

kanischer Frauengemeinschaften“ (Kap. II: 73–105). Schon 1451 kam „das Klarissenkloster in Trier unter die Aufsicht der observanten Provinzvikare“ (75), die aber keine neuen Klöster der Armen Schwestern zu gründen vermochten. Hingegen brachten sie acht Gemeinschaften von Beginen, welche die Regel des Dritten Ordens angenommen hatten, unter ihre geistliche Betreuung, so das Annenkloster in Coesfeld und das Haus Ringe in Münster. Neu gegründet wurde 1478 das Tertiariinnenkloster Marienhof in Rhynern. Oft hatten die Brüder die gleichen Gönner wie die Schwestern, so dass sich eine starke Vernetzung ergab. Ebenso oft aber beschränkte sich die Verbindung darauf, dass die Observanten den Beichtvater und den Visitator stellten. Manchmal wechselten die Schwestern selbständig zwischen Minoriten und Observanten oder anderen Priestern. So kann D. Stracke nach detaillierter Erörterung „lediglich eine lockere Anbindung an die Observanzbewegung konstatieren“ (105).

Darüber hinaus gab es „Koalitionen mit anderen geistlichen Gemeinschaften“ (Kap. III: 107–133): zu Häusern der Brüder vom Gemeinsamen Leben, zu Augustiner-Chorherren, Benediktinern, Kreuzherren und Kartäusern, ebenso zu den Schwestern vom Gemeinsamen Leben, besonders zu Klöstern, die eine Reform anstrebten. Die Observanten bestätigten damit ihren eigenen Weg und wirkten erneuernd auf andere. Dass gerade der gesellschaftsfähige, auch von Laien rezipierte Begriff „Observanz“ der franziskanischen Reformbewegung eine große Integrations-, aber auch Spaltungskraft verlieh, zeigt dann das IV. Kapitel (135–148). Indem die Reformfranziskaner das in allen Orden lebendige Ideal der Regellobservanz für sich reklamierten in der Selbstbezeichnung als *fratres minores de observantia*, wirkten sie für Ordensinteressierte und weltliche Förderer attraktiv, während die unter den Ministern verbliebenen Franziskaner ihren Konkurrenten den Alleinanspruch, die Regel zu befolgen, bestritten, jedoch nur mit mäßigem Erfolg.

Der Welt der Laien wenden sich dann die beiden folgenden Kapitel zu: den oft langwierigen Verhandlungen zwischen Landesherr, Stadt, Stifter und Orden Kap. V: „Die Unterstützer, ihre Leistungen und Vernetzungen“ (149–207). Der Autor beschreibt dazu ausführlich drei Fallbeispiele – Hamm, Lemgo, Dorsten – und vergleicht sie dann mit Einzelbefunden der übrigen Konvente. Um „Observanzbewegung und Urbanität“ geht es in Kap. VI (209–251). Es beschreibt die Gratwanderung der Observanten, die sich einerseits zu den Menschen gesandt

fühlten und ihnen ein gutes Beispiel geben wollten, andererseits aber die Verweltlichung fürchteten. Sie gründeten weder ein Eremitorium außerhalb der Stadt noch Klöster in den Großstädten, wo ihre konventuellen Mitbrüder waren, sondern bevorzugten „Kleine landesherrliche Städte“ (221–225). Diese veränderten durch die neuen Klöster mit ihren Kirchen und Immunitätsbezirken ihr Gesicht, erweiterten ihre Ausdrucksformen (Inschriften, Andachten, Bestattungen) und gewannen „einen bedeutenden Zuwachs an Urbanität“ (251).

Die Untersuchung, die gekonnt die Innen- und Außenperspektive miteinander verknüpft, führt durch neue Methoden auch zu neuen Ergebnissen, die überdies im Anhang an 19 Karten und Diagrammen veranschaulicht werden (bei Abb. 13 ist sicher Brühl gemeint und nicht die Stadt Bühl in Baden).

