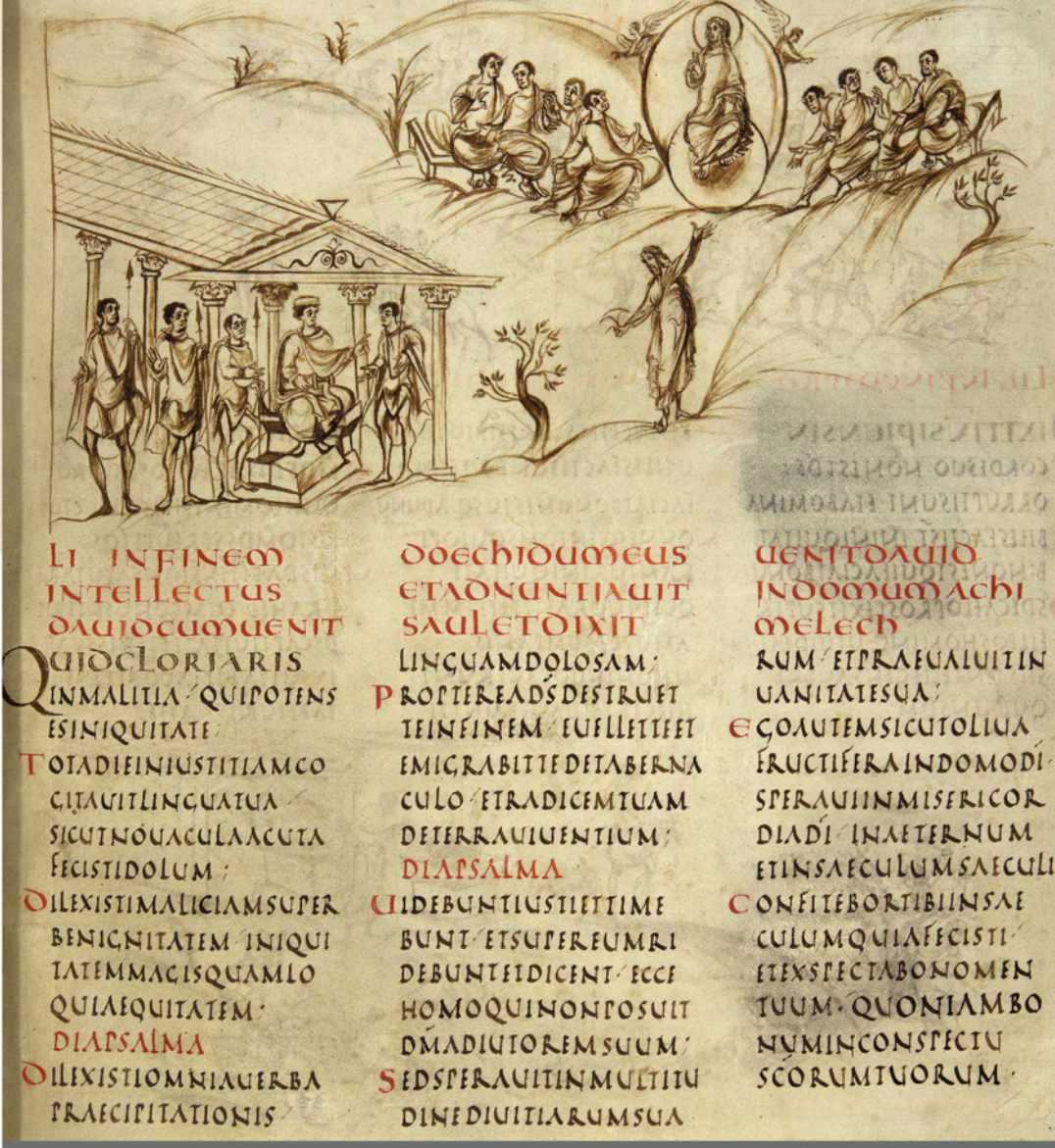
CONTEXTS OF ANCIENT AND MEDIEVAL ANTHROPOLOGY VOL. 11



Johanna Reitmeier-Filax

Eschatologisches Denken und politisches Handeln in der Karolingerzeit

BRILL | SCHÖNINGH

Eschatologisches Denken und politisches Handeln in der Karolingerzeit

Contexts of Ancient and Medieval Anthropology

Editors

Anna Usacheva, Jörg Ulrich, Siam Bhayro

Advisory Board

José Filipe Pereira da Silva, Barbara Crostini, Andrew Crislip,
Samuel Fernandez, Annette Weissenrieder

Vol. 11

Johanna Reitmeier-Filax

Eschatologisches Denken und politisches Handeln in der Karolingerzeit

BRILL | SCHÖNINGH

Diese Arbeit wurde durch die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland und durch den Publikationsfonds der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg gefördert.

Dies ist ein Open-Access-Titel, der unter den Bedingungen der CC BY-NC-ND 4.0-Lizenz veröffentlicht wird. Diese erlaubt die nicht-kommerzielle Nutzung, Verbreitung und Vervielfältigung in allen Medien, sofern keine Veränderungen vorgenommen werden und der/die ursprüngliche(n) Autor(en) und die Originalpublikation angegeben werden.

Weitere Informationen und den vollständigen Lizenztext finden Sie unter
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

Die Bedingungen der CC-Lizenz gelten nur für das Originalmaterial. Die Verwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet durch eine Quellenangabe) wie Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

DOI: https://doi.org/10.30965/9783657796861

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Zugl. Dissertation an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2023.

© 2025 beim Autor. Verlegt durch Brill Schöningh,Wollmarktstraße 115, D-33098 Paderborn, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich) Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

www.brill.com
E-Mail: info@schoeningh.de

Brill Schöningh behält sich das Recht vor, die Veröffentlichung vor unbefugter Nutzung zu schützen und die Verbreitung durch Sonderdrucke, anerkannte Fotokopien, Mikroformausgaben, Nachdrucke, Übersetzungen und sekundäre Informationsquellen, wie z.B. Abstraktions- und Indexierungsdienste einschließlich Datenbanken, zu genehmigen. Anträge auf kommerzielle Verwertung, Verwendung von Teilen der Veröffentlichung und/oder Übersetzungen sind an Brill Schöningh zu richten.

Umschlagabbildung: Universitätsbibliothek Utrecht, Hs. 32, fol. 30r.
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISSN 2698-3079
ISBN 978-3-506-79686-8 (hardback)
ISBN 978-3-657-79686-1 (e-book)

Inhalt

Widmung VII
Einleitung IX

1 **Zeit und Weltgeschichte: Vorstellungen und Deutungen im frühen Mittelalter** 1
1.1 Hintergründe und Voraussetzungen: Zeittheorie und Weltaltermodell bei Augustin von Hippo 1
1.1.1 *Zeittheorie* 1
1.1.2 *Weltaltermodell* 5
1.2 Augustinrezeption im frühen Mittelalter 12
1.3 Zeitvorstellungen und Geschichtsdeutungen im karolingischen Reich 22
1.3.1 *Berechnung der Weltjahre und der Weltalter* 22
1.3.1.1 In der Herrschaftszeit Karls des Großen 22
1.3.1.2 In der Herrschaftszeit Ludwigs des Frommen 31
1.3.2 *Die Zeitebenen im Verhältnis* 39

2 **Zwischenzeit, Endzeit, Parusie Christi, Jüngstes Gericht und Ewigkeit: eschatologische Vorstellungen im frühen Mittelalter** 61
2.1 Eschatologische Vorstellungen im Kontext von Kirche im lateinischsprachigen Umfeld des karolingischen Reiches 61
2.1.1 *Beda Venerabilis* 61
2.1.2 *Beatus von Liébana* 80
2.2 Eschatologische Vorstellungen im Kontext von Kirche im karolingischen Reich 91
2.2.1 *Auslegung der Johannesapokalypse* 91
2.2.2 *Alkuins Briefwechsel mit Felix von Urgel* 105
2.3 Eschatologische Vorstellungen im Kontext von Herrschaft am Beispiel einschlägiger Fürstenspiegel 108
2.3.1 *Herrscherideale und kirchliche Leitungskonzepte von der Spätantike bis ins frühe Mittelalter* 109
2.3.2 *Fürstenspiegel in karolingischer Zeit* 119
2.4 Eschatologische Vorstellungen im Kontext einer christlich geprägten Gesellschaftsordnung am Beispiel karolingischer Visionsliteratur 145

3 Die Herrschaft Karls des Großen und Ludwigs des Frommen in eschatologischer Perspektive 163
3.1 Eschatologisch begründete Profilschärfung und Kompetenzerweiterung des bischöflichen Amtes am Beispiel einschlägiger Kapitularien und Synodalakten 163
3.2 Die Herrschaft Karls des Großen in eschatologischer Perspektive am Beispiel einschlägiger Kapitularien und Briefe 186
3.2.1 *Karl der Große als König* 187
3.2.2 *Karl der Große als Kaiser* 208
3.2.3 *Fazit* 225
3.3 Die Kaiserherrschaft Ludwigs des Frommen in eschatologischer Perspektive 226
3.3.1 *Ludwig der Fromme als Kaiser bis 829* 228
3.3.2 *Ludwig der Fromme als Kaiser nach 829* 242
3.3.3 *Fazit* 254

4 Zusammenführung der Untersuchungsergebnisse 255

Quellen und Literatur 259
Quellen 259
Editionen 259
Mehrsprachige Ausgaben 263
Übersetzungen 264
Literatur 265

Widmung

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um meine Doktorarbeit, die ich im November 2023 an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg eingereicht habe. Allen, die mich auf dem Weg zur Promotion unterstützt und begleitet haben, gilt mein aufrichtiger Dank.

Besonders danke ich meinem Betreuer und Erstgutachter Prof. Dr. Jörg Ulrich, der durch stete Anteilnahme, wertschätzende Kritik und fortwährenden Zuspruch wesentlich zur erfolgreichen Umsetzung des Dissertationsvorhabens beigetragen hat. Ihm sowie Anna Usacheva und Siam Bhayro gebührt außerdem mein Dank für die Aufnahme in die Reihe Contexts of Ancient and Medieval Anthropology.

Herzlich bedanken möchte ich mich auch bei meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Friedemann Stengel. Seine bereichernden Literaturhinweise und die Teilnahme an seinen Forschungskolloquien haben mir für meine Arbeit wichtige Impulse gegeben.

Prof. Dr. Gury Schneider-Ludorff danke ich sehr für die Erstellung des Außengutachtens sowohl im Bewerbungsprozess um ein Promotionsstipendium als auch im Rahmen des Promotionsverfahrens.

Kai Klemm-Lorenz, Charlotte Pehle, Johanna Redding, Tina Schermeng, Felicitas Simmat und Thomas Weigel möchte ich meinen Dank für die Durchsicht meiner Dissertation aussprechen.

Für die Förderung meiner Doktorarbeit durch ein Promotionsstipendium und für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses gilt der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland mein ausdrücklicher Dank. Ebenso dankbar bin ich für die finanzielle Unterstützung der Veröffentlichung dieser Arbeit im Open-Access-Format durch den Publikationsfonds der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Schließlich danke ich von Herzen allen, die mir in den zurückliegenden Jahren unermüdlich Halt gegeben und Mut gemacht haben. Das gilt in besonderer Weise für meine Eltern, meinen Bruder und vor allem für meinen Mann. Dank ihrer Liebe, Geduld und Ausdauer konnte ich den Weg zur Promotion erfolgreich gehen und abschließen.

Einleitung

Dass Religiosität und politisches Handeln in der Karolingerzeit (751–911) nicht als zwei voneinander getrennte bzw. trennbare Bereiche wahrgenommen wurden, wird in der neueren Fachliteratur immer wieder hervorgehoben. Laut Hans-Joachim Schmidt befasst sich etwa die „gut etablierte Forschung zu den karolingischen Fürstenspiegeln […] mit der Frage, wie eine Tugendlehre, die in den Texten vorgestellt ist, auf eine Standardisierung des Verhaltens zielt, wie die Katalogisierung von Tugenden gestaltet ist und wie die Tugenden in eine religiöse Sinnstiftung von Herrschaft münden."[1] Ihm zufolge fokussierten sich die geistlichen Verfasser darauf, „Handlungsanweisungen und Handlungsmuster zu konzipieren, die sowohl religiös gerechtfertigt als auch politisch verfügbar gemacht werden konnten."[2] Was speziell die Herrschaftszeit Ludwigs des Frommen (814–840) betrifft, so bringt Mayke de Jong mit dem Titel ihrer Monografie *The Penitential State* die enge Wechselbeziehung zwischen der Verpflichtung aller politischen Amtsträger gegenüber dem göttlichen Willen und der öffentlichen Bußpraxis als einer Art Standardreaktion auf reichsweite Krisen und Konflikte zum Ausdruck.[3] Wolfram Brandes hingegen widmet sich in seinem Aufsatz *Tempora periculosa sunt* vornehmlich dem Endzeitgedanken und dessen politischer Bedeutung in der Herrschaftszeit Karls des Großen (768–814). In der Zusammenfassung seiner Untersuchungsergebnisse hält er fest, dass die Herrschaftsausübung „auch in heilsgeschichtlicher Hinsicht"[4] erfolgt sei und dass zentrale Ereignisse wie die Kaiserkrönung Karls des Großen am Weihnachtstag des Jahres 800 „durch endzeitliche Vorstellungen zumindest auch gedeutet"[5] worden seien. Ähnlich vermutet Johannes Fried hinter den umfangreichen Reformbemühungen in der Herrschaftszeit Karls des Großen eine stark ausgeprägte Endzeiterwartung.[6] Uta Kleine veranschaulicht

1 H.-J. Schmidt, *Herrschaft durch Schrecken und Liebe: Vorstellungen und Begründungen im Mittelalter*, Orbis mediaevalis 17, Göttingen 2019, 242.

2 A.a.O., 243.

3 Vgl. M. de Jong, *The Penitential State: Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814–840*, Cambridge 2009.

4 W. Brandes, *Tempora periculosa sunt: Eschatologisches im Vorfeld der Kaiserkrönung Karls des Großen*, in: R. Berndt (Hg.), *Das Frankfurter Konzil von 794: Kristallisationspunkt karolingischer Kultur 1: Politik und Kirche*, QMRKG 80, Mainz 1997, 49–79 (79).

5 A.a.O., 78.

6 Vgl. J. Fried, *Aufstieg aus dem Untergang: Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter*, München 2001, 54–55; ders., *Karl der Große: Gewalt und Glaube: Eine Biographie*, München ^{3}2014; ders., *Dies irae: Eine Geschichte des Weltuntergangs*, München 2016, 101–102.

indes in einer Analyse der Zeitlichkeit und ihrer Visualisierung in der karolingischen Visionsliteratur die „Begrenztheit der irdischen Zeit“[7] als eine „wichtige Dimension politischen Handelns.“[8] Aus alledem erwächst die in dieser Arbeit zu überprüfende These, dass sich der eschatologische Horizont insgesamt als eine politische Kategorie in der Karolingerzeit erweist.

Im Kontext des lateinischsprachigen frühen Mittelalters verstehe ich unter dem Begriff *Eschatologie* statt einer systematisch aufgebauten Lehre das häufig situativ bedingte und gegenwartsbezogene Reden von den letzten Dingen mit wiederkehrenden Wörtern und Wendungen wie *mortalitas,* (*tempora*) *novissima, salus animae, redemptio, persecutio antichristi, resurrectio, dies iudicii, rationem reddere, consummatio mundi*, *damnatio perpetua* und *vita aeterna*. Der eschatologische Horizont umspannt demnach sowohl präsentische und futurische als auch individuelle und universale eschatologische Motive. Neben der Endzeit und der „Begrenztheit der irdischen Zeit“[9] gehören dazu vor allem das Weiterleben der Seele im Jenseits in der Zeit zwischen dem leiblichen Tod und der leiblichen Auferstehung, die Parusie Christi zum Jüngsten Gericht, der Eingang in das ewige Leben oder in die immerwährende Verdammnis und die Vollendung der Welt.

Anthropologische, ethische, raumtheoretische und zeittheoretische Gesichtspunkte vereinen sich in der Frage, welche Wirkungen eschatologische Vorstellungen im frühen Mittelalter und insbesondere in der Karolingerzeit entfalteten. Laut Reinhart Koselleck ließ „das immer Gleiche der eschatologischen Erwartung“[10] die Zukunft als feststehend erscheinen und reduzierte die Möglichkeiten menschlicher Einflussnahme auf ein Minimum, nämlich darauf, „in der Gewißheit des jüngsten Gerichts als einzige Handlungsmaxime die Alternative von Gut oder Böse zu erzwingen.“[11] Lucian Hölscher zufolge wurde erst „in der modernen Gesellschaft“ die Zukunft „in einem höheren Maße zum Gegenstand menschlicher Vorsorge und Verantwortung“[12] und galt fortan nicht mehr als „Eigentum Gottes“[13]. Die von Reinhart Koselleck und Lucian Hölscher aufgestellten Thesen werden in der heutigen Mediävistik hinterfragt. So wird in neueren Ansätzen zwischen der diesseitigen

7 U. Kleine, *Zukunft zwischen Diesseits und Jenseits: Zeitlichkeit und ihre Visualisierung in der karolingischen Visionsliteratur*, in: M. Czock / A. Rathmann-Lutz (Hgg.), *ZeitenWelten: Zur Verschränkung von Weltdeutung und Zeitwahrnehmung, 750–1350*, Köln 2016, 135–168 (145).

8 A.a.O., 146.

9 A.a.O., 145.

10 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt ^{11}2020, 30.

11 A.a.O., 29.

12 L. Hölscher, *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt 1999, 36.

13 Ebd.

Zukunft und der jenseitigen Zukunft differenziert und die jenseitige Zukunft als sinnstiftend für die kritische Gegenwartsbetrachtung einerseits und für die Gestaltung der diesseitigen Zukunft andererseits beschrieben.[14] Die vorliegende Dissertation knüpft daran an und erweitert zugleich die Perspektive, indem sie die Bedeutung der jenseitigen Zukunft nicht nur in frühmittelalterlichen Zeitvorstellungen, sondern auch in den ihnen unterliegenden Geschichtsdeutungen beleuchtet. Die Breite des Themas bedingt eine Vielzahl unterschiedlicher Quellen, sodass neben historiografisch-komputistischen Schriften ebenso mahnend-erzieherische und theologisch-exegetische Werke herangezogen werden. Ein weiterer Schwerpunkt liegt auf den eschatologischen Vorstellungen selbst, konkret auf ihrer kontextgebundenen Formulierung, Akzentuierung und Wirkung. Dazu werden in einem ersten Schritt der kirchlich-monastische Kontext und der politische Kontext jeweils für sich analysiert und in einem zweiten Schritt als gesamtgesellschaftlicher Kontext zusammengeführt. Für den kirchlich-monastischen Kontext werden vorrangig Apokalypse-Kommentare berücksichtigt, weil sie sich im frühen Mittelalter dadurch auszeichneten, die Geschichte und die Gegenwart der Kirche auf Erden in der Erwartung ihrer eschatologischen Vollendung zu interpretieren. Demgegenüber bilden für den politischen Kontext die in der Karolingerzeit weit verbreiteten Fürstenspiegel die Grundlage dafür, Herrscherideale auf ihre eschatologische Qualität hin zu untersuchen. Aus dem fränkischen Reich des 9. Jhd. sind außerdem mehrere Berichte über Jenseitsvisionen überliefert. Da sie häufig eine umfangreiche *ordo*-Kritik enthalten, erweisen sie sich als besonders geeignet dafür zu ergründen, welche Rolle eschatologische Vorstellungen im Kontext einer christlich geprägten Gesellschaftsordnung spielten. Daran anknüpfend wird anhand von Kapitularien und Synodalakten der Blick speziell auf das Verhältnis zwischen den karolingischen Herrschern Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen und den fränkischen Bischöfen gerichtet. Es geht vor allem darum herauszufinden, ob und inwieweit die durch und für den König, Kaiser und Episkopat beanspruchten Kompetenzen eschatologisch gerechtfertigt oder angezweifelt wurden. Zur Vertiefung dieser Frage und in Anbetracht der folgenschweren Machtkonflikte und Machtverschiebungen im fränkischen Reich in der ersten Hälfte des 9. Jhd. werden nicht zuletzt die Herrschaftszeit und die Herrschaftspraxis Karls des Großen und Ludwigs des Frommen gesondert betrachtet. Abschließend werden

14 Vgl. M. Czock, *Arguing for Improvement: The Last Judgment, Time and the Future in Dhuoda's Liber manualis*, in: V. Wieser / V. Eltschinger / J. Heiss (Hgg.), *Cultures of Eschatology 2: Time, Death and Afterlife in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*, München 2020, 509–527; Kleine, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 135–168.

die Untersuchungsergebnisse zusammengefasst und aufeinander bezogen mit dem Ziel zu klären, in welcher Weise und in welchem Ausmaß eschatologisches Denken im frühen Mittelalter bestimmend für politisches Handeln in der Karolingerzeit war.

Bei der in der vorliegenden Dissertation angewandten philologisch-historischen Quellenarbeit handelt es sich mit Hayden White gesprochen insofern um ein „literarisches, d.h. fiktionsbildendes Verfahren“[15], als die Editionen der lateinischen Schriften aus dem karolingischen Reich und seinem zeitlichen und geografischen Umfeld auf ihre Relevanz für die Überprüfung der obenstehenden Leitthese hin selektiert, gewichtet und angeordnet werden. Damit wird dem Anspruch Rechnung getragen, „eine gegebene Menge von zufällig überlieferten Ereignissen“[16] als Elemente einer nicht singularischen Geschichte zu begreifen und sie so miteinander in Beziehung zu setzen, dass sie von eschatologischem Denken und politischem Handeln erzählen.

15 H. White, *Der historische Text als literarisches Kunstwerk*, in: ders.: *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen: Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, Stuttgart 1986, 101–122 (106).

16 A.a.O., 104.

KAPITEL 1

Zeit und Weltgeschichte: Vorstellungen und Deutungen im frühen Mittelalter

Einen nachhaltigen Einfluss auf Zeitvorstellungen und Geschichtsdeutungen im lateinischsprachigen frühen Mittelalter übten die von Augustin von Hippo (354–430) verfassten Schriften zur Zeittheorie und zum Weltaltermodell aus. Sie werden im Folgenden zunächst auf ihre inhaltlichen Aspekte und im Anschluss daran auf ihre Rezeption hin untersucht. Besondere Aufmerksamkeit gilt dem Verhältnis sowohl zwischen Zeit und Ewigkeit als auch zwischen Zeit und Schöpfung. Darüber hinaus wird der Frage nachgegangen, welche Rolle der eschatologische Horizont für die Darstellung und für die Deutung der Weltgeschichte einerseits und für das Verhältnis der Zeitebenen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft andererseits spielte. In alledem geht es darum zu ergründen, ob und inwieweit die der Zeit und der ihr unterliegenden Weltgeschichte zugeschriebene Vergänglichkeit das Ende der Welt brisant erscheinen ließ, den Ausblick auf das Jenseits bedingte und die Sicht auf das Diesseits beeinflusste.

