruhe kommt, betont der Biograph ausdrücklich seine Vorliebe für die *stabilitas*: er habe nie mehr ohne Erlaubnis des Bischofs eine Reise unternommen⁷⁷).

⁷²) Z. B. *Vitae Patrum* IX, SSRM. I, 702s.; Patroclus geht ins Kloster, entfernt sich aber wieder eigenmächtig daraus, um als Eremit zu leben. Ähnlich *Vitae Patrum* XI, SSRM. I, 709; der hl. Callupan, dem das Fasten seines Klosters nicht streng genug erscheint, zieht sich im Streit mit seinem Abt in die Wüste zurück. Das Problem der *stabilitas* spielt eine Rolle auch in der *Vita S. Friardi*, Gregor v. T., *Vitae Patrum* X, SSRM. I, 705.

⁷³) *Vita S. Leubini Carnot* cap. 11, 19, 20, 27, 40 u. a. Auct. ant. IV, 2, p. 74 ss.

⁷⁴) *Regula ad virgines* cap. 23—28, Migne P. L. 67, 1111 s.

⁷⁵) *Vitae Patrum Iurensium* II cap. 8 u. 9, SSRM. III, 148. Der Hagiograph tritt energisch für die *stabilitas* und die *virtus oboedientiae* ein.

⁷⁶) *Vita S. Johannis Reom.* cap. 3, p. 330.

⁷⁷) *Vita S. Wandregiseli* cap. 8, 9ss. u. 14, SSRM. V, 17ss.

Mit der Wirksamkeit Columbans hat das Prinzip der Seßhaftigkeit noch keineswegs endgültig über den Individualismus gesiegt. Wie schwer der Kampf war, beweisen die zahlreichen Reaktionen gegen sein System, die Jonas erwähnt. Aus Bobbio ziehen die Mönche fort „ob libertatem habendam“⁷⁸⁾. Unter Athala rebellieren eine Reihe Mönche in Luxueil und drohen mit dem Austritt, „weil sie die Autorität nicht ertragen können“⁷⁹⁾. Auch unter Eustasius gab es schwere Krisen⁸⁰⁾. Nicht weniger widerspenstig sind die Nonnen von Eboriacum. Jonas berichtet von mehreren Versuchen, heimlich oder öffentlich das Kloster zu verlassen⁸¹⁾. Im Kloster des Geremar und des Filibert gibt es Rebellion gegen den Abt⁸²⁾. Auch die Königin Balthild hatte in ihrem Nonnenkloster Cala Widerstände, die mit den politischen Wirren im Zusammenhang standen, von seiten der Nonnen, quae dulciter enutraverat, zu überwinden^{82a)}.

Aber das blieben nur Episoden; die Entwicklung ließ sich nicht aufhalten. Das beweist die große Zahl von Klostergründungen, die sich an Luxueil anschlossen, und von Heiligen, die im Banne Columbans leben⁸³⁾. An die Stelle des Individualismus und Enthusiasmus ist die Kulturarbeit getreten. Das Mönchtum baut sich unlöslich in Wirtschaft und Verfassung des merovingischen Reiches ein⁸⁴⁾. Das ist keineswegs eine bewußte Tat Columbans. Seine Persönlichkeit macht eher den Eindruck eines aszetischen Reaktionärs, dessen Mission mißlang; er kann nicht Ursache, sondern nur Etappe der Entwicklung gewesen sein. Wichtiger ist — was hier nur angedeutet werden kann — der Einfluß der wirtschaftlichen Entwicklung. Das alte Mönchtum war an die antike Städtkultur geknüpft und zu einem guten Teil aus dem Gegensatz zur Stadt entstanden. Die germanische Landbesiedlung und Naturalwirtschaft schufen ganz neue Bedingungen.

⁷⁸⁾ *Vita S. Columbani* II cap. 1, SS. Rer. Germ., p. 230.

⁷⁹⁾ Ebd. — ⁸⁰⁾ Ebd. cap. 19, p. 271. — ⁸¹⁾ Ebd. cap. 10, p. 251.

⁸²⁾ *Vita S. Filiberti* cap. 4, SSRM. V, 586; *Vita S. Geremarii* cap. 10, SSRM. IV, 630. — ^{82a)} *Vita Balthildis* cap. 10, SSRM. II, 475.

⁸³⁾ Über den Erfolg Luxueils vgl. *Vita Columbani* II cap. 8; Ausbreiten und Wachsen des columbanischen Mönchtums nach dem Osten sehr anschaulich geschildert in der *Vita Germani abb. Grandivallensis* cap. 6 u. 7, SSRM. V, 35 ss.; *Vita S. Frodoberti abb. Cellensis* cap. 5, SSRM. V, 75: Erat eo tempore luxoviense coenobium in Gallicis regionibus pene singulare tam in religionis apice quam etiam in perfectione doctrinae. Über die vorbildliche Klosterzucht Luxueils: *Vita S. Eligii* I cap. 21, SSRM. IV, 685: ... coenobia Lussedius nomine, qui erat eo tempore cunctis eminentior atque districtior.

⁸⁴⁾ Die Wirkung Columbans auf die verfassungsrechtliche Stellung der Klöster und ihre wirtschaftliche Bedeutung bei Krusch B., Zur Eparchius- und Eptadiuslegende NA. 25, S. 129 ff. und Levison W., Die Iren und die fränkische Kirche, H. Z. 109 (1912).

Trotzdem blieb in der Hagiographie der Name Columbans mit der neuen Entwicklung verknüpft, wie auch sein Kloster Luxueil den Ruhm des Klosters Lerinum verdunkelte. Besser als die Regel und Urkunden beweisen die begeisterten Worte der Hagiographen, wie er geistig wirkte. Noch in der Karolingerzeit war die Erinnerung wach, daß hier der monastische Geist angefangen hatte, die Laienwelt zu durchdringen. „Plurima illis diebus monasteria a sanctis patribus coeperunt construi, nec non et multi ex laico habitu viri religiosi inventi sunt“, sagt Alkuin in der *Vita Richarii*⁸⁵). Von den „agmina monachorum et sacrarum puellarum“, die „per agros, villas vicosque atque castella“ ihr heiliges Leben nach der Regel Columbans und Benedikts führten, berichtet der karolingische Verfasser der *Vita Sadalbergae*⁸⁶). „Cum multos homines cernimus in hoc seculo viventes vitam angelicam ducere“, schrieb um 690 der Biograph der hl. Gertrud⁸⁷); eine bemerkenswerte Beurteilung eines Jahrhunderts, das von der politischen Geschichte aus gesehen zu den trübsten gehört.

Das Ideal des Heiligen aber ist anders geworden. Die strenge Aszese der Kasteiungen und das enthusiastische Übermaß der Eremiten nehmen zusehends ab. Die Heiligenleben sind nie ganz frei von Aszese, aber man begnügt sich nicht mehr mit Ausmalen von Selbstquälereien. Sie fehlen schon in den Columbanbiographien. Columban selbst hat sich zuweilen, um sich auf große Taten in der Welt vorzubereiten, fastend und betend in die Einsamkeit zurückgezogen⁸⁸). Das erinnert aber an das Vorbild der Bibel eher als an die aszetische Technik orientalischer Eremiten. Wenn er und seine Schüler auf ihren Missionsreisen fasten, ist es häufiger ein tapferes Ertragen der Strapazen als freiwillig und aus System. Überhaupt spielt das Eremiten- und Reklusentum mit seinem eigentümlichen Lebensideal nicht mehr im entferntesten die Rolle, wie im 6. Jahrhundert. Zum mindesten sind ihre Namen in der Hagiographie verschollen. Das Klausnertum wird vom Kloster überwacht; Klausner wird man nur in einer Vorbereitungszeit für den Tod oder einer großen Mission⁸⁹). Als einer der ernstesten Aszeten des 7. Jahrhunderts wird der Heidenmissionar Amandus gezeichnet, der zwölf Jahre lang in einer Zelle sich nur notdürftig von Gerstenbrot und Wasser ernährte. Wie weit entfernt er

⁸⁵) Alcuin *Vita S. Richarii* cap. 1, SSRM. IV, 390.

⁸⁶) *Vita S. Sadalbergae* cap. 8, SSRM. V, 54.

⁸⁷) *Vita S. Gertrudis (Virtutes)*, SSRM. II, 464; ähnlich *Vita Desiderii Carduc. ep.* cap. 25, SSRM. IV, 582.

⁸⁸) *Vita S. Columbani* I cap. 17, SS. Rer. Germ. p. 181: „solitudinis amator“ cap. 8, p. 166, cap. 9, p. 167. In der Einsamkeit bereitet er wichtige Entschlüsse vor: cap. 11, p. 170s. — ⁸⁹) Besse, S. 401 u. 411.

aber von der Passivität der Eremiten war, zeigen seine hochfliegenden Missionspläne, die er mit der Ruhe- und Rastlosigkeit eines Mannes verfolgte, der Aszese durch Arbeit zu ersetzen gewillt war⁹⁰⁾.

Auch der Martyriumsgedanke, der, wie Zöpf gezeigt hat, immer im Gefolge übertriebener Aszese erscheint, nimmt ab; man denkt nüchterner und kühler. Sowohl Amandus, als auch Columban und Gallus wehren sich, auf ihren Missionsreisen den Märtyrertod zu erleiden, in der Überzeugung, daß ihr Leben und Wirken fruchtbarer sei als ihr Tod⁹¹⁾.

Ebenso ist man im Fasten dem Übermaß abhold. Trotz der strengen Speisebestimmungen Columbans geben die Anekdoten der Heiligenleben den Eindruck, daß man auf dem Wege zum Maßhalten ist. Man bekämpft nur Naschsucht und Völlerei⁹²⁾. Von Lioba, der Gehilfin des hl. Bonifatius, betont der Biograph ausdrücklich, daß sie Feind aller zu strengen Aszese gewesen sei; durch sie werde die Frische des Geistes getrübt; ihre Abstinenz besteht nur darin, den Wein aus einem kleineren Becher als ihre Genossinnen zu trinken⁹³⁾. Das sind kleine Züge, die nur im Rahmen der allgemeinen Entwicklung Beachtung finden, aber sie bestätigen den Gesamteindruck. In zahlreichen, in später Merovingerzeit oder Karolingerzeit verfaßten Bischofsviten fehlt die Aszese des Fastens und der Kasteiungen so gut wie ganz. Das fällt gerade bei den Führern auf. Von einem für seine Zeit so wichtigen Mann, wie Desiderius von Cahors, verlautet nichts davon. Die inhaltsreichen Lebensbeschreibungen des Eligius von Noyons, Leodegar von Autun und Praeiectus von Arvern, Männer, die das 7. Jahrhundert repräsentieren, wissen von Aszese nur sehr wenig. Statt dessen treten andere Dinge in den Vordergrund: Arbeit an der Mission, an dem Aufbauen und Ordnen des Bistums, an der Kirchenzucht und das Klostergründen. Mit Columban, der mit seinem Trieb zur Reform und Mission der merovingischen Kirche den Weg gewiesen hat, beginnen die ersten großen Missionargestalten der mittelalterlichen Hagiographie. Seit Martin von Tours gab es in Gallien keinen so großzügigen Heidenbekehrer mehr. Die Bekehrungsszenen der hl. Radegunde blieben Einzelzüge, so wirksam

⁹⁰⁾ *Vita S. Amandi* I cap. 6, SSRM. V, 433 ss.

⁹¹⁾ Zöpf, S. 126 ff.; *Vita S. Galli auct. Wettino* cap. 5, SSRM. IV, 260 s.; *Vita S. Amandi* cap. 13, 16 u. 22, SSRM. V, 437 ss. Der Märtyrertod des Bonifatius wird in der *Vita Willibaldi* ohne besondere Hervorhebung dargestellt. *Vita Bonifatii* cap. 8, SS. Rer. Germ., p. 46 ss.

⁹²⁾ Z. B. bei den Nonnen von Eboriacum: *Vita Columbani* II cap. 22, SS. Rer. Germ., p. 276 ss. und *Vita S. Filiberti* cap. 3, SSRM. V, 585 ss.

⁹³⁾ *Vita S. Liobae* cap. 11, M. G. SS. XV, 126: In vigilandi sicut in ceteris virtutum studiis modum tenere consuevit.

sie waren⁹⁴). Auch in anderen Heiligenleben des 6. Jahrhunderts wird diese Frage mehr gelegentlich gestreift⁹⁵). Jetzt aber rückt die Heidenbekehrung in den Mittelpunkt. Columban selbst, Gallus, Amandus, Eligius, Bonifatius sind charakteristische Beispiele — wenn man von den nicht recht faßbaren Missionaren Innerdeutschlands wie Kilian, Fridolin, Haimhrhannus u. a., absehen will. Willibald aber weiß in der sehr aufschlußreichen Biographie des Bonifatius nichts von dessen Aszese zu berichten.

Aus derselben Zeit stammt auch eines der wenigen Beispiele, in denen die Hagiographie des frühen Mittelalters sich mit Ironie und Humor an die Erscheinung der Aszese selber wagt: die Vita des hl. Goar⁹⁶). Hauck hat sie deswegen, wohl mit Unrecht, für eine Parodie gehalten. Indem Goar sein gutes Recht, auch zur Ehre Gottes zu essen und zu trinken, tapfer gegen alle Ränke seiner heuchlerischen asketischen Feinde verteidigt, bewies er, daß zu dieser Zeit auch ein Nichtaszet in den Himmel kommen konnte.

Zöpf führt die Untersuchung für die spätere Karolingerzeit weiter. Er zeigt, wie die laxeren Auffassungen von Aszese eng verbunden mit den kulturellen Bestrebungen der Klöster auch im Heiligenleben des 9. Jahrhunderts erscheinen, eine Entwicklung, der selbst die strenge Reaktion des Benedikt von Aniane nicht Einhalt bieten konnte⁹⁷). Aber das asketische Streben war nicht getötet, sondern nur für einige Zeit in andere Bahnen gelenkt; es flammt immer wieder auf. Schon die Not des späten 9. Jahrhunderts bringt den Umschwung. In der Hagiographie des 10. Jahrhunderts vollends tauchen wieder ähnliche asketische Motive und Überspitzungen auf wie bei den Eremiten der Frühzeit.

Die 250 Jahre bis zur karolingischen Reform umfassen also eine grundlegende Entwicklungsphase in der Geschichte des asketischen Gedankens, die nicht ohne Einfluß auf das Ideal des abendländischen Heiligen blieb. Am Anfang steht ein individualistisches, regelloses, locker organisiertes Mönch- und Klausnertum, am Schluß ein fester, einheitlicher, klösterlicher Zusammenschluß nach der maßvollen Regel Benedikts. Dem parallel läuft der Übergang von enthusiastischem Heilstreben mit rein innerreligiösen Zielen zur zielbewußten Arbeit an der Kirchen- und Staatspolitik, Wirtschaft und Kultur des Landes. Das Ideal der Passivität war durch das der Aktivität, das

⁹⁴) Baudonivia *Vita S. Radegundis* II, SSRM. II, 380.

⁹⁵) Z. B. Venantius Fortunatus *Vita S. Paterni* cap. 16 u. 17, Auct. Ant. IV, 2, p. 34. Die beiden Klausner Paternus und Scubilio pflegten, wenn mündliche Bekehrungsversuche nichts nützten, mit Stöcken und Knüppeln auf die Heiden einzuschlagen.

⁹⁶) *Vita S. Goari*, SSRM. IV, 411. — ⁹⁷) Zöpf, S. 116 ff.

Prinzip der Selbstvernichtung durch das des Maßhaltens ersetzt. Damit war aber auch an Stelle der aszetischen Konsequenz des Ostens die Neigung zum Kompromiß mit der Welt gegeben; an Stelle der Gefahr der Weltflucht trat die der Verweltlichung. Der Streit mit Bischöfen, Königen und Großen dringt um diese Zeit immer stärker auch in die Heiligenleben ein. Mit der Karolingerzeit beginnt die Periode der hagiographischen Fälschungen aus juristischen Gründen⁹⁸). Aus den neu erwachten Bedürfnissen konstruiert man politische Rechte und Besitztitel in eine frühere Zeit hinein und legt den Heiligen der Merovinger so Absichten bei, die ihnen noch fremd waren. Hatten noch im 6. Jahrhundert die Klausner Romanus und Lupicinus eine Landschenkung des Königs stolz als Versuchung zur Verweltlichung abgelehnt⁹⁹), so muß schon kurz nach Columban eine gallische Synode klagen, daß das Mönchtum sich immer mehr in die Geschäfte der Welt verwickle und so in Gefahr sei, sein altes Ideal zu verderben¹⁰⁰). Wie tief der Zwiespalt zwischen aszetischem Ideal und der Welt, der damit für das ganze Mittelalter gegeben war, in der Karolingerzeit empfunden wurde, zeigt das ironisierende Kapitular Karls d. Gr. von 811. Mit dem Vorwurf: „Heißt das die Welt verlassen, wenn“ beginnt er seine Liste der Anklagen gegen das Schachern um weltlichen Besitz, Macht und Rechte der Klöster¹⁰¹).