Rom

Leonhard Lehmann

*Verena Türck: Christliche Pilgerfahrten nach Jerusalem im früheren Mittelalter im Spiegel der Pilgerberichte, Wiesbaden 2011 (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins XL), 154 S., ISBN 978-3-447-06636-5.*

Forschung zum Pilgern im frühen Mittelalter stellt ein Desiderat dar. Spätantikes und hochmittelalterliches Pilgern sind wesentlich besser untersucht. Verena Türck (= T.) hat mit vorliegendem Band einen ersten Versuch unternommen, diese Forschungslücke zu schließen (5). Ihre in vorliegender Form leicht überarbeitete Heidelberger Magisterarbeit bietet einen guten Überblick über die aktuelle Forschungslage und einen systematischen Einblick in fünf zwischen ca. 570 und ca. 870 n. Chr. entstandene Pilgerberichte (Pilger von Piacenza, Arkulf, Willibald, Iacintus und Bernhard; vgl. 45–48 u. a.).

Im Zentrum der Untersuchung steht die Pilgerfahrt nach Jerusalem, dem „Urziel christlichen Pilgerwesens“ (1). T.s Ziel ist es, herauszuarbeiten, was das Pilgerwesen im frühen Mittelalter ausmachte und vom Pilgern in früheren und späteren Zeiten unterschied (2). Dazu stellt T. eine Reihe von Fragen an die fünf fokussierten Pilgerberichte: Wer pilgerte (49–55)? Welchen Weg pilgerte man (55–66)? Welchen Menschen begegnete man (66–72) und was nahm man von der Natur wahr (72–75)? Welche Riten und Handlungen wurden an welchen Pilgerorten vollzogen (75–85) und welche Motivation drängte die Pilger zu ihrer Reise bzw. was bedeutete ihnen ihre Fahrt (85–94)?

Es pilgerten demnach fast ausschließlich männliche Geistliche unterschiedlicher Her-

kunft, die in der Regel in einer Gruppe unterwegs waren (54). Meist bevorzugte man den Seeweg und suchte keineswegs nur Jerusalem und Palästina, „sondern auch andere Regionen und Städte im Orient“ auf (59). Vor Ort erschwerten insbesondere Konflikte mit den lokalen Autoritäten bei der Durchquerung ihres Herrschaftsgebietes die Reise (63). Die Schwierigkeiten mit politischen Autoritäten nahmen in jedem Fall im Frühmittelalter beständig zu – beim Anonymus von Piacenza lassen sie sich noch nicht beobachten. Vielmehr berichtete erst Willibald um 725 n.Chr. von solchen (65). Die Pilger interessierten sich für fremdartige Menschen und Völker und beschrieben sie z. T. relativ genau, in der Regel ohne eine negative, vorurteilsgeprägte Wertung (72). Selbst die Natur und die Tierwelt wurden aufmerksam beschrieben (75).

An den Pilgerstätten wurde zunächst gebetet (77), was mehr als das gesprochene Gebet umfasste (78). Auch wurden Messen vor Ort besucht (78) und lokal gepflegte Riten mitgefeiert (79). Dabei ging es den Pilgern vor allem um das „Nacherleben der biblischen Geschichten“ (81). Dazu konnten anfangs selbst Reliquien verschiedener Art dienen (82) – in den späteren Pilgerberichten wurden die Erinnerungsorte wichtiger als die Reliquien (84). In jedem Fall dürften die Pilger ihre Fahrt als „eine besonders gottgefällige Haltung und Lebensweise“ auch im Sinne der asketischen Heimatlosigkeit verstanden haben (88). Die Idee der Straf- oder Bußwallfahrt taucht in den analysierten Pilgerberichten nicht auf (89), wenn sie auch in dieser Zeit schon bekannt war. Jerusalem als „Heilige Stadt“ motivierte ferner zum Aufbruch (89). In Anlehnung an Victor und Edith Turner lässt sich die Pilgerfahrt letztlich als „liminal and marginal phenomena“ verstehen und in eine Trennungsphase, eine Schwellenphase und eine Wiedereingliederungsphase gliedern (90) – letztere ist allerdings in den Pilgerberichten meist nicht beschrieben (92). Dennoch kann von einer ehrenvollen Behandlung der Jerusalem-Pilger in ihrer Heimat ausgegangen werden (92) – ein besonders spannendes Beispiel dafür bietet das dreisprachige Willibald-Offizium in Eichstätt (94), das durch den Sprachwechsel innerhalb des Textes die Pilgerfahrt in verschiedene Regionen nachvollzieht.