1.1 Hintergründe und Voraussetzungen: Zeittheorie und Weltaltermodell bei Augustin von Hippo

1.1.1 *Zeittheorie*

Eine umfangreiche Auseinandersetzung mit dem Thema Zeit unternimmt Augustin im 11. Buch seiner *Confessiones*.[1] Den Ausgangspunkt hierfür bildet seine Bitte an Gott, Einsicht in den Sinn der Schrift zu erlangen, auch und

1 Ed. L. Verheijen, CCSL 27, Turnhout 1990. Vgl. zu Augustins Zeittheorie in den *Confessiones* K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo: Das XI. Buch der Confessiones: Historisch-philosophische Studie: Text–Übersetzung–Kommentar*, Frankfurt 1993; D. Günther, *Schöpfung und Geist: Studien zum Zeitverständnis Augustins im XI. Buch der Confessiones*, Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte 58, Amsterdam 1993; zu der Entstehung, dem Inhalt und der Rezeption der *Confessiones* D. Weber, *Confessiones*, in: OGHRA 1 (2013), 167–174; P. Frederiksen, *Die Confessiones* (*Bekenntnisse*), in: V.H. Drecoll (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 294–309. Im Folgenden wird ergänzend die Schrift *De civitate Dei* (ed. B. Dombart / A. Kalb, CCSL 47–48, Turnhout 1955) herangezogen, da Augustin darin wesentliche Aspekte seiner im 11. Buch der *Confessiones* formulierten Zeittheorie aufgreift, expliziert und zuspitzt.

© JOHANNA REITMEIER-FILAX, 2025 | DOI:10.30965/9783657796861_002
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

insbesondere ihrer dunklen und nur schwer durchdringlichen Stellen.[2] Alles wolle er bedenken, von dem Anbeginn der Welt bis zu ihrem Ende.[3] Von grundlegendem Interesse ist dabei für ihn Gen 1,1, wonach Gott im Anfang Himmel und Erde schuf. Denn zum einen beschäftigt Augustin, auf welche Weise Gott den Schöpfungsakt vollzogen habe,[4] zum anderen weist er die Frage, was Gott gemacht habe, bevor er Himmel und Erde schuf, konsequent

2 Vgl. Aug., conf. 11.3: *Largire inde spatium meditationibus nostris in abdita legis tuae neque aduersus pulsantes claudas eam. Neque enim frustra scribi uoluisti tot paginarum opaca secreta* [...] *O domine, perfice me et reuela mihi eas* (CCSL 27,195,25–27.30 L. Verheijen).

3 Vgl. ebd.: *Considerem mirabilia de lege tua ab usque principio, in quo fecisti caelum et terram, usque ad regnum tecum perpetuum sanctae ciuitatis tuae* (CCSL 27,195,34–36 L. Verheijen). Mit der als ewigwährend und heilig charakterisierten Bürgerschaft ist die *civitas Dei* angesprochen. Ihr und der *terrena civitas* widmet sich Augustin ausführlich in seinem Werk *De civitate Dei*. So sind gemäß civ. 1.35 beide Bürgerschaften bis zum Jüngsten Gericht miteinander verwoben: *Perplexae quippe sunt istae duae ciuitates in hoc saeculo inuicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur* (CCSL 47,34,14–15 B. Dombart / A. Kalb). Unter Aufnahme von Apk 20,9–10 legt Augustin in civ. 20.14 dar, dass die auch als gottlose Bürgerschaft bezeichnete *terrena civitas* im Jüngsten Gericht dem Feuer ausgesetzt werde: *Post hanc autem commemorationem nouissimae persecutionis breuiter complectitur totum, quod ultimo iam iudicio diabolus et cum suo principe ciuitas inimica passura est. Dicit enim: Et diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, quo et bestiae et pseudopropheta; et cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum* [Apk 20,9–10] (CCSL 48,723,1–6 B. Dombart / A. Kalb); ebenso civ. 20.9: *Quae sit porro ista bestia, quamuis sit diligentius requirendum, non tamen abhorret a fide recta, ut ipsa inpia ciuitas intellegatur et populus infidelium contrarius populo fideli et ciuitati Dei* (CCSL 48,718,95–98 B. Dombart / A. Kalb). Dagegen würden die zur *civitas Dei* gehörenden Menschen civ. 22.1 zufolge Unsterblichkeit erlangen: *Omnes in ea ciues inmortales erunt, adipiscentibus et hominibus, quod numquam sancti angeli perdiderunt* (CCSL 48,806,11–12 B. Dombart / A. Kalb). Dies führt laut civ. 20.17 dazu, dass keine Spuren der Vergänglichkeit zurückbleiben würden: *De caelo descendere ista ciuitas dicitur* [...] *per iudicium Dei, quod erit nouissimum per eius filium Iesum Christum, tanta eius et tam noua de Dei munere claritas apparebit, ut nulla remaneant uestigia uetustatis* (CCSL 48,727,8–9.14–17 B. Dombart / A. Kalb). Indem Augustin in civ. 20.16 schließlich Mt 25,46 und Apk 21,1 zitiert, macht er deutlich, dass er nach den o.g. Ereignissen einen neuen Himmel und eine neue Erde erwartet: *Finito autem iudicio, quo praenuntiauit iudicandos malos, restat ut etiam de bonis dicat. Iam enim explicauit quod breuiter a Domino dictum est: Sic ibunt isti in supplicium aeternum* [Mt 25,46]*; sequitur ut explicet, quod etiam ibi conectitur: Iusti autem in uitam aeternam. Et uidi, inquit, caelum nouum et terram nouam. Nam primum caelum et terra recesserunt, et mare iam non est* [Apk 21,1]. *Isto fiet ordine* (CCSL 48,726,1–7 B. Dombart / A. Kalb). Für Augustin geht demnach mit der Herrschaft der *civitas Dei* das Ende der (alten) Welt einher. Vgl. hierzu auch Flasch, 1993, 86; zu der Entstehung, dem Inhalt und der Rezeption von *De civitate Dei* J.v. Oort, *De ciuitate dei* (*Über die Gottesstadt*), in: Drecoll (Hg.), 2007, 347–363; M.C. Sloan, *De civitate Dei*, in: OGHRA 1 (2013), 255–261.

4 Vgl. Aug., conf. 11.5: *Audiam et intellegam, quomodo in principio fecisti caelum et terram* (CCSL 27,196,57–58 L. Verheijen).

zurück.[5] Die Antwort auf das *quomodo* findet Augustin in dem Wort Gottes,[6] das er als ewig und unsterblich beschreibt.[7] Im Kontrast dazu sieht er die Schöpfung: Himmel und Erde seien, weil sie gemacht seien, d.h. sie hätten nicht schon immer bestanden, sondern verdankten ihr Sein Gott und könnten folglich nicht gleichewig mit ihm und seinem Wort sein. Vielmehr, so Augustin, würden sie der Wandelbarkeit, der Veränderlichkeit und der Sterblichkeit unterliegen.[8] Durch die Hervorhebung der grundverschiedenen Eigenschaften Gottes und seines Wortes auf der einen Seite und der Schöpfung auf der anderen Seite wird sowohl die Betrachtung der Zeit vorbereitet als auch die Grundlage dafür gelegt, der Frage, was Gott gemacht habe, bevor er Himmel und Erde schuf, jegliche Schlüssigkeit abzusprechen. Denn als wesentliches Kennzeichen von Zeit erkennt Augustin die *mutabilitas*. Dadurch dass Zeit im Wandel begriffen sei, unterscheide sie sich von der Ewigkeit.[9] In der Konsequenz könne Gott nicht der Zeit unterworfen werden, da er im Unterschied zu ihr bleibe[10] und es in seiner Ewigkeit keine Veränderlichkeit gebe.[11] Vielmehr sei Gott vor allen Zeiten,[12] er sei ihr Schöpfer und ihr Ordner.[13] Demnach wird

5 Vgl. Aug., conf. 11.12–13: *Nonne ecce pleni sunt uetustatis suae qui nobis dicunt: „Quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram?“* […] *Qui haec dicunt, nondum te intellegunt, o sapientia dei, lux mentium, nondum intellegunt, quomodo fiant, quae per te atque in te fiunt* (CCSL 27,200,1–201,3 L. Verheijen).

6 Vgl. Aug., conf. 11.7: *Ergo dixisti et facta sunt atque in uerbo tuo fecisti ea* (CCSL 27,198,21–22 L. Verheijen).

7 Vgl. Aug., conf. 11.9: *Non ergo quidquam uerbi tui cedit atque succedit, quoniam uere immortale atque aeternum est* (CCSL 27,199,10–11 L. Verheijen).

8 Vgl. Aug., conf. 11.6: *Ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque uariantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quidquam, quod ante non erat: quod est mutari atque uariari. Clamant etiam, quod se ipsa non fecerint: „Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis.“ Et uox dicentium est ipsa euidentia. Tu ergo, domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim* (CCSL 27,197,1–8 L. Verheijen); Aug., conf. 11.9: *Nouimus, domine, nouimus, quoniam in quantum quidque non est quod erat et est quod non erat, in tantum moritur et oritur* (CCSL 27,199,8–10 L. Verheijen).

9 Vgl. Aug., civ. 11.6: *Recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est* (CCSL 48,326,1–3 B. Dombart / A. Kalb).

10 Vgl. Aug., conf. 11.17: *Et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes* (CCSL 27,202,2–3 L. Verheijen).

11 Vgl. Aug., civ. 11.6: *Deus, in cuius aeternitate nulla est omnino mutatio* (CCSL 48,326,8–9 B. Dombart / A. Kalb).

12 Vgl. Aug., conf. 11.16: *Ante omnia tempora tu es* (CCSL 27,202,26–27 L. Verheijen).

13 Vgl. ebd.: *Omnia tempora tu fecisti* (CCSL 27,202,26 L. Verheijen); Aug., civ. 11.6: *Deus* […] *creator sit temporum et ordinator* (CCSL 48,326,8–9 B. Dombart / A. Kalb).

bei Augustin Zeit selbst als ein Teil der Schöpfung verstanden.[14] Infolge dessen erübrigt sich auch die Frage, was Gott gemacht habe, bevor er Himmel und Erde schuf: *Es gab nämlich kein Damals, wo es keine Zeit gab*.[15] Vielmehr ist Zeit nach Augustin auf das Geschaffene angewiesen, da es durch seine Bewegung Veränderung bewirke, sodass sich ein Nacheinander und ein auf seine Dauer hin messbarer Verlauf ergebe.[16] So lässt sich aus dem Abhängigkeitsverhältnis zwischen Geschaffenem und Zeit ableiten, dass Zeit als ebenso begrenzt wie die Welt selbst gedacht wird. Diese Verbindung lässt sich unter Hinzuziehung des eschatologisch ausgerichteten 20. Buches von *De civitate Dei* fundieren. Es handelt von dem Jüngsten Gericht und thematisiert in diesem Zusammenhang u.a. die Vorstellung von einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Vor dem Hintergrund von 2Petr 3,7 hält Augustin fest, dass Himmel und Erde, d.h. die nach der Sintflut erneuerte Welt am Tag des Gerichts dem Feuer übergeben werde, was zugleich den Untergang der gottlosen Menschen bedeute.[17] Durch diesen Weltbrand, so Augustin weiter, würden die Eigenschaften der vergänglichen Elemente, die mit den vergänglichen Leibern übereingestimmt hätten, gänzlich zugrunde gehen. Die neue Welt werde dagegen den durch wunderbare Wandlung unsterblichen Leibern angepasst sein.[18] *Denn auch die Leiber werden zu neuer Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit aus der alten Vergänglichkeit und Sterblichkeit hinübergehen.*[19] Laut Augustin wird es nach dem Jüngsten Gericht nichts mehr geben, was entstehen und vergehen könnte. Somit verliert Zeit die Bedingung ihrer Möglichkeit, woraus ihr Ende im Jüngsten Gericht und damit ihre Begrenztheit resultiert. Dass Zeit für Augustin eine

14 Vgl. Aug., civ. 11.6: *Procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore* (CCSL 48,326,16–17 B. Dombart / A. Kalb).

15 Aug., conf. 11.15: *Non enim erat tunc, ubi non erat tempus* (CCSL 27,202,14 L. Verheijen).

16 Vgl. Aug., civ. 11.6: *Quis non uideat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret, cuius motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, in breuioribus uel productioribus morarum interuallis tempus sequeretur?* (CCSL 48,326,3–8 B. Dombart / A. Kalb).

17 Vgl. Aug., civ. 20.18: *Qui autem nunc sunt, inquit, caeli et terra, eodem uerbo repositi sunt, igni reseruandi in diem iudicii et perditionis hominum impiorum* [2Petr 3,7]. *Proinde qui caeli et quae terra, id est, qui mundus pro eo mundo, qui diluuio periit, ex eadem aqua repositus est, ipse igni nouissimo reseruatur in diem iudicii et perditionis hominum impiorum* (CCSL 48,730,35–40 B. Dombart / A. Kalb).

18 Vgl. Aug., civ. 20.16: *Illa itaque, ut dixi, conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates, quae corporibus nostris corruptibilibus congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quae corporibus inmortalibus mirabili mutatione conueniant; ut scilicet mundus in melius innouatus apte adcommodetur hominibus etiam carne in melius innouatis* (CCSL 48,726,15–727,21 B. Dombart / A. Kalb).

19 Aug., civ. 20.17: *Quando quidem et corpora ad incorruptionem atque inmortalitatem nouam ex uetere corruptione ac mortalitate transibunt* (CCSL 48,727,17–19 B. Dombart / A. Kalb).

veränderliche und vergängliche Größe ist, wird schließlich auch daran ersichtlich, dass er allein der Gegenwart ein Sein zuschreibt, wohingegen er die Vergangenheit als nicht mehr und die Zukunft als noch nicht seiend begreift. Ihm zufolge kann zwar Vergangenes durch die Erinnerung und Zukünftiges durch die Erwartung vergegenwärtigt werden.[20] Dies ändert allerdings nichts daran, dass auch das Zukünftige übergeht in das Vergangene. So nimmt laut Augustin das Zukünftige so lange ab und das Vergangene so lange zu, bis das Zukünftige gänzlich verbraucht und alles Vergangenes ist.[21]

1.1.2 *Weltaltermodell*

Mit der Begrenztheit der Zeit geht die Begrenztheit der ihr unterliegenden Weltgeschichte einher. Mit seinem Modell der Weltalter unternahm Augustin den Versuch, ihren Verlauf zu erfassen, zu ordnen und zu interpretieren. So wird die Weltgeschichte in seinen Texten als Heilsgeschichte periodisiert,[22] wobei die Gliederung und die Deutung nach unterschiedlichen Mustern erfolgen: Zum einen richtet sich Augustin an den in seiner Zeit gängigen Lebensaltern aus,[23] zum anderen beschreibt er unter Rückgriff auf alttestamentliche Texte die einzelnen Weltalter in Analogie zu den sechs Schöpfungstagen und dem Schöpfungssabbat.[24] Beide in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten

20 Vgl. Aug., conf. 11.18: *Praeteritum enim iam non est et futurum nondum est* (CCSL 27, 203,6–7 L. Verheijen); Aug., conf. 11.26: *Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non uideo, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio* (CCSL 27,206,1–207,7 L. Verheijen).

21 Vgl. Aug., conf. 11.16: *Quia illa futura sunt, et cum uenerint, praeterita erunt* (CCSL 27,202,17–18 L. Verheijen); Aug., conf. 11.36: *Deminutione futuri crescente praeterito, donec consumptione futuri sit totum praeteritum* (CCSL 27,213,66–67 L. Verheijen).

22 Dass Augustin auch umgekehrt die Heilsgeschichte als Weltgeschichte „im Sinne einer Geschichte, die die gesamte Menschheit angeht" versteht, betont K.H. Schwarte, *Die Vorgeschichte der Augustinischen Weltalterlehre*, Bonn 1966, 54.

23 Der Vergleich mit Lebensaltern war vor allem in der römischen Historiografie ein häufig genutztes Mittel, um die „Geschichte der Menschheit, eines Volkes, einer Stadt oder einer bestimmten Kultur" zu periodisieren und dabei eine Entwicklungskurve von einem Urzustand über eine Blütezeit bis hin zum Verfall oder zur Erneuerung zu zeichnen. Dieses Gliederungs- und Deutungsschema war bis in das 19. Jhd. hinein in Gebrauch. Hierzu T. Fuhrer, *Erneuerung im Alter: Augustins aetates-Lehre*, in: T. Fitzon / S. Linden / K. Liess / D. Elm (Hgg.), *Alterszäsuren: Zeit und Lebensalter in Literatur, Theologie und Geschichte*, Berlin 2012, 261–287 (261–267).

24 Nach jüdisch-christlicher Vorstellung hat die Weltgeschichte ihren Anfang in der Schöpfung genommen und wird ihr Ende im Reich Gottes finden. Ihr Verlauf wurde ab dem 1. Jhd. zunehmend in Analogie zu den sechs Schöpfungstagen und dem Schöpfungssabbat

geläufigen Schemata verbindet erstmals er in seinem zwischen 388 und 390 verfassten Werk *De Genesi contra Manichaeos*[25] miteinander.[26] In späteren Schriften wie *De civitate Dei*[27] oder in dem darin erwähnten Brief[28] an Bischof Hesychius von Salona[29] *De fine saeculi*[30] beschäftigt er sich darüber hinaus intensiv mit der Frage nach der Kalkulierbarkeit des Weltendes. Die folgende Untersuchung nimmt daher sowohl Augustins Modell der Weltalter als auch die daraus resultierenden Konsequenzen für die eschatologische Erwartung in den Blick und konzentriert sich insofern auf den „geschichtstheologische[n] Charakter der Zeit" als eines „Konstituens […] der universalen Entwicklung der Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht."[31]

⁘

gemäß Gen 1,1–2,3 gegliedert und interpretiert. Von grundlegender Bedeutung war hierbei die Aussage in Ps 89,4 bzw. in 2Petr 3,8, dass vor Gott 1000 Jahre wie ein Tag seien. Denn davon ausgehend wurden die sechs Schöpfungstage als sechsmal 1000 Jahre währende Weltgeschichte gedeutet. Im frühen Christentum bildete sich unter dem Einfluss jüdischer Apokalypsen zudem die in Apk 20,1–6 zum Ausdruck gebrachte Vorstellung heraus, dass nach den 6000 Jahren mit der Parusie Christi ein nochmals 1000 Jahre andauerndes messianisches Zwischenreich einsetzen werde. In diesem als chiliastisch bezeichneten Geschichtsbild wird der Schöpfungssabbat somit zum vor dem Jüngsten Gericht und vor der Ewigkeit liegenden Weltsabbat. Vgl. hierzu G.G. Blum, *Chiliasmus II*, in: TRE 7 (1981), 729–733; K. Fitschen, *Chiliasmus III,1*, in: ⁴RGG 2 (1999), 137–138; Fuhrer, in: Fitzon / Linden / Liess / Elm (Hgg.), 2012, 267–269; K.-H. Schwarte, *Apokalyptik / Apokalypsen V*, in: TRE 1 (1977), 257–275 (270).

25 Ed. D. Weber, CSEL 91, Wien 1998. Vgl. zur Entstehung, zum Inhalt und zur Rezeption von *De Genesi contra Manichaeos* D. Weber, *Die Genesisauslegungen*, in: V.H. Drecoll (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 275–279 (276); J. Yates, *De Genesi adversus Manichaeos*, in: OGHRA 1 (2013), 308–313.

26 Vgl. Fuhrer, in: Fitzon / Linden / Liess / Elm (Hgg.), 2012, 269.

27 Ed. B. Dombart / A. Kalb, CCSL 47–48, Turnhout 1955.

28 Vgl. zur Entstehung, zum Inhalt und zum Aufbau der Briefe Augustins L. Dalmon, *Epistulae*, in: OGHRA 1 (2013), 423–428; J. Divjak, *Epistulae*, in: AugL 2 (2002), 893–1057.

29 Hesychius (4./5. Jhd.) war vermutlich von 405 bis zu seinem Tod 420/426 Bischof von Salona in Dalmatien. In mehreren zwischen 418 und 420 verfassten Schreiben an Augustin bringt er unter Verweis auf „biblische Prophezeiungen und vermeintliche geschichtliche Indizien" seine Erwartung eines baldigen Weltendes zum Ausdruck. Augustins ausführliche Antwort darauf liefert der o.g. Brief *De fine saeculi*. Hierzu Divjak, in: AugL 2 (2002), 990–991.

30 Ed. A. Goldbacher, in: CSEL 57, Wien 1911, 243–292.

31 H.-W. Goetz, *Historiographisches Zeitbewußtsein im frühen Mittelalter: Zum Umgang mit der Zeit in der karolingischen Geschichtsschreibung*, in: A. Scharer / G. Scheibelreiter (Hgg.), *Historiographie im frühen Mittelalter*, Wien 1994, 159.

In *De Genesi contra Manichaeos*[32] orientiert sich Augustin zur Einteilung und Abgrenzung der Weltalter an den in der Christusgenealogie in Mt 1,1–17 hervorgehobenen biblischen Ereignissen und Personen. Bedingt durch den Lebensaltervergleich und durch die Analogie zu den sechs Schöpfungstagen und dem Schöpfungssabbat wird der durch diesen neutestamentlichen Text vorgegebene Rahmen bis zur Erschaffung des Menschen erweitert, sodass die Geschichte des Volkes Israel zur Geschichte der ganzen Menschheit wird.[33] Folglich lässt Augustin das erste Weltalter bei Adam beginnen und setzt es sowohl mit dem mit der Hervorbringung des Lichts verbundenen ersten Schöpfungstag als auch mit der *infantia* als der ersten Altersstufe des Menschen gleich. Das Ende markiert für ihn die Sintflut. Denn durch sie sei die *prima aetas* der Vergessenheit anheimgefallen, so wie auch das Säuglingsalter der Erinnerung entzogen sei.[34] Das darauffolgende zweite Weltalter erstreckt sich laut Augustin von Noah bis Abraham und entspricht der *pueritia*, als deren Kennzeichen die fehlende Fortpflanzungsfähigkeit ausgemacht wird. Zudem wird die Arche als sichere Zuflucht inmitten der Sintflut parallelisiert mit der Aufrichtung des Himmelsgewölbes inmitten des Urmeeres am zweiten Schöpfungstag.[35] Als die mit dem Zeugungsvermögen assoziierte *adolescentia* begreift Augustin das bis David reichende dritte Weltalter und verortet in ihm die Geburt des Gottesvolkes aus Abrahams Geschlecht basierend auf Gen 17,5–8.[36] Indem das daran anschließende vierte Weltalter von David

32 Vgl. zu Augustins Modell der Weltalter in *De Genesi contra Manichaeos* V.H. Drecoll, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, BHTh 109, Tübingen 1999, 130–131; Fuhrer, in: Fitzon / Linden / Liess / Elm (Hgg.), 2012, 269–273; C. Müller, *Geschichtsbewußtsein bei Augustinus: Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/heilsgeschichtliche Elemente einer Augustinischen Geschichtstheorie*, Würzburg 1993, 292–296.

33 Vgl. Fuhrer, in: Fitzon / Linden / Liess / Elm (Hgg.), 2012, 269–270.

34 Vgl. Aug., Gn. adv. Man. 1.23,35: *Primordia enim generis humani, in quibus ista luce frui coepit, bene comparantur primo diei quo deus fecit lucem. Haec aetas tamquam infantia deputanda est ipsius universi saeculi, quod tamquam unum hominem proportione magnitudinis suae cogitare debemus, quia et unusquisque homo, cum primo nascitur et exit ad lucem, primam aetatem agit infantiam. Haec tenditur ab Adam usque ad Noe generationibus decem. Quasi vespera huius diei fit diluvium; quia et infantia nostra tamquam oblivionis diluvio deletur* (CSEL 91,104,7–15 D. Weber).