In der Hagiographie aber ist man sich der Abwendung vom alten Ideal kaum bewußt geworden; es gibt hier keinen Kampf zwischen alter und neuer Richtung. Mit der wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung bildet sich das neue Heiligenideal so allmählich, daß man die Abkehr von dem alten kaum bemerkte. Nur die Vita der Juraväter Romanus, Lupicinus, Eugendus ist eines der wenigen Beispiele, wo die Hagiographie

⁹⁸) Levison W., *Jenseitsvisionen* (Festgabe für Fr. v. Bezold), 1921, S. 81. — ⁹⁹) Gregor v. T., *Vitae Patrum* I, SSRM. I, 667.

¹⁰⁰) *Concilium incerti loci post annum 614* cap. 6, M. G. Conc. I, 194. — Zur Entwicklung des Mönchtums nach Columban Krusch Br., *Zur Eptadius- und Eparchuslegende*, NA. 25, S. 132 ff.

¹⁰¹) M. G. Capit. I, 163, cap. 4: *Iterum inquirendum ab eis, ut nobis veraciter patefaciant, quid sit, quod apud eos dicitur, saeculum relinquere, vel in quibus internosci possint hi, qui saeculum relinquunt ab his, qui adhuc saeculum in sectantur, utrum eo solo, quod arma non portant nec publice coniugati sunt?*

Cap. 5: *Inquirendum est etiam, si ille saeculum dimissum habeat, qui cotidie possessiones suas augere quolibet modo, qualibet arte non cessat, suadendo de coelestis regni beatitudine, comminandi de aeterno supplicio inferni et sub nomine Dei aut cuiuslibet sancti tam divitem quam pauperem qui simpliciores natura sunt et minus docti atque cauti inveniuntur sic rebus suis expoliant et legitimos heredes eorum exheredant. . . .*

Cap. 6: *Iterum inquirendum quomodo saeculum reliquissent, qui cupiditate ductus propter adipiscendas res, quas alium vidit possidentem homines ad periuria et falsa testimonia praecio conducit. . . .*

sich bewußt in den Dienst der alten Ideale stellt und dem Luxus und dem Reichtum der Klöster die asketische Konsequenz der alten Mönche vorwurfsvoll entgegenhält¹⁰²⁾.

II. Die Beurteilung der Kulturarbeit in den Heiligenleben.

Es gehört zum Stil des Heiligenlebens, den Heiligen als einen Bürger zweier Welten darzustellen: seine Seele lebt schon im Jenseits, während sein Leib noch auf der Erde gefangen ist. Sein Leben spielt sich ab auf der Grenze zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem. Seine Wunder, seine Visionen und seine „virtutes“ in der eigenartigen Doppelbedeutung des Wortes für Tugendkraft und Wunderkraft beweisen, daß er bereits Teil hat an den Kräften des Himmels. „Carne in saeculo, mente tamen in caelo“ ist der stets wiederkehrende Ausdruck dafür¹⁾. Der Heilige steht inmitten der sündhaften Welt, ohne Anteil an ihr zu haben. Er ist der „servus Dei“, der „sacer heros“, der „athleta Christi, qui contra diabulum dimicat“²⁾. „Contemptor mundi“ ist sein Ehrentitel. Losgelöstheit von der Welt ist sein Ideal, auch wo es ihm nicht vergönnt ist, als Eremit zu leben. „In ieiuniis, elemosynis, orationibus atque vigiliis tam efficax erat, ut in mediis mundi positus novus effulgeret heremita“, rühmt der Biograph vom hl. Gregor von Autun³⁾. „Selbst im Gewühl der Stadt fand der kluge Mann die Wüste der Mönche“, sagt Magnobaudus vom hl. Mauriliius⁴⁾. Es geht den Biographen, besonders in den Einleitungen und Vorreden, stets darum zu zeigen, wie der Heilige bereits auf Erden ein Bürger des Himmels ist.

Sieht man daraufhin die Lebensbeschreibungen der merovingischen Heiligen genauer an, so ist man erstaunt zu sehen,

¹⁰²⁾ Z. B. das alte echte Mönchtum hatte keine Priester, jetzt aber drängen sich alle aus Ruhmsucht in die Geschäfte des Weltklerus. *Vita Patrum Iurensium* III cap. 14, SSRM. III, 160; vgl. auch I cap. 6, p. 135 und III cap. 8, p. 157.

Die alten Mönche kamen mit Wanderstab und ihren zwei Füßen aus, die jetzigen, vornehme Herren geworden, reiten auf Pferden: Ibid. II cap. 15, p. 153.

Der alte Abt speiste als echter Vater seiner Mönche in Gemeinschaft mit ihnen, der jetzige als großer Herr läßt sich eigens bedienen: Ibid. III cap. 21, p. 164.

Gegen das Überhandnehmen des Lebensgenusses in den Klöstern im Vergleich zu der Einfachheit der alten Mönche: Vgl. *ibid.* I cap. 13, p. 138.

¹⁾ Venantius Fortunatus *Vita Radegundis* cap. 1, SSRM. II, 364.

²⁾ *Vita Arnulfi ep. Mett.* cap. 16, SSRM. II, 438: Eine Zusammenstellung der in den merovingischen Viten geläufigen Titeln der Heiligen bei A. Marignan, *Etudes sur la civilisation franque de l'époque mérovingienne*, Paris 1899, Bd. II, S. 12.

³⁾ Gregor v. T., *Vitae Patrum* VII cap. 2, SSRM. I, 687.

⁴⁾ *Vita S. Maurilii* cap. 134: Auct. Ant. IV, 2, p. 100.

daß dieselben Männer, die nach dem Zeugnis ihrer Biographen „die Welt verachteten“, ihre Namen fester als die der Könige und Großen mit dem politischen und wirtschaftlichen Leben des Landes verknüpft haben. Das gilt besonders für die Biographien der Heiligen des 7. Jahrhunderts, für die Zeit der fränkischen Klostergründer, die das aszetische Ideal des Eremitentums zugunsten der Gemeinschaft überwunden hatten. Es gehört beinahe zur Eigenart des merovingischen Heiligentyps, daß man in dieser Zeit nicht mehr als Märtyrer, Aszet oder Kirchenlehrer heilig wurde, sondern auf Grund der praktischen Arbeit an der Kultivierung des Landes.

Die andersartige Auffassung der Aszese im Abendland läßt sich auch hier verfolgen. Wie schon Sulpitius Severus Martin von Tours bewunderte, „weil er mitten im Gedränge und der Gemeinschaft der Völker ebenso Großes und Heiliges wirkte, wie die Anachoreten in der Einsamkeit“, so rühmt auch der Biograph vom Bischof Maurilius, daß er „gesund am Körper, gesünder am Geist den Aufenthalt unter den Bürgern der Stadt für köstlicher hielt als die Einsamkeit der Eremiten⁵⁾. An Hand der Hagiographie ließe sich zeigen, welche Kulturleistungen man abgesehen von den Amtspflichten von einem hl. Bischof der Völkerwanderungszeit verlangte. Das Bauen der Wasserleitungen gehört ebenso sehr dazu, wie das Ausbessern der Stadtmauern, das Beschaffen von Geldkrediten für die verarmte Bevölkerung und das Abwehren von Barbarenstürmen. In diesem Zusammenhang ist es gleichgültig, daß die Nachrichten zum Teil legendär sind, z. B. bei Lupus von Troyes und Bibian von Santes⁶⁾. Wichtig ist, daß man diese Leistungen vom Heiligen erwartete. „Einen Mönch kann man nicht zum Bischof brauchen“, sagt Sidonius Apollinaris, „da er nur im Himmel die Seelen vertritt; ein Mann ist vonnöten, der Leib und Seelen der Seinen vor der Welt verteidigt. Klugheit der Schlangen muß ihm eigen sein⁷⁾.“

Bei einem Bischof war diese Entwicklung durch seine Stellung und die Situation gegeben und läßt sich schon in frühen Bischofsviten aufzeigen⁸⁾. Interessanter ist zu verfolgen, daß

⁵⁾ Ebd. cap. 135ss, Auct. Ant. IV, 2, p. 99.

⁶⁾ Vgl. die kritischen Untersuchungen der Herausgeber zu den Lebensbeschreibungen des Lupus von Troyes, Anian von Orléans und Bibian von Santes in SSRM. III; auch die Vita des Nicetius von Lyon entwirft ein ähnliches Bild besonders cap. 4, SSRM. III, 521.

⁷⁾ Appollinaris Sidonius Beilage zum 9. Brief des 7. Buches: MG. Auct. Ant. VIII, 114.

⁸⁾ Z. B. Gregor v. T., *Vitae Patrum* VIII cap. 5, SSRM. I. Von Bischof Nicetius von Lyon heißt es, daß Häuser bauen, Äcker bestellen und Weinberge umgraben, seine Lust gewesen sei. *Historia Francorum* IV cap. 36.

auch das Mönchtum, das im Anfang mit seinem spezifischen Ideal der Askese gerade ein Protest gegen die Verweltlichung der Kirche sein wollte, diesen Aufgabenkreis mit in sein Programm hereinbezieht. Ohne selbst die Problematik der Spannung zwischen altem Ideal und Zeitaufgabe zu empfinden, übersehen die Hagiographen diese Kluft ganz. Dieser Heiligentyp ist nicht etwas absolut Neues der Merovingerzeit. Schon Martin von Tours und Severin von Norikum, die Wohltäter der untergehenden Antike, hatten bewiesen, daß sich asketische Lebensideale mit dem Wirken in der Welt vereinigen ließen. Aber die Vita Severini des Eugipp ist zu sehr von der Untergangsstimmung des Römerreichs beherrscht; Severins Tätigkeit besteht mehr in Abwehr und Nothilfe als in systematischer Arbeit am Wiederaufbau. Auch Martin von Tours ist bei all seiner Bedeutung zu aszetisch beschränkt in seinen Zielen; er schafft nur in der Erwartung des bald erscheinenden Antichrist. Erst als in der Hagiographie des 7. Jahrhunderts dem Mönchtum der Weg zur Mission und Kulturarbeit gewiesen war, werden diese Heiligentypen häufiger und bedeutender.

Das Bindeglied zwischen Welt und Askese, das verhinderte, daß der aszetische Trieb zur Weltflucht erstarre, ist die Wertschätzung der körperlichen Arbeit. Sie ist keine Besonderheit der gallischen Heiligen; sie gehört zum Wesen jeden Mönchtums überhaupt und wird in fast allen orientalischen und abendländischen Regeln betont⁹⁾. Aber man kann aus den Regeln allein nicht viel auf deren praktische Auswirkung schließen. Der Orientale Basilius z. B. betont die Arbeit stärker als Benedikt, und doch hat das orientalische Mönchtum im Vergleich zum benediktinischen nur ganz geringe Kulturarbeit geleistet. Aufschlußreicher für die tatsächliche Leistung sind die Heiligenleben. Vielleicht ist es kein Zufall, daß man die Arbeitsamkeit in den gallisch-fränkischen Biographien dieser Zeit stärker als früher betont findet. Man schätzt Arbeit mehr als alle Aszese und entscheidet Konflikte zwischen beiden rücksichtslos zugunsten ersterer. Typisch dafür ist das Urteil jenes Priors des Klosters Meallet, der den hl. Calupan deswegen aus seiner Gemeinschaft stieß, weil er über Fasten und Beten die gemeinsame Arbeit mit den Brüdern vergaß¹⁰⁾.

⁹⁾ Vgl. darüber Besse J. M., *Les moines d'ancienne France*, Paris 1906, S. 501—504, und Uhlhorn G., *Geschichte der christlichen Liebestätigkeit*, Stuttgart 1895, I, S. 345.

¹⁰⁾ Gregor v. T., *Vitae Patrum* XI cap. 1, SSRM. I, 709; andere Beispiele, in denen der Vorrang der Arbeit über die unfruchtbare Aszese betont wird, bei Gregor v. T., *Vitae Patrum* VIII (Nicetius von Lyon), SSRM. I, 691; *Gloria Confessorum* cap. 97 (Avitus von Carnot), p. 810; *Vitae Patrum* (Ursus), SSRM. I, 734; *Vita S. Sigiriamni abb. Longor.* cap. 10, SSRM. IV, 611.

Die eigentliche Arbeit der Mönche, die in den Biographien immer wieder hervorgehoben wird, ist die Feld- und Waldarbeit. Sie entspringt zunächst keinem anderen Wunsch, als unabhängig von der Welt sich den Lebensunterhalt zu erarbeiten. Schon die Klausner des Gregor von Tours, so weltfern sie noch sind, beginnen damit, ihre Wildnis in Kulturland zu verwandeln¹¹⁾. Hier ist der Rahmen noch primitiv und anspruchslos. Folgenreicher wird diese Arbeit, wenn eine geschlossene Kommunität systematisch zur Kultivierung herangezogen wird, wie es in den Heiligenleben des 7. Jahrhunderts immer häufiger geschildert wird. Die regelmäßige Feldarbeit läßt die Mönche wie die Bauern teilhaben an den Mühen und Sorgen um Sonne, Regen und Schädlinge. Etwas von dem zähen, geduldigen Kampf mit den Zufälligkeiten der Witterung ist auch in die Biographien jener Mönche übergegangen¹²⁾. In den Heiligenleben Columbans und seiner Schüler spielt die Landwirtschaft eine Rolle, die sich kaum aus der Charakteristik jener Heiligen fortdenken läßt. Das ist kein vereinzelt Beackern der Wildnis mehr, um Nahrung für ein paar Mönche, sondern geradezu ein landwirtschaftlicher Großbetrieb, den Columban selbst wie ein Gutsherr leitet und beherrscht¹³⁾. Feld- und Waldarbeit ersetzt in seinen Klöstern großenteils die körperliche Ascese. Er selber scheut sich nicht, bis in sein hohes Alter persönlich mit Hand anzulegen, um Breschen in die Urwälder zu schlagen. Der Pfarrer Wineoc war stauender Zeuge, wie der hochbetagte Abt mit seinen Brüdern einen mächtigen Eichenklotz für den Winter fällt, mit eisernen Keilen spaltet und mit der Axt zu Brennholz haut¹⁴⁾. Wie bei Columban und seinen Schülern gehört das Roden der Urwälder zu den stets erwähnten Verdiensten der Heiligen dieser Zeit. Zuweilen scheinen auch die Hagiographen zu merken, daß es sich dabei um mehr handelte, als um eine asketische Übung. Die aufblühenden Klöster werden geradezu

¹¹⁾ Romanus und Lupicinus schlagen die Wälder bei Condat nieder, machen Ackerland daraus und leben von selbstgebauter Frucht. *Vitae Patrum Iurensium* I cap. 2, SSRM. III, 133; vgl. Gregor v. T., *Patrum* I, SSRM. I, 664. Der Eremit Martius bearbeitet den Felsen, auf dem er wohnt, mit seiner Hacke; in dem sorgfältig gepflegten Klostergarten erholt er sich von seiner Mühe: Gregor v. T., *Vitae Patr.* XIV, SSRM. I, 719.

¹²⁾ Z. B. Jonas von Susa, *Vita Ioannis abb. Reom.* cap. 7 M. G. SS. *Rer. Germ.*, p. 333 und cap. 16, p. 338. Häufig muß ein Wunder des Heiligen das mühsam geerntete Getreide vor Vernichtung durch Unwetter schützen. Z. B.: Gregor v. T., *Hist. Franc.* IV cap. 34; *Vita Columbani* I cap. 13, *SS. Rer. Germ.*, p. 173s.; *Vita S. Agili* ed. Mabillon II, 310; *Vita Filiberti* cap. 5, SSRM. V, 593.

¹³⁾ *Vita Columbani* I cap. 15, *SS. Rer. Germ.*, p. 177; cap. 12, p. 172; cap. 17, p. 183. Im Kloster Fontanai arbeiten 160 Mönche auf einmal unter Columbans Leitung auf dem Feld.