T. kommt in ihren Ausführungen zu zahlreichen interessanten Feststellungen. So konstatiert sie z. B., dass trotz der Bedeutung Jerusalems für das frühe Pilgerwesen die bereits populäre Vorstellung von dieser Stadt als Nabel der Welt kaum einen Ausdruck in frühmittelalterlichen Weltkarten gefunden

habe (11) – erst nach dem Verlust Jerusalems durch die Kreuzfahrer 1187 n.Chr. hat sich diese Zentrierung der Welt durchgesetzt. T. hätte an dieser Stelle darauf hinweisen können, dass der Gedanke von einem Ort als Nabel der Welt keineswegs nur biblisch begründet, sondern auch in der paganen Antike durchaus populär war (Delphi!). Möglicherweise hat ein zunehmend unbekümmerter Umgang mit den antiken Traditionen zu einer neuen Zentrierung des mittelalterlichen Weltbildes geführt. Die Vorstellung vom himmlischen Jerusalem hat nach T. den Gläubigen Hoffnung und Ansporn, ja sogar Motivation zum Pilgern gegeben (15). Bedeutsam war auch die Person Karls des Großen bei der Förderung Jerusalems im Frühmittelalter (15–18), der seine Verbundenheit mit und seinen Anspruch auf das „geistige“ Jerusalem damit zum Ausdruck bringen wollte. Interessant sind außerdem die Ausführungen T.s über den Rechtsschutz für Pilger in der karolingischen Zeit (32–34), aber auch über anderweitige Unterstützung von Pilgern (34–38).

Unterschiede zwischen spätantiken und frühmittelalterlichem Pilgern sieht T. in dem verstärkten Pilgerverbot für Frauen (36). Ferner sind ab dem 9. Jahrhundert in den Klosterherbergen „zunehmend nur noch vornehme Gäste aufgenommen“ worden (36). Schließlich ist die Attraktivität der alttestamentlichen Stätten im Verlauf der Jahrhunderte immer stärker zurückgegangen (76 f.).

Zwischen 870 und dem ersten Kreuzzugsaufbruch 1095 n.Chr. hat sich kein Pilgerbericht mehr erhalten. Dennoch existieren Nachrichten von Pilgern insbesondere aus dem 11. Jahrhundert (98 f.). Bei Zeitzeugen wie Rodulfus Glaber ist im 11. Jahrhundert von einer verstärkten Erwartung des Jüngsten Gerichtes die Rede (100). In diesem Kontext ist u. a. auch der große Pilgerzug von 1064/65 zu sehen, an dem bis 10.000 Pilger teilnahmen (101). Im Gegensatz zu den frühmittelalterlichen Pilgern lässt sich hier eine Bewaffnung mehrerer Pilger und somit ein „kriegerisches Element“ bei den Pilgerzügen beobachten (103). Um 1000 setzt T. somit einen wichtigen Einschnitt im mittelalterlichen Pilgerwesen an (106).

T. definiert Pilgerberichte als „nichts anderes als Reiseberichte einer spezifischen Reise, nämlich einer Pilgerfahrt“ (41, vgl. a. 107) und unterscheidet dabei vor allem Itinerare, „eigentliche Pilgerberichte“ (41) und Pilgerführer (42). Ihre Glanzzeit hätte die Gattung im 14. und 15. Jahrhundert erlebt (42). Erst ab dem 13. Jahrhundert spielen auch nicht-geistliche Autoren als Verfasser eine Rolle (43).