35 Vgl. Aug., Gn. adv. Man. 1.23,36: *Et incipit mane a temporibus Noe, secunda aetas tamquam pueritia, et tenditur haec aetas usque ad Abraham aliis generationibus decem. Et bene comparatur secundo diei quo factum est firmamentum inter aquam et aquam; quia et arca, in qua erat Noe cum suis, firmamentum erat inter aquas inferiores in quibus natabat et superiores quibus compluebatur.* […] *Sed nec ista aetas secunda generavit populum dei, quia nec pueritia apta est ad generandum* (CSEL 91,104,1–105,6.11–12 D. Weber).

36 Vgl. Aug., Gn. adv. Man. 1.23,37: *Mane ergo fit ab Abraham et succedit aetas tertia similis adoles-centiae.* […] *Haec enim aetas iam potuit generare populum deo, quia et tertia aetas,*

bis zur babylonischen Gefangenschaft mit der unter den Lebensaltern eine herausragende Stellung als *firmum ornamentum* einnehmenden *iuventus* und mit dem vierten Schöpfungstag als dem Tag der Erschaffung der strahlenden Gestirne des Himmelsgewölbes in Beziehung gesetzt wird, wird es als vorübergehende Glanzzeit Israels bis zum Untergang des Königtums präsentiert.[37] Das durch das Exil geprägte fünfte Weltalter hingegen gleicht für Augustin der mit *declinatio a iuventute ad senectutem* umschriebenen Altersstufe des Menschen und wird als eine Phase des allmählichen Niedergangs negativ konnotiert. Dies zeigt sich auch daran, dass das fünfte Weltalter mit dem fünften Schöpfungstag in Übereinstimmung gebracht wird. Denn so wie Gott die Tiere im Wasser und die Vögel des Himmels hervorgebracht habe, habe das jüdische Volk nach dem Verlust seines Landes zerstreut und ohne festen Wohnsitz unter den Völkern zu leben begonnen.[38] Analog zum sechsten Schöpfungstag als dem Tag der Erschaffung des Menschen lässt Augustin das sechste Weltalter mit der Menschwerdung Jesu Christi anbrechen. Durch den Vergleich mit der *senectus* als dem Greisenalter weist er es zugleich als den letzten Zeitabschnitt der Weltgeschichte aus. Bei dem sechsten Weltalter handelt es sich somit um das gegenwärtige Weltalter, dessen mit der noch ausstehenden Parusie Christi einhergehendes Ende zugleich das Ende der Welt bedeutet. Vom Verfall betroffen

---

id est adolescentia, filios habere iam potest. Et ideo ad Abraham dictum est: patrem multarum gentium posui te et augeam te nimis valde et ponam te in gentes, et reges de te exient. Et ponam testamentum meum inter me et te et inter semen tuum post te in generationes eorum in testamentum aeternum, ut sim tibi deus et semini tuo post te; et dabo tibi et semini tuo post te terram in qua habitas omnem terram Chanaan in possessionem aeternam, et ero illis deus [Gen 17,5–8]. *Haec aetas porrigitur ab Abraham usque ad David quattuordecim generationibus* (CSEL 91,105,1–2.10–106,20 D. Weber).

37 Vgl. Aug., Gn. adv. Man. 1.23,38: *Et inde fit mane, regnum David. Haec aetas similis iuventuti est; et revera inter omnes aetates regnat iuventus et ipsa est firmum ornamentum aetatum omnium, et ideo bene comparatur quarto diei quo facta sunt sidera caeli in firmamento caeli. Quid enim evidentius significat splendorem regni quam solis excellentia?Et plebem obtemperantem regno lunae splendor ostendit tamquam synagogam ipsam, et stellae principes eius, et omnia tamquam in firmamento in regni stabilitate fundata. Huius quasi vespera est in peccatis regum, quibus illa gens meruit captivari atque servire* (CSEL 91,106,1–107,10 D. Weber).

38 Vgl. Aug., Gn. adv. Man. 1.23,39: *Et fit mane, transmigratio in Babyloniam, cum in ea captivitate populus leniter in peregrino otio collocatus est. Et porrigitur haec aetas usque ad adventum domini nostri, id est quinta aetas, declinatio a iuventute ad senectutem, nondum senectus, sed iam non iuventus, quia senioris aetas est* […] *Et revera sic ista aetas a regni robore inclinata et fracta est in populo Iudaeorum, quemadmodum homo a iuventute fit senior. Et bene comparatur illi diei quinto quo facta sunt animalia in aquis et volatilia caeli, posteaquam illi homines inter gentes tamquam in mari vivere coeperunt et habere incertam sedem et instabilem sicut volantes aves* (CSEL 91,107,1–5.7–12 D. Weber).

ist laut Augustin aber nur der dem Irdischen verhaftete alte Mensch.[39] Im Gegensatz dazu sieht Augustin den in der Hinwendung zu Christus von der Sehnsucht nach dem ewigen Leben erfüllten neuen Menschen in der Lage,[40] „das Greisenalter der Welt [zu] transzendieren" in dem Sinne, dass er „bereit [ist] für das neue *saeculum*, den neuen Aion."[41] Gemeint ist damit das mit der Parusie Christi beginnende siebte Weltalter, das von Augustin in Gleichsetzung mit dem Schöpfungssabbat und unter Verzicht auf eine chiliastische Deutung als immerwährende Sabbatruhe im Jenseits verstanden wird.[42]

Dass Augustin das sechste Weltalter als das Greisenalter der Welt einstuft, es allerdings nicht nur mit Verfall, sondern zugleich auch mit Erneuerung verbindet, weist Therese Fuhrer zufolge auf die Überwindung der „jüdisch-christliche[n] Fixierung auf die eschatologische Perspektive" hin. Nicht durch „die Naherwartung und die bevorstehende Erlösung" würde sich demnach der letzte Zeitabschnitt der Weltgeschichte von den vorherigen Weltaltern abheben, sondern durch „die Geburt Christi und damit die Möglichkeit der

39 Vgl. Aug., Gn. adv. Man. 1.23,40: *Mane autem fit ex praedicatione evangelii per dominum nostrum Iesum Christum et finitur dies quintus, incipit sextus, in quo senectus veteris hominis apparet* (CSEL 91,108,1–3 D. Weber). Dem alten Menschen weist Augustin nachfolgend die *carnalis concupiscentia*, die *tenebrosa curiositas* und die *superbia* zu (CSEL 91,109,28–30 D. Weber). Vgl. hierzu auch Drecoll, 1999, 131.

40 Vgl. ebd.: *In ista tamen aetate tamquam in senectute veteris hominis homo novus nascitur qui iam spiritaliter vivit. Sexta enim die dictum est: producat terra animam vivam* [Gen 1,24]. [...] *Istam vero animam vivam dicit, qua vita iam incipiunt aeterna desiderari* (CSEL 91,108,7–9.13–109,14 D. Weber).

41 Fuhrer, in: Fitzon / Linden / Liess / Elm (Hgg.), 2012, 272.

42 Vgl. Aug., Gn. adv. Man. 1.23,41: *Post istam vesperam fiet mane, cum ipse dominus in claritate venturus est; tunc requiescent cum Christo ab omnibus operibus suis hi quibus dictum est: estote perfecti sicut pater vester qui in caelis est* [Mt 5,48]. *Tales enim faciunt opera bona valde. Post enim talia opera speranda est requies in die septimo qui vesperam non habet* (CSEL 91,110,4–9 D. Weber). Vgl. hierzu auch Fuhrer, in: Fitzon / Linden / Liess / Elm (Hgg.), 2012, 269.271. In *De civitate Dei* verlagert Augustin die immerwährende Sabbatruhe auf den achten Tag als den Tag der Auferstehung. Vgl. Aug., civ. 22.30: *Haec tamen septima erit sabbatum nostrum, cuius finis non erit uespera, sed dominicus dies uelut octauus aeternus, qui Christi resurrectione sacratus est, aeternam non solum spiritus, uerum etiam corporis requiem praefigurans* (CCSL 48,866,141–145 B. Dombart / A. Kalb). In *De vera religione* wiederum geht Augustin zunächst auf die geistigen und die körperlichen Entwicklungsstufen des einzelnen Menschen ein und beschreibt im Zuge dessen die Herausbildung des neuen, inneren und himmlischen Menschen aus dem alten, äußeren und irdischen Menschen. Erst danach überträgt er dieses Schema auf die Geschichte des gesamten Menschengeschlechts. Vgl. Aug., vera rel. 48–49 (CCSL 32,217,1–219,55 K.-D. Dauer). Vgl. hierzu auch Drecoll, 1999, 130; Fuhrer, in: Fitzon / Linden / Liess / Elm (Hgg.), 2012, 272, Fn. 30.

eigenen Erneuerung und […] der Verjüngung bereits im Diesseits."[43] Angesichts dieser Fokusverlagerung stellt sich die Frage, ob tatsächlich von einer Überwindung der eschatologischen Perspektive auszugehen ist. Denn die eigene Erneuerung impliziert bei Augustin unweigerlich ein durch die Aussicht auf die immerwährende Sabbatruhe im Jenseits bestimmtes irdisches Dasein. So werden in den Aussagen über das sechste Weltalter nicht „die Naherwartung und die bevorstehende Erlösung" selbst in den Vordergrund gestellt, wohl aber das diesseitige Leben des *homo novus*, für den die eschatologische Perspektive konstitutiv ist.

Zu der Frage nach dem Gesamtzeitraum der Weltgeschichte äußert sich Augustin in seiner Schrift *De civitate Dei*, ohne sich allerdings auf eine konkrete Zahl festzulegen. Gemäß civ. 12.11 lehnt er die Vorstellung von einer viele tausend Jahre umfassenden Dauer vehement ab und nimmt unter Verweis auf die heiligen Schriften stattdessen an, dass seit der Erschaffung des Menschen noch nicht ganz 6000 Jahre vergangen seien.[44] Anhand dieser Formulierung wird bereits ersichtlich, dass Augustin weder um eine genaue Verortung seiner eigenen Zeit innerhalb der Weltgeschichte bemüht ist noch Spekulationen über die Dauer des sechsten Weltalters anstellt.[45] Denn es sei, so heißt es in civ. 18.53, eine vergebliche Anstrengung, die verbleibende Zeit bis zum Weltende ausrechnen und bestimmen zu wollen. Mit einem Zitat aus Apg 1,7 bringt Augustin zum Ausdruck, dass dies zu wissen nicht dem Menschen, sondern allein Gott zukomme.[46] Angaben wie 400, 500 oder 1000 Jahre bis zur Paru-

---

43 Fuhrer, in: Fitzon / Linden / Liess / Elm (Hgg.), 2012, 273.

44 Vgl. Aug., civ. 12.11: *Fallunt eos etiam quaedam mendacissimae litterae, quas perhibent in historia temporum multa annorum milia continere, cum ex litteris sacris ab institutione hominis nondum completa annorum sex milia conputemus* (CCSL 48,365,1–4 B. Dombart / A. Kalb); ebenso Aug., civ. 12.13: *Homo* […] *sero sit creatus, ut minus quam sex milia sint annorum, ex quo esse coepisse in sacris litteris inuenitur* (CCSL 48,366,6.7–9 B. Dombart / A. Kalb). Augustin folgt hierin vermutlich der von Euseb von Cäsarea (vor 265–339/340) verfassten und von Hieronymus (347–419/420) übersetzten und fortgeschriebenen Weltchronik. Denn danach beträgt die Spanne der Weltzeit bis zum Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu im 15. Jahr des Kaisers Tiberius (14–37) 5228 Jahre. Nach dieser Rechnung wären bis zu Augustins Zeit ca. 5600 Jahre und somit noch nicht ganz 6000 Jahre vergangen. Vgl. zu Eusebs Weltchronik ausführlich G. Bodmann, *Jahreszahlen und Weltalter: Zeit- und Raumvorstellungen im Mittelalter*, Frankfurt 1992, 54–149.

45 Vgl. J. Fried, *Die Endzeit fest im Griff des Positivismus? Zur Auseinandersetzung mit Sylvain Gouguenheim*, in: HZ 275 (2002), 281–321 (307).

46 Vgl. Aug., civ. 18.53: *Non est, inquit, uestrum scire tempora, quae Pater posuit in sua potestate* [Apg 1,7]. *Non utique illi de hora uel die uel anno, sed de tempore interrogauerant, quando istud accepere responsum. Frustra igitur annos, qui remanent huic saeculo, computare ac definire conamur, cum hoc scire non esse nostrum ex ore Veritatis audiamus* (CCSL 48,652,9–14 B. Dombart / A. Kalb).

sie Christi seien demnach nichts anderes als lediglich menschliche Mutmaßungen.[47] In civ. 20.7 positioniert sich Augustin außerdem ausdrücklich gegen das chiliastische Geschichtsbild[48], indem er ein wörtliches Verständnis der in Apk 20,2 genannten 1000 Jahre andauernden Bindung des Teufels ausschließt. Zur Deutung dieser Zahl sieht er stattdessen zwei Möglichkeiten: Entweder stünde sie gewissermaßen als *totum pro parte* für den verbleibenden Rest des sechsten Weltalters oder für die Fülle der Zeit.[49]

Den Standpunkt einer Nichtkalkulierbarkeit des Weltendes vertritt Augustin auch in seinem in civ. 20.5 erwähnten Brief an Bischof Hesychius von Salona. Unter der Überschrift *De fine saeculi* greift er in ep. 199 wie in civ. 18.53 Apg 1,7 auf und mahnt unter Bezugnahme auf die markinische Endzeitrede zur ständigen Wachsamkeit. Denn weil Christus zu einem unerwarteten Zeitpunkt wiederkehren werde, sei es entscheidend, stets vorbereitet zu sein.[50] So gelangt Augustin schließlich zu folgendem Urteil: Wer behauptet, die Parusie sei nah, sage zwar etwas äußerst Wünschenswertes, stehe jedoch auch in der Gefahr eines Irrtums. Erfüllt sich die Erwartung demnach nicht, stelle sich ein Gefühl des Ärgers ein. Wer dagegen sagt, die Wiederkunft Christi sei noch fern, aber dennoch an sie glaubt und auf sie hofft, werde sich in größerer Geduld üben können, sollte sich diese Einschätzung als richtig erweisen. Gleichermaßen werde er von größerer Freude erfüllt sein, sollte er sich doch geirrt haben. Nur derjenige aber, der bekennt, dass er den Zeitpunkt nicht wisse,

47 Vgl. ebd.: *Quos tamen alii quadringentos, alii quingentos, alii etiam mille ab adscensione Domini usque ad eius ultimum aduentum compleri posse dixerunt.* […] *Coniecturis quippe utuntur humanis* (CCSL 48,652,14–17.19 B. Dombart / A. Kalb). Vgl. hierzu auch Fried, in: HZ 275 (2002), 307–308.

48 Vgl. zum chiliastischen Geschichtsbild S. 5–6, Fn. 24.

49 Vgl. Aug., civ. 20.7: *Mille autem anni duobus modis possunt* […] *intellegi: aut quia in ultimis annis mille ista res agitur, id est sexto annorum miliario tamquam sexto die, cuius nunc spatia posteriora uoluuntur, secuturo deinde sabbato, quod non habet uesperam, requie scilicet sanctorum, quae non habet finem, ut huius miliarii tamquam diei nouissimam partem, quae remanebat usque ad terminum saeculi, mille annos appellauerit eo loquendi modo, quo pars significatur a toto; aut certe mille annos pro annis omnibus huius saeculi posuit, ut perfecto numero notaretur ipsa temporis plenitudo* (CCSL 48,710,55–56.57–65 B. Dombart / A. Kalb). Vgl. hierzu auch P. Darby, *Bede and the End of Time*, London 2016, 79.

50 Vgl. Aug., ep. 199.3: *Vigilate ergo, quia nescitis, quando dominus domus ueniat, sero an media nocte an galli cantu an mane, ne, cum uenerit repente, inueniat uos domientes. Quod autem uobis dico, omnibus dico: Vigilate* [Mk 13,35–37]. […] *Tunc enim unicuique ueniet dies ille, cum uenerit ei dies, ut talis hinc exeat, qualis iudicandus est illo die. Ac per hoc uigilare debet omnis Christianus, ne inparatum eum inueniat domini aduentus* (CSEL 57,246,9–13.247,3–6 A. Goldbacher).

sei gänzlich ohne Irrtum, da er weder das eine noch das andere bejahe oder verneine.[51]

∴

Es lässt sich festhalten, dass Augustin mit seinem Modell der Weltalter in *De Genesi contra Manichaeos* die als Heilsgeschichte begriffene Weltgeschichte auf Grundlage biblischer Personen und Ereignisse zwar gliedert und deutet, nicht aber ihre bisherige oder verbleibende Dauer zu berechnen versucht. Dies rechtfertigt er in seinen späteren Schriften wie *De civitate Dei* und dem Brief *De fine saeculi* damit, dass das Wissen um den Gesamtzeitraum der Weltgeschichte dem Menschen ganz und gar entzogen und stattdessen allein Gott vorbehalten sei. Was er folglich in den Mittelpunkt rückt, ist nicht die Frage, wann das Weltende kommen wird, sondern die Gewissheit, dass es zu einem für den Menschen unerwarteten Zeitpunkt kommen wird. Als auf die Parusie Christi vorbereitet gilt ihm der vom Irdischen weggewandte *homo novus*. Dem gegenwärtigen sechsten Weltalter ist somit eine eschatologische Qualität insofern inhärent, als es mit der durch die Menschwerdung Christi bedingten Möglichkeit der Erneuerung bereits im diesseitigen Leben die Sehnsucht nach und die Aussicht auf die immerwährende Sabbatruhe im Jenseits eröffnet.

1.2 Augustinrezeption im frühen Mittelalter

Zu den bekanntesten Rezipienten des augustinischen Weltaltermodells im frühen Mittelalter gehören Bischof Isidor von Sevilla[52] und der angelsächsische

51 Vgl. Aug., ep. 199.54: *Quapropter qui dicit dominum citius esse uenturum, optabilius loquitur, sed periculose fallitur. utinam ergo sit uerum, quia erit molestum, si non erit uerum! qui autem dicit dominum tardius esse uenturum et tamen credit, sperat, amat eius aduentum, profecto de tarditate eius etiam si fallitur, feliciter fallitur; habebit enim maiorem patientiam, si hoc ita erit, maiorem laetitiam, si non erit.* […] *qui autem, quid horum sit uerum, ignorare se confitetur, illud optat, hoc tolerat, in nullo eorum errat, quia nihil eorum aut adfirmat aut negat* (CSEL 57,291,20–292,1–8 A. Goldbacher).

52 Isidor (um 560–636) entstammte einer hispanorömischen Familie, die in der Mitte des 6. Jhd. von Cartagena nach Sevilla übersiedelte. Um 599/601 folgte er seinem Bruder Leander als Erzbischof von Sevilla nach, führte auf dem 4. Konzil von Toledo 633 den Vorsitz und gründete bischöfliche Schulen mit Bibliotheken in Sevilla, Toledo und Saragossa. Neben den *Chronica maiora* zeugt vor allem die *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Sueborum* von seinem historischen Interesse. Als sein Hauptwerk gelten die im gesamten Mittelalter breit rezipierten *Etymologiae*, die als eine Art Realenzyklopädie das Wissen seiner Zeit bündeln und mittels etymologischer Begriffsanalyse zu erschließen

Mönch und Gelehrte Beda Venerabilis[53]. Während sich Isidor in seinen im Jahr 615 verfassten *Chronica maiora*[54] vor allem an Augustins biblisch fundierter Gliederung der Weltalter orientiert, legt Beda in seiner um 725 angefertigten Schrift *De temporum ratione*[55] darüber hinaus ein besonderes Augenmerk auf die Deutung der Weltgeschichte basierend auf den zwei Schemata, die erstmals in *De Genesi contra Manichaeos* zusammengeführt wurden:[56] dem Lebensaltervergleich und der Analogie zu den sechs Schöpfungstagen und dem Schöpfungssabbat. Zugleich besteht ein wesentlicher Unterschied zu Augustin darin, dass sich sowohl Isidor als auch Beda in ihren Schriften intensiv mit der Frage nach der Dauer der einzelnen Weltalter beschäftigen.[57] Ob damit ein gesteigertes Interesse an dem Zeitpunkt des Weltendes einhergeht und sich der Schwerpunkt von der Erneuerung im Diesseits mit der Aussicht auf die immerwährende Sabbatruhe im Jenseits hin zur Naherwartung verschiebt, gilt es nachfolgend näher zu ergründen.

In Isidors *Chronica maiora* umfassen die ersten fünf Weltalter wie bei Augustin den Zeitraum von der Erschaffung der Welt über Noah, Abraham, David und die babylonische Gefangenschaft bis hin zur Menschwerdung Christi. Was die

versuchen. Vgl. hierzu J. Fontaine, *Isidor von Sevilla*, in: LMA 5 (1991), 677–680; R. Rieger, *Isidor von Sevilla*, in: [4]RGG 4 (2001), 247–248; R. Tenberg, *Isidor von Sevilla*, in: BBKL 2 (1990), 1374–1379.

53 Beda (um 672–735) wurde im angelsächsischen Königreich Northumbrien geboren und im Alter von sieben Jahren dem Kloster St. Peter in Wearmouth zur Erziehung übergeben. Um 686 folgte die Übersiedlung in das Kloster St. Paul in Jarrow, das 689 mit einer umfangreichen Bibliothek ausgestattet wurde. Sie bildete die Grundlage für Bedas Schriften, die neben grammatischen Lehrbüchern auch exegetische Arbeiten und historiografische Werke beinhalten. Darüber hinaus verfasste er mehrere Abhandlungen zur Zeitrechnung, von denen vor allem *De temporum ratione* im frühen Mittelalter breit rezipiert wurde. Vgl. hierzu J.O. Fichte, *Beda Venerabilis*, in: [4]RGG 1 (1998), 1201–1202.

54 Ed. T. Mommsen, in: MGH AA 11, Berlin 1894, 391–481. Eine Kurzfassung der *Chronica maiora* ist in Isidors *Etymologiae* (ed. W.M. Lindsay, SCBO, Oxford 1911) enthalten. Sie geht über das Jahr 615 hinaus und reicht bis in das Jahr 627 als dem 17. Jahr der Herrschaft des byzantinischen Kaisers Herakleios I. (610–641) hinein. Vgl. hierzu Isid., etym. 5.39,42: *Heraclius septimum decimum agit annum* (SCBO W.M. Lindsay).

55 Ed. C.W. Jones, CCSL 123B, Turnhout 1977.

56 Vgl. T. Fuhrer, *Erneuerung im Alter: Augustins aetates-Lehre*, in: T. Fitzon / S. Linden / K. Liess / D. Elm (Hgg.), *Alterszäsuren: Zeit und Lebensalter in Literatur, Theologie und Geschichte*, Berlin 2012, 261–287 (269).