¹⁴⁾ *Vita Columbani* I cap. 15, *SS. Rer. Germ.*, p. 178.

systematisch von König und Adel herangezogen, Neuland zu gewinnen und, wo es geht, die Gegend zu kultivieren. Als das Columbanskloster Luxeuil unter dem tatkräftigen Waldebert seine überzähligen Mönche in die Ferne schickt, holt sich der fränkische Große Gundoin die fleißigen Mönche mit ihrem Abt Germanus in sein Gebiet und schenkt ihnen ein schwer zugängliches Stück Urwald bei Granfelden. In kurzer Zeit ist nicht nur der Wald in Saatfelder verwandelt, sondern auch durch umfangreiche Felssprengungen dem verlassenen Tal ein für den Verkehr notwendiger Zugang verschafft¹⁵⁾. Die Missionsarbeit der Iren Columban und Gallus bestand zu einem großen Teil aus Wälderroden und Urbarmachen. Interessant ist, daß die heidnische Bevölkerung nicht den Angriff auf ihre Religion, sondern den Vorwurf, das Holzschlagen der Mönche verscheuche das Wild und beeinträchtige die öffentliche Jagd, als Grund zur Anklage nahm¹⁶⁾.

Es fällt auf, wie stark die Arbeit jener Heiligen geradezu im Zeichen des Wiederaufbaus steht. Die erste Tat des neugewählten Bischofs Vedastes ist, die von den Hunnen zerstörte Stadt Arras wiederaufzubauen¹⁷⁾. Praeiectus beginnt sein Pontifikat damit, alte Gebäude in der Umgebung von Arvern wieder herzurichten und legt persönlich mit Hand an¹⁸⁾. Ansbert von Rouen macht den Wiederaufbau seinen Archidiakonen zur Pflicht und bestimmt dazu den ganzen Zins, den die staatlichen Höfe dem Bischofsstuhl schulden¹⁹⁾. „Omnia, quae deruta sunt, renovavit“, heißt es von Leodegar von Autun, einem Bischof der dunkelsten Zeit des 7. Jahrhunderts²⁰⁾.

Auffallend ist ebenfalls, wie häufig die Klostergründer dieser Zeit ihre neue Arbeit an alte verlassene Römerkastelle anknüpfen²¹⁾. Sie werden zu neuem Leben, aber mit anderen Zwecken wieder aufgeweckt: „ibidem castrum condiderunt an-

¹⁵⁾ *Vita S. Germani abb. Grandivall* cap. 7, SSRM. V, 36.

¹⁶⁾ Wettin, *Vita S. Galli* cap. 5, SSRM. IV, 260ss.

¹⁷⁾ *Vita Vedastis Atreb.* cap. 6, SS. Rer. Germ., p. 314: Über die Glaubwürdigkeit dieses Kapitels vgl. gegen Krusch Hauck, Kirchengeschichte I, S. 119. — ¹⁸⁾ *Passio Praeiecti* cap. 11, SSRM. V, 231.

¹⁹⁾ *Vita Ansberti ep. Rotom.* cap. 17, SSRM. V, 630.

²⁰⁾ *Vita S. Leodegarii* I cap. 3, SSRM. V, 285.

²¹⁾ Der Priester Senoch baut sich im Gebiet von Tours ein altes Gemäuer zur Zelle um, sammelt Mönche um sich, mit denen er ein schon lange zerstörtes Bethaus wiederherstellt. Gregor v. T., *Vitae Patrum* XV cap. 1, SSRM. I, 721; vgl. *Historia Francorum* V cap. 7; Abt Amatus baut in den Vogesen ein Römerkastell zu einem Kloster um: *Vita S. Amati abb. Habend.* cap. 10, SSRM. IV, 218; auch der Klausner Lupicinus schließt sich in altes Gemäuer ein: Gregor v. T., *Vitae Patrum* XIII, SSRM. I, 715; Avitus von Orléans findet in den einsamen Wäldern von Le Perchés ein altes, festes Römerbauwerk, in das er sich zurückzieht: *Vita S. Aviti* cap. 5, SSRM. III, 383 ss.

tiqui, ibi adstant nunc in acie nobilia castra Dei²²).“ Die Ursache für diese Vorliebe wird die günstige Lage und die noch gut erhaltenen Reste der Römerbauten gewesen sein. Beiden Klostergründungen Columbans scheint das Anknüpfen an Römerkastelle geradezu als Prinzip. Sowohl sein erstes Kloster auf dem Festland, Anagrey in den Vogesen, als auch das bedeutendere Luxueil stehen auf Festungswerken der Römer. Als der ausgewiesene Mönch bei den Langobarden die letzte Zufluchtsstätte sucht, erneuert er wiederum eine zerfallene Niederlassung am Appenin, deren neuer Glanz bald den alten überstrahlt: Bobbio²³). Auch sein Schüler Donat baut sein Kloster Palatinum auf Resten von Römerbauten²⁴).

Sucht man von dieser Seite eine Stellungnahme zu der viel erörterten Frage der Kontinuität von Altertum und Mittelalter zu gewinnen, so ist klar, daß hier das deutliche Bewußtsein eines Kultureinschnittes vorhanden ist, wenn auch nirgendwo die Gründe des Verfalles näher erörtert werden. Feindselige Einstellung gegen die Barbaren als Zerstörer findet sich, abgesehen von den Hunnen, in der Hagiographie nicht. Aber ebenso stark ist das Bewußtsein da, daß jetzt ein Wiederaufblühen beginnt, dessen Träger die Heiligen sind. Typisch für diese geistige Einstellung ist die Schilderung der *Vita Hrodberti*. Über die Nachricht, daß fern im Osten die einst so reiche und schöne Römerstadt Juvavum jetzt verfallen und arm geworden sei, wird der hl. Rupert so betrübt, daß er sich als Lebensaufgabe stellt, den alten Glanz zu erneuern; er ruht und rastet nicht, bis er es erreicht hat²⁵). Neben dem Bild der politischen Wirren und des kulturellen Tiefstandes, wie es aus anderen Quellen der Zeit entgegentritt, bietet die Hagiographie das Bild eines wirtschaftlichen Aufschwungs. Zu berücksichtigen ist allerdings — außer der Eigenart des Heiligenlebens als historischer Quelle —, daß man aus dem Bewußtsein noch nicht auf ein tatsächliches Vorhandensein dieser Zustände schließen darf.

Appolinaris Sidonius mußte noch klagen, daß allenthalben in Gallien Kirchen und Gebäude zerfielen. Jetzt überall renovatio und restauratio, dessen Träger neben dem Episkopat gerade das Mönchtum ist. Columban ist eigentlich erst der Anfang der Entwicklung. Seit ihm beginnt das Mönchtum sich seiner Kulturmission bewußt zu werden. Was vorher mehr zu-

²²) *Vita S. Filiberti abb. Gemet. et Heriens.* cap. 7, SSRM. V, 588s.

²³) Für Anagrey: *Vita Columbani* I cap. 6, p. 163; für Luxueil: cap. 10, p. 169; und Wettin *Vita S. Galli* cap. 2, SSRM. IV, 258; für Bobbio: *Vita Columbani* I cap. 30, p. 221.

²⁴) *Vita Columbani* I cap. 14, p. 175.

²⁵) *Vita Hrodberti* cap. 6, SSRM. VI, 159 ss.

fällig und vereinzelt berichtet wurde, wird jetzt Prinzip. Selbstbewußte Schilderungen vom wirtschaftlichen Aufschwung der Gegend durch die Tat des Heiligen, die in den alten Mönchsviten undenkbar sind, werden immer häufiger. So begibt sich der hl. Carileffus mit zwei Freunden in den Urwald bei Le Mans als Einsiedler. Mit Mühe bahnen sie sich durch Dornestrüpp einen Weg, bis sie auf altes zerstörtes Gemäuer stoßen. „Veheementer“ machen sich die *athletae Christi* ans Werk, um aus den Ruinen menschliche Behausungen und aus der Wildnis, „*qui fuit animalium habitatio*“, ein „*hospitium angelorum*“ zu machen²⁶⁾. Der hl. Frobert erbittet sich vom königlichen Fiskus ein fast unzugängliches Stück Sumpfland, das er in kürzester Zeit trockenlegt und bewohnbar macht²⁷⁾. Wandregisel, ein eifriger Klostergründer aus der Mitte des 7. Jahrhunderts, fühlt sich geradezu als Kulturbringer, „der den wilden und rauhen Barbaren in kurzer Zeit die Segnungen des Mönchtums gebracht hat“²⁸⁾. Die Schilderung der Verwandlung der „Wüste“, die das Königtum oder der Adel dem Heiligen schenkt, in fruchtbares Kulturland, wird Charakteristikum der Klostergründungsgeschichten dieser Zeit²⁹⁾.

Wenn auch die Breschen, die so überall in die Wildnis geschlagen werden, zunächst noch klein und bescheiden sind, und manches im Leben dieser Klostergründer an die Gewohnheiten der Eremiten erinnert³⁰⁾, so dauert es doch nicht lange, bis die Anfänge wachsen und bedeutend werden. Wie schnell das geschah, läßt sich aus den zum Teil erst karolingischen Heiligenleben nicht einwandfrei feststellen. In den späteren Viten übertrug man häufig den gegenwärtigen Glanz des Klosters auch auf die bescheidene Zeit der Gründer. Wie weit die Berichte im einzelnen zuverlässig sind, ist weniger wichtig als die Tatsache, daß die Wertmaßstäbe sich geändert haben. Die Mönche

²⁶⁾ *Vita S. Carileffi abb. Anisol.* cap. 10, SSRM. III, 393; vgl. auch cap. 5, p. 390.

²⁷⁾ *Vita S. Frodoberti abb. Cell.* cap. 12, SSRM. V, 78.

²⁸⁾ *Vita S. Wandregiseli* cap. 16, SSRM. V, 21.

²⁹⁾ Charakteristisch noch *Vita S. Landelini abb. Lobb. et Crisp.* cap. 6, SSRM. VI, 442. Sehr häufig sind die Versuche der Heiligen, die Gegend landwirtschaftlich zu heben. Filibert gelingt es, auf der Halbinsel Jumiège Wein zu akklimatisieren. *Vita S. Filiberti* cap. 7, SSRM. V, 588. Auf Rat des hl. Ansbert von Rouen versucht Wandregisel beim Kloster Fontanelle mit Erfolg Weinberge zu pflanzen. *Vita S. Ansberti ep. Rotom.*, cap. 7, SSRM. V, 623.

³⁰⁾ Die primitiven und bescheidenen Anfänge der Klöster werden betont in: Alcuin, *Vita S. Richarii conj. Cental* cap. 13, SSRM. IV, 397. Richarius lebte in „*parvo tuguriunculo vilissimo opere facto*“. *Vita s. Arnulfi* cap. 21, SSRM. II, 441: Arnulf von Metz und Romarich hausen in „*parvulis mansiunculis*“. Ähnlich *Vita Wandregiseli* cap. 8, SSRM. V, 16; *Vita S. Sigirami* cap. 12, SSRM. IV, 613; *Vita S. Amati* cap. 3, SSRM. IV, 216. Wetin, *Vita S. Galli* cap. 11s., SSRM. IV, 262ss.

von Marmoutiers zur Zeit des hl. Martin von Tours waren stolz auf ihre Armut gewesen. Ihr Leben war eine freiwillige Absage an den Reichtum und Glanz der Kultur. Mit Begeisterung erzählt Sulpitius Severus von der Bescheidenheit und Dürftigkeit der Klostersausstattung und Lebensweise, die den geringen Bedürfnissen der Wüstenväter entspringt. Die Biographen der Eremiten suchten sich zu überbieten in Schilderungen der Ärmlichkeit ihrer Behausung, der Primitivität ihrer Geräte, der Häßlichkeit ihrer Kleider und der Unwirtlichkeit der Gegend³¹⁾. Dieses Ideal ist jetzt verschwunden. Die Hagiographen wetteifern in begeisterten Beschreibungen des Reichtums und der Ausstattung der Klöster, an deren Wohlstand die Freigebigkeit von Bischöfen, Königen und Adligen gleichen Anteil hat. Der Biograph des hl. Bonitus von Arvern übersteigert sich in Schilderungen des Glanzes und Reichtums des Lieblingsklosters Manlieu. Zu der paradiesischen Fruchtbarkeit und Schönheit der Landschaft gesellt sich das emphatische Lob der säulengeschmückten Gebäulichkeiten³²⁾. Reich an Kunstwerken, Gold und Edelsteinschmuck ist das Kloster des Filibert von Gematicum, von dem besonders die für den Handel günstige Lage auf einer Seineinsel gerühmt wird³³⁾. Das Kloster, das Leodegar von Autun bauen ließ, überstrahlt an Größe und Schmuck alle Kirchen in Gallien³⁴⁾. Die beste Schilderung eines reich gewordenen Klosters gibt die Vita Eligii. Hier wird am deutlichsten sichtbar, wie sehr sich die Bedürfnisse des Mönchtums an feinerer Lebenskultur seit 200 Jahren gesteigert haben³⁵⁾.

³¹⁾ *Vitae Patrum Iurensium* I, 1; II, 2; III, 6—8; SSRM. III, 132 ss.

³²⁾ *Vita S. Boniti ep. Arvern*, cap. 16, SSRM. VI, 128. Welchen Eindruck man durch Schilderung des Reichtums erwecken wollte, zeigt eine Probe des kaum übersetzbaren Textes: *Iubare perlustrante splendent sanctorum martyrum aulae. Insignis micat sanctae semper virginis Dei genitricis Mariae atque celsior eminent turris pentacona, quadriangulo emergeret fulcro: Supragradiens ceteris prominet una. Quater sena centra decora inferius superius connexa surgent celsaque fastigia micant. Apostolorum aula non minus interea fulgent, quasi nota trigona sanctorum altaria nitent; centra hinc indeque geminata connectunt columnae priscorum sculptae a fulgretine emergere more elatae mirae camerae. Tigna laqueariis affixa consistunt, necnon et domorum candido decore rutilant muri urbis modo; inter nemorosa pomerii sistunt infra biquadrum claustra gemina munitione crebrisque arcuum macheriae foraminibus manent; columnarum capitibus sculpta depictis variaque pictura superficies nitet.*

³³⁾ *Vita S. Filiberti abb. Gemet. et Heriens.* cap. 7, SSRM. V, 588 und cap. 8, p. 589.

³⁴⁾ *Vita S. Leodegarii* I cap. 2, SSRM. V, 285 und *Vita II* cap. 32, p. 355.

³⁵⁾ *Vita Eligii* I cap. 15, SSRM. IV, 681: *Videres plaustra vehere onera copiosa, vascula utique usibus necessaria, aerea simul et lignea, vestimenta etiam et lectuaria ac linteamina mensalia, necnon et volumina sacrarum scripturarum quam plurima, sed et omnia quae sunt monasterii usibus necessaria, in tantum, ut pravi quique ingenti ex hoc succederentur invidia. Und*

Hand in Hand mit dem Wiederaufbau und dem Reichtum der Klöster geht die stärkere Betonung von Kunst und Kunsthandwerk in den Heiligenleben, wenn sie auch noch nicht die Rolle spielt, die Zöpf in den Biographien der großen Bischöfe und Äbte des 11. Jahrhunderts feststellte³⁶⁾. Am berühmtesten ist wiederum die *Vita Eligii*. Eligius selbst ist Künstler von Beruf, der geschickteste Goldschmied im Reiche Dagoberts I. Der kunstvoll gearbeitete königliche Thronessel hat den jungen Goldschmied so berühmt gemacht, daß der König ihn auch ferner am Hofe behielt und sich seine Kostbarkeiten von ihm anfertigen ließ. Als er später Bischof wird, betreibt er seine Kunst im großen. Begeistert zählt sein Biograph die Kirchen und Klöster auf, die seine Kunstfertigkeit mit kostbarem Edelmetall ausschmückte³⁷⁾. Auch Leodegar von Autun³⁸⁾, Abt Filibert von Gemeticum³⁹⁾, Bonitus von Arvern⁴⁰⁾ und Ansbert von Rouen⁴¹⁾ sind Beispiele eines sehr kunstfreudigen Heiligentyps. Eine der wichtigsten Gestalten des gallischen Episkopats in dieser Beziehung ist der Bischof Desiderius von Cahors; sein Biograph würdigt gerade seine Verdienste um den künstlerischen Aufschwung der ihm unterstellten Kirchen. Als Architekt fällt er auf durch seinen besonderen Stil, der an die antike Bauart wieder anknüpfte. Dazu kommen seine Bemühungen um die künstlerische Ausgestaltung der Altargeräte; sein Kirchenschatz umfaßt einen ungeheueren Reichtum an Gold und Edelsteinen. Das Kloster, das er in Cahors baut, versorgt er nicht nur mit Weinbergen und Obstgärten, sondern auch mit Geld und Kunstwerken im Überfluß. „Gut sei es, so pflegte er zu sagen, Christus ein Haus zu bauen, mit Marmor es auszukleiden, mit Bildern zu schmücken, mit Gold und Edelsteinen es zu verzieren und mit getäfelten Decken es auszustatten⁴²⁾.“ Wie grund-

cap. 17, p. 683. Über die Einrichtung seines Frauenklosters, das für 300 Nonnen gebaut ist. . . . terrae etiam reditus copiosos delegavit atque ex integro omne sūm illic studium convertit. Videres et ibi trahere undique veluti utilissimam apem cuncta monasterio necessaria vasa simul et vestimenta necnon et sacra volumina aliaque quam plurima ornamenta, nam quicquid huic sexui congrue necessaria forent, ut piissimus pater satis sollerti in omnibus diligentia providit. Die landschaftliche Lage beschreibt cap. 16, p. 682.