Die Ausführungen T.s bieten interessante Anregungen, lassen aber auch einige inhaltliche Fragen offen. Dies gilt z. B. für die in der Forschung schon lange umstrittenen Begriffsdefinitionen. Unter Pilgern versteht T. „eine Reise zu einer heiligen Stätte ...“, die aus der gewohnten Umgebung hinausführt und bei der die Rückkehr zwar eingeplant sein kann, aber nicht muss. Dadurch grenzt sich die Pilgerfahrt von der Wallfahrt zu einem lokalen oder regionalen Heiligtum ab.“ (6f.) Diese Unterscheidung wird von T. allerdings nicht richtig begründet und ist so m.E. schon umgangssprachlich kaum haltbar. Außerdem stellt T. relativ unverbunden neben ihre Behauptungen die viel plausiblere Differenzierung Oliver Dymas, nach der eine Pilgerfahrt im Gegensatz zur Wallfahrt kein festes Ziel vor Augen haben muss. T. bemüht sich um eine Synthese der beiden Ansätze, indem sie auf m.E. fragwürdige, zumindest unbegründete Weise zwischen „Pilgerfahrt“ (Aufbruch in die Fremde) und *peregrinatio* (asketische Heimatlosigkeit ohne notwendige Rückkehr) unterscheidet (7).

An einigen Stellen ist die Arbeit aus theologischer Perspektive ungenau: So sollte man besser nicht von jüdischen, „apokalyptischen Endzeiterwartungen“ an Jerusalem als „jenseitige, himmlische Stadt“ (12) sprechen. Im Judentum wäre eher von eschatologischen Hoffnungen zu reden.

Die Erwartungen, die westliche Christen mit Jerusalem verbinden, sind von kirchenhistorischer Weise in den letzten Jahren gründlich aufgearbeitet worden. Zu nennen sind etwa die Beiträge u. a. von Christoph Marksches in dem u. a. von Martin Hengel herausgegebenen Band *La Cité de Dieu*. Die Stadt Gottes. 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala 19.–23. September 1998 in Tübingen, Tübingen 2000. Neuerdings ist die Göttinger Habilitationsschrift von Katharina Heyden zu dem Thema unbedingt zu konsultieren.

Aus christlich archäologischer Sicht ist sicher diskutierbar, ob wirklich jede achteckige Kirche des Mittelalters „zweifelsohne“ an die Grabeskirche erinnerte (16 An. 36). Für eine solche Behauptung wäre eine genauere Reflexion der Baptisterien-Grundrisse und der Zentralbauten insbesondere im östlichen Mittelmeerbereich notwendig. Die Anfänge des Heilig-Grab-Nachbaus in Bologna werden in der Regel bereits vor das 12. Jahrhundert (so T. 16 Anm. 36) datiert.

Grundsätzlich fragt man sich, warum T. ihre Ausführungen letztlich auf Jerusalem als Gedächtnisort zuspitzt. Wenn sie z. B. auch auf ganz Palästina als Gedächtnisort verweist, fehlt dem Leser die Ausführung über

„terra-sancta“-Konzepte in der Spätantike. Das spätantike Konzept Jerusalems z. B. eines Kyrill von Jerusalem hätte ebenfalls noch ausführlicher thematisiert werden können, was im Rahmen der vorliegenden Arbeit allerdings aus verständlichen Gründen nicht geleistet werden konnte.