57 Vgl. R. Schmidt, *Aetates mundi: Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte*, in: ZKG 67 (1956), 288–317 (293).

inhaltliche Ausgestaltung und die Berechnung der Zeitspanne der einzelnen Weltalter anbelangt, richtet sich Isidor unter Hinzufügung eigener Daten vornehmlich an der von Euseb von Cäsarea (vor 265–339/340) verfassten und von Hieronymus (347–419/420) ins Lateinische übersetzten und fortgeschriebenen Weltchronik aus. In der Konsequenz nimmt er neben den Herrscherfolgen verschiedener Großreiche die genealogischen Angaben und die Regierungsjahre der Könige Israels und Judas im Alten Testament gemäß der Septuaginta zur Grundlage seiner Zählung.[58] Daraus ergibt sich für das erste Weltalter eine Dauer von 2242 Jahren. Darauf folgen mit einer jeweils weitaus kürzeren Spanne das zweite Weltalter mit 942 Jahren, das dritte Weltalter mit 940 Jahren, das vierte Weltalter mit 485 Jahren und das fünfte Weltalter mit 601 Jahren.[59] Die Menschwerdung Christi markiert schließlich den Übergang vom fünften zum sechsten Weltalter, dessen mit dem römischen Kaiser Tiberius (14–37) assoziierter Beginn[60] ausgehend von der Gesamtlänge der vorherigen fünf Weltalter im Weltjahr 5210 anzusetzen ist.[61] Im Hinblick auf den bisherigen Verlauf des sechsten Weltalters verzeichnet Isidor eine sukzessive Ausbreitung des christlichen Glaubens unter den Völkern.[62] So wird etwa Konstantin I.

58 Dass Isidor in seinen *Chronica maiora* das augustinische Modell der Weltalter rezipiert, bedingt trotz der inhaltlichen Ausrichtung an der eusebianisch-hieronymianischen Weltchronik zugleich einen gewichtigen Unterschied zu ihr. Denn anders als in ihr stellt Isidor nicht die Geschichten einzelner Völker nebeneinander, sondern vereint sie zu der einen als Heilsgeschichte periodisierten Weltgeschichte von der Schöpfung bis zur Parusie Christi. Vgl. hierzu auch P.M. Bassett, *The Use of History in the Chronicon of Isidore of Seville*, in: History and Theory 15 (1976), 278–292 (279–280); F. Wallis, *Commentary*, in: Bede, *The Reckoning of Time*, translated, with introduction, notes and commentary by F. Wallis, TTH 29, Liverpool 1999, 357–358.

59 Vgl. hierzu mit geringfügiger Abweichung auch Schmidt, in: ZKG 67 (1956), 293, Fn. 33.

60 Vgl. zum Beginn des sechsten Weltalters bei Isidor auch Bassett, in: History and Theory 15 (1976), 286–287.

61 Vgl. Isid., chr. mai. 235; 237–238: *Octavianus Augustus regnavit ann. LVI.* [...] *et cessante regno ac sacerdotio Iudaeorum dominus Iesus Christus ex virgine nascitur anno regni eius XLII. Sexta aetas saeculi. Tiberius filius Augusti regnavit ann. XXIII* (MGH AA 11,453.454 T. Mommsen).

62 Vgl. hierzu auch Bassett, in: History and Theory 15 (1976), 290. Die Verbreitung des christlichen Glaubens wurde im frühen Mittelalter u.a. auf Grundlage des Missionsbefehls in Mt 28,18–20 als christliche Pflicht gedeutet. In diesem Zusammenhang galt die Taufe als wesentlicher Schritt hin zu der Erlangung des ewigen Lebens. So schreibt etwa Papst Gregor II. (715–731) in einem Brief an die Thüringer mit Verweis auf Mt 28,19, dass Bischof Bonifatius (um 675–754) zu ihnen gesandt worden sei, dass er sie taufe, den Glauben an Christus lehre und sie vom Irrtum hin zum Weg des Heils führe, damit sie Erlösung und ewiges Leben erlangten. Vgl. hierzu S. Bonifatii et Lulli epistolae 25: *Discipulis etiam suis, sanctis apostolis, ait: Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti* [Mt 28,19]; *ipse enim credentibus in se vitam aeternam promisit. Cupientes*

(306–337) zum ersten christlichen Kaiser erklärt. Als solcher habe er den Christen gestattet, sich frei zu versammeln und zur Ehre Christi Basiliken zu errichten.[63] Nur wenige Jahrzehnte später habe Kaiser Theodosius I. (379–395) den Befehl gegeben, pagane Heiligtümer auf der ganzen Welt zu zerstören.[64] Schließlich wird über die Westgoten berichtet, dass auch sie den katholischen Glauben angenommen[65] und sich in den von ihnen unter König Sisebut[66] eroberten Gebieten in Spanien ebenfalls die Juden zum Christentum bekehrt hätten.[67] Somit ist bei Isidor ähnlich wie bei Augustin nicht nur die Weltgeschichte Heilsgeschichte, sondern auch die Heilsgeschichte Weltgeschichte insofern, als sie die im christlichen Glauben verbundene Universalgemeinschaft betrifft.[68]

Insgesamt sind laut Isidor von der Erschaffung der Welt bis zur Abfassung seiner *Chronica maiora* bereits etwas mehr als 5800 Jahre vergangen. Obwohl er in seinen Ausführungen zum ersten Weltalter kurz die Analogie zu den sechs Schöpfungstagen ohne Berücksichtigung des Schöpfungssabbats berührt,[69]

---

vos ergo in perpetuum nobiscum gaudere, [...] *ideo fratrem nostrum sanctissimum Bonifatium episcopum ad vos direximus, ut vos debeat baptizare et fidem Christi docere et ab errore ad viam salutis deducere, ut salutem habeatis et vitam sempiternam* (MGH Ep 3,274,30–36 E. Dümmler).

63 Vgl. Isid., chr. mai. 329; 330: *Constantinus regnavit ann. XXX. Iste primus imperatorum Christianus effectus licentiam dedit Christianis libere congregari et in honorem Christi basilicas construi* (MGH AA 11,465 T. Mommsen).

64 Vgl. Isid., chr. mai. 361: *Gentium quoque templa per totum orbem iubente Theodosio eodem tempore subvertuntur: nam adhuc intemerata manebant* (MGH AA 11,470 T. Mommsen).

65 Vgl. Isid., chr. mai. 408: *Gothi Reccaredo principe innitente ad fidem catholicam reverturtur* (MGH AA 11,477 T. Mommsen); ebenso Isid., etym. 5.39,41: *Gothi catholici efficiuntur* (SCBO W.M. Lindsay). Im Hintergrund dieser Aussagen steht der Übertritt vom homöischen Bekenntnis zum nicäno-konstantinopolitanischen Bekenntnis durch den westgotischen König Rekkared I. (586–601) im Jahr 587. Vgl. hierzu J.M. Alonso-Núñez, *Reccared I.*, in: LMA 7 (1995), 500.

66 Sisebut herrschte als westgotischer König von 612 bis zu seinem Tod 621. Von der jüdischen Bevölkerung verlangte er die Annahme des christlichen Glaubens und zwang diejenigen, die sich der Taufe verweigerten, zur Emigration nach Gallien. Isidor von Sevilla pflegte Kontakt zu Sisebut und verfasste auf dessen Bitte hin die Schrift *De natura rerum*. Vgl. hierzu J.M. Alonso-Núñez, *Sisebut*, in: LMA 7 (1995), 1938.

67 Vgl. Isid., chr. mai. 415–416: *Sisebutus Gothorum gloriosissimus princeps in Spania plurimas Romanae militiae urbes sibi bellando subiecit. Et Iudaeos sui regni subditos ad Christi fidem convertit* (MGH AA 11,479 T. Mommsen).

68 Vgl. hierzu auch Bassett, in: History and Theory 15 (1976), 290–292.

69 Vgl. Isid., chr. mai. 3 basierend auf Gen 1: *Sex diebus rerum creaturam deus formavit. Primo die condidit lucem: secundo firmamentum caeli: tertio speciem maris et terrae: quarto sidera: quinto pisces et volucres: sexto bestias atque iumenta. Novissime ad similitudinem suam hominem primum Adam* (MGH AA 11,426 T. Mommsen).

geht er an keiner Stelle seiner Chronik auf die chiliadische Hexaemerontypologie und die mit ihr verbundene Erwartung des Weltsabbats nach 6000 Jahren ein. Stattdessen weist er mit Mt 24,36 und Apg 1,7 wie Augustin darauf hin, dass dem Menschen das Wissen um die verbleibende Weltzeit unzugänglich bleibe. Weil allein Gott der Vater den genauen Zeitpunkt kenne, habe Jesus Christus jeglichen Versuch der Nachforschung zurückgewiesen.[70] Folglich gibt auch Isidor keine Antwort auf die universaleschatologische Frage nach dem Wann des Weltendes. Vielmehr verlagert er die Thematik rund um den Gesamtzeitraum der Weltgeschichte am Schluss seiner *Chronica maiora* auf eine Individualebene, indem er mit Sir 7,40 zu einem gottwohlgefälligen diesseitigen Leben in stetem Bedenken der letzten Dinge mahnt. Denn für jeden Menschen bedeute der eigene Tod zugleich das Ende der Welt.[71]

⁘

Auch der angelsächsische Mönch und Gelehrte Beda Venerabilis gliedert in dem universalchronologischen Anhang[72] seiner um 725 verfassten Schrift *De temporum ratione*[73] die Weltgeschichte in sechs Weltalter, die der augustinischen Periodisierung entsprechend den Zeitraum von Adam über Noah, Abraham, David und die babylonische Gefangenschaft bis zur Menschwerdung Christi und dessen noch ausstehender Parusie abdecken.[74] Zur Deutung des

70 Vgl. Isid., chr. mai. 418: *Residuum saeculi tempus humanae investigationis incertum est. Omnem enim de hac re quaestionem dominus Iesus Christus abstulit dicens: Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae pater posuit in sua potestate* [Apg 1,7], *et alibi: De die autem, inquit, et hora nemo scit neque angeli caelorum nisi solus pater* [Mt 24,36] (MGH AA 11,481 T. Mommsen).

71 Vgl. ebd.: *Unus quisque ergo de suo cogitet transitu, sicut sacra scriptura ait: In omnibus operibus tuis memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis* [Sir 7,40]. *Quando enim quisque de saeculo migrat, tunc illi consummatio saeculi est* (MGH AA 11,481 T. Mommsen). Vgl. hierzu auch M. Häusler, *Das Ende der Geschichte in der mittelalterlichen Weltchronistik*, Köln 1980, 24–26.

72 Vgl. Bed., temp. rat. 66 (CCSL 123B,463–535 C.W. Jones).

73 Vgl. zur Entstehung, zum Inhalt und zum Kontext von *De temporum ratione* F. Wallis, *Introduction*, in: Bede, *The Reckoning of Time*, translated, with introduction, notes and commentary by F. Wallis, TTH 29, Liverpool 1999, xv–ci.

74 Vgl. Bed., temp. rat. 66.1–7: *Prima est ergo mundi huius aetas ab Adam usque ad Noe* […] *Secunda aetas a Noe usque ad Abraham* […] *Tertia ab Abraham usque ad Dauid* […] *Quarta a Dauid usque ad transmigrationem Babylonis* […] *Quinta* […] *a transmigratione Babylonis usque in aduentum domini saluatoris in carnem* […] *Sexta, que nunc agitur, aetas, nulla generationum vel temporum serie certa* (CCSL 123B,463,8.15.22.29.464,36–37.41–42 C.W. Jones). Die Gliederung der Weltgeschichte in sechs Weltalter nimmt Beda bereits in seiner vermutlich um 703 angefertigten Schrift *De temporibus* vor. Sie umfasst neben

Verlaufs zieht Beda wie schon Augustin sowohl den Lebensaltervergleich als auch die Analogie zu den sechs Schöpfungstagen und dem Schöpfungssabbat heran. So werden die ersten fünf Weltalter in aufsteigender Reihenfolge als *infantia*, *pueritia*, *adolescentia*, *iuvenalis aetas* und als *senilis aetas* begriffen.[75] Indem Beda letztlich das sechste Weltalter mit der Schwäche und Kraftlosigkeit implizierenden *aetas decrepita* gleichsetzt, macht er darauf aufmerksam, dass es einst im Tod der ganzen Welt dahinraffen werde.[76] Demnach veranschaulicht der Lebensaltervergleich nicht nur die zeitliche Begrenztheit der Weltgeschichte, sondern lässt auch ihren in die *mors* mündenden Lauf als natürlich und das Ende der Welt als unvermeidlich erscheinen.

Dass Beda seinen Blick nicht allein auf das Diesseits richtet, zeigt die Analogie zu den sechs Schöpfungstagen und dem Schöpfungssabbat, die er bereits im 10. Kapitel von *De temporum ratione* anwendet und im 71. Kapitel nochmals aufgreift. Auffällig ist zunächst, dass die sechs Weltalter von Adam bis zur Parusie Christi jeweils einen auf ein intaktes Gottesverhältnis hindeutenden Morgen und einen auf Not, Bedrängnis und Sündhaftigkeit hinweisenden Abend haben.[77] Ähnlich wie bei dem Lebensaltervergleich wird die Weltgeschichte

---

dem auch als *Chronica minora* bekannten Chronikteil Kapitel über die Zeitmessung und über die Festlegung des Ostertermins. In *De temporum ratione* greift Beda diese Themen erneut auf, äußert sich nun aber ausführlicher zu ihnen, weshalb der darin enthaltene universalchronologische Anhang auch als *Chronica maiora* bezeichnet wird. Vgl. hierzu G. Dunphy, *Die mittelalterliche Chronikliteratur in Irland, England, Wales und Schottland*, in: G. Wolf / N.H. Ott (Hgg.), *Handbuch Chroniken des Mittelalters*, Berlin 2016, 609–662 (615–617).

75 Bedas Vergleich der ersten fünf Weltalter mit den ersten fünf Lebensaltern eines Menschen weist viele Parallelen zu Augustins Interpretation in *De Genesi contra Manichaeos* (Gn. adv. Man. 1.23,35–41) auf. Ein merklicher Unterschied ist allerdings darin zu sehen, dass Beda die *pueritia* nicht mit der Zeugungsunfähigkeit, sondern mit der Ausbildung des Sprechvermögens verbindet. Vgl. hierzu Bed., temp. rat. 66.3: *Haec quasi pueritia fuit generis populi Dei et ideo in lingua inuenta est, id est Hebrea, a pueritia namque homo incipit nosse loqui post infantiam, quae hinc appellata est, quod fari non potest* (CCSL 123B,463,18–21 C.W. Jones); dagegen Aug., Gn. adv. Man. 1.23,36: *Sed nec ista aetas secunda generavit populum dei, quia nec pueritia apta est ad generandum* (CSEL 91,105,11–12 D. Weber).

76 Vgl. Bed., temp. rat. 66.7: *Sexta, que nunc agitur, aetas, nulla generationum uel temporum serie certa, sed ut aetas decrepita ipsa totius saeculi morte consumenda* (CCSL 123B,464,41–43 C.W. Jones).

77 Der Kontrast zwischen Morgen und Abend kommt besonders deutlich in Bedas Ausführungen zum vierten Weltalter zum Ausdruck: Wie am vierten Schöpfungstag der Himmel mit den Gestirnen geschmückt worden sei, sei das hebräische Volk, bekannt für den himmlischen Glauben unter der Regentschaft der Könige David und Salomo, auf dem ganzen Erdkreis berühmt geworden wegen der Erhabenheit des heiligsten Tempels. Doch auch hier habe der Abend eingesetzt, als wegen der Zunahme der Sünden das Königreich durch die Chaldäer zerrissen, der Tempel zerstört und das gesamte Volk nach Babylon

damit als vergänglich und unbeständig charakterisiert. Dennoch steht auch bei Beda das sechste Weltalter nicht nur für den Verfall, sondern ebenso für die Erneuerung. Wie nämlich Gott am ersten Schöpfungstag den Menschen nach seinem Bild gemacht habe, sei der Gottessohn im sechsten Weltalter im Fleisch erschienen und habe den Menschen nach dem Bild Gottes wiederhergestellt.[78] Hinzu kommt, dass Beda noch ein siebtes und ein achtes Weltalter differenziert. Anders als die sechs in Überstimmung mit den sechs Schöpfungstagen stehenden diesseitigen Weltalter werden sie als jenseitige Weltalter ohne Abend beschrieben: Das siebte Weltalter sei dem Schöpfungssabbat gleich der Sabbat der Seelen, der mit Abel als dem ersten Märtyrer seinen Anfang genommen habe, allen Gerechten nach ihrem leiblichen Tod immerwährende Ruhe in einem anderen Leben gebe und schließlich seine Vollendung in dem in sich ewigen achten Weltalter finden werde. Denn wie Christus am achten Tag als dem Tag nach dem Sabbat auferstanden sei, würden auch die Seelen der Gerechten einst mit unsterblichen Leibern ausgestattet werden und das Himmelreich erlangen.[79] Indem Beda ausdrücklich von einem achten Welt-

---

weggeführt worden sei. Vgl. hierzu Bed., temp. rat. 10: *Quarta die caelum luminaribus ornatur; quarta aetate gens illa, caelesti fide inclita regno Dauid et Salomonis gloriosa, templi etiam sanctissimi altitudine totum nobilitatur in orbem. Sed accepit et uesperam, quando crebrescentibus peccatis regnum illud a Chaldaeis dissipatum, templum dirutum, et tota gens est Babyloniam translata* (CCSL 123B,311,23–28 C.W. Jones).

78 Vgl. Bed., temp. rat. 10: *Sexta die terra suis animantibus impletur et homo primus ad imaginem Dei creatur,* […] *sexta aetate praeconantibus prophetis filius Dei in carne qui hominem ad imaginem Dei recrearet apparuit* (CCSL 123B,311,36–38.39–40 C.W. Jones).

79 Vgl. ebd.: *Septima die consummatis operibus suis Deus requieuit, eamque sanctificans sabbatum nuncupari praecepit, quae uesperam habuisse non legitur. Septima aetate iustorum animae post optimos huius uitae labores in alia uita perpetuo requiescunt, quae nulla umquam tristitia maculabitur, sed maiori insuper resurrectionis gloria cumulabitur. Haec aetas hominibus tunc coepit, quando primus martyr Abel, corpore quidem tumulum, spiritu autem sabbatum perpetuae quietis intrauit. Perficietur autem quando receptis sancti corporibus in terra sua duplicia possidebunt, laetitia sempiterna erit eis. Et ipsa est octaua pro qua sextus psalmus inscribitur. Credo quia in sex huius saeculi aetatibus pro septima uel octaua illius saeculi est aetate supplicandum, in qua, quia iusti gaudia sed reprobi sunt supplicia percepturi, psalmus hic ingenti pauore incipit, currit, finitur: Domine ne in ira tua arguas me* [Ps 6,2], *et caetera* (CCSL 123B,312,44–59 C.W. Jones); Bed., temp. rat. 71.610: *Et haec est octaua illa aetas semper amanda, speranda, suspiranda fidelibus, quando eorum animas Christus incorruptibilium corporum munere donatas ad perceptionem regni caelestis contemplationemque diuinae suae maiestatis inducat* (CCSL 123B,542,2–5 C.W. Jones); Bed., temp. rat. 71.614–615: […] *Cum ergo octauam in scripturis legimus, sciamus mystice et diem et aetatem posse intellegi, quia et dominus octaua die, id est post septimam sabbati, resurrexit a mortuis. Et nos non solum post septem uolubiles huius saeculi dies, sed etiam post saepe memoratas septem aetates in octaua aetate simul et die resurgemus. Quae uitae*

alter spricht, geht er über Augustin hinaus,[80] fokussiert den Übergang von der Vergänglichkeit in die Ewigkeit und vertieft somit die eschatologische Dimension des gesamten Weltaltermodells.[81]

Die Möglichkeit, die Dauer des sechsten Weltalters im Voraus zu bestimmen, schließt Beda unter Verweis auf die verschiedenen Längen der vorherigen fünf Weltalter konsequent aus. Hierfür bezieht er zwar neben den Herrscherfolgen verschiedener Großreiche häufig die genealogischen Angaben und die Regierungsjahre der Könige Israels und Judas im Alten Testament gemäß der Septuaginta mit ein, präferiert jedoch anders als Isidor den von Hieronymus ins Lateinische übersetzten und als *Hebraica Veritas* bezeichneten hebräischen Text.[82] Auf dieser Grundlage zählt Beda für das erste Weltalter 1656 Jahre, für das zweite Weltalter 292 Jahre, für das dritte Weltalter 942 Jahre, für das vierte Weltalter 473 Jahre und für das fünfte Weltalter 589 Jahre, sodass die Menschwerdung Christi als Beginn des sechsten Weltalters im Unterschied zur eusebianisch-hieronymianischen Chronik nicht auf das Weltjahr 5199, sondern auf das Weltjahr 3952 datiert wird.[83] Daran anknüpfend warnt er vor dem Trugschluss, dass eine vermeintlich kürzere oder längere verstrichene Weltzeit zugleich eine längere oder kürzere noch verbleibende Weltzeit bedeuten würde. Denn, so argumentiert er unter Bezugnahme auf Mt 24,36 und in Übereinstimmung mit Augustin und Isidor, allein Gott der Vater kenne den

---

dies in se quidem ipsa mansit semper, manet et manebit aeterna; sed nobis tunc incipiet cum ad eam uidendam meruerimus intrare (CCSL 123B,544,75–82 C.W. Jones).

80 In *De civitate Dei* geht Augustin zwar auf den achten Tag als den Tag der Auferstehung ein, erwähnt aber nicht explizit ein achtes Weltalter. Vgl. hierzu Aug., civ. 22.30: *Haec tamen septima erit sabbatum nostrum, cuius finis non erit uespera, sed dominicus dies uelut octauus aeternus, qui Christi resurrectione sacratus est, aeternam non solum spiritus, uerum etiam corporis requiem praefigurans* (CCSL 48,866,141–145 B. Dombart / A. Kalb).

81 Vgl. P. Darby, *Bede and the End of Time*, London 2016, 69–74.

82 Vgl. Bed., temp. rat. 67.594: *Haec de cursu praeteriti seculi ex Hebraica Veritate, prout potuimus, elucubrare curauimus, aequum rati ut, sicut Graeci LXX Translatorum editione utentes de ea sibi suisque temporum libros condidere, ita et nos, qui per beati interpretis Hieronimi industriam puro Hebraicae Veritatis fonte potamur, temporum quoque rationem iuxta hanc scire queamus* (CCSL 123B,535,2–536,7 C.W. Jones).