³⁶⁾ Zöpf, l. c. S. 141—144.

³⁷⁾ *Vita Eligii* I cap. 3—5, SSRM. IV, 671 ss.; cap. 32, p. 688 ss.; noch die *Gesta Dagoberti* berichten von seinem Ruhm cap. 20, SSRM. II, 407. Sein Männerkloster ist berühmt wegen seiner kunstfertigen Mönche: *Vita Eligii* I cap. 16, p. 682.

³⁸⁾ *Vita Leodegarii* cap. 2, SSRM. V, 285.

³⁹⁾ *Vita Filiberti* cap. 8, SSRM. V, 589.

⁴⁰⁾ *Vita Boniti* cap. 16, SSRM. VI, 128.

⁴¹⁾ *Vita Ansberti ep. Rotomens.* cap. 20, SSRM. V, 632.

⁴²⁾ *Vita Desiderii ep. Cadurc.* cap. 20, SSRM. IV, 578. Über den Reichtum an Altargeräten: cap. 17, p. 576, Quantus sit in calicibus decor ex di-

legend sich die Anschauungen seit dem 6. Jahrhundert gewandelt haben, wird klar, wenn man diesen Grundsatz mit der Bestimmung des Cäsarius von Arles vergleicht, der 100 Jahre früher bei der Gründung seines berühmten Nonnenklosters verboten hat, mit Bildern und Kunstwerken die Wände von Kloster und Kirche zu schmücken, weil die Betrachtung des Schmuckes den Geist von der Betrachtung der himmlischen Dinge ablenken könne⁴³⁾.

Die Vita des Desiderius von Cahors ist ein Musterbeispiel dafür, wie unter der Leitung eines Heiligen eine ganze Stadt mit ihrer Umgebung, die früher arm und unbedeutend war, sich zu Reichtum und kulturellem Hochstand entwickelt⁴⁴⁾. Was man auch von diesen Nachrichten auf Kosten des Lokalpatriotismus für Stadt und Heiligen abstreichen mag, bemerkenswert bleiben sie, weil sie für eine Zeit gelten, die man gewöhnlich unter dem Gesichtspunkt des sittlichen und kulturellen Verfalls betrachtet. Von der Hagiographie aus gesehen muß man vielmehr darauf schließen, daß dieses dunkelste und verwirrteste Jahrhundert fränkischer Geschichte in der Meinung von Zeitgenossen und Nachfahren als eine Zeit hoher Wertschätzung von Kunst und Kultur gegolten habe.

Aber das Bild hat eine bedenkliche Lücke. Man erfährt wenig von geistiger Bildung oder Wissenschaft. Die Zeit ist bekannt als die Periode des vollkommenen Bildungsverfalls, einer vorher nie dagewesenen Barbarei der Laienwelt. Ehe die Franken in Gallien ihr Reich gegründet haben, war der innere Verfall der gallischen Rhetorenschulen und damit der der spätantiken Bildung schon vollendet. Die Heiligenleben vermögen das Bild nicht zu verändern; ihre Primitivität in Stil und Ausdruck scheint es eher zu bestätigen. Aber bei der Beurteilung ihrer Primitivität ist zu beachten, daß man bei den Hagiographen selbst viel eher auf ein nicht besser Wollen, als auf ein nicht besser Können stößt. In den Einleitungen und Vorreden der Viten bemüht man sich stets den „*stilus rusticus*“,

stinctione gemmarum nec ipsos intuentium obtutos facile diiudicare reor; fulgent quidem gemmis auroques calices, praeminent turres micant coronae, resplendent candelabra, nitet pomorum rotunditas, fulgit recentarii colique varietas nec desunt paternae sacris propositionis panibus praeparatae, adsunt et stantarii magnis cereorum corporibus aptati. His omnibus crux alma ut pretiosissima varia simul et candida arcubus adpensa sanctisque superiecta fulget. Über seine Bautätigkeit cap. 31, p. 588s.

⁴³⁾ Caesarius Arelat. *Regula ad virg.* cap. 42; Migne P. L. 67, 1116.

⁴⁴⁾ *Vita Desiderii* cap. 17, p. 575: Praeter civitatis autem opera castella quoque Cadurcum, qui antea nudus pene ac exiguis videbatur, copioso opere conspicandaque munitione ampliavit, erexit ac firmavit. Quem sagaciter exstruens multoque inibi labore desudans, ecclesias domos, portas, turres murorum ambitu ac quadratorum lapidum compactione munivit, firmumque hac solidum ad posteros pervenire decrevit. Vgl. auch cap. 24, p. 581.

den auch das Volk versteht, für das sie geschrieben werden, gegen die kunstvolle Rede der Rhetoren auszuspielen. Überall verteidigen die Hagiographen die Unwissenheit und Ungelehrtheit gegenüber der aufgeblasenen Gelehrsamkeit der Philosophen. „Denn Christus hat Fischer und Bauern und nicht Rhetoren und Gelehrte zur Verkündung des Glaubens auserwählt⁴⁵⁾.“ In der Verteidigung der Ungelehrsamkeit sind sich fast alle Biographen einig, der Dichter Venantius Fortunatus, so gut wie der Mäzen des Isidor von Sevilla, König Sisibut⁴⁶⁾. Das ist sonderbar, weil wir aus anderen Quellen wissen, daß die antike Bildung in diesen Leuten noch sehr lebendig war und sie selbst darauf Wert legten. Die Vita des Cäsarius von Arles, eines der gebildetsten Männer dieser Zeit, ist voll Protest gegen alle weltliche Wissenschaft. Die alte durch Hieronymus berühmt gewordene Spannung zwischen Christentum und antiker Wissenschaft, mit der das ganze Mittelalter gerungen hat, taucht auch hier auf. Das Buch, das der Heilige sich nachts unter sein Kopfkissen gelegt hatte, verwandelt sich im Traum zu einem drohenden Drachen, der ihn vor der Sündhaftigkeit und Eitelkeit weltlicher Wissenschaft warnt⁴⁷⁾. Die lange Vorrede der Vita des Eligius⁴⁸⁾ verteidigt ähnlich wie der Prolog der Passio

⁴⁵⁾ Äußerungen dieser Art sind in den Heiligenleben sehr häufig. Z. B. Sulpitius Severus *Epistola ad Desiderium vitae S. Martini praefixa* ed. Halm, p. 109; *Vita Caesarii praef.* SSRM. III, 457; *Vita Eugendi* cap. 1, SSRM. III, 154; Gregor v. T., *De virtutibus S. Martini* I praef. SSRM. I, 586. Weitere Belege über „Fischersprache bei Schneider Fedor, Rom und Romgedanke im Mittelalter, München 1926, S. 70 ff.

⁴⁶⁾ Sisibut *Vita Desiderii* I cap. 19, SSRM. III, 630; Venantius Fortunatus *Vita S. Albini* cap. 8. Auct. Ant. IV, 2, p. 28s.; ähnlich *liber de virtutibus S. Hilari* cap. 37, p. 11; *Vita S. Radegundis* SSRM. II, 364. Vgl. Traube L., Einleitung in die lateinische Philologie des Mittelalters, München-1911, S. 64 ff.

⁴⁷⁾ *Vita S. Caesarii* I, cap. 9, SSRM. III, 460ss.

⁴⁸⁾ Als Beispiel dieser geistigen Haltung sei der Text gegeben. *Vita S. Eligii praef.* SSRM. IV, 664: Unde lectorem obsecro, ut vilitatem nostri sermonis non usque quaque despiciat, quia et si utcumque eloquenter possit oratio promi, ita stilum placet corrigere, ut nec simplicibus quibusque grammaticorum sectando fumus displiceat nec scholasticos etiam nimia rusticitate contentos offendat, sed perpaucis operta cunctis prorsus retexat operta. Nam et ecclesiasticum dogma etiamsi eloquii venustatem ita eam dissimilare, ut non otiosis phylosophorum sectatoribus, sed universo loquatur hominum generi; nec enim operis est divinae doctrinae sophisticae et eloquenter signare sermones, cum scriptum sit, quid sophisticè loquitur, odibilis est; non est enim data illi a domino gratia. Quid enim legentibus nobis diversa grammaticorum argumenta proficiunt, cum videantur potius subvertere, quam edificare? Quid, inquam, Pythagoras, Socratis, Plato et Aristotelis nobis phylosophando consulunt? Quid sceleratorum neniae poetarum Omeri videlicet Virgili et Menandri legentibus conferunt? Quid, inquam Sallustius, Erodotos, Livius gentiliū texendo historiae christianae prosunt familiae? Quid Lysias, Gracchus, Demostenis et Tullius artis oratoriae insistendo Christi puris vel praeclaris possunt parari doctrinis? Quid Flacci, Solonii,

Praeiectionis⁴⁹⁾ die Simplizität in allem, was Bildung heißt. Wie sich aber Gregor von Tours, der geistige Repräsentant des 6. Jahrhunderts, zur Rustizität in Sprache und Grammatik stellt und sie trotz einer gewissen Scham über seine eigene Unbildung und den Verfall der Wissenschaft in Gallien als volkstümlich und allgemein verständlich verteidigt, ist bekannt⁵⁰⁾. Wieviel in diesen oft wiederholten Phrasen auf Kosten des seit Hieronymus ausgebildeten Stilideals des „Simplismus“ zu setzen ist — der selbst nicht wieder ohne rhetorisches Pathos ist — oder wieviel ehrliche Reaktion gegen die hohl gewordene Bildung der spätantiken Rhetoren dahintersteht, läßt sich schwer feststellen. Sicherlich hat die asketische Richtung mit ihrer Feindschaft gegen die Wissenschaft und ihrer Absicht, unter allen Umständen volkstümlich zu sein, Anteil am Verfall der Bildung, wie umgekehrt die Heiligenleben dem Bestreben nach volkstümlicher Erbauungsliteratur ihre Entstehung verdanken. Tatsache bleibt, daß wissenschaftliche Leistungen von den Heiligen der Merovingerzeit durchweg nicht verlangt wird. Nur gelegentlich wird neben einer guten Schulbildung Kenntnisse in der Jurisprudenz rühmend hervorgehoben⁵¹⁾. Im allgemeinen fehlen aber wertvolle Äußerungen über Wissenschafts- und Bildungsprobleme, Schulen und Schulbetrieb in den Heiligenleben der Zeit ganz. Sie tauchen erst im Zusammenhang mit der karolingischen Renaissance in den Viten der Heiligen der Karolingerzeit auf⁵²⁾. Die Kulturbedeutung der merovingischen Heiligen liegt auf anderem Gebiet als dem der Wissenschaft. Wälder roden und Äcker umbrechen ist gewiß allein noch keine Kultur, aber es ist eine gesunde und sichere Grundlage dazu. Auf dieser notwendigen Voraussetzung mußte Karl der Große aufbauen, als er den Mönchen auch die Pflege von Wissenschaft und Gelehrsamkeit zur Pflicht machte

Varronis, Democreti, Plauti et Ciceronis aliorumque sollertia, quos enumerare supervacuum puto, nostris iuvat utilitatibus? (Vgl. Hieronymus Epist. 58, 5.)

⁴⁹⁾ *Passio S. Praeiectionis* Prol. SSRM. V, 226: Non quaerat in his Tullianam eloquentiam nec oratorum facundiam non philosophorum flosculis et historicorum diversus adsertiones, sed puritatem sanctae ecclesiae.

⁵⁰⁾ Gregor v. T., *Gloria conf. prol.* SSRM. I, 747; *Vita S. Martini* SSRM. I, 586; *Hist. Franc.* X, 31. Vgl. *Hist. Franc.* I, praef. Traube, Einleitung, S. 53 f.

⁵¹⁾ *Vita Boniti* cap. 2, SSRM. VI, 120: Bonitus ist „grammaticorum imbutus initiis necnon Theodosius edoctus decretis“. *Vita Desiderii* cap. 1, SSRM. IV, 564. Von Desiderius wird die Beherrschung der „gallicana eloquentia“ des römischen Rechts gerühmt, ebenso von Leodegar von Autun *Vita S. Leodegarii* I cap. 1, SSRM. IV, 564; vgl. auch *Vita Betharii ep. Carnot.* cap. 2, SSRM. III, 614 und *Vita S. Landberti* cap. 2, SSRM. VI, 354.

⁵²⁾ Besse J. M., *Les moines de l'ancienne France*, Paris 1906, S. 505; Patzelt Erna, *Die karolingische Renaissance*, Wien 1924.

und die Klöster damit zur Grundlage der Gesamtkultur seines Reiches und der des ganzen früheren Mittelalters bestimmte. Um diese Zeit ist denn auch der Heilige als Kulturträger in der Hagiographie zu einem festen Typus geworden.

Die eigenartige Wandlung der asketischen Ideale in den Heiligenleben dieser Periode hat charakteristischen Niederschlag gefunden auch an einer Stelle, wo man ihn kaum vermutet: im Verhältnis des Heiligen zur Natur.

Die ersten gallischen Mönche, die von Süden her sich in die einsamen Waldgebirge des Jura wagten, hatten den Luxus der Städte geflohen, um in der Abgeschlossenheit der Wälder ihr heroisches Lebensideal zu verwirklichen. Soweit die nicht sehr gesprächigen Heiligenleben hier einen Einblick erlauben, findet sich in diesen Kreisen dasselbe typische Verhältnis zur Natur, wie es sich bei den östlichen Aszeten gebildet hatte und in den Mönchsviten seinen klassischen Ausdruck fand. Wenn auch weniger poetisch und phantasievoll als im Orient, so finden sich doch auch in den Klausnerviten Gregors von Tours und besonders in den Biographien um Columban — hier wird irischer Einfluß maßgebend sein — eine ganze Reihe köstlicher Naturidylle⁵³). Das Erbarmen des echten Aszeten mit der stummen Kreatur veranschaulichen zahlreiche Anekdoten aus der Tier- und Pflanzenwelt, die der Originalität nicht entbehren. Die geheimnisvolle Verbundenheit des Heiligen mit der Natur zeigt sich in seiner Beherrschung der Naturgewalten; jedes Heiligenleben liefert Beispiele genug dafür.

Wichtiger und charakteristischer als die Naturidylle ist eine andere Seite asketischer Naturbetrachtung: die Verachtung der aus der Antike überkommenen Ideallandschaft. Literarisch ist hier Hieronymus Vorbild. Wie er aus asketischen Gründen immer wieder die lieblichen Gärten mit duftenden Blumen, säuselnden Winden, murmelnden Quellen und Vogelgezwitscher als Versuchung zur Sinnlichkeit ablehnt, so empfehlen auch die Biographen der gallischen Klausner statt dessen die Wüste und die nackten, rauhen Berge für die rechte Umgebung des echten Heiligen⁵⁴). Die Lebensbeschreibungen der Juraväter Romanus Lupicinus und Eugendus, der Eremiten Paternus, Patroklus, Friardus und Calupan schildern die landschaftliche Umgebung der Heiligen in den düstersten Farben. Sie überbieten sich im Ausmalen der unwegsamen Gebirge, der unerträglichen Winterkälte und der schreckenerregenden Wälder, wobei sich manchmal wörtliche Anklänge an das Idealbild

⁵³) Belege bei Ganzenmüller W., Das Naturgefühl im Mittelalter, Leipzig, Berlin 1914, S. 49ff.

⁵⁴) Ganzenmüller S. 12 ff., 17.

der heroischen Klausnerlandschaft des Hieronymus finden⁵⁵). Neu darin ist nur das Motiv des Waldes. Die deutschen Urwälder, die von jeher der Schrecken des zivilisierten Römers waren, müssen jetzt den gallischen Aszeten die fehlende „Wüste“ der ägyptischen Vorbilder ersetzen, die sie an Schauern und Gefahren noch übertreffen. Schon Biese wies auf die Rolle hin, die die „vasta solitudo terribiles silvae perpetui frigoris et nimium horrore squalentes“ im Naturgefühl des frühmittelalterlichen Menschen spielen⁵⁶). Dopsch hat davor gewarnt, hieraus auf einen allzu urwaldähnlichen Charakter Deutschlands und Galliens im Frühmittelalter zu schließen. Dieser horror stammt aus den asketischen Motiven der Hagiographie und findet sich sowohl bei der Schilderung der Behausung eines hl. Einsiedlers, als auch um die Gefahren eines Missionars in den Urwäldern zu veranschaulichen, häufig aber bis zur Phrase erstarrt. Schreckenerregend und menscheindlich wie die Landschaft sind auch die Naturkräfte, denen der Heilige ausgesetzt ist. Der Kampf mit den Naturgewalten und den Untieren ist häufig identisch mit dem Kampf gegen die Dämonen und bösen Geister, die das Leben des Heiligen bedrohen, ein Zug, der auch bis ins Phantastische gesteigert in den östlichen Mönchsviten sein Vorbild hat^{56a}).