Mehrere Ungenauigkeiten und auch Fehler finden sich im 3. Kapitel des Buches über die Entwicklung des Pilgerwesens bis ins 9. Jahrhundert. So erwähnt T. z. B. nicht, dass der Ausbau Jerusalems zur *Aelia Capitolina* auch für Christen durchaus negative Folgen hatte – von einer „Zeit des Aufschwungs“ für jene in Palästina bis zur decischen Verfolgung (21) lässt sich jedenfalls nicht ohne Weiteres sprechen. Von einer Förderung der „christlichen Kirche“ durch „ein groß angelegtes Bauprogramm in ganz Palästina“ (21) unter Konstantin ist auch nicht zu reden. Er ließ lediglich vier Kirchen bauen und die Motivation dazu ist keineswegs eindeutig geklärt. Fragwürdig ist ebenso die Aussage, dass Theodosius I. „das Christentum zur alleinigen Staatsreligion“ erhob (21) – davon ist frühestens bei Kaiser Justinian zu reden. Fraglich ist auch, ob die Omayyaden und sogar die Abbasiden pauschal wirklich so tolerant waren, wie T. postuliert (22; 31). Schon unter Abd' al Malik lassen sich Ende des 7. Jahrhunderts gegenläufige Tendenzen beobachten. Fraglich ist ferner die Darstellung der Reise Helenas ins Heilige Land – so postuliert T., dass Helena wegen der „Krise und Schuld in der kaiserlichen Familie“ nach Palästina aufgebrochen sei. Dass aber eine Jerusalem-Pilgerschaft zu dieser Zeit schon der Minderung von Schuld gedient haben könnte (26), lässt sich m.W. den zeitgenössischen Quellen nicht entnehmen. Dass erst Ambrosius von der Kreuzauffindung der Helena berichtet, problematisiert T. nur sehr zögerlich, wenn überhaupt – sie stellt es sogar so dar, dass „bereits“ Ende des 4. Jahrhunderts Ambrosius davon berichtet (26 Anm. 29). Die Bezeichnung Egerias als „Nonne“ (27 Anm. 37) ist ebenfalls nach der neueren Forschung fragwürdig – ein Rekurs auf die Einleitung in die Übersetzung des Textes von Georg Röwekamp hätte hier weiter geholfen. Von einer Pilgerreise Augustins ins Heilige Land (30 Anm. 54) ist mir nichts bekannt. Gastfreundschaft für Fremde hat es in gewissem Umfang nicht erst bei Benedikt (36), sondern bereits bei den Pachomianern im 4. Jahrhundert gegeben. Letztlich pilgerte keineswegs der Patriarch von Konstantinopel jährlich zu Weihnachten nach Bethlehem, sondern derjenige von Jerusalem (79 Anm. 164).

Das Buch ist sehr gut lektoriert. Die zahlreichen lateinischen Zitate sind fast alle korrekt aufgeführt. Selten finden sich gleich mehrere Fehler wie z. B. im Zitat des Hymnus *Urbs Jerusalem beata* (15: „constituitur“ statt „construitur“; „nupiali“ statt „nuptiali“). Gelegentlich ist auch einmal ein Name unterschiedlich geschrieben, so Iachintus (75, 87 u. a.) statt Iacintus (129 u. a.). Einige Namen hätten besser transliteriert werden können, so z. B. Heliopolis statt Heliopoli (127), Hilarion statt Hilario (132), Faran oder Pharan (143) statt Fara (139). In dem sehr brauchbaren Anhang 9.2., der eine Tabelle mit besuchten Orten und Heiligtümern der Pilger bietet, sollte es korrekt von dem Kloster bei Damaskus heißen: „wo Paulus bekehrt wurde“, nicht „wo er bekehrte“ (132). Das bei Willibald erwähnte Kloster bei Jericho ist nicht Euchstochius, sondern Eustochius gewidmet (133).

Auf den Karten im Anhang 9.3 sind die Routen der einzelnen Pilger nur sehr schlecht zu erkennen, besonders auf Karte 1.

Trotz der reichlich geäußerten Kritik bietet das Buch T.s einen guten Überblick über das frühmittelalterliche Pilgerwesen. Als Einstieg in die Materie ist es auf jeden Fall geeignet und sehr brauchbar.

Kiel

Andreas Müller

Jörg Voigt, *Beginen im Spätmittelalter*. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich, Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2012 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen 32), 521 S., ISBN 978-3-412-20668-0.