83 Vgl. hierzu mit geringfügiger Abweichung auch Schmidt, in: ZKG 67 (1956), 293, Fn. 33. Bereits in seiner um 703 angefertigten Schrift *De temporibus* datiert Beda die Menschwerdung Christi auf das Weltjahr 3952. Seine Zählung hatte zur Folge, dass er von einigen angelsächsischen Geistlichen der Häresie bezichtigt wurde. Vor dem Hintergrund der chiliadischen Hexaemerontypologie warfen sie ihm vor, die Menschwerdung Christi aus dem sechsten Weltalter verdrängt zu haben. Darauf reagierte Beda mit der 708 verfassten und als Verteidigung seiner Weltjahreszählung angelegten *Epistula ad Pleguinam de aetatibus saeculi*. Vgl. hierzu Darby, 2016, 35–47.

letzten Tag und die letzte Stunde.[84] In der Konsequenz spricht er der mit der chiliadischen Hexaemerontypologie verbundenen Vorstellung von einem 6000 Jahre umfassenden Gesamtzeitraum der Weltgeschichte jegliche Schlüssigkeit ab.[85] Weil sich nämlich bei keinem der schon vergangenen fünf Weltalter eine Dauer von exakt 1000 Jahren nachweisen lasse, sondern stets mal mehr und mal weniger, sei auch die Länge des sechsten Weltalters dem sterblichen Menschen unbekannt. Deshalb sei es notwendig, stets wachsam und jederzeit vorbereitet auf die Parusie Christi zu sein.[86] Diese Mahnung wird durch einen Ausschnitt aus dem von Augustin verfassten Brief *De fine saeculi* fundiert.[87] Aus ihm entnimmt Beda fast wörtlich und ohne eigenen Kommentar die drei unterschiedlich gewichteten Antworten auf die Frage nach dem Zeitpunkt der Parusie Christi: Eine baldige Wiederkunft würden demnach alle Gläubigen ersehnen. Wer sich aber darauf festlegt, dass sie nahe sei, laufe Gefahr, sich zu irren und bei einer Verzögerung enttäuscht zu werden. Auch wer behauptet, dass sie noch fern sei, könne falsch liegen. Gleichwohl werde die Freude umso größer sein, sollte sich die Parusie Christi früher ereignen. Gänzlich frei von Irrtum sei jedoch allein der Mensch, der sich eingestehe, den Zeitpunkt nicht zu kennen.[88]

So wie sich Beda gegen die Vorstellung von einer sechsmal 1000 Jahre währenden Weltgeschichte positioniert, lehnt er die chiliastische Deutung des Schöpfungssabbats ab. Er hebt hervor, dass das siebte Weltalter nicht erst nach den sechs vorhergehenden einsetzen werde, dass ihm keine Frist von 1000 Jahren gesetzt sei und dass es nicht die Herrschaft der Heiligen mit Christus im Diesseits bedeute. Vielmehr sei es das Weltalter immerwährender Ruhe im jenseitigen Leben, das die heiligen Seelen nach dem leiblichen Tod in Christus

84 Vgl. Bed., temp. rat. 67.594: *Et siue prolixiora seu breuiora transacti seculi tempora signauerit, aut signata reppererit, nullatenus tamen ex hoc longiora vel breuiora quae restant saeculi tempora putet, memor semper dominicae sententiae: quia de die ultima et hora nemo scit neque angeli caelorum, nisi pater solus* [Mt 24,36] (CCSL 123B,536,19–23 C.W. Jones).

85 Vgl. Bed., temp. rat. 67.595: *Neque enim ullatenus sunt audiendi, qui suspicantur huius saeculi statum sex milium annorum ab initio fuisse definitum* (CCSL 123B,536,23–25 C.W. Jones).

86 Vgl. Bed., temp. rat. 67.597: *Et quia nulla aetatum quinque praeteritarum mille annis acta repperitur, sed aliae plures annos, aliae pauciores habuere, neque ulla alteri similem habuit summam annorum, restat ut pari modo haec quoque, quae nunc agitur, incertum mortalibus habeat suae longitudinis statum, soli autem Illi cognitum, qui seruos suos accinctis lumbis lucernisque ardentibus uigilare praecepit, similes hominibus exspectantibus dominum suum, quando reuertatur a nuptiis* [Lk 12,35–36] (CCSL 123B 537,52–60 C.W. Jones).

87 Vgl. zu Augustins Brief an Bischof Hesychius von Salona Kapitel 1.1.2, S. 11–12.

88 Vgl. Bed., temp. rat. 68 mit Verweis auf Aug., ep. 199.52–54 (CCSL 123,537,1–538,32 C.W. Jones).

empfingen. Nochmals betont Beda außerdem, dass das siebte Weltalter mit Abel als dem ersten Märtyrer begonnen habe und mit der Totenauferstehung zu seiner Vollendung gelangen werde.[89] Folglich verläuft es laut Beda parallel zu den sechs diesseitigen Weltaltern, sodass der eschatologische Horizont über den gesamten Zeitraum der Weltgeschichte hinweg transparent bleibt.

⁘

Abschließend und zusammenfassend sei der Blick auf die jeweilige *praefatio* von Isidors *Chronica maiora* und von Bedas *De temporum ratione* gerichtet. Ihre Gemeinsamkeit besteht darin, dass der zählbare Lauf der Zeiten als dahingleitend beschrieben oder anders ausgedrückt die Weltgeschichte als vergänglich ausgewiesen wird.[90] In der daraus erwachsenden Frage nach dem Weltende betonen Isidor und Beda, dass die zeitliche Fixierung allein Gott obliege. Daher fokussieren sie sich wie Augustin nicht auf das Wann, sondern konzentrieren sich auf die menschlichen Möglichkeiten im Umgang mit der Gewissheit über die bevorstehende, aber nicht kalkulierbare Parusie Christi. Ein wiederkehrendes Motiv ist dabei die Mahnung zu ständiger Wachsamkeit. Bestimmend für das diesseitige Leben ist somit auch bei Isidor und Beda das eschatologische Ziel.

89 Vgl. Bed., temp. rat. 67.596–597: *Et quod est grauius, fuere qui propter septimum diem, in quo requieuit Deus ab operibus suis, sperarent post sex annorum milia sanctorum laboris in hac vita mortali septimo mille annorum curriculo eos post resurrectionem in hac ipsa uita inmortales in deliciis et multa beatitudine regnaturos esse cum Christo. Verum his, quia heretica sunt et friuola, funditus omissis intellegamus sincere et catholicae sex illos dies in quibus mundi huius ornatum perfecit Deus, et septimum, in quo ab omni opere suo requieuit, quem ob id perpetuae quietis benedictione sanctificauit, non sex annorum milia seculi laborantis et septimum regni beatorum in terra cum Christo, sed sex potius aetates significare mundi labentis, in quibus sancti laborant in hac uita pro Christo, et septimam perpetuae quietis in alia uita quam solutae a corporibus percipiunt animae sanctae cum Christo. Quod animarum sabbatum tunc inchoasse recte creditur, cum primus Christi martyr carne occisus a fratre, mox anima est aeternam translatus in requiem. Tunc autem perficietur cum in die resurrectionis animae etiam corpora incorrupta receperint* (CCSL 123B,536,34–537,52 C.W. Jones).

90 Vgl. Isid., chr. mai. 2: *Horum nos temporum summam ab exordio mundi usque ad Augusti Heraclii vel Sisebuti regis principatum quanta potuimus brevitate notavimus, adicientes e latere descendentem lineam temporum, cuius indicio summa praeteriti saeculi cognoscatur* (MGH AA 11,425 T. Mommsen); Bed., temp. rat., praefatio: *Prolixiorem de temporibus librum edidi prout ipso largiente potui qui aeternus permanens tempora quando uoluit constituit et qui nouit temporum fines immo ipse labentibus temporum curriculis finem cum uoluerit imponet* (CCSL 123B,263,19–12 C.W. Jones).

1.3 Zeitvorstellungen und Geschichtsdeutungen im karolingischen Reich

1.3.1 *Berechnung der Weltjahre und der Weltalter*

1.3.1.1 In der Herrschaftszeit Karls des Großen

In seiner in den 830er Jahren verfassten *Vita Karoli Magni* bescheinigt der fränkische Gelehrte Einhard[91] dem verstorbenen König und Kaiser Karl dem Großen (768–814) rückblickend sowohl Sachkenntnis in der Kunst des Rechnens als auch ein erhebliches Interesse für den Lauf der Gestirne.[92] Unter der Herrschaft Karls des Großen sind teils sogar auf dessen direkten Befehl hin zahlreiche Schriften zur Komputistik entstanden. Sie umfassen neben der Berechnung des christlichen Jahreskalenders mit besonderem Schwerpunkt auf der Kalkulation des Ostertermins häufig auch Angaben zu den Weltjahren und den Weltaltern. Im ausgehenden 8. Jhd. konkurrierten im karolingischen Reich vor allem die in der eusebianisch-hieronymianischen Chronik dominierende Zählung gemäß der Septuaginta und die von Beda Venerabilis präferierte Zählung basierend auf dem ebenfalls von Hieronymus ins Lateinische übersetzten hebräischen Text des Alten Testaments miteinander. Ein Grund, warum letztere zu Beginn des 9. Jhd. für verbindlich erklärt wurde, könnte laut Johannes Fried neben ihrer durch den angelsächsischen Gelehrten Alkuin[93] geförderten Verbreitung im Frankenreich darin liegen, dass infolge

91 Einhard wurde um 770 im Maingau geboren und schon in jungen Jahren dem Kloster Fulda zur Erziehung übergeben. Dort ist er von 788 bis 791 als Urkundenschreiber bezeugt. Im Jahr 794 wurde er zur weiteren Ausbildung an die Hofschule nach Aachen gesandt und übernahm nur wenige Jahre später als Nachfolger des angelsächsischen Gelehrten Alkuin deren Leitung. Darüber hinaus erhielt er den Beinamen Beseleel nach dem Werkmeister des Zeltheiligtums in Ex 35,30–35, was auf seine Rolle als Hofbaumeister hinweist. Nach dem Tod Karls des Großen fungierte er zunächst als Berater Ludwigs des Frommen (814–840), der ihm 815 sieben Klöster übertrug. Während der politischen Wirren der 830er Jahre zog sich Einhard zunehmend in das auf seinem Eigenbesitz gegründete Kloster Seligenstadt zurück. In diese Zeit fällt auch die Abfassung seiner an den Kaiserviten Suetons orientierten *Vita Karoli Magni*, in der er die Herrschaft Karls des Großen als vorbildlich und nachahmungswürdig darstellt. Einhard starb 840 in Seligenstadt. Vgl. hierzu J. Fleckenstein, *Einhard*, in: LMA 3 (1986), 1737–1739; W. Hartmann, *Einhard*, in: ^{4}RGG 2 (1999), 1160.

92 Vgl. Ein., vit. Karol. Mag. 25: *Discebat artem conputandi et intentione sagaci siderum cursum curiosissime rimabatur* (MGH SRG 25,30,16–18 O. Holder-Egger).

93 Alkuin (735/740–804) stammte aus dem angelsächsischen Königreich Northumbrien, erhielt seine Ausbildung an der Domschule in York und wurde später deren Vorsteher. 781 begegnete er Karl dem Großen in Parma und wurde an die Hofschule nach Aachen berufen. Ab 782 übernahm er nicht nur deren Leitung, sondern stieg auch zu einem der engsten Berater des Königs vor allem in kirchlichen Belangen und in theologischen

der Datierung der Menschwerdung Christi auf das Weltjahr 3952 statt auf das Weltjahr 5199 mehr Zeit bis „zum kritischen Weltjahr 6000“[94] blieb. Ob und inwieweit in der Herrschaftszeit Karls des Großen das Weltjahr 6000 mit dem Weltende verknüpft wurde und für die Berechnung der Weltjahre und der Weltalter ein eschatologisches Interesse angenommen werden kann, soll anhand ausgewählter von Arno Borst edierter und titulierter Schriften zur Komputistik im Frankenreich nachvollzogen werden. Namentlich sind das die *Additamenta Coloniensia ad chronica*[95] von 798, die *Series annorum mundi nova*[96] von 807, die *Series annorum mundi secundum antiquos patres*[97] von 809 und die *Libri computi*[98] von 809. Berücksichtigt wird schließlich auch die von Claudius von Turin[99] im Todesjahr Karls des Großen 814 begonnene *Brevis chronica*[100], insbesondere weil sie einerseits die genannten zeitgenössischen Schriften zur

Streitfragen auf und widmete sich darüber hinaus in besonderer Weise der Förderung der Wissenschaften. Er verfasste Schriften u.a. zur Orthografie, Grammatik, Rhetorik und Dialektik. Hinzu kommen Briefwechsel mit Karl dem Großen bezüglich der Astronomie, diverse Bibelkommentare, liturgische, hagiografische und ethische Texte sowie dogmatische Werke. Zu seinen bekanntesten Schülern zählen die Gelehrten Einhard und Hrabanus Maurus. Obwohl Alkuin dem Mönchsstand nicht angehörte, unternahm er intensive Anstrengungen zur Verbesserung der Lebensführung und der geistigen Bildung in den Klöstern. Einige wurden ihm von Karl dem Großen übertragen, darunter auch die bedeutende Abtei St. Martin in Tours, wo er 804 starb. Vgl. hierzu W. Hartmann, *Alkuin*, in: [4]RGG 1 (1998), 301–302; W. Heil, *Alkuin I*, in: LMA 1 (1980), 417–419. Vgl. zu Alkuins Einfluss auf die Verbreitung der von Beda Venerabilis verfassten Schriften zur Zeitrechnung K. Springsfeld, *Alkuins Einfluß auf die Komputistik zur Zeit Karls des Großen*, Stuttgart 2002.

94 J. Fried, *Karl der Große: Gewalt und Glaube: Eine Biographie*, München [3]2014, 560. Vgl. hierzu auch ders., *Aufstieg aus dem Untergang: Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter*, München 2001, 58–60; ders., *Dies irae: Eine Geschichte des Weltuntergangs*, München 2016, 90–92.

95 Ed. A. Borst, in: MGH QG 21,2, Nr. 9, Hannover 2006, 780–793.

96 Ed. A. Borst, in: MGH QG 21,2, Nr. 13, Hannover 2006, 971–1008.

97 Ed. A. Borst, in: MGH QG 21,2, Nr. 14, Hannover 2006, 1015–1020.

98 Ed. A. Borst, in: MGH QG 21,3, Nr. 17, Hannover 2006, 1087–1334.

99 Claudius (gest. 827) stammte aus Spanien, kam um 800 in das Frankenreich und hielt sich mehrere Jahre in Lyon auf. Von dort berief ihn Ludwig der Fromme 811 zunächst an seinen Hof im Unterkönigreich Aquitanien und sandte ihn um 816 schließlich als Bischof nach Turin. Noch vor seiner Erhebung zum Bischof verfasste Claudius seine *Brevis chronica*. Bei dem Großteil seiner Schriften handelt es sich allerdings um Bibelkommentare, von denen einige nicht erhalten und viele noch nicht ediert sind. Vgl. hierzu J. Heil, *„Nos nescientes de hoc velle manere“ – „We wish to remain ignorant about this“: Timeless End, or: Approaches to Reconceptualizing Eschatology after A.D. 800 (A.M. 6000)*, in: Tr. 55 (2000), 73–103 (77–78); C. Leonardi, *Claudius v. Turin*, in: LMA 2 (1983), 2132–2133; W. Hartmann, *Claudius von Turin*, in: [4]RGG 2 (1999), 392.

100 In: PL 104, 917–926.

Komputistik aufgreift und sich andererseits durch ihre Ausrichtung auf die Bibelexegese von ihnen abhebt.[101]

⁘

Die *Additamenta Coloniensia ad chronica* von 798 sind vermutlich von Erzbischof Hildebald von Köln[102] in Auftrag gegeben worden und richten sich in ihrer Berechnung und in ihrer inhaltlichen Füllung der Weltjahre und der Weltalter vornehmlich an der eusebianisch-hieronymianischen Chronik sowie an den von Isidor von Sevilla angelegten *Chronica maiora* in einer Bearbeitung von 631 aus.[103] Der Zählung gemäß der Septuaginta wird dementsprechend der Vorzug gegenüber der Zählung nach dem hebräischen Text des Alten Testaments gegeben. Das wird vor allem daran ersichtlich, dass für das erste Weltalter von Adam bis zur Sintflut eine Dauer von 2242 Jahren und für das zweite Weltalter von der Sintflut bis Abraham eine Länge von 942 Jahren genannt wird.[104] Zudem wird festgehalten, dass vom Anbeginn der Welt bis zur Geburt Christi insgesamt 5199 Jahre vergangen seien.[105] Diese Zählung wird am Schluss der *Additamenta Coloniensia ad chronica* mit leichten Abweichungen bis in das Inkarnationsjahr 798 als das 31. Regierungsjahr Karls des Großen fortgesetzt und in Übereinstimmung mit dem Weltjahr 5998 *secundum veritatem Hebraeorum*[106] bzw. mit dem Weltjahr 6268 *secundum vero Septuaginta*

101 Vgl. hierzu A. Borst, *Die aquitanische Weltjahresberechnung des Claudius von 814* (*Claudius Ser.*), in: MGH QG 21,3, Hannover 2006, 1335–1344 (1336–1341).

102 Hildebald (gest. 818) gehörte zu den engsten Beratern Karls des Großen und wurde 791 zum obersten Kaplan der Hofkapelle ernannt. Ab 787 war er Bischof, ab 794/795 Erzbischof von Köln. Er unterzeichnete 811 als einer der ersten Zeugen das Testament Karls des Großen, führte auf der Mainzer Reformsynode von 813 den Vorsitz und geleitete Papst Stephan IV. (816–817) 816 zur Krönung und Salbung Ludwigs des Frommen zum Kaiser nach Reims. Vgl. hierzu F.W. Bautz, *Hildebold, Erzbischof von Köln*, in: BBKL 2 (1990), 844–845; W. Schäfke, *Hildebald*, in: LMA 5 (1991), 10–11.

103 Vgl. zur Entstehung, Ausführung und Überlieferung der *Additamenta Coloniensia ad chronica* A. Borst, *Die Kölner Chronikanhänge von 798* (*Add. Col.*), in: MGH QG 21,2, Hannover 2006, 773–779.

104 Vgl. Add. Col. 1.1: *Ab Adam usque ad diluvium anni duo milia ducenti quadraginta duo. A diluvio usque ad Abraham anni nongenti quadraginta duo* (MGH QG 21,2, Nr. 9,780,5–7 A. Borst).

105 Vgl. ebd.: *Ab inicio mundi usque ad nativitatem Christi anni quinque milia centum nonaginta novem* (MGH QG 21,2, Nr. 9,781,1–3 A. Borst).

106 Anders als in den *Additamenta Coloniensia ad chronica* ausgewiesen, basiert die Angabe des Weltjahres 5998 nicht auf der Zählung gemäß dem hebräischen Text des Alten Testaments, sondern auf der Addition der in der eusebianisch-hieronymianischen Chronik

gebracht.[107] Beide Angaben lassen darauf schließen, dass das Weltjahr 6000 in den *Additamenta Coloniensia ad chronica* nicht eschatologisch aufgeladen wird.[108] Denn zum einen fehlt im Zusammenhang mit dem Weltjahr 5998 jegliche Bezugnahme auf das gemäß der Hexaemerontypologie unmittelbar bevorstehende Ende der Welt. Zum anderen wird mit dem Weltjahr 6268 angezeigt, dass die Welt das vermeintlich kritische Weltjahr 6000 bereits überschritten hat. Folglich wird mit Verweis auf Mk 13,32 darauf hingewiesen, dass der Zeitpunkt des Jüngsten Gerichts allen Menschen verborgen sei und dass allein Gott der Vater darüber Kenntnis habe.[109] In den *Additamenta Coloniensia ad chronica* dient die Berechnung der Weltjahre und der Weltalter somit nicht dazu herauszufinden, wie lange die Welt noch Bestand haben wird. Vielmehr geht es darum, die eigene Zeit in die als Heilsgeschichte periodisierte Weltgeschichte einzuordnen: So wie Isidor von Sevilla in seinen *Chronica maiora* die Verbreitung des christlichen Glaubens durch die Westgoten unter König Sisebut lobend hervorhebt, wird Karl der Große in den *Additamenta Coloniensia ad chronica* demnach als Verteidiger der Kirche und als ein der Kaiserkrone würdiger König glorifiziert.[110]

Im Unterschied zu den *Additamenta Coloniensia ad chronica* von 798 folgt die wahrscheinlich im Kloster Lorsch erstellte und im gesamten Frankenreich breit rezipierte *Series annorum mundi nova* von 807 in der Berechnung der Weltjahre und der Weltalter der von Beda Venerabilis präferierten Zählung nach dem hebräischen Text des Alten Testaments,[111] sodass als Gesamtzeitraum der ersten fünf Weltalter 3952 Jahre und bis zum Abfassungsjahr der

---

enthaltenen Zahlen bis zur Menschwerdung Christi mit den 798 Inkarnationsjahren. Vgl. hierzu auch Borst, in: MGH QG 21,2, 2006, 793, Anm. 36.

107 Vgl. Add. Col. 2.3: *Sunt anni ab initio mundi secundum veritatem Hebraeorum, ut transtulit Hieronimus, usque ad istum annum tricesimum primum regni Karoli regis* […] *anni quinque milia nongenti nonaginta octo, secundum vero Septuaginta anni sex milia ducenti sexaginta octo, anni ab incarnatione Domini septingenti nonaginta octo* (MGH QG 21,2, Nr. 9,793,2–4.6–794,2 A. Borst).

108 Vgl. hierzu auch Borst, in: MGH QG 21,2, 2006, 793, Anm. 36.

109 Vgl. Add. Col. 1.2: *Sed diem illam omnibus hominibus occultam ipse Dominus manifestat dicens: De die autem illa et hora nemo scit, neque angeli caelorum neque filius hominis, nisi pater solus* [Mk 13,32] (MGH QG 21,2, Nr. 9,782,5–7 A. Borst).

110 Vgl. Add. Col. 2.3: *Sunt anni ab initio mundi* […] *usque ad istum annum tricesimum primum regni Karoli regis – ipse est annus, quando hospites accepit de Saxonia tertiam partem populi et quando missi venerunt de Graecia, ut traderent ei imperium* (MGH QG 21,2, Nr. 9,2.3–6 A. Borst). Vgl. hierzu auch Borst, in: MGH QG 21,2, 2006, 776–777.

111 Vgl. zur Entstehung, Ausführung und Überlieferung der *Series annorum mundi nova* A. Borst, *Die ostfränkische Ahnentafel von 807* (*Ser. nov.*), in: MGH QG 21,2, Hannover 2006, 951–970.

Series annorum mundi nova 4759 Jahre angegeben werden.[112] Ihr Inhalt ist bestimmt durch die lückenlose Aneinanderreihung von Zahlen und Namen angefangen bei Adam als dem ersten Menschen und schließend mit Karl dem Großen als dem unter Gottes Schutz stehenden und deshalb glücklich regierenden König und Kaiser.[113] An keiner Stelle werden die Fragen nach dem Zeitpunkt des Weltendes und nach der Bedeutung des Weltjahres 6000 behandelt. Stattdessen versucht die *Series annorum mundi nova*, den „Nachweis der historischen, möglichst auch der genealogischen Kontinuität"[114] zu erbringen und auf diese Weise die karolingische Zeit mit dem Anbeginn der Welt zu verbinden.[115] Für die Darstellung der ersten vier Weltalter von Adam bis zur babylonischen Gefangenschaft stützt sie sich auf alttestamentliche Texte und bezieht neben den Toledotformeln die Amtszeiten der Richter und die Regierungsjahre der Könige Israels und Judas mit ein. Zum Ende des vierten Weltalters wird dann mit der Erwähnung Nebukadnezars II. (605–562 v.Chr.) ein fließender Übergang zum Neubabylonischen Reich geschaffen.[116] Daran schließt sich mit Beginn des fünften Weltalters fast nahtlos die mit Kyros II. (559–530 v.Chr.) einsetzende und mit Dareios III. (336–330 v.Ch.) ausgehende Reihe persischer Könige an. Sie mündet in die durch die Nennung Alexanders des Großen (336–323 v.Chr.) gekennzeichnete hellenistische Zeit,[117] bis sich mit dem Wechsel von Kleopatra VII. (51–30 v.Chr.) zu Gaius Julius Cäsar (100–44 v.Chr.) und mit dessen Ablösung durch Augustus (27 v.Chr.–14 n.Chr.) allmählich der Fokus hin zum Römischen Reich verschiebt.[118] Daraufhin werden für das sechste Weltalter nacheinander die römisch-byzantinischen Kaiser von Tiberius (14–37) bis Justinian II. (685–695; 705–711) aufgelistet. Auffällig

112 Vgl. Ser. nov. 5: *Et fiunt simul anni quinque aetatum tria milia nongenti quinquaginta duo* (MGH QG 21,2,991,3–5 A. Borst); Ser. nov. 6: *Sunt autem totius summae ab origine mundi anni usque in praesentem annum* […] *quattuor milia septingenti quinquaginta novem* (MGH QG 21,2, Nr. 13,1007,8–9.1008,3 A. Borst).