Aber dieses Verhältnis bleibt nicht die einzige Äußerung des Heiligenlebens zur Natur. Auch hier zeigt sich die Veränderung der asketischen Ideale. Den heiligen Äbten und Klostergründern, die im 6. bis 8. Jahrhundert das Frankenreich durchzogen, um für ihre Mönche einen Platz zu suchen, ist theoretisch zwar immer noch die Einsamkeit die richtige Umgebung eines Klosters; aber wer Wälder roden, Felder bestellen, Werke der Liebestätigkeit tun will, siedelt sich nicht an abgelegenen Felsen unzugänglicher Gebirge an. Bewußt oder unbewußt haben die neuen Aufgaben neue Bedürfnisse geschaffen: nicht mehr unfruchtbar, wild und unwegsam, sondern günstig gelegen, fruchtbar und lieblich muß die Lage der Klöster sein.

Man findet in den Biographien dieser Klostergründer ganz beachtenswerte Landschaftsschilderungen. Am berühmtesten ist die Beschreibung der Lage des Klosters Gemeticum bei

⁵⁵) *Vitae Patrum Iurensium* I cap. 1, SSRM. III, 132; vgl. Hieronymus, *Vita Pauli Theb.* AA. SS., Januar 1, p. 605; ähnlich Gregor v. T., *Vitae Patrum* XI, SSRM. I, 709; Venantius Fortunatus, *Vita S. Paterni* cap. 15ss. Auct. Ant. IV, 2.

⁵⁶) Biese A., *Das Naturgefühl im Wandel der Zeiten*, Leipzig 1927, S. 61.

^{56a}) Z. B. Gregor v. T., *Vitae Patrum* I cap. 1, SSRM. I, 664. Die Materialisierung aller geistigen Vorgänge, die der merovingischen Volksreligion in hohem Maße eigen ist, hat dieses Motiv besonders oft und drastisch ausmalen lassen, ohne es jedoch zu der Originalität und Anschaulichkeit irischer Heiligenleben zu bringen.

Rouen in der *Vita Filiberti*. Zur Freude an der paradiesischen Umgebung des Klosters mit ihren Wäldern, Wiesen und Gärten, mit Obstbäumen, Blumen und Vögeln gesellt sich das Lob der günstigen Lage an der großen Handelsstraße der Seine, die Kauffahrtsschiffe aller Art herbeiführt⁵⁷). Der hl. Ermeland läßt sich bei der Suche nach einem günstigen Platz für sein Kloster geradezu von ästhetischen Gesichtspunkten leiten⁵⁸), und auch die Gegend, in der Eligius sein Kloster baut, ist „reizend und fruchtbar inmitten der Haine aus Obstbäumen und der Lieblichkeit grüner Gärten“⁵⁹). Reizvoll gelegen, „von schützenden Hügeln eingefriedet, von Bäumen mit dichtem Laubwerk beschattet, inmitten fruchtbarer Gehege, mit Überfluß an Obst und Blumen“ ist Manlieu, das Kloster des Bonitus von Arvern⁶⁰). Die Schilderung der Lage des Klosters des hl. Walarich, das mit seinen Gebäuden und Hallen auf hohem Felsgipfel fruchtbares Erdreich, bewaldete Hügel und in der Ferne das Meer überragt und so der Umgebung ein wunderbares Schauspiel bietet, ist beachtenswert wegen ihrer Originalität, da trotz ihrer emphatischen Begeisterung die Landschaftsschilderung stilistisch meist vom Typus der antiken Ideallandschaft beeinflusst ist⁶¹). Eine in der frühmittelalterlichen Hagiographie einzigartige Mischung von Heimatstolz und ästhetischer Freude an einer schönen Gegend gibt Arbeo von Freising in der *Vita Haimhramni*⁶²). Die Missionsreise des hl. Heimhramnus nach Regensburg nimmt er zum Anlaß, ein anschauliches Bild der Schönheit und der Vorzüge von Land und Leuten zu entwerfen; das ist deswegen um so beachtlicher, als es sich hier um ein noch heidnisches Land handelt, das gewöhnlich in der Hagiographie mit Urwald und Unkultur identifiziert wird.

Vergleicht man diese Schilderungen mit der in Kälte und Eis starrenden Klausnerlandschaft der Juraväter, so tritt der Unterschied klar hervor. Selbst der Urwald scheint seinen Schrecken eingebüßt zu haben, wie das häufige Lob der schönen, dichten und wildreichen Wälder in der Nähe der Klöster be-

⁵⁷) *Vita Filiberti* cap. 7 SSRM. V, 588. Diese berühmte Landschaftsschilderung wurde vom Verfasser der *Gesta Sanctorum Rotomensium* I, 4 fast wörtlich übernommen. Mabillon Acta IV, 2, p. 196.

⁵⁸) *Vita S. Ermelandi abb. Antrens.* cap. 3, SSRM. V, 691.

⁵⁹) *Vita S. Eligii* cap. 16, SSRM. IV, 682.

⁶⁰) *Vita S. Boniti* cap. 16, SSRM. VI, 127.

⁶¹) *Vita Walarici abb. Leucon.* cap. 14, SSRM. IV, 166.

⁶²) Arbeo, *Passio Heimhramni* cap. 6, SS. Rer. Germ. p. 35s. Ähnlich die *Passio Kiliani* cap. 4, SSRM. V, 723. Der Biograph gibt die wunderbare Anmut der Gegend und den schönen Menschenschlag um Würzburg herum als Grund für den Bekehrungseifer des Heiligen an. Die Schönheit der Gegend bei der Klostergründung berücksichtigt u. a. die *Vita Sigiranni*, cap. 11, SSRM. IV, 613; *Vita S. Aridii* cap. 8, 9 u. 45, SSRM. III, 585 u. 598; vgl. Ganzenmüller S. 97.

weist⁶³). Die Vermutung liegt nahe, diesen Umschwung des Geschmacks auf den Einfluß der Germanen zurückzuführen, die um diese Zeit einen großen Teil der Klostergründer stellten. Wenn auch eine gewisse Beeinflussung wahrscheinlich ist, muß man doch vor allzu gewaltsamen Konstruktionen warnen. Die Heiligenleben geben zwar Beweise für den Wandel des Geschmacks und der aszetischen Ideale, aber keinerlei Belege für ein bewußtes germanisches, romanisches oder lateinisches Naturgefühl⁶⁴). Wo sich völkische und soziale Probleme in der Hagiographie niederschlugen, liegen sie an anderer Stelle.

Erkundigt sich man bei den Viten näher nach Herkunft und Abstammung jener Heiligen, die Träger der Entwicklung waren, so fällt die Sorgfalt auf, mit der beides verzeichnet wird. Abstammung „ex mediocri genere“, „parentibus ingenuis“ oder „nobilissimo progenie“ wird häufig mit juristischer Genauigkeit unterschieden⁶⁵). An Hand dieser Angaben lassen sich zwei für die Kulturentwicklung bedeutsame Prozesse feststellen. Das erste ist ein ständig wachsender Anteil der germanischen Franken an den hohen kirchlichen Ehrenstellen des Reiches und damit an den Namen im merovingischen Heiligenkalender. Die Germanisierung des fränkischen Episkopats, wie sie Wieruskowsky vom 6. bis ins 8. Jahrhundert in steigendem Maße feststellen konnte, gilt für alle Heiligen, Klostergründer so gut wie Äbte, Mönche und Nonnen⁶⁶). Interessant ist, wie man trotzdem in der Hagiographie bis ins 8. Jahrhundert hinein ein deutliches Gefühl für das Nebeneinander der beiden Nationalitäten hat⁶⁷). Wenn auch im 7. Jahrhundert die germanischen Namen vorwiegen,

⁶³) Z. B. *Vita S. Fursei* cap. 7, SSRM. IV, 437.

⁶⁴) Ganzenmüller S. 5 u. 116.

⁶⁵) Die sozialen Unterschiede wurden zum Teil genau differenziert, z. B. *Vita S. Aviti* cap. 1, SSRM. III, 383: *Avitus plebeio sanguine cretus exiguis parentibus*;

Gregor v. T., *Vitae Patrum* V cap. 1, SSRM. I, 677: *Beatus Portianus ... servus fertur fuisse cuiusdam barbari*;

Vitae Patrum IX cap. 1, p. 702: *Erant enim sanctus Patroclus et frater eius Antonius non quidem nobilitate sublimes, ingenui tamen*;

Vita Walarici cap. 1, SSRM. IV, 161: *fuit mediocri quidem genere, sed nobilissimus fide*;

Vita Frodoberti cap. 1, SSRM. V, 74: *parentibus quidem mediocribus ortus*;

Vita Ermin. ep. et abb. Lobb. cap. 1, SSRM. VI, 462: *non infimis parentibus, sed ex mediocri gente Francorum*;

Venantius Fortunatus, *Vita Marc.* cap. 13 Auct. Ant. IV, 2, p. 50; vgl. Waitz, *Verfassungsgeschichte* II, 1, 3. Aufl., S. 266, Nr. 2.

⁶⁶) Wieruszowski H., *Die Zusammensetzung des gallisch-fränkischen Episkopats*, Bonner Jahrbücher 1922, S. 2.

⁶⁷) Von den Historikern unterscheidet Fredegar die Nationalitäten noch genau, während der *Liber historiae Francorum* bereits keine Unterschiede mehr macht. Vgl. auch Monod G., *Du rôle de l'opposition des races et des nationalités dans la dissolution de l'empire carolingien*, Paris 1896, S. 7; die neueste Diskussion: Stein Samuel, *Der Romanus* in den fränkischen

verschwinden die Römer keineswegs. Der Biograph des hl. Gaugerich von Cambrai, der vor Beginn des 8. Jahrhunderts schrieb, scheidet deutlich zwischen römischer und fränkischer Abstammung⁶⁸). Von Bischof Bonitus von Arvern, dessen Lebensbeschreibung am Anfang des 8. Jahrhunderts entstand, wird Abstammung „ex senatu Romano“ gerühmt⁶⁹). Eligius von Noyon, der bedeutendste Bischof zur Zeit Dagoberts I., und Praeiectus von Arvern, ein Bischof aus der Zeit der wilden Adelsparteikämpfe des 7. Jahrhunderts, sind ihrer Abstammung nach Römer⁷⁰). Abt Amatus von Habendum, ein Anhänger Columbans, stammt „ex Romana stirpe“⁷¹). Man registriert die Nationalitäten ohne irgendeine wertende Stellungnahme. War noch im 6. Jahrhundert bei Gregor von Tours die Abstammung von den römischen Senatoren — ein Stand, der 200 Jahre lang dem gallischen Episkopat die besten Köpfe gestellt hat — Inbegriff aller Vornehmheit, so setzt sich jetzt als gleichbedeutend der Adel der Franken daneben. Von einem Kampf beider ist nichts zu bemerken. Nationale Spannungen hatte das Reich der Merovinger nicht zu überwinden, wenn man von einer Ausnahme bei der Mission des Grenzgebietes absieht⁷²).

Eng mit der Germanisierung verbunden ist eine zweite Tendenz: der immer stärker werdende Anteil des fränkischen Adels. Hier scheint ziemlich deutlich fixierbarer Wendepunkt die Wirksamkeit Columbans gewesen zu sein. Er hatte vor allem die fränkischen Optimaten ergriffen und aus weltlichen Beamten Klostergründer gemacht. Seitdem fing das Mönchtum an, immer energischer bis an den Königshof zu dringen. Man wird deshalb durchweg den Angaben der Hagiographen glauben dürfen, die die engen Beziehungen der Heiligen des 7. Jahrhunderts zum fränkischen Königsdienst besonders dem Dagoberts I. und seines Nachfolgers betonen. Die großen Bischöfe und Klostergründer des 7. Jahrhunderts stehen meistens in engster Verbindung mit ihm, sind untereinander verwandt oder be-

Rechtsquellen, MÖG. 1929, S. 1—19. Für Stein hat das Wort Romanus im 7. und 8. Jahrhundert keinen nationalen Charakter mehr, sondern bedeutet soviel wie Bauer.

⁶⁸) *Vita Gaugerici ep. Camar.* cap. 14, SSRM. III, 657: Gaugerich selbst ist natione Romanus. Sein Nachfolger Bertoaldus ist ex Francorum natione.

⁶⁹) *Vita S. Boniti ep. Arvern* cap. 1, SSRM. VI, 119.

⁷⁰) *Vita S. Eligii* cap. 1, SSRM. IV, 670. *Passio Praeiecti* cap. 1 SSRM. V, 226.

⁷¹) *Vita Amati* cap. 2, SSRM. IV, 216;

Vita S. Rusticulae abb. Arelat. cap. 1, SSRM. IV, 340: clarissimis orta natalibus Valeriano et Clementia coniugibus Romanis. Diese Beispiele sprechen gegen die Auffassung Steins.

⁷²) *Vita S. Eligii* II cap. 20, SSRM. IV, 712. Bei der Mission des hl. Eligius an der Schelde werfen ihm die Friesen seine fremde römische Nationalität vor.

freundet. Das typische Beispiel ist hierfür Arnulf von Metz. Aus höchstem fränkischen Adel stammend, in den Geschäften des Krieges und der Politik erfahren, wird er in jungen Jahren Statthalter von sechs Provinzen und von König Chlotachar II. zum Erzieher seines Sohnes Dagobert bestimmt. Dann ergreift ihn der Bußgeist Columbans; trotz der Drohung des Königs legt er seine weltlichen und geistlichen Würden, das Bischofsamt von Metz, nieder, und stirbt als Mönch in den Vogesen⁷³). Sein Freund und Kollege Romarich, ebenfalls aus edlem, fränkischen Geschlecht, hat eine ähnliche Laufbahn⁷⁴). Eine ganze Reihe dieser Heiligen ist am Königshof erzogen und von kleinauf in den weltlichen Geschäften des Königsreiches vertraut. Ihrer adeligen Abstammung entsprechend tun sie als Knaben Pagen-dienste am Hof⁷⁵) und bekleideten vor ihrer geistlichen Laufbahn hohe Stellungen als königliche Notare⁷⁶), Referendare⁷⁷), Politiker⁷⁸), Schatzmeister⁷⁹), Grafen⁸⁰) und Militärs⁸¹). Die Nonnen der Klöster des 7. Jahrhunderts stellt zum größten Teil der fränkische Adel. Schon Radegunde hatte ihr Nonnenkloster in Poitiers hauptsächlich für Damen aus fränkischem Adel gebaut⁸²). Jonas, der Biograph Columbans, berichtet von einer

⁷³) *Vita S. Arnulfi* cap. 4, 6, 16 u. 17, SSRM. II, 433ss.

⁷⁴) *Vita S. Columbani* II cap. 10, SS. Rer. Germ., p. 251ss. *Vita S. Romarici* cap. 2, SSRM. IV, 221; über Romarich vgl. auch *Vita Amati* cap. 7, SSRM. IV, 217.

⁷⁵) Z. B. *Vita Ermelandi* cap. 1, SSRM. V, 684; *Vita S. Sigirami* cap. 2, SSRM. IV, 607; *Vita S. Nivardi ep. Rem.* cap. 1, SSRM. V, 160; *Vita S. Faronis ep. Meld.* cap. 11, SSRM. V, 185.

⁷⁶) Z. B. Agrestius: War königlicher Notar: *Vita S. Columbani* II cap. 9, SS. Rer. Germ., p. 246.

⁷⁷) Z. B. *Vita S. Lantberti abb. Fontanell.* cap. 1, SSRM. V, 608; *Vita S. Ansberti ep. Rotomag.* cap. 1 u. 4, SSRM. V, 620; *Vita S. Boniti ep. Arvern.* cap. 2, SSRM. VI, 120; *Vita S. Remacii* cap. 1, SSRM. V, 105.

⁷⁸) Z. B. *Vita S. Geremari abb. Flaviac.* cap. 3, SSRM. IV, 628; *Vita Germani abb. Grandivall.* cap. 1, SSRM. V, 33; *Passio Leudegarii* cap. 1, SSRM. V, 283; *Vita Wulframni* cap. 1, SSRM. V, 662.