Mit dieser Monographie legt Jörg Voigt, Archivrat am Niedersächsischen Landesarchiv, seine im Jahr 2009 abgeschlossene, für den Druck überarbeitete historische Dissertation vor, mit der er an der Friedrich-Schiller-Universität Jena promoviert wurde und die in die Reihe der Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen aufgenommen wurde. Die Frauenfrömmigkeit in Thüringen bildet auch den Ausgangspunkt der Arbeit, in der der Verfasser in drei großen, der Chronologie folgenden Kapiteln das Beginnenwesen in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts (I), im 14. Jahrhundert (II) sowie im 15. Jahrhundert (III) nicht nur in Thüringen, sondern auch im Deutschen Reich und in Europa in den Blick nimmt. Denn das Ziel der Studie, wie es der Verfasser einleitend (S. 1–15) vorstellt, ist groß: In einer regionalgeschichtlichen, komparativen Untersuchung des Beginnenwesens, die der Verfasser zu Recht als Forschungsdesiderat

sieht, soll die bisherige Forschung hinterfragt werden, in der die Beginen, so Voigts Postulat, als Semireligiosen meist am Maßstab der regulierten *vita religiosa* gemessen und in dieser Perspektive deren Verfall und Häresie thematisiert wurden. Ausgangspunkt der Neubewertung ist für Voigt die Überlieferung zum Beginnenwesen in Thüringen, die freilich „alles andere als dicht und kaum systematisch zu greifen“ (S. 13) ist. Kritisch ist hier zu fragen, ob die bisherige Forschung nicht differenziertere Ergebnisse hervorbrachte, als in der Einleitung postuliert.

Die Stärke der Arbeit liegt in der detaillierten Erforschung von Entstehung und Vielfalt der weiblichen *vita religiosa*, zunächst in Thüringen und, von hier ausgehend, in mehreren Regionen Europas nördlich der Alpen. Als Gegenstand seiner Untersuchung bestimmt er die „vielschichtige Lebensform von religiösen Frauen, [...] die „eine *vita religiosa* führten, ohne jedoch einem approbierten Orden beizutreten“ (S. 15). Um dieser Vielschichtigkeit willen verzichtet der Verfasser bewusst auf die Definition von „*beginna*“ und verwendet stattdessen den Begriff „*mulieres religiosae*“ (S. 15). Da im Titel, in der Einleitung und im Verlauf der Untersuchung jedoch immer wieder auch von „*Beginen*“ gesprochen wird, wäre eine Bestimmung der Termini (*beginna*, *Beginne*) vielleicht sinnvoll gewesen.

Die *mulieres religiosae* in den thüringischen Städten Erfurt, Mühlhausen, Nordhausen und Jena bilden den Kern der Untersuchung, deren drei große Kapitel Kontext und Bedeutung der thüringischen Befunde erschließen. Im I. Kapitel verfolgt der Verfasser die Entstehung des Beginnenwesens im nordalpinen Raum im 13. Jahrhundert. Auf die Darstellung der Anfänge der Beginen im Bistum Lüttich (Teil A, S. 17–43) folgt die der Ausbreitung und Integration der *mulieres religiosae* in Deutschland (B, S. 44–85), um vor diesem Hintergrund ausführlich die Frauenfrömmigkeit in Thüringen im 12. und 13. Jahrhundert (C, S. 85–170) zu untersuchen, darunter Nonnen und Inklusen als regulierte Formen der *vita religiosa* sowie die Beginen in Erfurt, Mühlhausen, Nordhausen und Jena. Für Thüringen erschließt der Verfasser gründlich und z. T. erstmals die zeitgenössischen Quellen und zeigt überzeugend, dass es bereits im 12. Jahrhundert unterschiedliche Formen weiblicher *vita religiosa* in Thüringen gab, die sich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts parallel zur Ausbildung neuer sozialer Schichten in den Städten weiter ausdifferenzierten. Im Vergleich des Beginnenwesens im Bistum Lüttich und in Thüringen stellt er fest, dass in Thü-