113 Vgl. Ser. nov. 1: *Aetas prima. Adam cum esset centum triginta annorum, genuit Seth* (MGH QG 21,2, Nr. 13,971,2–4 A. Borst); Ser. nov. 6: *Et inde domnus Carolus solus regnum suscepit et Deo protegente gubernat usque in praesentem annum feliciter, qui est annus regni eius tricesimus nonus, imperii autem septimus* (MGH QG 21,2, Nr. 13,1006,3–6 A. Borst). Vgl. hierzu auch Borst, in: MGH QG 21,2, 2006, 958.

114 Borst, in: MGH QG 21,2, 2006, 956.

115 Vgl. a.a.O., 964.

116 Vgl. Ser. nov. 4: *De Sedechia usque ad Nabuchodonosor anni undecim* (MGH QG 21,2, Nr. 13,984,3–4 A. Borst).

117 Vgl. Ser. nov. 5: *Sunt anni quintae aetatis usque ad Cyrum triginta* (MGH QG 21,2, Nr. 13,985,2–3 A. Borst); ebd.: *A Dario autem usque ad Alexandrum sunt anni sex* (MGH QG 21,2, Nr. 13,987,5–6 A. Borst).

118 Vgl. ebd.: *Et a Cleopatra usque ad Iulium Caesarem anni duo. A Iulio usque ad Octavianum Augustum sunt anni quinque* (MGH QG 21,2, Nr. 13,990,1–4 A. Borst).

ist, dass die historische und genealogische Kontinuitätslinie in der *Series annorum mundi nova* unmittelbar nach Justinian II. mit dem fränkischen Hausmeier Pippin II.[119] weitergeführt wird und letztlich über Karl Martell[120] und Pippin III.[121] bei der Alleinherrschaft Karl des Großen angelangt,[122] sodass die „karolingische Herrschaft als imperiale Nachfolge legitimiert"[123] wird. Als grundlegend für die Deutung der Weltgeschichte erweist sich in der *Series annorum mundi nova* somit der Gedanke von der *translatio imperii*.[124]

---

119 Pippin II. (640/650–714) war zunächst Hausmeier von Austrasien. Nach seinem Sieg über Neustrien 687 und nach der Ermordung des dortigen Hausmeiers Berchar 688 gelang es ihm, seine Macht auszubauen und als Hausmeier von Austrasien und Neustrien die Gesamtleitung über das Frankenreich zu übernehmen, ohne das merowingische Thronrecht anzufechten. Vgl. hierzu U. Nonn, *Pippin II.* (*d. Mittlere*), *frk. Hausmeier*, in: LMA 6 (1993), 2167–2168.

120 Karl Martell (688/689–741) war ein aus einer Friedelehe stammender und folglich aus der Nachfolge ausgeschlossener Sohn Pippins II. Durch militärische Erfolge stieg er erst zum Hausmeier von Austrasien auf und wurde schließlich als gesamtfränkischer Hausmeier anerkannt. Ab 737 ließ er den merowingischen Thron unbesetzt und teilte vor seinem Tod das Reich unter seinen Söhnen Karlmann, Pippin und Grifo auf. Vgl. hierzu U. Nonn, *Karl Martell, frk. Hausmeier*, in: LMA 5 (1991), 954–956.

121 Pippin III. (751–768) war ein Sohn Karl Martells und seit 741 Hausmeier von Neustrien, Burgund und der Provence. Wie von seinem Vater vorgesehen, teilte er die Macht über das Frankenreich zunächst mit seinem älteren Bruder Karlmann, der Hausmeier von Austrasien, Alemannien und Thüringen wurde. Beide lehnten Grifos Mitherrschaft ab, einigten sich aufgrund vermehrter Widerstände gegen die hausmeierliche Gewalt im Jahr 743 allerdings darauf, mit Childerich III. (743–751) wieder einen merowingischen König einzusetzen. Im Jahr 747 beugte sich Karlmann schließlich dem zunehmenden politischen Druck und zog sich als Mönch nach Italien zurück. Mit Unterstützung von Papst Zacharias (741–752) sorgte Pippin anschließend für die Absetzung des merowingischen Königs, wurde 751 in Soissons von den fränkischen Großen selbst zum König gewählt und 754 von Papst Stephan II. (752–757) in St. Denis gesalbt. Vgl. J. Fleckenstein, *Pippin III.* (*d. Jüngere*), *Kg. der Franken*, in: LMA 6 (1993), 2168–2170; U. Nonn, *Childerich III., merow. Kg.*, in: LMA 2 (1983), 1818–1819.

122 Vgl. Ser. nov. 6: *A Iustiniano usque ad Pippinum seniorem fiunt anni duo. A Pippino seniore usque ad Carolum anni viginti septem, a Carolo usque ad Pippinum et Carlomannum anni viginti septem. Et a Pippino et Carlomanno, usquedum Pippinus rex constitutus est, fiunt anni decem, a Pippino vero usque ad Carlum et Carlomannum anni septendecim. Et a Carlo et Carlomanno usque ad Carlum fiunt anni quattuor* (MGH QG 21,2, Nr. 13,1003,14–1006,2 A. Borst).

123 R. Corradini, *Das Zeitbuch des Walahfrid Strabo: Langzeitperspektiven und Nachhaltigkeitskonzepte*, in: M. Czock / A. Rathmann-Lutz (Hgg.), *ZeitenWelten: Zur Verschränkung von Weltdeutung und Zeitwahrnehmung, 750–1350*, Köln 2016, 39–62 (59).

124 Vgl. ebd. Der Gedanke von der *translatio imperii* geht zurück auf Hieronymus, der in einige von ihm übersetzte alttestamentliche Texte die Wendung *regna transferre* einarbeitete, so etwa in Dan 2,21. Vgl. hierzu Hier., Dan. 1.2,21a: *Ipse mutat tempora et aetates, transfert regna atque constituit* [Dan 2,21a]. *Non ergo miremur siquando cernimus et regibus reges*

Der *Series annorum mundi nova* wurde im Jahr 809 die *Series annorum mundi secundum antiquos patres* gegenübergestellt. Die überlieferten Handschriften lassen vermuten, dass sie hauptsächlich im 9. Jhd. im Umlauf war und vor allem im Gebiet zwischen Reims und Tours Verbreitung fand.[125] Charakteristisch für sie ist, dass sie sich in der Berechnung der Weltjahre und der Weltalter gegen die in der *Series annorum mundi nova* vorgenommene Zählung nach dem hebräischen Text des Alten Testaments wendet und sich darum bemüht, die anhaltende Aktualität und „die Wahrhaftigkeit der frühchristlichen Universalchronistik"[126] zu belegen. Neben Euseb von Cäsarea und Hieronymus werden als normative Größen Orosius (380/385–nach 418) und Prosper (um 393–nach 455) angeführt.[127] Sie alle sind laut der *Series annorum mundi secundum antiquos patres* nach demselben Muster vorgegangen: So hätten sie die 2242 Jahre des ersten Weltalters mit den 942 Jahren des zweiten Weltalters addiert, anschließend den 2015 Jahre umfassenden Abstand zwischen Abraham und Christus hinzugefügt und die Geburt Christi folglich übereinstimmend auf das Weltjahr 5199 datiert.[128] Davon ausgehend wird das gegenwärtige Inkarnationsjahr 809 als das Weltjahr 6008 identifiziert.[129] Die Angaben machen die fehlende kritische Einstufung des bereits verstrichenen Weltjahres 6000 deutlich. Ebenso wird an ihnen ersichtlich, dass sich die *Series annorum mundi secundum antiquos patres* von 809 wie die *Additamenta*

---

et regnis regna succedere quae Dei gubernatur et mutantur et finiuntur arbitrio. Causasque singulorum nouit ille qui conditor omnium est et saepe malos reges patitur suscitari ut mali malos puniant: simulque subostendit, et generali disputatione praeparat auditorem, somnium quod uidit esse de mutatione et successione regnorum (CCSL 75A,787,237–244 F. Glorie). Basierend auf seinem Daniel-Kommentar wurde die Weltgeschichte als eine lineare Abfolge von vier Weltreichen gedeutet: dem babylonischen, dem persischen, dem griechischen und dem römischen. Der Untergang des letzten Reiches war folglich gleichbedeutend mit dem Ende der Welt. Vgl. hierzu H. Thomas, *Translatio Imperii*, in: LMA 8 (1997), 944–946.

125 Vgl. zur Entstehung, Ausführung und Überlieferung der *Series annorum mundi secundum antiquos patres* A. Borst, *Die nordwestfränkische Weltjahreszählung von 809* (*Ser. ant.*), in: MGH QG 21,2, Hannover 2006, 1009–1014.

126 A.a.O., 1011.

127 Was die literarischen Abhängigkeiten untereinander betrifft, erweist sich die von Euseb verfasste Weltchronik als grundlegend. Denn sie wurde in ihrer von Hieronymus ins Lateinische übersetzten und bis in das Jahr 378 fortgeschriebenen Gestalt sowohl von Orosius für seine *Historiarum adversum paganos libri VII* als auch von Prosper für seine *Chronica* verwendet. Vgl. hierzu J.M. Alonso-Núñez, *Prosper Tiro v. Aquitanien*, in: LMA 7 (1995), 266; H.-W. Goetz, *Orosius*, in: LMA 6 (1993), 1474–1475.

128 Vgl. Ser. ant. 1–4 (MGH QG 21,2, Nr. 14,1015,3–1017,10 A. Borst).

129 Vgl. Ser. ant. 5: *A nativitate autem Christi usque ad praesens tempus secundum supputationes et ciclos et argumenta antiquorum patrum conputantur anni octingenti novem. Qui simul collecti ab initio mundi usque ad praesentem annum fiunt sex milia octo* (MGH QG 21,2, Nr. 14,1017,13–1018,2 A. Borst).

Coloniensia ad chronica von 798 in der Berechnung der Weltjahre und der Weltalter auf die Zählung gemäß der Septuaginta stützt und dies als eine aufrechtzuerhaltende Tradition ausweist. Anders als die *Additamenta Coloniensia ad chronica* befasst sie sich allerdings weder mit dem Ende der Welt noch mit dem Standort und dem Stellenwert der Herrschaft Karls des Großen innerhalb der als Heilsgeschichte periodisierten Weltgeschichte.

Wie sich zeigt, gab es zu Beginn des 9. Jhd. einige Schwankungen hinsichtlich der Berechnung der Weltjahre und der Weltalter. Auch zur Klärung dieser diffusen Lage bestellte Karl der Große noch im Jahr 809 führende Sachverständige im Bereich der Komputistik zu einer Befragung vermutlich nach Aachen ein. Laut dem Ergebnisprotokoll[130] fiel die Entscheidung nach intensiven Diskussionen zugunsten der Zählung nach dem hebräischen Text des Alten Testaments aus.[131] Gefestigt wurde sie durch die bald darauf verfassten und mit über 200 erhaltenen Handschriften im Mittelalter viel beachteten *Libri computi*. Die Anfertigung der insgesamt sieben Bücher erfolgte auf kaiserliche Weisung hin, denn Karl der Große erhöhte nun den Druck auf seine Sachverständigen zur Umsetzung seiner seit dem ausgehenden 8. Jhd. formulierten Forderung, ein verbindliches Lehrbuch zur Zeitkunde vorzulegen.[132] In Bezug auf die Berechnung der Weltjahre und der Weltalter wird im 1. Buch der *Libri computi* die *Series annorum mundi nova* von 807 übernommen und um zwei Jahre nach hinten bis zu dem 42. Jahr der Königsherrschaft und dem 9. Jahr der Kaiserherrschaft Karls des Großen ergänzt, sodass sich vom Anbeginn der Welt bis zum Inkarnationsjahr 809 ein Zeitraum von 4761 Jahren ergibt. Zudem wird Karl der Große am Ende der historischen und genealogischen Kontinuitätslinie erneut als unter Gottes Schutz stehend und deshalb als glücklich regierend charakterisiert, wodurch seine Herrschaft schließlich als „Klimax karolingischer Machtentfaltung“[133] ausgewiesen wird.[134]

---

130 *Capitula, de quibus convocati compotiste interrogati fuerint. Responsiones quoque eorum, quales et ordine quo reddite fuerint, hic pariter ostenduntur*, ed. A. Borst, in: MGH QG 21,3, Nr. 16, Hannover 2006, 1040–1053. Vgl. zur Entstehung, Ausführung und Überlieferung A. Borst, *Das Aachener Verhör von 809* (*Cap. comp.*), in: MGH QG 21,3, Hannover 2006, 1034–1039.

131 Vgl. Cap. comp. 4: *Interrogati, quot annos a mundi initio usque ad Christi incarnationem dicerent? Qui cum propter diversorum auctoritates primum diversa protulissent, postremo in Ebraice veritatis numero fidem facere censuerunt* (MGH QG 21,3, Nr. 16,1042,4–7 A. Borst). Vgl. hierzu auch Heil, in: Tr. 55 (2000), 76.

132 Vgl. zur Entstehung, Ausführung und Überlieferung der *Libri computi* A. Borst, Die Aachener Enzyklopädie von 809 (Lib. comp.), in: MGH QG 21,3, Hannover 2006, 1054–1086.

133 Corradini, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 59.

134 Vgl. Lib. comp. 1.5: *Et inde domnus Carolus solus regnum suscepit et Deo protegente gubernat usque in praesentem annum feliciter, qui est annus regni eius quadragesimus secundus, imperii auten nonus. Sunt autem totius summae ab origine mundi anni usque in praesentem*

Im Anschluss an die *Libri computi* von 809 datiert auch Claudius von Turin die Geburt Christi auf das Weltjahr 3952.[135] Während allerdings die *Libri computi* die *Series annorum mundi nova* von 807 fortschreiben und somit das fünfte Weltalter mit Herrscherfolgen verschiedener Großreiche füllen, nimmt Claudius allein biblische Texte zur Grundlage und schafft den Übergang zum sechsten Weltalter durch eine Auslegung der Christusgenealogien in Mt 1,1– 17 und Lk 3,23–38.[136] Das Inkarnationsjahr 814 kennzeichnet er mit dem Tod Karls des Großen und mit dem Beginn der Kaiserherrschaft Ludwigs des Frommen als Zäsur im Lauf der Weltgeschichte und identifiziert es als das Weltjahr 4766.[137]

---

annum quattuor milia septingenti sexaginta unus (MGH QG 21,3, Nr. 17,1109,16–1110,2 A. Borst). Dass Karl der Große nicht nur seine Herrschaft in die als Heilsgeschichte periodisierte Weltgeschichte einzuordnen verlangte, sondern darüber hinaus auch Zukünftiges zu erschließen versuchte, lassen die detaillierten Angaben zum gehäuften Auftreten von Sonnenfinsternissen während seiner Regierungszeit im 5. Buch der *Libri computi* erahnen. Vgl. hierzu Lib. comp. 5.10 (MGH QG 21,3, Nr. 17,1277,4–1279,15 A. Borst); Borst, in: MGH QG 21,3, 2006, 1065. Denn derartige astronomische Phänomene wurden im frühen Mittelalter häufig als unheilvolle Vorzeichen gedeutet. So greift Einhard in seiner *Vita Karoli Magni* u.a. die in den Jahren 810 bis 812 beobachteten Sonnenfinsternisse auf und stuft sie rückblickend als Hinweis auf Karls Ableben nur wenige Jahre später ein. Vgl. hierzu Ein., vit. Karol. Mag. 32: *Adpropinquantis finis conplura fuere prodigia, ut non solum alii, sed etiam ipse hoc minitari sentiret. Per tres continuos vitaeque termino proximos annos et solis et lunae creberrima defectio et in sole macula quaedam atri coloris septem dierum spatio visa* (MGH SRG 25,36,3–7 O. Holder-Egger). Die *Annales Fuldenses* wiederum legen in ihren Schilderungen zum Jahr 840 eine Verbindung zwischen der Beobachtung einer Sonnenfinsternis und dem Tod Ludwigs des Frommen nahe: *In ipsa autem vigilia ascensionis Domini, hoc est in IIII. Id. Mai., eclipsis solis circa septimam et octavam horam diei facta est tam valida, ut etiam stellae propter obscuritatem solis visae sint rebusque color in terris mutaretur. Imperator vero illis diebus morbo correptus aegrotare coepit et per Moenum fluvium navigio ad Franconofurt, inde post dies paucos in insulam quandam Rheni fluminis prope Ingilenheim delatus morbo invalescente XII. Kal Iul. diem ultimum clausit* (MGH SRG 7,31 G.H. Pertz / F. Kurze). Vgl. hierzu auch H. Nelsen-Minkenberg, *David oder Salomon? Studien zur Rezeptionsgeschichte Kaiser Ludwigs des Frommen in der Historiographie des 9. bis 13. Jahrhunderts*, Aachen 2005, 42–43.

135 Vgl. Claud.-T., brev. chron.: *Quia igitur fautore Deo annos a conditione mundi cum serie generationis juxta Hebraicam veritatem pariter adnotatos Deo juvante magna ex parte superius jam ostendimus, nunc eosdem denuo recapitulando latius exponemus* (PL 104,917C); ebd.: *Et ita fit ut a constitutione mundi usque ad Nativitatem Domini Salvatoris in carne* […] *colligantur omnes anni 3952. Sed et in libro Chronicorum, quem idem sanctus vir non plus mirabili veritate quam celeritate comprehendit, eosdem annos simili modo secundum Hebraicam veritatem a constitutione mundi, usque ad Nativitatem Domini in carne similiter adnotavit* (PL 104,924B–C).

136 Vgl. Borst, in: MGH QG 21,3, 2006, 1337.

137 Vgl. Claud.-T., brev. chron.: *Colliguntur omnes anni a conditione mundi usque ad praesentem annum, qui est Incarnationis Domini Jesu Christi 814, quo piae recordationis et bonae semper memoriae Carolus gloriosus princeps ex hoc migravit mortali saeculo, et ei*

Zugleich enthält er sich eines Urteils über die verbleibende Dauer des sechsten Weltalters bis zum Ende der Welt und begründet dies wie die *Additamenta Coloniensia ad chronica* von 798 unter Bezugnahme auf Mk 13,32 damit, dass allein Gott dem Vater der Zeitpunkt bekannt sei.[138] Wenn sogar Christus als der Sohn keine Kenntnis darüber habe, so Claudius abschließend, solle erst recht der Mensch unwissend bleiben wollen.[139]

∴

Obwohl die *Brevis chronica* keinen weitreichenden Anklang fand,[140] lässt sich an ihrem Beispiel dennoch der Ausgang der Debatte um die Berechnung der Weltjahre und der Weltalter in der Herrschaftszeit Karls des Großen zusammenfassen. Festzuhalten ist demnach die sukzessive Durchsetzung der von Beda Venerabilis präferierten Zählung basierend auf dem von Hieronymus ins Lateinische übersetzten hebräischen Text des Alten Testaments. Mehr noch als der Einsicht in das Alter der Welt dient sie der Einbindung der eigenen Zeit in den Lauf der als Heilsgeschichte periodisierten Weltgeschichte. Damit einher gehen die fehlende Brisanz des Weltjahres 6000 und der Bedeutungsverlust des zeitlichen Aspekts in der Frage nach dem Ende der Welt.[141] Stattdessen liegt der Schwerpunkt in den zur Untersuchung herangezogenen Schriften zur Komputistik darauf, den karolingischen Anspruch auf die mit der Verantwortung für den Fortbestand des römischen Kaisertums verbundene imperiale Nachfolge zu legitimieren.[142]

1.3.1.2 In der Herrschaftszeit Ludwigs des Frommen

Die Verknüpfung zwischen Komputistik und Historiografie blieb auch in der Herrschaftszeit Ludwigs des Frommen (814–840) bestehen. Gleichzeitig wurde

---

pius princeps sanctae Dei Ecclesiae catholicae Ludovicus successit imperio, anni 4766 (PL 104,924D). Vgl. hierzu auch Borst, in: MGH QG 21,3, 2006, 1335.

138 Vgl. ebd.: *Si autem quaeratur a me quam longo tempore, aut quot annis debeat praesens mortale saeculum perdurare, nescire me fateor, quia non uspiam me legisse reminiscor, et ideo nec de imperitia erubesco, quia lectione non doceor, nec de periculo formido, quia quae non lego nec praesumo, ne transgressor inveniar divini oraculi, qui apostolis de hoc interrogantibus ita respondit: De die autem illo et hora nemo scit, neque angeli caelorum, neque Filius nisi Pater solus* [Mk 13,32] (PL 104,925B–926A). Vgl. hierzu auch Heil, in: Tr. 55 (2000), 81–82.

139 Vgl. ebd.: *Filii nescire est, nos nescientes de hoc velle manere* (PL 104,926A).

140 Vgl. Borst, in: MGH QG 21,3, 2006, 1341–1342; A.-D. von den Brincken, *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, Düsseldorf 1957, 118.

141 Vgl. Heil, in: Tr. 55 (2000), 82.

142 Vgl. Corradini, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 59.

nun zunehmend die Perspektive über die Vergänglichkeit der Welt hinaus auf das eschatologische Ziel hin erweitert sowie die bereits von Claudius von Turin vorgenommene Ausrichtung auf die Bibelexegese verstärkt.[143] Diese Tendenzen sollen im Folgenden unter der Frage nach ihren Auswirkungen auf die Bedeutung der Berechnung der Weltjahre und der Weltalter exemplarisch an dem *Liber calculationis*[144] von 818, an der von Hrabanus Maurus[145] verfassten Schrift *De computo*[146] von 820 sowie an der von Frechulf von Lisieux[147] um 830 fertiggestellten Weltchronik *Historiarum Libri XII*[148] nachgezeichnet werden.

---

143 Vgl. A. Borst, *Die aquitanische Weltjahresberechnung des Claudius von 814* (*Claudius Ser.*), in: MGH QG 21,3, Hannover 2006, 1335–1344 (1340–1341).