⁷⁹) *Vita Audoini ep. Rotomag.* cap. 1, SSRM. V, 554.

⁸⁰) *Vita S. Nivardi ep. Rem.* cap. 1, SSRM. V, 160. Interessant für die verwandtschaftlichen Beziehungen des fränkischen Episkopates untereinander und mit den fränkischen Großen. Am Hofe Childerichs II. wird der hl. Nivardus, der spätere Bischof von Reims, erzogen. Seine Verwandten spielen als Pfalzgrafen eine große Rolle. Sein Nachfolger, der hl. Reolus, war vor seinem Episkopat fränkischer Graf und hatte die Nichte des Nivardus zur Frau. Auch Landibert von Maastricht ist aus begüterttem Grafengeschlecht. *Vita S. Landiberti* I, cap. 2, SSRM. VI, 354.

⁸¹) Landbert, der spätere Abt von Fontanelles, tat am Hofe König Chlotachars Kriegsdienste. Seine Verwandten waren fränkische Große, sein Onkel Hrotbert königlicher Referendar. *Vita S. Lantberti* cap. 1, SSRM. V, 608; Bischof Ragnebert ex praelcelso genere Francorum ortus wird am Königshof erzogen, wo er sich im Waffendienst hervortut. *Passio Ragneberti* cap. 2, SSRM. V, 209.

⁸²) Gregor v. T., *Hist. Franç.* IX, 39 u. X. 15.

ganzen Anzahl edler Töchter im Kloster der Burgundofara⁸³). Das gilt für die ganze Hagiographie des Jahrhunderts. Die Äbtissin von Laon und Tochter des fränkischen Hofbeamten Boso, mit Namen Anstrut⁸⁴), die Äbtissin von Malbod und Tochter des Hausmaiers Waldebert, mit Namen Aldegundis⁸⁵), und Gertrud von Nivelles, die edle Tochter des Hausmaiers Pippin von Landen⁸⁶), sind nur ein paar der bekannteren Namen. Schulte hat darauf hingewiesen, daß in dieser Zeit bereits die Anfänge der reinen Adelsklöster liegen⁸⁷). Die Hagiographen legen Wert darauf, die edle Abstammung ebenso wie den Königsdienst zu betonen; die weltliche Würde erhöht das Ansehen als Heiliger; andererseits wird das Heiligenleben benutzt, um ein Loblied des ganzen Geschlechtes zu singen⁸⁸).

In der Verbindung des Mönchtums mit den jungen Kräften des germanischen Adels, wie sie seit Columban immer stärker wird, lag die Voraussetzung für seine Kulturbedeutung im 7. und 8. Jahrhundert. Daß es gerade die Männer um die Königshöfe waren, die die Heiligenkrone sich verdienten, fiel schon den Zeitgenossen auf. Von den „*viri nobiles et potentes propriis voluntatibus respuentes*“, die sich in die Klöster drängen, berichtet der Biograph des hl. Filibert von Gemeticum⁸⁹). „*Multi ex primoribus palatii atque proceribus patriae saeculi honorem pro nihilo habentes peroptabant monachicam ducere vitam*“ heißt es in der Lebensbeschreibung des Agilus von Rebaix⁹⁰).

Den Hagiographen gelingt es nicht immer, dem eigenartigen Doppelcharakter der Heiligen, die „die Welt verachteten“, ohne aufzuhören, in ihr eine führende politische oder kulturelle Rolle zu spielen, gerecht zu werden. Häufig z. B. in den Biographien von Arnulf von Metz oder der Königin Balthild stellen sie den Aszeten über den Kulturträger, und man muß andere Quellen zu Hilfe nehmen, um zu sehen, daß der „*contemptor mundi*“ zu den einflußreichsten Persönlichkeiten seiner Zeit gehört.

⁸³) *Vita S. Columbani* II cap. 12s., SS. Rer. Germ., p. 259 u. 262.

⁸⁴) *Vita S. Anstrudis* cap. 1, SSRM. VI, 66.

⁸⁵) *Vita Aldegundis* cap. 2, SSRM. VI, 86; *Vita S. Sadalbergae* cap. 1, SSRM. V, 51; *Vita S. Columbani* I c. 10; p. 169: *Ibi nobilium liberi undique concurrere nitebantur*.

⁸⁶) *Vita S. Gertrudis* cap. 6, SSRM. II, 460; auch die Äbtissin Wulfetrud ist ex antiquo genere Francorum claro.

⁸⁷) Die Verbindung von fränkischem Adel und Kloster behandelt Schulte Al., Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter, Kirchenrechtliche Abhandlungen von U. Stutz, Heft 63/64, 1910, Kap. 15, S. 194 ff.

⁸⁸) *Vita S. Gertrudis* Prol. SSRM. II, 454. Hier begegnet ein frühes Lob des Karolingergeschlechtes: *Quisnam in Europpa habitans huius progenie altitudinem nomina ignorat et loca?*

⁸⁹) *Vita S. Filiberti* cap. 22, SSRM. V, 595.

⁹⁰) *Vita S. Agili* Mabillon II, 310.

III. Die soziale Bedeutung der Karitas.

Man kann die Liebestätigkeit, wie sie in der Hagiographie begegnet, nach zwei Gesichtspunkten hin würdigen. Einmal will sie einen rein ethischen Wert, die christliche Tugend im rein religiösen Sinn, verkörpern. Sie entspringt dem Motiv des Gutseins und der Belohnung des persönlichen Verdienstes im Jenseits. Zöpf würdigt in seiner ausführlichen Arbeit diese Art der Hilfstätigkeit im Heiligenleben kaum. Er spricht ihr jede persönliche Durchseelung ab. „Wenn man das Wort typisch gebrauchen will, so ist es für den Eindruck am Platz, den die Wohltätigkeit in der Hagiographie erweckt; sie ist tot. Kein Jahrhundert des früheren Mittelalters, auch das 10. nicht, scheint in ein persönliches Verhältnis zur Armen- und Krankenpflege getreten zu sein¹⁾.“ Es ist sehr fraglich, ob dieses Urteil in seiner Schärfe für die Hagiographie des 10. Jahrhunderts gilt. Sicherlich bedarf es für die merovingischen Heiligenleben einer Einschränkung. Hier tritt die andere Seite christlicher Liebestätigkeit in den Vordergrund, die Zöpf übersehen hat: die Karitas als zielbewußte Arbeit an der Lösung sozialer Probleme der Zeit.

Die Aufgaben, der sittlich verwilderten und geldgierigen Völkerwanderungszeit mit ihren sozialen Gegensätzen den Gedanken der Karitas nahezubringen, kann nicht leicht gewesen sein. Zwar hatte die Kirche nie aufgehört, die Gleichheit vor Gott von Sklaven und Herrn, Armen und Reichen, das Verdienst des Almosengebens und den Wert der Armut zu predigen. Die Aszeten hatten der Habsucht und Schlechtigkeit der Welt mit dem vollkommenen Verzicht auf ihre Güter zu begegnen versucht. Sie haben zwar von Anfang an, orientalische wie abendländische, die Liebestätigkeit mit auf ihr Programm geschrieben und im Einzelfall, wie die großen Wohltäter in den Völkerwanderungswirren, Severin von Noricum und Martin von Tours, beweisen, Großartiges geleistet. Aber das Problem der Nothilfe ließ sich von hier aus nicht restlos lösen. In der „Wüste“ kann man keine Karitas treiben, und wer selbst von Almosen lebt, wird schwerlich Hungersnöten steuern können. Sie waren verurteilt, Einzelfälle zu bleiben, bis es dem abendländischen Mönchtum als Gesamterscheinung gelungen war, den Geist der Beschaulichkeit mit dem der aktiven Kulturtat zu vereinigen.

Es ist für die Zeit charakteristisch, daß die karitative Mission, die der Heilige im Bewußtsein des Volkes zunächst zu erfüllen hat, Schutz der Schwachen gegen die Starken und Kampf gegen Gewalttat und Rechtsbruch war. Für Gallien

¹⁾ Zöpf, S. 165.

war der erste große Eindruck dieses Heiligentyps Martin von Tours gewesen. Volkstümlicher und wirkungsvoller als sein geheimnisvoller Zeitgenosse Severin von Noricum eröffnet er die Reihe der Kämpfer für die Armut. Die Geschichte, wie er mit dem Schwert seinen Mantel teilt, um den nackten Bettler zu bekleiden, galt allen Jahrhunderten, insbesondere aber der Merovingerzeit, als Musterbeispiel echter Barmherzigkeit. Als Staatspatron des Frankenreiches ist Martin — vielleicht eher der Heilige der Legende als der geschichtliche — geradezu der ungekrönte Herrscher der Franken geworden, vor dem Könige und Große zittern und sich verantworten. Die Heiligengeschichten des Gregor von Tours sind voll von Anekdoten, die die fast magische Gewalt des Heiligen über die Gewalttäter im Dienste der Armen und Schwachen zeigen. Der Name Martins und die Furcht vor seinem vergeltenden Zorn schützt den Armen, der ihn anruft, so, daß selbst der König mit seinem Heer von der Plünderung Abstand nimmt²⁾. Er gilt auch als der Schirmherr des stets von den Großen verletzten Asylrechts der Kirche³⁾.

Die vielen gallischen Heiligen, denen Martin Vorbild war, haben auch seine Aufgabe, für die Schwachen gegen die Starken einzutreten, übernommen. In zahllosen, mehr oder weniger originellen Anekdoten schildern die Hagiographen die Heiligen, wie sie mit Wunderkraft und Macht über Leben und Tod ausgestattet, die Gewalttäter bedrohen und für die Bedrückten eintreten. Auch wo sie konventionell und mehr schmückendes Beiwerk sind, zeigen sie, wie stark im Volksempfinden die Begriffe Heiligkeit und Schutz der Schwachen und Armen verbunden sind. Darin daß den Gewalttätern und Rechtsbrechern die Macht des Heiligen stets vorgehalten wurde, mag ihr erzieherischer Wert und ihre pädagogische Absicht bestanden haben⁴⁾.

²⁾ Ein charakteristisches Beispiel: Gregor v. T., *Hist. Franc.* II cap. 37, SSRM. I, 99. Aus Verehrung gegen den hl. Martin erläßt Chlodwig auf seinem Feldzug gegen die Goten ein Verbot, das Gebiet von Tours mit Requisitionen zu belästigen. Als einer seiner Soldaten einem armen Mann Heu wegnimmt, haut der König ihn mit dem Schwert nieder und spricht: Wie sollten wir siegen, wenn wir den hl. Martin erzürnen.

³⁾ Z. B. Gregor v. T., *Hist. Franc.* VIII cap. 6, SSRM. I, 329.

⁴⁾ Besonders Gregor v. T. versteht es, solche Situationen in anschaulichen, oft grotesken Anekdoten zu illustrieren. Z. B. *Gloria Martyrum* cap. 96: SSRM. I, 553. Um sich zu Ehren des hl. Sergius ein Festmahl zu bereiten, stehlen zwei Männer einer armen Frau ein Huhn; als sie ihren Gästen den Braten servieren wollen, hat er sich in einen Stein verwandelt. — Ein Mann hatte einem Bettler einen eigenhändigen Empfehlungsbrief des hl. Nicetius geraubt. Als er vor das bischöfliche Gericht gestellt bei der Unterschrift des Heiligen seine Unschuld beschwören soll, fällt er tot zu Boden: *Vitae Patrum* VIII cap. 9, SSRM. I, 699. — Häufig wird durch den Anruf des Heiligen, des lebendigen oder des toten, Diebesbeute zurückgebracht. *Gloria Martyrum* cap. 103, SSRM. I, 557.

Die Eigenschaft, die den Heiligen besonders dazu befähigt, Wohltäter in der Not zu sein, nennen die Hagiographen „libertas“. Aus der Häufigkeit der Erwähnung und der Hochschätzung darf man darauf schließen, wie selten sie gewesen sein mag. Sie bezeichnet zunächst die Freiheit von der Furcht vor Königen und Großen und den Mut gegen Gewalttat vorzugehen, dann aber auch die Überzeugung, daß die Gleichheit von Arm und Reich auch für die Beziehungen unter den Menschen selbst zu gelten hat. „Non reposuit vultum pauperis nec metuīt personam potentis, sed una eademque ei fuit in omnibus sancta libertas, ut ita reciperet penulam pauperis ac si veneraretur togam incliti senatoris“ heißt es vom hl. Quintian⁵⁾.

Neben diesen Anekdoten, die mehr das allgemeine Verhältnis des Volkes zu den Heiligen bezeichnen, gestatten die Hagiographen zuweilen Einblicke in das Funktionieren der offiziellen karitativen Einrichtungen der merovingischen Kirche. Im 6. Jahrhundert war es bereits endgültig entschieden, daß die gesamte Sozialfürsorge aus der Hand des Staates in die der Kirche übergegangen war. Sie hatte die Organisation des kraftlos zerbröckelten, antiken Staates übernommen, ohne daß das unfertige Frankenreich Konkurrenz sein konnte. Wie sich die Einrichtung der Xenodochien von der östlichen Kirche nach Gallien verbreitet, zeigen die Biographien des Cäsarius von Arles und Praeiectus von Arvern⁶⁾. Ursprünglich noch Herbergen für reisende Pilger, haben sie sich schon im 6. Jahrhundert in richtige Spitäler verwandelt. Das Spital des Cäsarius von Arles scheint das erste in Gallien gewesen zu sein⁷⁾. Das

⁵⁾ *Vitae Patrum* IV, SSRM. I, 677.

⁶⁾ *Passio Praeiecti* cap. 16, SSRM. V, 235: „More Orientalium“ läßt Praeiectus von Arvern auf eigenem Grundbesitz ein Xenodochium bauen. Medicos vel strenuos viros, qui hanc curam gerent, ordinavit, ita tamen, ut semper ibidem viginti aegroti mederentur, ut stipendia cibi acciperent, postquam vero convalescerent, aliis locum curandi darent.

⁷⁾ *Vita Caesarii Arl.* I cap. 20, SSRM. III, 464: Infirmis vero adprime consuluit subvenitque eis et spatiosissimam deputavit domum, in qua sine strepitu aliquo basilicae opus sanctum possint audire; lectos lectuaria, sumptos cum persona, quae obsequi et mederi possit instituit.

Erst um die Mitte des 6. Jahrhunderts waren die Xenodochien in Gallien allgemein verbreitet. Vgl. darüber die Bestimmungen des Konzils von Orléans (ann. 549), Canon 13. M. G. Conc. I, 104 — Über gallische Xenodochien im allgemeinen: Hauck A., Kirchengeschichte Deutschlands I, 236; Uhlhorn G., Geschichte der christlichen Liebestätigkeit, Stuttgart 1895, I, 321; Liese W., Geschichte der deutschen Caritas, Freiburg 1922, I, S. 103, „Hôpitaux“ in Dict. d'Archéologie chrét. etc. VI, 2, Paris 1925, col. 2768. — Erwähnt wird noch das Spital des hl. Remigius in Reims und die 60 Xenodochien seines Zeitgenossen Atalus.

Das Xenodochium, das Gregor v. T., *Gloria Confessorum* cap. 85, SSRM. I, 803 erwähnt, scheint ausschließlich für Aussätzige bestimmt gewesen zu sein.

Xenodochium des Geremar dagegen ist weder Spital noch Herberge, sondern regelrechtes Armenhaus gewesen⁸⁾. Interessant ist die Einrichtung einer Findelkinderfürsorge in Trier, die in der Vita des hl. Goar erwähnt wird. Man pflegte die unerwünschten Kinder in eine große Marmorschale bei der Kirche zu legen, wo sie die Leute des Bischofs aufnahmen, um sie zu versorgen⁹⁾. Sucht man über die Erscheinung des Bettels im Frankenreich näheren Aufschluß, so sind die Heiligengeschichten Gregors von Tours unerschöpfliche Quellen. Sie geben Bescheid über die Matrikellisten, in die die offiziell von der Kirche unterstützten Armen eingetragen werden¹⁰⁾, über das nicht immer freundschaftliche Zusammenleben der Bettler in den Armenhäusern¹¹⁾ und das Ausüben ihres Bettelberufes in der Stadt und an den Kirchentüren¹²⁾.