144 Ed. A. Borst, in: MGH QG 21,3, Nr. 20, Hannover 2006, 1383–1451.

145 Hrabanus (780–856) war Mönch im Kloster Fulda. Nach 800 hielt er sich zur weiteren Ausbildung für kurze Zeit in Tours auf und erhielt dort Unterricht von dem ehemaligen Hofgelehrten und Berater Karls des Großen (768–814) Alkuin, der ihm den Beinamen Maurus gab. Noch vor Alkuins Tod 804 kehrte er als Lehrer nach Fulda zurück, empfing 814 die Priesterweihe und verfasste anschließend mehrere Schriften für den schulischen Gebrauch, darunter das Handbuch für Geistliche *De institutione clericorum* von 819 und das auf Fragen zur Zeitrechnung Antwort gebende Werk *De computo* von 820. Im Jahr 822 folgte Hrabanus dem verstorbenen Eigil als Abt von Fulda nach und übte dieses Amt bis 842 aus. Während dieser Zeit wurde sowohl der Bestand der Klosterbibliothek massiv erweitert als auch die Verwaltung des Klosters durch die Erstellung von Listen der Klosterinsassen und durch die Anfertigung eines umfangreichen Chartulars verbessert. Als Abt eines Reichsklosters tangierten Hrabanus außerdem die politischen Wirren der 830er Jahre und die Brüderkriege am Beginn der 840er Jahre, in denen er zunächst für Ludwig den Frommen und nach dessen Tod 840 für den ältesten Kaisersohn Lothar (840–855) eintrat. Nach dessen Niederlage gegen Karl den Kahlen (843–877) und Ludwig den Deutschen (843–876) in der Schlacht bei Fontenoy 841 trat Hrabanus 842 als Abt von Fulda zurück und intensivierte daraufhin sein literarisches Schaffen, wie die aus dieser Zeit stammenden zahlreichen Bibelkommentare und die Enzyklopädie *De rerum naturis* zeigen. Nach einer Aussöhnung mit Ludwig dem Deutschen wurde er 847 schließlich zum Erzbischof von Mainz ernannt und ließ im Oktober 848 auf einer von ihm geleiteten Provinzialsynode im Zuge des Prädestinationsstreits seinen ehemaligen Schüler und Mönch Gottschalk verurteilen. Vgl. hierzu W. Hartmann, *Hrabanus Maurus*, in: [4]RGG 3 (2000), 1916–1917; R. Kottje, *Hrabanus Maurus*, in: LMA 5 (1991), 144–147; D. Zimpel, *Einleitung*, in: Hrabanus Maurus, *De institutione clericorum* (*Über die Unterweisung der Geistlichen*), übersetzt und eingeleitet von D. Zimpel, FC 61, Turnhout 2006, 7–103 (7–15).

146 Ed. W.M. Stevens, in: CCCM 44, Turnhout 1979, 199–321.

147 Frechulf (9. Jhd.) war von 823 bis etwa 853 Bischof von Lisieux. Vor der Übernahme des episkopalen Amtes stand er als *missus* im Dienst Ludwigs des Frommen und war ein Schüler des Kanzlers Helisachar. Auf dessen Anregung hin begann er noch am kaiserlichen Hof mit der Arbeit an seiner Weltchronik, die zunächst die Zeit von Adam bis zur Geburt Christi umfasste und einige Jahre später um die Zeit von Christi Geburt bis zum Tod Papst Gregors I. (590–604) ergänzt wurde. Beide Teile wurden nachträglich zu einem Werk zusammengefasst. Vgl. hierzu F.-J. Schmale, *Frechulf*, in: LMA 4 (1989), 882–883.

148 Ed. M.I. Allen, CCCM 169A, Turnhout 2002.

⁘

Der von Erzbischof Arn von Salzburg[149] angeregte *Liber calculationis* von 818 gehört mit seinen insgesamt 115 Kapiteln zu den umfangreichsten komputistischen Schriften der karolingischen Zeit. Zu seinen Hauptvorlagen zählen das von Beda Venerabilis erarbeitete Lehrbuch zur Zeitrechnung *De temporum ratione* von 725 und die *Libri computi* von 809.[150] Auf diesen Grundlagen wird die erstmals in der *Series annorum mundi nova* von 807 erstellte genealogische und historische Kontinuitätslinie bis in das mit dem Weltjahr 4771 gleichgesetzte Inkarnationsjahr 818 fortgesetzt.[151] Im *Liber calculationis* wird jedoch nicht nur die Weltgeschichte in Zahlen eingefangen und die eigene Zeit mit dem Anbeginn der Welt verknüpft, sondern auch das eschatologische Ziel mitberücksichtigt. Das wird vor allem daran ersichtlich, dass aus dem universalchronologischen Anhang von Bedas *De temporum ratione* neben den die Unmöglichkeit der zeitlichen Fixierung des Weltendes implizierenden Aussagen über die ersten sechs Weltalter ebenso die Ausführungen zu dem als Sabbat der Seelen begriffenen siebten Weltalter und dem als ewig charakterisierten achten Weltalter wörtlich übernommen werden.[152]

149 Arn (740–821) entstammte dem bayerischen Adel, wurde 782 Abt des fränkischen Klosters St. Amand zu Elnon und 785 durch die Fürsprache Karls des Großen Bischof von Salzburg. 797 reiste er im Auftrag des Königs nach Rom und erwirkte dort im Frühjahr 798, dass Papst Leo III. (795–816) Salzburg zur Erzdiözese und ihn selbst zum Erzbischof erhob. Als Vertrauter Karls des Großen war Arn bei dessen Kaiserkrönung zum Weihnachtsfest des Jahres 800 in Rom anwesend und unterzeichnete dessen 811 aufgesetztes Testament. Auch zu den führenden Gelehrten im fränkischen Reich unterhielt er enge Beziehungen und stand etwa mit Alkuin in einem freundschaftlichen Verhältnis. Vgl. hierzu F.W. Bautz, *Arn* (*Arno*), *erster Erzbischof von Salzburg*, in: BBKL 1 (1990), 219–220; S. Krämer, *Arn* (*Arno, Aquila*), in: LMA 1 (1980), 993–994.

150 Vgl. zur Entstehung, Ausführung und Überlieferung des *Liber calculationis* A. Borst, *Die Salzburger Enzyklopädie von 818* (*Lib. calc.*), in: MGH QG 21,3, Hannover 2006, 1367–1382.

151 Vgl. Lib. calc. 1: *A nativitate Domini nostri Iesu Christi usque* […] *in presentem annum octingentesimum decimum octavum incarnationis Domini quattuor milia septuaginta unus* (MGH QG 21,3, Nr. 20,1388,19–21 A. Borst).

152 Vgl. Lib. calc. 99 (MGH QG 21,3, Nr. 20,1439,8–9 A. Borst) aus Bed., temp. rat. 66.1–8: *De sex huius mundi aetatibus ac septima uel octaua quietis uitaeque caelestis et supra in conparatione primae ebdomadis, in qua mundus ornatus est, aliquanta perstrinximus, et nunc in conparatione aeui unius hominis, qui microcosmos Grecae a philosophis, hoc est, minor mundus solet nuncupari, de eisdem aliquanto latius exponemus. Prima est ergo mundi huius aetas ab Adam usque ad Noe, continens annos iuxta Hebraicam Veritatem mille DCLVI, iuxta LXX interpretes I͞I CCXLII, generationes iuxta utramque editionem numero X. Quae uniuersali est deleta diluuio, sicut primam cuiusque hominis obliuio demergere consueuit aetatem; quotus enim quisque est, qui suam recordetur infantiam? Secunda aetas a Noe usque ad Abraham generationes iuxta Hebraicam Auctoritatem conplexa X, annos autem*

Ähnlich verhält es sich mit der von Hrabanus Maurus verfassten Schrift *De computo* von 820.[153] Laut dem vorgeschalteten Widmungsbrief ist sie als Dialog zwischen fragendem Schüler und antwortendem Lehrer angelegt und geht auf die Bitte des Mönches Macharius zurück, Klarheit über die Grundsätze der Zeitrechnung zu schaffen und Stellung zu einigen bisher in Umlauf gebrachten Antworten zu beziehen.[154] Hierbei legt Hrabanus Wert darauf zu betonen, dass er sich nicht allein auf eigene Überlegungen verlassen habe, sondern diese auf die Aussprüche und die Lehrsätze anerkannter kirchlicher Autoritäten zurückgeführt habe.[155] Überhaupt wolle er nicht sich selbst den Vorzug geben. Vielmehr gehe es ihm darum, als Begleiter denen zur Seite zu

---

CCXCII, porro iuxta LXX interpretes ann. CCLXXII, generationes uero XI. Haec quasi pueritia fuit generis populi Dei et ideo in lingua inuenta est, id est Hebrea, a pueritia namque homo incipit nosse loqui post infantiam, quae hinc appellata est, quod fari non potest. Tertia ab Abraham usque ad Dauid generationes iuxta utramque auctoritatem XIIII, annos uero DCCCCXLII conplectens. Haec quaedam uelut adolescentia fuit populi Dei, a qua aetate quia incipit homo posse generare, propterea Matheus euangelista generationum ex Abraham sumsit exordium, qui etiam pater gentium constitutus est, quando mutatum nomen accepit. Quarta a Dauid usque ad transmigrationem Babylonis, habens annos iuxta Hebraicam Veritatem CCCCLXXIII, iuxta LXX translationem XII amplius, generationes iuxta utrosque codices XVII; quas tamen euangelista Matheus certi mysterii gratia XIIII ponit. A qua uelut iuuenali aetate in populo Dei regum tempora coeperunt, haec namque in hominibus aetas apta gubernando solet existere regno. Quinta quasi senilis aetas a transmigratione Babylonis usque in aduentum domini saluatoris in carnem, generationibus et ipsa XIIII, porro annis DLXXXVIIII extenta. In qua, ut graui senectute fessa, malis crebrioribus plebs Hebrea quassatur. Sexta, que nunc agitur, aetas, nulla generationum uel temporum serie certa, sed ut aetas decrepita ipsa totius saeculi morte consumenda. Has erumnosas plenasque laboribus mundi aetates quique felici morte uicerunt; septima iam sabbati perennis aetate suscepti, octauam beatae resurrectionis aetatem, in qua semper cum domino regnent, exspectant (CCSL 123B,463,2–464,47 C.W. Jones). Vgl. zum Weltalterkonzept bei Beda Venerabilis Kapitel 1.2, S. 16–21.

153 Vgl. zur Entstehung, Ausführung und Überlieferung von *De computo* R. Corradini, *The Rhetoric of Crisis: Computus and Liber Annalis in Early Ninth-Century Fulda*, in: R. Corradini / M. Diesenberger / H. Reimitz (Hgg.), *The Construction of Communities in the Early Middle Ages: Texts, Resources and Artefacts*, The Transformation of the Roman World 12, Leiden 2003, 269–321; M. Rissel, *Rezeption antiker und patristischer Wissenschaft bei Hrabanus Maurus: Studien zur karolingischen Geistesgeschichte*, Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 7, Bern 1976, 30–75.

154 Vgl. Hrab. Maur., comp., prologus: *Petebas ergo ut quibusdam de computo propositionibus earumque minus perfectis responsionibus quas mihi protuleras* (*nescio a quibus*) *confectas stilum adhiberem easque tibi lucidiores redderem.* […] *Composui quidem ex numero et temporum articulis quendam dialogum et nomini tuo ipsum dicavi. In quo quae necessaria mihi videbantur interrogandi discipuli nomine et quae respondendi magistri vocabulo prenotavi* (CCCM 44,199,8–11.18–22 W.M. Stevens).

155 Vgl. ebd.: *Et non haec tantummodo propriis ratiocinationibus sed etiam ex antiquorum dictis et sanctorum patrum sententiis enodare curavi* (CCCM 44,199,22–24 W.M. Stevens).

stehen, die auf der Suche nach der Wahrheit seien und dem katholischen Glauben auf rechte Weise dienten.[156] Im 9. Kapitel von *De computo* definiert Hrabanus Zeit als Bewegung der unbeständigen Welt und als Lauf der dahingleitenden Dinge, sodass er sie wie Augustin[157] in Beziehung zu dem Geschaffenen setzt und sie als eine endliche, veränderliche Größe ausweist.[158] Beide Aspekte hebt er auch dadurch hervor, dass er basierend auf Bedas *De temporum ratione* den Begriff *tempus* von *temperamentum* als Bezeichnung für das richtige Maß ableitet und zur Begründung u.a. anführt, dass der Gang des sterblichen Lebens in Zeiträumen, konkret in Augenblicken, Stunden, Tagen, Monaten, Jahren, Jahrhunderten und Weltaltern gemessen werde.[159] Was speziell die Weltalter betrifft, so wiederholt Hrabanus im 96. Kapitel als dem Schlusskapitel von *De computo* wie der *Liber calculationis* von 818 Bedas Aussagen in dessen universalchronologischem Anhang in *De temporum ratione*.[160] Anders als der *Liber calculationis* macht Hrabanus allerdings an keiner Stelle in *De computo* deutlich, ob er selbst der Zählung gemäß der Septuaginta oder der Zählung nach dem hebräischen Text des Alten Testaments folgt.[161] Auffällig ist zudem, dass er Bedas Ausführungen zum siebten und zum achten Weltalter ergänzt um die gebetsartige Bitte, dass Gott, der alle Zeiten geschaffen habe, der in Ewigkeit bleibe, der dreifaltig und einer und allmächtig sei, es durch seine Gnade gewähre, zur immerwährenden Ruhe und zum ewigen Leben zu

156 Vgl. ebd.: *Nulli enim me prefero, sed bene quaerentibus et fidem catholicam rite seruantibus pro modulo meo comitem spondeo, ac iuniorem subdo* (CCCM 44,200,28–31 W.M. Stevens).

157 Vgl. zu Augustins Zeittheorie Kapitel 1.1.1, S. 1–5.

158 Vgl. Hrab. Maur., comp. 9: *D. Haec quidem gratanter accipio. Et quia de temporum diuisionibus ac ratione nobis disputandum est, primum mihi dic quid sit tempus. M. Tempus est mundi instabilis motus rerumque labentium cursus* (CCCM 44,215,2–216,6 W.M. Stevens).

159 Vgl. ebd.: *D. Unde dicitur tempus? M. Scilicet a temperamento siue quod unumquodque illorum spatium separatim temperatum sit, seu quod momentis, horis, diebus, mensibus, annis seculisque, et aetatibus omnia mortalis uitae curricula temperentur* (CCCM 44,216,7–11 W.M. Stevens). Vgl. hierzu Bed., temp. rat. 2: *Tempora igitur a ‚temperamento' nomen accipiunt, siue quod unumquodque illorum spatium separatim temperatum sit, seu quod momentis, horis, diebus, mensibus, annis, saeculisque et aetatibus omnia mortalis uitae curricula temperentur* (CCSL 123B,274,1–5 C.W. Jones).

160 Vgl. Hrab. Maur., comp. 96 (CCCM 44,318,2–321,59 W.M. Stevens).

161 Vgl. hierzu auch Hrab. Maur., comp. 65: *D. Quot sunt anni ab initio mundi usque in aduentum Christi? M. Secundum hebraicam ueritatem anni III milia DCCCCLVI, secundum uero septuaginta interpretes anni V milia CXCVIIII. Colliguntur autem omnes anni a creatione primi hominis usque in septimum annum Hludowici imperatoris secundum hebraicam ueritatem IIII milia DCCLXXVI, secundum quoque septuaginta VI milia decem et nouem* (CCCM 44,281,3–282,10 W.M. Stevens).

gelangen.[162] Insgesamt tritt somit im Hinblick auf den Weltlauf die Standortbestimmung der eigenen Zeit hinter der Aussicht auf die jenseitige Heilsvollendung zurück.

Im Unterschied zu dem *Liber calculationis* von 818 und zu der von Hrabanus Maurus verfassten Schrift *De computo* von 820 zeugt der Umgang mit biblischen Texten in den von Frechulf von Lisieux um 830 fertiggestellten *Historiarum Libri XII*[163] nicht nur von einem vornehmlich historiografischen, sondern auch von einem exegetischen Interesse.[164] Dies zeigt vor allem der dem ersten Teil der Weltchronik voranstehende und an den Kanzler Ludwigs des Frommen Helisachar[165] gerichtete Widmungsbrief.[166] Darin heißt es, dass Helisachar Frechulf damit beauftragt habe, durch die Untersuchung verschiedenster Schriften die Geschichte von der Erschaffung des ersten Menschen bis zur Geburt Christi darzustellen und dabei ein besonderes Augenmerk auf die Zeit von Adam bis Abraham zu legen. Diesbezüglich wird dem biblischen Text in seinem wörtlich-historischen Sinn eine Schlüsselrolle zugesprochen, zugleich jedoch auch angemerkt, dass er schwierige, zu entknotende Fragen enthalte.

---

162 Vgl. Hrab. Maur., comp. 96: *Septima iam sabbati perennis aetate suscepti, octauam beatae resurrectionis aetatem, in qua semper cum DOMINO regnent, expectant; ad quam nos feliciter sua gratia ipse peruenire concedat, qui cuncta tempora creauerat, et aeternitate semper manet perenni trinus et unus omnipotens DEVS qui est benedictus in secula. Amen* (CCCM 44,321,57–62 W.M. Stevens).

163 Vgl. zur Entstehung, Ausführung und Überlieferung der *Historiarum Libri XII* W. Goez, *Zur Weltchronik des Bischofs Frechulf von Lisieux*, in: E. Kaufmann (Hg.), *Festgabe für Paul Kirn zum 70. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*, Berlin 1961, 93–110; E. Mégier, *Karolingische Weltchronistik zwischen Historiographie und Exegese: Frechulf von Lisieux und Ado von Vienne*, in: H.P. Neuheuser / R.M.W. Stammberger / M.M. Tischler (Hgg.), *Diligens Scrutator Sacri Eloquii: Beiträge zur Exegese- und Theologiegeschichte des Mittelalters: Festgabe für Rainer Berndt SJ zum 65. Geburtstag*, ArVe.S 14, Münster 2016, 37–52; S. Patzold, *Episcopus: Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts*, Mittelalter-Forschungen 25, Ostfildern 2008, 173–175; G. Ward, *The Sense of an Ending in the Histories of Frechulf of Lisieux*, in: R. Kramer / H. Reimitz / G. Ward (Hgg.), *Historiography and Identity 3: Carolingian Approaches*, Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 29, Turnhout 2021, 291–315.

164 Vgl. Mégier, in: Neuheuser / Stammberger / Tischler (Hgg.), 2016, 37–38.

165 Helisachar (gest. vor 840) stand zunächst der Kanzlei im Unterkönigreich Aquitanien vor. Nach dem Tod Karls des Großen übernahm er von 814 bis 819 die Leitung der kaiserlichen Kanzlei und fungierte als Berater Ludwigs des Frommen, der ihm die Abteien St. Aubin und St. Riquier übertrug. Obwohl Heilisachar 830 an dem Aufstand gegen den Kaiser beteiligt war, wurde er nur wenige Jahre später wieder als Abt eingesetzt und als *missus* mit politischen Aufgaben betraut. Vgl. hierzu J. Fleckenstein, *Helisachar*, in: LMA 4 (1989), 2121.

166 Vgl. zu den Teilen von Frechulfs Weltchronik und zu ihrer nachträglichen Zusammenfassung zu einem Werk S. 32, Fn. 147.

Indem er somit als historisches Zeugnis eingestuft und für auslegungsbedürftig befunden wird, wird er sowohl zum Gegenstand der Historiografie als auch zum Gegenstand der Exegese.[167] Weiterhin ist auffällig, dass Frechulf allein für die auf Anweisung von Helisachar ausführlich behandelte Zeit von Adam bis Abraham eine Berechnung der Weltjahre und der Weltalter vornimmt. So bevorzugt er in Bezug auf die Dauer des von Abraham bis zur Sintflut zurückreichenden zweiten Weltalters die auf dem hebräischen Text des Alten Testaments basierende Zählung von 292 Jahren gegenüber der an der Septuaginta orientierten Zählung von 942 Jahren.[168] Für den Rückblick von der Sintflut auf die Erschaffung des ersten Menschen nimmt er hingegen nur die Septuaginta zur Grundlage und nennt als Gesamtlänge des ersten Weltalters 2242 Jahre.[169] Für die Zeit ab Abraham bis zum ersten römischen Kaiser Augustus (27 v.Chr.–14 n.Chr.) stützt sich Frechulf auf die Herrscherfolgen verschiedener Großreiche und lässt sie in Anlehnung an den Gedanken von der *translatio imperii*[170] ineinander übergehen.[171] Am Ende des ersten Teils seiner Weltchronik sind

167 Vgl. Frech., hist. 1, prologus: *Iussisti ut perscrutando diligenter uolumina antiquorum, seu agiographorum siue etiam gentilium scriptorum, quaeque pertinent ad historiae ueritatem breuiter ac lucide colligere desudarem, a conditione quidem primi hominis usque ad Christi natiuitatem Domini: eo scilicet modo ut quicquid de primo saeculo, quod ante generale fuerat cataclismum, siue de secundo, quod fuit post diluuium usque ad natiuitatem Abrahae et regis Assyriorum Nini regnum, nostri siue gentiles senserunt scriptores, pandere diligentius curarem, quaestiones etiam difficiles quae per haec tempora in scriptis habentur Legislatoris enodare non neglegerem, quantum adtinet ad historiae ueritatem* (CCCM 169A,18,13–24 M.I. Allen); Frech., hist. 1.1,1: *Igitur auxilio omnipotentis Dei fultus atque auctoritate diuinae scripturae fretus, ab ipso protoplausto exordium meae narrationis sumere curaui* (CCCM 169A,28,16–29,19 M.I. Allen). Vgl. hierzu auch Mégier, in: Neuheuser / Stammberger / Tischler (Hgg.), 2016, 38–40.

168 Vgl. Frech., hist. 1.1,35: *Ergo a natiuitate Abrahae, qui decimus fuit a Noe* […], *supputa per singulas aetates numerum annorum ab ortu uniuscuiusque patris usque ad ortum subsequentis filii, et inuenies CCXCII annos, id est a natiuitate Abrahae usque ad diluuium, quamuis beatus Hieronimus in Chronica Eusebii atque Orosius in prima fronte suorum librorum* […] *aliter sentiant in numero annorum, dicentes a natiuitate Abrahae usque ad totius orbis diluuium inueniri supputando retrorsum annos DCCCCXLII* (CCCM 169A,67,10–18 M.I. Allen).

169 Vgl. Frech., hist. 1.1,25: *Inde autem usque ad primi hominis conditionem erant anni transacti I̅I̅ CCXLII. Ergo ut quaedam perstrinximus libando, ita primum se habuit saeculum* (CCCM 169A,50,2–4 M.I. Allen).