Im übrigen machen die späteren Heiligenleben den Eindruck, als ob das wandernde und schmarotzende Bettlertum als soziale Plage der Spätantike im Verlauf der Merovingerzeit eine immer geringere Rolle gespielt hätte. Das wird zum großen Teil mit der Neuordnung der Wirtschaftsformen und dem Übergang von der spätrömischen Städtekultur zur Landbesiedelung zusammenhängen, aber auch mit dem neuen Geist der Arbeitssamkeit, der keinen Sinn mehr hatte, für die Poesie des beschaulichen Nichtstuns. Diese Entwicklung ist eine beachtenswerte Parallele zu der Umwandlung der bettelnden Aszeten der Zeit des Hieronymus und Augustin in das geordnete Mönchtum. Wie wenig man den Bettel im Gegensatz zu Spätantike und

⁸⁾ *Vita Geremari abb. Flav.* cap. 15, SSRM. IV, 632a. Er erbaute es zum Andenken an seinen im Kriege gefallenen Sohn Amalbert. In ipso loco de rebus suis cellullam iussit hedificare ibique pauperes duodecim sustentari constituit, ut pro anima Amalberti orarent omni tempore . . . per instrumenta cartarum confirmavit, unde ad sufficiencie vivere possent. Qui locus xenodochium est nuncupatum usque in presentem diem.

⁹⁾ *Vita S. Goari* cap. 7, SSRM. IV, 417s. Über die Fürsorge des Bischofs: Haecque consuetudo erat, ut quando vel quomodo aliquis homo de ipsos infantes projectos quos nutricarios vocant ab illis matriculariis S. Petri comparare videbantur, episcopum ipsum infantem presentare deberent et postea episcopo auctoritas ipso homine de illo nutricario confirmabat. Vorliegende Vita ist spätestens Mitte des 8. Jahrhunderts entstanden.

¹⁰⁾ Z. B. Gregor v. T., *Hist. Franc.* VII cap. 29. — Im allgemeinen über Armenmatrikel im 7. Jahrhundert: Formul. Andegav. cap. 49 und Formul. Turon. cap. 11; vgl. Hauck, „Wohltätigkeitsanstalten“ in *Realenzyklopädie für protestantische Theologie* XXI, 3. Aufl., 1908, S. 441 ff.; Leodegar von Autun beginnt sein Pontifikat mit der Neuordnung der durch die politischen Wirren in Unordnung geratenen Armenmatrikeln: *Vita S. Leodegarii* cap. 2, SSRM. V, 285; vgl. auch *Vita S. Rigoberti* ep. Rem. cap. 2, SSRM. VII, 63.

¹¹⁾ *Lib. I De virtutibus S. Martini* cap. 31, SSRM. I, 603.

¹²⁾ *Lib. III De virtutibus S. Martini* cap. 14, SSRM. I, 635 und cap. 23, p. 638; vgl. auch *Vita Patrum VIII* cap. 9, p. 699 und *Vita S. Sigirami abb. Longor.* cap. 39, SSRM. IV, 623.

Spätmittelalter als Lebensideal schätzte, zeigen die Bestimmungen des 2. Konzils von Tours. Es will der Plage der wandernden Bettler durch die Verordnung wehren, daß jede Gemeinde für ihren Lebensunterhalt aufzukommen habe¹³).

Dem mehr nüchternen Blick der Zeit entsprechend, sind die Berichte der Hagiographen über die karitative Tätigkeit meist sachlich, ohne viel aszetische Motive zu betonen. Nur ganz wenige Beispiele gibt es, wo sich der aszetische Enthusiasmus auch auf die Liebestätigkeit ausdehnt. Am bedeutendsten ist Radegunde von Poitiers. Ihre beiden Biographien, sowohl die ihres Freundes Venantius Fortunatus, als auch die ihrer Mitschwester Baudonivia, stellen ein Leben dar, das sich neben persönlicher Ascese und Beten im Dienst der Armen aufzehren wollte. Die Liebedienste, die sie schon als junges Mädchen und Königin Kindern und Kranken erwiesen hat, steigern sich nach ihrem Eintritt ins Kloster bis zu enthusiastischem Ausmaß. Sie richtet in ihrem Kloster eine Krankenpflege in großem Stil ein und scheut nicht vor den ekelregendsten und niedrigsten Diensten zurück; um sich abzutöten, drängt sie sich dazu, Aussätzige mit eitrigen Geschwüren zu umarmen und zu küssen, bis sie den Widerspruch ihrer weniger enthusiastischen Mitschwestern herausfordert¹⁴). Wie ihre Mystik, so ist auch diese Haltung und die aszetische Motivierung der Caritas in der Hagiographie ihrer Zeit fast ganz vereinzelt.

Alle karitative Arbeit der merovingischen Heiligen verblaßt vor der einen großen Aufgabe, die ihr die Zeit stellte: der Gefangenenfürsorge. Diese Frage rührt an eine offene Wunde der frühmittelalterlichen Gesellschaft und ist ein soziales Problem, dessen Bedeutung man später kaum noch erfassen konnte. Die langen Kriege und Wirren, in denen sich die Neuordnung Europas vollzog, kosteten den aktiv und passiv daran beteiligten Völkern neben den Opfern an Blut und Leben Massen von Kriegsgefangenen auf allen Seiten. Diese blieben in der Hand des Siegers, der sie zwar nicht tötete, sondern, was einträglicher war, als Sklaven verkaufte; auch wo man sie nicht schlecht behandelte, wurden sie doch heimatlos und unfrei und vermehrten in fühlbarer Weise das Proletariat. Es handelte sich dabei nicht um einzelne, sondern um ganze Scharen. Das flache

¹³) *Conc. Turon. II* (ann. 567), Canon 5: Ut unaquaeque civitas pauperes et egenos incolas alimentis congruentibus pascat secundum vires, ut tum vicani, presbyteri quam cives omnes suum pauperem pascant; quo fiet ut ipsi pauperes per civitates alienas non vagentur; vgl. Hauck, ebd. I, S. 226 ff.

¹⁴) Venantius Fortunatus *Vita Radegundis* I cap. 2, SSRM. II, 365; cap. 17, p. 370; cap. 19, p. 370s. Eine ähnliche aszetische Einstellung zur Caritas in der *Vita Arnulfi ep. Mett.* cap. 21, SSRM. II, 441.

Land und die Städte Galliens sind von ihnen erfüllt. Die Zeit selbst war sich der sozialen und politischen Wirkung dieser Erscheinung durchaus bewußt. Die langen und ausführlichen Erörterungen gerade in den besseren und zeitgenössischen Heiligenleben beweisen, wie sehr selbst die wortkarge Zeit sich damit beschäftigte. Die „*redemptio captivorum*“ gehört zu den vornehmsten Pflichten des Heiligen schlechtweg; darin sind sich alle Viten einig, von der lebendigen Lebensbeschreibung des Caesarius von Arles bis zu dem schlichten Leben des nordfranzösischen Bischofs Gaugerich¹⁵). Sie bilden die lebendige Illustration zu den knappen Bestimmungen der gallischen Konzile, die den Bischöfen und Geistlichen die Fürsorge für Gefangene zur Pflicht machen¹⁶). Wenn sie auch das Problem kaum restlos lösen ließ, weil es in der Struktur der Gesellschaft und der Art der Kriege begründet war, so konnte man doch durch systematischen Loskauf der Gefangenen Erleichterung verschaffen. Mit welchen Schwierigkeiten hierbei zu kämpfen war, zeigt die *Vita Caesarii*. Sie führt mitten hinein in die Wirren des süd-gallischen Krieges, der zu Beginn des 6. Jahrhunderts Provence, Burgund und das Arelat verwüstete. Massen von fränkischen und burgundischen Kriegsgefangenen, von den arianischen Goten erbeutet, überschwemmten die Arler Kirchenprovinz, Katholiken und Arianer in buntem Gemisch. Hungernd sind sie auf die Barmherzigkeit des Bischofs angewiesen. Mit Heroismus macht sich dieser ans Werk. Längst ist der Geldfonds der Arler Kirche zum Loskauf der Gefangenen aufgebraucht¹⁷). Cäsarius verschafft sich neues Geld, indem er seine goldenen Eßgeschirre einschmelzen läßt und selbst einige seiner kostbaren Amtskleider verkauft. Als auch das noch nicht genügt, wagt er es, trotz des Widerspruchs seines ganzen Klerus, den Kirchenschatz zu plündern, die kostbaren Altargeräte zu verkaufen und sogar die goldenen und silbernen Beschläge von den Säulen und Wänden seiner Basilika herunterzunehmen. Die gut arbeitende Organisation seiner Diözese wird für denselben Zweck ausgebaut. Seine Diakone ziehen durch die Ortschaften und verpflanzen sein wohltätiges Unternehmen aufs platte Land¹⁸). Er selbst bringt von einer Reise nach Rom ein Vermögen von 8000 Goldstücken für den Gefangenenrückkauf mit. Aber mit dem Loskauf allein war die Sache nicht getan. Bettelnd zogen die mittel-

¹⁵) Vgl. Krusch Br., Das Leben des Bischofs Gaugerich von Cambrai, N. A. 16, 231.

¹⁶) Die bedeutendsten sind: *Conc. Aurel.* (ann. 511), Canon 5; M. G. Conc. I, 4; *Conc. Aurel. V* (ann. 549), Canon 20, p. 107; *Conc. Matic.* (ann. 585), Canon 5, p. 167; *Conc. Cabill.* (ann. 639—654), Canon 9, p. 210.

¹⁷) *Vita Caesarii* I cap. 32 u. 33, SSRM. III, 469.

¹⁸) Ebd. I cap. 44, p. 474.

losen Kriegsgefangenen durch die Straßen von Arles und baten um Nahrung. Cäsarius richtet eine regelmäßige, tägliche Massenspeisung ein, die er auch durchhält, als infolge der Länge des Krieges und der Not des Landes die Speise für seinen eigenen Tisch knapp zu werden drohte¹⁹⁾. Besonders rühmt sein Biograph von ihm, daß er in seiner Sozialfürsorge keinen Unterschied machte zwischen heidnischen Franken, arianischen Burgundern und katholischen Römern, während man gewöhnlich, gemäß dem Beschluß des Konzils von Chalons, zunächst die Gefangenen loskaufte, die in den Besitz von Juden, Arianern oder Heiden gekommen waren und dadurch Gefahr liefen, der Kirche entfremdet zu werden²⁰⁾.

Ein typischer Gefangenenheiliger aus der Mitte des 6. Jahrhunderts war der Bischof Germanus von Paris. Er hatte sich geradezu als Lebensaufgabe gestellt, täglich mindestens einen Gefangenen loszukaufen und wurde beinahe vor Betrübniß krank, wenn es ihm nicht gelang. Auffallend ist die Buntheit des Völkergemisches, aus dem sich die gallischen Kriegssklaven zusammengesetzt haben: es werden Spanier, Schotten, Briten, Wasken, Sachsen und Burgunder erwähnt²¹⁾. Die Gefangenenfrage erscheint noch in der Vita des Eligius von Noyon 150 Jahre später als äußerst schwieriges soziales Problem. Der Bischof besuchte regelmäßig die Sklavenmärkte seiner Diözese und kaufte dort oft 50 Sklaven auf einmal los. Häufig versetzte er, wenn das Geld nicht reichte, seine eigenen Kleider bis auf die Schuhe. Die Mischung der Nationalitäten ist noch immer äußerst bunt. Er muß Römer, Gallier, Briten, selbst Mauren loskaufen, vor allem aber die Angelsachsen, die in ganzen Scharen infolge politischer Wirren von der Heimat losgerissen und nach Gallien verkauft wurden²²⁾. Als Sklaven haben sie im 7. Jahrhundert, wie man auch von Papst Gregor dem Großen weiß, in ganz Europa eine große Rolle gespielt. Die Königin Balthild, die Gemahlin Chlodwigs II., die in ihrer Jugend selbst als Kriegsgefangene von England nach Gallien verschlagen worden war, sorgte besonders für den Loskauf der sächsischen Lands-

¹⁹⁾ *Vita Caesarii* II cap. 8 u. 9, p. 486ss. Eine ähnliche Situation, in der der König im letzten Augenblick dem darbedenden Bischof zu Hilfe kommt, schildert Jonas *Vita Columbari* I cap. 22, SS. Rer. Germ., p. 203s.

²⁰⁾ Auch der Biograph des Cäsarius vertritt gelegentlich diesen Standpunkt. *Vita Caesarii* I cap. 32, p. 469; vgl. *Conc. Cabill.* (ann. 639—654), Canon 9, M. G. Conc. I, 210; Waitz G., *Verfassungsgeschichte* II, S. 177, n. 1, und Loening, *Kirchenrecht*, II, S. 228 n. 1.

²¹⁾ Venantius Fortunatus *Vita S. Germani ep. Paris.* cap. 193 ff., M. G. Auct. ant. IV, 2, p. 26: Unde sunt contiguae gentes in testimonium Hispanus, Scotus, Britto, Vasco, Saxo, Burgundio cum ad nomen beati concurrerent undique liberandi iugo servitii. Vgl. Gregor v. T., *Hist. Franc.* V, 7.

²²⁾ *Vita S. Eligii ep. Nov.* I cap. 10, SSRM. IV. 677.

leute. Als Reichsverweserin erließ sie für das ganze Frankenreich ein Verbot des Verkaufs eines Christen an einen Ungläubigen²³⁾.

Die Obhut des Heiligen für die Gefangenen geht über die politischen Grenzen hinaus. Cäsarius von Arles hatte auf einer Romreise burgundische Kriegsgefangene, die nach Italien verkauft waren, befreit und mit dem nötigen Geld für die Heimreise versehen²⁴⁾. Bonitus von Arvern bringt von einer Reise nach Italien eine Schar losgekaufter Landsleute mit²⁵⁾. Abt Filibert von Gemeticum verwandte ein Zehntel seiner Einkünfte ständig für den Gefangenenloskauf und schickte seine Mönche übers Meer zu den Sklavenmärkten der Angelsachsen²⁶⁾.

Das Eintreten des Heiligen zugunsten der Gefangenen hat noch eine andere bemerkenswerte Seite. Man begnügte sich nicht damit, den Kriegsgefangenen ihr Los zu erleichtern, sondern übertrug seine Barmherzigkeit auf Gefangene aller Art, Verbrecher, Missetäter, Schuldner, ganz gleich aus welchem Grunde sie der weltlichen Gerichtsbarkeit in die Hände gefallen waren. Das 5. Konzil von Orléans hatte den sonntäglichen Besuch der Gefängnisse allen Klerikern zur Pflicht gemacht und befohlen, die Gefangenen mit geistlichem Trost und materieller Hilfe zu unterstützen²⁷⁾. Die Heiligen aber gehen weiter. Es gehört zu den vornehmsten Pflichten jeden Bischofs und Mönchs, der weltlichen Gewalt überhaupt in den Arm zu fallen. Das Volksbewußtsein überträgt das Asylrecht der Kirche auf den Heiligen schlechweg. Im Bannkreis des Heiligen wird alles frei; wo er hinkommt, springen die Schlösser, fallen die Ketten und öffnen sich die Kerker. Ob die Freigelassenen die Freiheit verdienen, wird nie erörtert: man redet stets von Barmherzigkeit, nie von Recht. Ein Unterschied zwischen schuldig und unschuldig wird kaum gemacht und selten die Frage nach der Buße oder Besserung der Verbrecher gestellt²⁸⁾. Bis auf gemein-

²³⁾ *Vita S. Balthildis* cap. 9, SSRM. II, 494: Et illud commemorandum est . . . quod captivos homines Christianos ire prohibuit, datasque praeceptiones per singulas regiones, ut nullus in regno Francorum captivum hominem Christianum penitus transmitteret.

²⁴⁾ *Vita Caesarii* I cap. 38, SSRM. III, 471.

²⁵⁾ *Vita S. Boniti ep. Arvern.* cap. 25, SSRM. VI, 132s. Auch der Presbyter Eptadius befreit auf einer Italienreise gefangene Burgunder. *Vita S. Eptadii* cap. 10, SSRM. III, 190.

²⁶⁾ *Vita S. Filiberti abb. Gemet. et Heriens.* cap. 23, SSRM. V, 596: Cumque et regis munere et fidelium largitate copia ei supervenire argenti, studebat omnes species decimare . . . ipsa igitur decima in captivorum redemptione et pauperum alimonia deputabat, in tantum ut monachos suos propter hoc honestis navibus partibus transmarinis transmitteret, et greges captivorum per ipsum redemptum laudarent potentiam Christi.

²⁷⁾ *Conc. Aurel.* (ann. 549), Canon 20, M. G. Conc. I, 107.

²⁸⁾ Fast jedes Heiligenleben bietet Belege in Fülle. Zwei typische Beispiele in *De virtutibus S. Gertrudis* cap. 8 und cap. 9, SSRM. II, 468.

gefährliche Verbrecher erstreckte sich zuweilen die Barmherzigkeit des Heiligen. Als der Klausner Eparchius von Angoulême einen schweren Raubmörder vom Richter losbat, konnte dieser dem Wunsch nicht willfahren, weil das Volk tobte und schrie, wenn jener begnadigt würde, sei es um die Sicherheit der ganzen Gegend und um den Richter selbst geschehen, was den Heiligen jedoch nicht hinderte, durch ein Wunder die Rettung des bereits Gehenkten durchzusetzen²⁹). Das vereinfachte Gerichtsverfahren des Heiligen konnte Übelstände heraufbeschwören und von unlauteren Elementen ausgenutzt werden. Gelegentlich führt es zu ernststen Konflikten mit der staatlichen Gewalt, da im Gegensatz zu der alles verzeihenden Barmherzigkeit des Heiligen der weltliche Richter oder Graf stets als „crudelis et severus tyrannus“ galt³⁰). Aber es war doch nur eine Nothilfe aus menschlichem Erbarmen in einer Zeit, in der das weltliche Recht weder fähig war, Friede und Ordnung zu schaffen, noch von den Gesetzgebern selbst beachtet wurde. Häufig aber arbeitet der Heilige mit dem Staat bei der Befreiung zusammen. Die offizielle Freilassung der Sklaven des Eligius geschah stets durch den König³¹). Ein Teil der Gefangenen, die der hl. Martin in Reims befreite, entließ der König erst nach Bezahlung der festgesetzten Buße³²). Auch Germanus von Paris will für die Verbrecher, die er vom Grafen losbittet, ordnungsgemäß die nötigen „fidei iussores“ stellen³³).

Ohne einen Unterschied in der moralischen Beurteilung zu machen, befreit die Heilige durch ein Wunder einen Knaben aus der Hand der Räuber und einen Schwerverbrecher aus dem Kerker. Ähnlich Gregor von Tours, *De virtutibus S. Martini* I cap. 21, SSRM. I, 599 und III cap. 41, p. 642 und cap. 53, p. 645. Charakteristisch für die strenge Bußreform Columbans ist es, daß er die befreiten Verbrecher stets in die scharfe Zucht seiner „medicamenta paenitentiae“ nimmt: *Vita Columbani* I cap. 19, SS. Rer. Germ., p. 191 s.

²⁹) *Historia Francorum* VI cap. 8 und *Gloria Confessorum* cap. 99.

³⁰) Der Gegensatz zwischen staatlicher Gerichtsgewalt und der Menschenfreundlichkeit des Heiligen ist ein beliebtes Thema der Hagiographen. Z. B. Gregor von Tours, *De virtutibus S. Martini* lib. II cap. 35, SSRM. I, 622; Venantius Fortunatus *Vita Germani* cap. 178, SS. Auct. Ant. IV, 2, p. 25. Sehr charakteristisch *Vita S. Sigirami* cap. 16, SSRM. IV, 615. Ernste Konflikte zwischen königlichen Gerichtsbeamten und den Heiligen *Vita S. Amandi* I cap. 14, SSRM. V, 439 und *Vita S. Gaugerici* cap. 7, SSRM. III, 654.

³¹) *Vita S. Eligii* I cap. 10, SSRM. IV, 676. Sogar auf die Leichen dehnt sich die Fürsorge des Bischofs aus. Mit einer königlichen Vollmacht versehen durchstreifen ständig zwei seiner Diener Stadt und Land, um die Toten von den Galgen herunterzunehmen und zu begraben. Eligius selbst unternimmt größere und kleinere Streifzüge, stets mit Hacke und Schaufel. *Vita Eligii* I cap. 31, p. 687.

³²) Gregor v. T. *De virtutibus S. Martini* IV cap. 26, SSRM. I, 656: *Affirmavit rex quosdam ex his, qui absoluti fuerant ad se venire, atque compositionem fisco debitam, quam illi fretum vocant, a se fuisse reis indulgam.* Für die juristische Bedeutung vgl. Waitz, *Verfassungsgeschichte* II, 2, S. 285.

³³) Venantius Fortunatus *Vita S. Germani* cap. 86, Auct. Ant. IV, 2, p. 17.

Das systematische Gefangenenpatronat des Heiligen im frühen Mittelalter hatte weitgehende soziale Folgen. Es handelte sich darum, die heimatlos gewordenen Freigelassenen wieder in das soziale Leben einzuordnen. Die Freiheit allein wäre ein zweifelhaftes Geschenk für einen wurzellosen Kriegsgefangenen gewesen. Die ausführlichen Berichte der Hagiographen beweisen, wie ernst man die Sache nahm. Die Gefangenen und Sklaven, die der hl. Amandus aus England loskaufte, unterrichtet er nach der Taufe in den Wissenschaften, gab ihnen dann die Freiheit und verteilte sie auf die ihm unterstellten Kirchen und Klöster. Viele von ihnen wurden, nach dem Bericht des Biographen, später berühmte Bischöfe, Äbte und Priester³⁴). Auch die hl. Balthild verteilte die von ihr gekauften und freigelassenen Sklaven beiderlei Geschlechtes auf die von ihr gestifteten Klöster³⁵). In diesen Fällen, die nicht selten gewesen sein werden, stellten also die Freigelassenen einen Teil der Rekrutierung der Klöster, die gerade im 7. Jahrhundert schnell und mächtig anwuchsen. Aber auch völlige Freilassung war häufig³⁶). Systematisch und juristisch einwandfrei wurde das Gefangenenpatronat von Eligius von Noyon betrieben. Er stellte die losgekauften Gefangenen zunächst dem König vor, der sie durch Schatzwurf freiließ und die Freilassung urkundlich beglaubigte³⁷). Darauf teilte er sie in drei Gruppen ein. Die ersten, die frei wieder in die Heimat zurückkehren wollten, versah er mit Reiseproviand und ließ sie ziehen; die zweiten, die heimatlos geworden im Dienst des Bischofs bleiben wollten, behandelte er wie Brüder, nicht wie Sklaven; die dritten, die sich

³⁴) *Vita S. Amandi* I cap. 9, SSRM. V, 435: Si quos etiam captivos vel pueros transmarinos invenisset, dato pretio redimebat, spiritalique eos regenerans lavacro, litteris affatim imbui praecipiebat, praemissaque libertate per diversas ecclesias relinquebat, pluresque ex his postea episcopos vel presbyteros seu honorificos abbates fuisse audivimus.

³⁵) *Vita S. Balthildis* cap. 9, SSRM. II, 494: Sed magis et ipsa dato pretio et liberos relaxavit et alios ex ipsis in monasteria intromisit et praecipue de gente sua viros et puellas, quam plures denutritas suas. Quantas enim adtrahere potuit, eas per sancta coenobia commendavit. Auch Fidorus kauft Gefangene los, um sie zu Mönchen zu machen. *Vita S. Fidoli abb. Trec.* cap. 3, SSRM. III, 429.

³⁶) Caesarius von Arles versorgt die in Italien losgekauften Burgunder mit Reiseproviand, damit sie als freie Leute in die Heimat zurückkehren können. *Vita Caesarii* I cap. 38, SSRM. III, 471 ss.: Interea omnes captivos deultra Druentiam maximeque Arausici oppidi, qui ex toto fuerat captivitate contraditus, cuius etiam partem Arelate liberaverat redimendo, mox inventos in Italia redemit, ut potuit. Et ut eis libertas plenior redderetur, imposuit cum sumptu iumentis et plaustris in via suorumque solatio et ordinatione fecit ad propria revocare.

³⁷) *Vita Eligii* I cap. 10, SSRM. IV, 677s. Redemptos enim captivos protinus coram rege statuens iactatio ante eum denariis, cartas eis libertatis tribuat.

für das Klosterleben entschlossen, verteilte er in großer Freude auf seine Klöster und verehrte sie stets wie seine Herren.

Für Kultur- und Wirtschaftsgeschichte gleich wichtig ist eine Notiz der Biographie des hl. Leonard. Der Heilige sorgt systematisch für die aus den Kerkern entlassenen arbeitslosen Verbrecher, die von fernher zu ihm kamen, dadurch, daß er sie auf dem Land ansiedelte und jedem von ihnen einen Teil der benachbarten Wälder zur Rodung überließ. Dadurch daß er sie an geregelte Arbeit gewöhnte, glaubte er sie am ehesten von ihren früheren schlechten Gewohnheiten des Straßenraubs und Diebstahls heilen zu können³⁸). Im Grund genommen ist das Straftlassenenfürsorge und -erziehung im modernen Sinn, wenn man auch kaum aus der singulären Notiz auf eine planmäßig ausgebaute Einrichtung schließen darf; sie bedeutet den Versuch, Arbeitslose und Heimatlose zur Kulturarbeit heranzuziehen. Ob der Heilige dauernden Erfolg damit hatte, erfährt man nicht, aber die Idee, Menschen dadurch zu bessern, daß man ihnen Arbeit gibt, beweist, daß die Heiligen der Merovinger unter Caritas weniger eine asketische Übung als positive Arbeit an der Lösung sozialer Probleme verstanden.

Schließlich sei kurz die Sklavenfrage erwähnt, soweit sie etwas mit Liebestätigkeit zu tun hat. Es ist bekannt, daß um diese Zeit die Kirche bereits alle Versuche, die Sklaverei als soziale Erscheinung abzuschaffen, aufgegeben hat. Sogar das Mönchtum hatte sich mit dieser, seinem Wesen so entgegengesetzten Einrichtung abgefunden³⁹). Abgesehen von dieser grundsätzlichen Bejahung der Institution bemühte man sich im einzelnen eifrig, das Los der Sklaven zu erleichtern. Freilassung von Sklaven wurde stets als etwas Lobenswertes von der Kirche befürwortet⁴⁰). In allen Heiligenleben finden sich Beispiele genug, in denen die Heiligen zugunsten der Sklaven gegen Willkür und Grausamkeit der Herren eintreten, zumal wenn diese keine Christen, sondern Juden, Heiden oder Arianer sind. Oft läßt sich ein unmittelbares Interesse der Kirche an der Sklavenbefreiung nicht verkennen; man befreit die Skla-

³⁸) *Vita S. Leonardi conf. Nobiliac.* cap. 8, SSRM. III, 398: Sed vir Dei magis studebat illis servire distribuens eis partem ex spaciola latitudine silvae, quatenus consuescerent vivere potius ex agricultura, quam saecularibus rapinis inhiantes inreiciarentur iterum reclusionem obscura.

³⁹) Schaub F., Studien zur Sklaverei im frühen Mittelalter, Berlin 1913, S. 103.

⁴⁰) Die Kirche schützte entlaufene Sklaven durch das Asylrecht. Z. B. Gregor v. T. *Gloria Confessorum* cap. 66, SSRM. I, 787. Vgl. auch die Bestimmungen der gallischen Konzile über entlaufene Sklaven. *Conc. Aurel.* (ann. 511), c. 3, M. G. Conc. I, 3 und *Conc. Ep.* (ann. 517) cap. 39, p. 28. Loening, Kirchenrecht II, S. 537.

ven, um sie in den Dienst der Kirche oder des Klosters zu nehmen⁴¹⁾.

Eigenartig ist, wie wenig der innere Widerspruch zum Bewußtsein kommt: die Kirche, die für Freilassung der Unfreien eintritt, ist selbst die größte Sklavenbesitzerin des Landes. Nur ganz vereinzelt wird man darauf aufmerksam. Alkuin erzählt, wie der hl. Richarius nach Britannien reist, um Heiden zu bekehren und Kriegsgefangene loszukaufen. Unterwegs fährt ihm plötzlich der Gedanke durch den Sinn: „Wie widersinnig ist es, in fremden Ländern Gefangene zu befreien, während die Sklaven unserer eigenen Kirche in Unfreiheit schmachten.“ Er schickt sofort seine Begleiter zurück, um sie freizulassen⁴²⁾. Es ist lehrreich hiermit die Bestimmung des Konzils von Epaon aus dem Jahr 717 zu vergleichen: „Sklaven, die den Mönchen geschenkt wurden, dürfen nicht vom Abt freigelassen werden; denn wir halten es für Unrecht, daß die Mönche täglich Feldarbeit tun, während die Sklaven Freiheit und Muße genießen⁴³⁾.“ Dieses für die Auffassung der Sklaverei im Frühmittelalter charakteristische Verbot zeigt nicht nur, wie sehr die abendländischen Klöster ihrem Kern nach aristokratische Institute geworden waren, sondern auch, wie sehr sich der Geist des Mönchtums bereits von seinem ursprünglichen orientalischen Ideal, das Sklaverei in Theorie und Praxis stets rundweg abgelehnt hat, entfernte. Aber die Sache hat noch eine andere höchst bemerkenswerte Seite, die tief im Wesen des abendländischen Mönchtums begründet liegt und von hier aus erst verständlich wird. Das östliche Mönchtum, kontemplativ und kulturverachtend, konnte die Sklaven entbehren. Das abendländische Mönchtum aber, das den folgenschweren Kompromiß mit der Welt eingegangen war, mußte notwendig, um Kulturfaktor zu bleiben, sich der gegebenen Wirtschaftsformen bedienen. Es brauchte die Sklaven zur Kulturarbeit. Diese Arbeit aber hat stärker als die asketische Konsequenz des Orients dazu beigetragen, die Sklaverei von innen heraus zu überwinden. Die Wirkung ist zunächst rein ideell. Die angestrengte gemeinsame Arbeit von Mönch und Sklave besonders auf dem Feld und beim Roden der Wälder hatte nicht nur der Arbeit ihren ethischen Wert wiedergegeben, sondern auch den Sklaven das Erniedrigende und Menschenunwürdige ihres Daseins genom-

⁴¹⁾ Gregor v. T., *Vitae Patrum* V, SSRM. I, 677 und *De virtutibus S. Martini* I cap. 40, p. 606.

⁴²⁾ Alcuin, *Vita S. Richarii conf. Cental.* cap. 8, SSRM. IV, 393.

⁴³⁾ *Conc. Epaon.* Canon 8, M. G. Conc. I, 21. Mancipia vero monachis donata ab abbate non leceat manu mitti; iniustum enim potamus ut monachis cotidianum rorale opus facientibus, servi eorum libertatis otio potiantur.

men⁴⁴). Wichtiger wird der wirtschaftliche Faktor: der Sklave wird auf dem Lande angesiedelt und besitzt seine Scholle. Er wird milde behandelt und kann wohlhabend werden; in der Antike gehörte er zum Proletariat, jetzt wird er Bauer. An sich ist diese Entwicklung nicht nur ein Verdienst der Kirche. Sie ist eher die Folge fränkischer Einwanderung, der Umwandlung der Städtkultur zur Landbesiedlung, der Sprengung der Latifundien und des Umschwungs der Wirtschaftsformen⁴⁵).

Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen, geben die Heiligenleben des 7. und 8. Jahrhunderts den unvermuteten Eindruck, daß die Merovingerjahrhunderte trotz aller politischen Wirren und Greuel zu jenen Zeiten gehörten, denen es vergönnt ist, die Frucht ihrer Sozialfürsorge am eigenen Leibe zu spüren. Das gilt nicht nur von der Besserung der Sklavenfrage, sondern im allgemeinen. Der Jammer und die Not der Zeit, die den Grundton der *Vita Severini* des Eugipp, *Salvians Predigten*, der *Vita S. Martini*, und noch Gregor von Tours abgab, verschwindet zwar nicht ganz, aber zum großen Teil. Die Zeit war sich dessen durchaus bewußt. Nur eines unter vielen Beispielen ist die eindrucksvolle Beschreibung des durch das Wirken des hl. Bischofs Desiderius geschaffenen Wohlstandes der Stadt Cahors: „In seinen Tagen gab es eine unerhörte Fruchtbarkeit der Erde, eine Fülle an Wein und Korn; niemand konnte sich seit altersher an Ähnliches erinnern. In der Stadt aber gab es keinen Armen mehr, niemanden, der etwas Notwendiges entbehrt hätte, niemanden, dem Nahrung oder Kleidung gemangelt hätte. Alles floß in Fülle, alles in Reichtum, sogar die Nachbarstädte genossen vom Überfluß der Stadt Cahors⁴⁶.“

⁴⁴) Die Verbote, daß Unfreie Kleriker werden dürfen, die gerade in germanischen Gebieten häufig übertreten wurden, hängen mit dem Kampf der Kirche gegen das Eigenkirchenrecht zusammen. Vgl. Schaub, I. c. S. 95 f.

⁴⁵) Vgl. dazu Hauck, Kirchengeschichte I, S. 227.

⁴⁶) *Vita Desiderii ep. Cadurc.* cap. 24, SSRM. IV, 581 (vgl. cap. 17, p. 575); ähnlich die Begeisterung Gregors v. T. über die durch die Fürsorge des Bischofs Desideratus reich gewordene Stadt Verdun. *Hist. Franc.* III cap. 34.

Die vorliegende Arbeit wurde von der philosoph. Fakultät der Universität München als Dissertation angenommen. Referenten die Professoren H. Günter und A. O. Meyer.