170 Vgl. zum Gedanken von der *translatio imperii* Kapitel 1.3.1.1, S. 27–28, Fn. 124.

171 Vgl. Frech., hist. 1, prologus: *Inde autem per reges Assyriorum, Medorum, atque Persarum, siue Grecorum, et usque Octouiani Caesaris monarchiam, ad quas gentes Assyriorum diriuando regnum per succedentia peruenit tempora, in populo autem Dei per patriarchas, iudices, reges ac sacerdotes, iterumque reges, numerum custodire annorum cautius obseruarem, et ea quae gesta in singulis mundi partibus et memoria sunt digna adnotarem, ut quaeque inmortaliter per singula frequentantur tempora, quando uel ubi fuerint, qui tunc etiam*

außerdem noch rechnerische Eigenheiten für die Angaben zur Geburt Christi festzustellen: Sie ereignete sich laut Frechulf 515 Jahre nach dem Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels, 1027 Jahre nach der Errichtung des Salomonischen Tempels, 1506 Jahre nach dem Auszug aus Ägypten, 2011 Jahre nach Abraham, 2921 Jahre nach der Sintflut und 5129 Jahre nach Adam.[172] Nicht die Einteilung des diesseitigen Weltlaufs in sechs Weltalter hat für Frechulf demnach Priorität.[173] Vielmehr bildet die Geburt Christi den entscheidenden Fixpunkt, was auch dadurch deutlich wird, dass Frechulf sie als den Übergang von der langen Dunkelheit zum wahren Licht begreift.[174] Daran anknüpfend konkretisiert er sie am Anfang des zweiten Teils seiner Weltchronik als die Geburt des neuen Menschen. Ihm stellt Frechulf Adam als den ersten Ahnherrn und den Verbreiter der Sterblichen gegenüber, „ohne die in der christlichen Literatur geläufige […] typologische Entsprechung zwischen der Erschaffung Adams am sechsten Tag und der Geburt Christi im sechsten Weltalter"[175] aufzugreifen.[176] Folglich unternimmt er eine Zweiteilung der Weltgeschichte in eine vorchristliche Zeit und in eine christliche Zeit.[177] Letztere entfaltet er bis zum Tod Papst Gregors I. (590–604) als eine Zeit der sukzessiven Ausbreitung der Kirche

---

imperauerint in eminentioribus regnis uel qui populo praefuerint Dei ostenderem (CCCM 169A,18,24–19,33 M.I. Allen). Vgl. hierzu auch Mégier, in: Neuheuser / Stammberger / Tischler (Hgg.), 2016, 40.

172 Vgl. Frech., hist. 1.7,19: *Igitur, ut praemissimus, ad Domini nostri Iesu Christi natiuitatem, hominis Deique filii, peruenimus, quae, ut a prophetis praenuntiabatur, angelis praedicantibus, stella duce, ac sacerdotibus legumque doctoribus protestantibus, in Bethleem Iudae celebrata est: anno uidelicet a reaedificatione templi quae sub Dario rege facta est DXV; a Salomone autem et a prima aedificatione templi anni Ī XXVII; a Moyse et egressu Israhelis ex Aegypto anno millesimo DVI; ab Abraham et regno Nini et Semiramidis anni ĪĪ XI; a diluuio quippe anni ĪĪ DCCCCXXI; ab Adam uero V̄ CXXVIIII* (CCCM 169A,431,45–432,53 M.I. Allen).

173 Vgl. A.-D. von den Brincken, *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, Düsseldorf 1957, 123; Goez, in: Kaufmann (Hg.), 1961, 102.

174 Vgl. Frech., hist. 1.7,19: *Hanc igitur annorum seriem, a protoplausto scilicet usque ad Domini aduentum, in singulis prout potuimus regnis ex celebrioribus factis enarrare curauimus. Nunc autem post inmensos pelagi fluctus, Scilleos tandem euasisse latratus, optata statione potiti, post longeuas saeculorum tenebras ad lucem uenimus ueram, qua respersi in Domini Christi aduentu librorum finem fecimus* (CCCM 169A,432,56–62 M.I. Allen). Vgl. hierzu auch Mégier, in: Neuheuser / Stammberger / Tischler (Hgg.), 2016, 41–42.

175 Mégier, in: Neuheuser / Stammberger / Tischler (Hgg.), 2016, 43.

176 Vgl. Frech., hist. 2.1,1: *In prioribus libris* […] *sumens exordium a primo parente mortalium propagatore; tandem post multas saeculorum tenebras ad noui natiuitatem hominis peruenimus, Domini scilicet Iesu Christi, Dei et hominis filii, ubi priorum finem decreui facere librorum* (CCCM 169A,440,1.4–8 M.I. Allen).

177 Vgl. Mégier, in: Neuheuser / Stammberger / Tischler (Hgg.), 2016, 41; Ward, in: Kramer / Reimitz / Ward (Hgg.), 2021, 296–297.

über die ganze Welt und interpretiert den Eintritt der Völker in die christliche Gemeinschaft als Erfüllung alttestamentlicher Segensworte.[178]

⁘

Es lässt sich ersehen, dass Frechulf in seiner um 830 fertiggestellten Weltchronik *Historiarum Libri XII* sowohl die Weltgeschichte als Heilsgeschichte als auch die Heilsgeschichte als Weltgeschichte betrachtet. Was ihre Gliederung betrifft, stützt er sich anders als etwa Augustin, Isidor von Sevilla, Beda Venerabilis oder Claudius von Turin weniger auf das Weltaltermodell als vielmehr auf die Geburt Christi. Ihren Stellenwert in dem und für den Verlauf der Weltgeschichte hebt er dadurch zusätzlich hervor, dass er durch die Auflistung der in Weltjahre gefassten zeitlichen Abstände zentrale biblische Ereignisse auf sie ausrichtet.[179] Insofern wird die Zeitrechnung in den Dienst der Geschichtsdeutung gestellt. Im *Liber calculationis* von 818 und in der von Hrabanus Maurus verfassten Schrift *De computo* von 820 wiederum gibt die Berechnung der Weltjahre und der Weltalter Aufschluss über den Standort und den Stellenwert der eigenen Zeit und weist ebenso auf die Endlichkeit der Zeit und der ihr unterliegenden Weltgeschichte hin. Zugleich wird durch die Einbeziehung des siebten und des achten Weltalters das eschatologische Ziel akzentuiert, sodass schließlich wie bei Beda Venerabilis der Fokus auf den Übergang von der Vergänglichkeit in die Ewigkeit gelegt wird.

1.3.2 *Die Zeitebenen im Verhältnis*

Die im karolingischen Reich vorgenommenen Berechnungen der Weltjahre und der Weltalter implizierten ein teleologisches Geschichtsbild, wonach die Weltgeschichte in insgesamt sechs aufeinanderfolgenden Weltaltern von ihrem Anfang in der Schöpfung auf ihr Ende im Jüngsten Gericht zustrebt. Der Zeitverlauf ist somit linear. Dass es sich hierbei um einen wichtigen, nicht aber um den alleinigen Aspekt frühmittelalterlicher Zeitvorstellungen handelt, wird mit Blick auf das Verhältnis der Zeitebenen Vergangenheit, Gegenwart

178 Vgl. Frech., hist. 1.1,31: *In populo enim gentium totum orbem terrarum occupauit ecclesia. Hoc prorsus pronuntiabatur cum diceretur: Dilatet Deus Iafeth, et habitet in tabernaculis Sem* [Gen 9,27]. *Sem quippe, de cuius semine incarnatus est Christus, interpretatur ‚nominatus'. Quid autem nominatius Christo* […], *in cuius domibus, id est ecclesiis, habitat gentium latitudo? Nam Iafeth ‚latitudo' interpretatur. Ecce quomodo dilatet Deus Iafeth, et habitet in tabernaculis Sem, id est in ecclesiis quas filii prophetarum apostoli construxerunt* (CCCM 169A,62,4–8.9–12 M.I. Allen). Vgl. hierzu auch Mégier, in: Neuheuser / Stammberger / Tischler (Hgg.), 2016, 42; Ward, in: Kramer / Reimitz / Ward (Hgg.), 2021, 296–300.

179 Vgl. hierzu auch Ward, in: Kramer / Reimitz / Ward (Hgg.), 2021, 297.

und Zukunft deutlich. Denn wie noch zu zeigen sein wird, zeichnete es sich vor allem durch Dynamik im Sinne von Überlagerung, Verflechtung und Wechselseitigkeit aus, sodass sich die Grenzen zwischen den Zeitebenen als fluide und flexibel beschreiben lassen.[180] Als dynamisch kann das Verhältnis der Zeitebenen auch deshalb beschrieben werden, weil es jeweils in Abhängigkeit des Kontextes bestimmt wurde. Daher werden im Folgenden unter besonderer Berücksichtigung der Bedeutung der eschatologischen Zukunft sowohl historiografische Werke als auch mahnend-erzieherische und theologisch-exegetische Schriften einer näheren Betrachtung unterzogen.

⁘

In Anlehnung an Augustins zeittheoretische Ausführungen in den *Confessiones*[181] wurde in historiografischen Werken der karolingischen Zeit die *memoria* des Vergangenen als ein wesentliches Anliegen der Geschichtsschreibung benannt.[182] Der Astronomus[183] etwa hebt im Prolog zu seiner *Vita Hludowici*

180 Vgl. zu den Fragen nach der Vielschichtigkeit von Zeit und nach der Abgrenzung der Zeitebenen im (frühen) Mittelalter u.a. T.M. Buck, *Vergangenheit als Gegenwart: Zum Präsentismus im Geschichtsdenken des Mittelalters*, in: Saec. 52/2 (2001), 217–244; M. Czock / A. Rathmann-Lutz (Hgg.), *ZeitenWelten: Zur Verschränkung von Weltdeutung und Zeitwahrnehmung, 750–1350*, Köln 2016; H.-W. Goetz, *Historiographisches Zeitbewußtsein im frühen Mittelalter: Zum Umgang mit der Zeit in der karolingischen Geschichtsschreibung*, in: A. Scharer / G. Scheibelreiter (Hgg.), *Historiographie im frühen Mittelalter*, Wien 1994, 159–178; ders., *Vergangenheit und Gegenwart: Mittelalterliche Wahrnehmungs- und Deutungsmuster am Beispiel der Vorstellungen der Zeiten in der früh- und hochmittelalterlichen Historiographie*, in: H. Bleumer / H.-W. Goetz / S. Patzold / B. Reudenbach (Hgg.), *Zwischen Wort und Bild: Wahrnehmungen und Deutungen im Mittelalter*, Köln 2010, 157–202.

181 Vgl. Aug., conf. 11.26: *Fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non uideo, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio* (CCSL 27,207,3–7 L. Verheijen). Vgl. zu Augustins Zeittheorie auch Kapitel 1.1.1, S. 1–5.

182 Vgl. Goetz, in: Bleumer / Goetz / Patzold / Reudenbach (Hgg.), 2010, 164.

183 Es handelt es sich hier um einen Geistlichen der Hofkapelle aus der ersten Hälfte des 9. Jhd., der aufgrund seiner umfangreichen Kenntnisse im Bereich der Astronomie Astronomus genannt wurde. In seiner *Vita Hludowici imperatoris* beschreibt er das Leben Ludwigs des Frommen von der Geburt 778 bis zum Tod 840. Für die Zeit bis zu dessen Antritt der Kaiserherrschaft 814 hat sich der Astronomus laut eigenen Angaben auf einen nicht überlieferten Bericht eines gemeinsam mit Ludwig dem Frommen aufgewachsenen Mönches namens Adhemar gestützt. Was die Zeit nach 814 betrifft, scheint er sich bis 829 vor allem an den *Annales regni Francorum* und danach vornehmlich an eigenen Aufzeichnungen orientiert zu haben. Vgl. hierzu E. Heyse, *Astronomus*, in: LMA 1 (1980), 1153.

imperatoris[184] hervor, dass es einen doppelten Nutzen habe, die guten und die schlechten Taten früherer Regenten der Erinnerung zuzuführen: Dies würde nämlich einerseits zum Vorteil und zur Erbauung gereichen und andererseits zur Vorsicht mahnen.[185] In der Vergegenwärtigung vergangener Taten greifen die Zeitebenen Vergangenheit und Gegenwart folglich ineinander.[186] Der lehrhafte Charakter der *memoria* lässt dabei erkennen,[187] dass das Interesse an der Vergangenheit in der Gegenwart wurzelt und damit vornehmlich der Bewältigung und der Einordnung der eigenen Zeit dient.[188] Dass der Astronomus darüber hinaus die Nachwelt im Blick hat, bringt er durch den Anspruch zum Ausdruck, weder pflichtwidrig gegenüber den gegenwärtig Lebenden noch missgünstig gegenüber den künftigen Generationen sein zu wollen. Stattdessen beabsichtige er, die Taten und das Leben des gottwohlgefälligen und rechtgläubigen Kaisers Ludwig (814–840) zu überliefern.[189] Diesen Aussagen ist zu entnehmen, dass Ludwig der Fromme bereits der Vergangenheit zugerechnet wird. Unter der Berücksichtigung, dass die *Vita Hludowici imperatoris* bald nach dem Tod des Kaisers entstand, lässt sich in dem Werk des Astronomus demnach eine Engfassung der Gegenwart feststellen. Möglich ist, dass sie auf ein Krisenbewusstsein zurückgeht.[190] Einen Hinweis darauf gibt die Darstellung der Vater-Sohn-Beziehung, die sich als zentrales Motiv durch die gesamte *Vita Hludowici imperatoris* zieht.[191] So wird zunächst der Gehorsam

184 Ed. E. Tremp, in: MGH SRG 64, Hannover 1995, 280–555.

185 Vgl. Astr., vit. Hlud. imp., prologus: *Cum gesta priscorum bona malave, maxime principum, ad memoriam reducuntur, gemina in eis utilitas legentibus confertur: alia enim eorum utilitati et aedificationi prosunt, alia cautelae. Quia enim primi in sublimi veluti specula consistunt et ideo latere nequeunt, eo fama eorum latius propagatur, quo et diffusius cernitur, et tanto quique illorum bono plurimi allicuntur, quanto preminentiores se imitari gloriantur. Haec ita se habere maiorum produnt monimenta, qui relatione sua posteritatem instruere studuerunt, quisque principum quo calle mortalium iter triverit* (MGH SRG 64,280,2–11 E. Tremp).

186 Vgl. Goetz, in: Scharer / Scheibelreiter (Hgg.), 1994, 165.

187 Vgl. Astr., vit. Hlud. imp., prologus: *Quia enim primi in sublimi veluti specula consistunt et ideo latere nequeunt, eo fama eorum latius propagatur, quo et diffusius cernitur, et tanto quique illorum bono plurimi allicuntur, quanto preminentiores se imitari gloriantur. Haec ita se habere maiorum produnt monimenta, qui relatione sua posteritatem instruere studuerunt, quisque principum quo calle mortalium iter triverit* (MGH SRG 64,280,4–11 E. Tremp).

188 Vgl. Buck, in: Saec. 52/2 (2001), 229–230.243.

189 Vgl. Astr., vit. Hlud. imp., prologus: *Quorum nos studium imitantes, nolumus esse vel praesentibus inoffitiosi vel futuris invidi, set actus vitamque Deo amabilis atque ortodoxi imperatoris Hludouuici stilo licet minus docto contradimus* (MGH SRG 64,280,12–15 E. Tremp).

190 Vgl. Goetz, in: Scharer / Scheibelreiter (Hgg.), 1994, 165.

191 Vgl. H. Nelsen-Minkenberg, *David oder Salomon? Studien zur Rezeptionsgeschichte Kaiser Ludwigs des Frommen in der Historiographie des 9. bis 13. Jahrhunderts*, Aachen 2005, 99–100.

Ludwigs des Frommen gegenüber Karl dem Großen (768–814) mitsamt der damit verbundenen stabilisierenden Bedeutung für das Reich betont.[192] Als Gegensatz dazu wird anschließend den Söhnen Ludwigs des Frommen Lothar[193], Pippin[194] und Ludwig[195] Treulosigkeit und Aufsässigkeit gegenüber

192 Vgl. Astr., vit. Hlud. imp. 4: *Cui filius Hludouuicus pro sapere et posse oboedienter parens* (MGH SRG 64,294,18–19 E. Tremp); Astr., vit. Hlud. imp. 6: *Cui oboediens Aquitaniam autumni tempore rediit, omnibusque que ad tutamen regni pertinent ordinatis,* […] *in Italiam transvehitur* (MGH SRG 64,300,12–15 E. Tremp); Astr., vit. Hlud. imp. 20: *Interea imperator Karolus considerans suum in senectute adclinem devexum, et verens ne forte subtractus rebus humanis confusum relinqueret regnum, quod erat Deo donante nobiliter ordinatum, scilicet ne aut externis quateretur procellis aut intestinis vexaretur scissionibus, misit filiumque ab Aquitania evocavit. Quem venientem clementer suscepit,* […]*, de his quibus eum indigere putavit instruxit, qualiter videlicet sibi vivendum, regnandum, regnum ordinandum et ordinatum tenendum foret, monuit, et tandem imperiali eum diademate coronavit et rerum summam penes eum futuram esse Christo favente innotuit* (MGH SRG 64,342,17–22.344,1–5 E. Tremp).

193 Lothar (gest. 855) war der älteste der drei Söhne, die aus der Ehe zwischen Ludwig dem Frommen und Irmingard von Hespengau (gest. 818) hervorgingen. Er wurde 814 zum Unterkönig von Bayern ernannt und 817 zum Mitkaiser erhoben. In den 830er Jahren war er an mehreren Aufständen gegen seinen Vater beteiligt, ohne sich allerdings langfristig behaupten zu können. In dem nach dem Tod Ludwigs des Frommen im Juni 840 begonnenen Krieg zwischen den Söhnen des Kaisers um die territoriale Aufteilung des Reiches unterlag Lothar seinen Brüdern in der Schlacht bei Fontenoy 841. In dem 843 ausgehandelten Teilungsvertrag von Verdun wurden ihm schließlich das Kaisertum und das Mittelreich von der Nordsee bis Italien zugesprochen. Nach seinem Tod 855 folgte ihm sein ältester Sohn Ludwig (gest. 875) als Kaiser nach. Vgl. hierzu H.-W. Goetz, *Lothar I., Ks., frk. Kg.*, in: LMA 5 (1991), 2123–2124.

194 Pippin (gest. 838) war der zweite aus der Ehe zwischen Ludwig dem Frommen und Irmingard stammende Sohn. Er wurde 814 als Unterkönig von Aquitanien eingesetzt und 817 zunächst darin bestätigt. In den 830er Jahren begehrte er erst mehrmals gegen seinen Vater und später gegen Lothar auf. Nach seinem Tod 838 versuchte sein gleichnamiger Sohn Pippin den Anspruch auf die Nachfolge als Unterkönig von Aquitanien gegen Karl den Kahlen als den 823 geborenen Sohn Ludwigs des Frommen und seiner zweiten Ehefrau Judith (gest. 843) durchzusetzen, was ihm nach anfänglichen Erfolgen jedoch misslang. Vgl. hierzu B. Schneidmüller, *Pippin I., Kg. von Aquitanien*, in: LMA 6 (1993), 2170.

195 Ludwig (gest. 876) war der jüngste Sohn Ludwigs des Frommen und Irmingards. Ihm wurde 817 das Unterkönigreich Bayern zugesprochen. Aufgrund seiner Minderjährigkeit trat er die Herrschaft allerdings erst 826 an. Nach seiner Beteiligung an dem Aufstand und an der Absetzung seines Vaters als Kaiser 833 setzte er sich schon bald darauf für dessen Restitution ein, bis es 838 infolge einiger von Ludwig dem Frommen vorgenommener Änderungen in der Gebietsaufteilung unter den Söhnen erneut zu einem Zerwürfnis kam. Nach den Brüderkriegen wurden Ludwig im Teilungsvertrag von Verdun 843 mit Ausnahme Frieslands die fränkischen Territorien „östlich der Rhein-Aare-Linie bis zu den Alpen mit einer nach Westen reichenden Ausbuchtung am Mittelrhein zugestanden, also Alemannien, Bayern, Franken, Thüringen und Sachsen." In den 880er Jahren gelang es schließlich seinem jüngsten Sohn Karl III. (gest. 888), die einzelnen karolingischen

ihrem Vater vorgeworfen.[196] Nach dessen Tod spitzte sich die Lage weiter zu und mündete letztlich in die von 840 bis 843 geführten Brüderkriege. Diese Situation scheint der Astronomus in seiner *Vita Hludowici imperatoris* reflektierend miteinzubeziehen und zum Anlass dafür zu nehmen, die davorliegende Zeit als erinnerungswürdige, die Gegenwart gleichermaßen erschließende und kritisierende Vergangenheit zu präsentieren.[197]

Ähnlich geht Nithard[198] in seinen von dem Tod Karls des Großen 814 bis in das Jahr 843 reichenden *Historiarum libri IIII*[199] vor. Im 7. Kapitel des 4. Buches unternimmt er einen wertenden *tunc-nunc*-Vergleich, d.h. er stellt nach inhaltlichen Aspekten ein Damals und ein Jetzt einander gegenüber.[200] Während er die Zeit Karls des Großen als *tunc* einstuft, sieht er wie der Astronomus

---

Teilreiche noch einmal für kurze Zeit unter (s)einer Herrschaft zu vereinen. Vgl. hierzu S. Kaschke, *Die Teilungsprojekte der Zeit Ludwigs des Frommen*, in: P. Depreux / S. Esders (Hgg.), *La productivité d'une crise: Le règne de Louis le Pieux (814–840) et la transformation de l'Empire carolingien / Produktivität einer Krise: Die Regierungszeit Ludwigs des Frommen (814–840) und die Transformation des karolingischen Imperiums*, Relectio. Karolingische Perspektiven 1, Ostfildern 2018, 87–127 (92); B. Schneidmüller, *Karl (III.) der Dicke, Ks., frk. Kg.*, in: LMA 5 (1991), 968–969; W. Störmer, *Ludwig II. d. Deutsche, ostfrk. Kg.*, in: LMA 5 (1991), 2172–2174; P. Thorau, *Ludwig II., Ostfränkisches Reich, König*, in: BBKL 5 (1993), 378–385.

196 Vgl. Astr., vit. Hlud. imp. 45: *Circa maium porro mensem filius imperatoris Hlotharius ex Italia venit eumque in Compendio repperit. Ad quem venientem tota se illa contulit factio imperatoris inimica; ipse tamen nichil tunc temporis patri intulisse visus est dedecoris, probavit autem que gesta erant* (MGH SRG 64,460,1–5 E. Tremp); Astr., vit. Hlud. imp. 48: *Humano porro generi pacique contrarius diabolus nequaquam ab imperatoris infestatione feriabatur, sed per satellitum suorum versutias filios sollicitabat persuadens illis, quod pater eos ultro perdere vellet, non considerantes, quod qui mitior omnibus esset externis, immanis non poterat effici suis* (MGH SRG 64,472,6–10 E. Tremp); Astr., vit. Hlud. imp. 55: *Sed ne mandatum imperatoris ad effectum perduceretur, morbus febrisque intercessit, et* [...] *Hlotharium vero lectulo deiciens maximo tempore languere fecit.* [...] *At vero postquam deseviente languore convaluit, nuntiatum est imperatori, eo quod conditiones sacramentorum dudum promissas inrumperet, maximeque ecclesiam sancti Petri, quam tam avus eius Pippinus quamque pater eius Karolus necnon et ipse in tutelam susceperant, homines eius crudelissima clade vexarent* (MGH SRG 64,506,14–17.508,4–9 E. Tremp). Vgl. zu den politischen Wirren der 830er Jahre Kapitel 3.3.2, S. 244–253.

197 Vgl. Nelsen-Minkenberg, 2005, 100.

198 Nithard (gest. nach 843) war ein unehelicher Sohn der Tochter Karls des Großen Bertha (779/780–nach 829) und des fränkischen Gelehrten Angilbert (um 750–814). Im Auftrag Karls des Kahlen (843–877) fertigte er am Beginn der 840er Jahre seine *Historiarum libri IIII* an. Sie wurden in der Folgezeit kaum rezipiert, zählen aber wegen ihrer ausführlichen Darstellung zu den wichtigsten Quellen über die von 840 bis 843 geführten Brüderkriege. Vgl. hierzu H.-W. Goetz, *Nithard*, in: LMA 6 (1993), 1201.

199 Ed. G.H. Pertz / E. Müller, in: MGH SRG 44, Hannover ^{3}1907, 1–50.

200 Vgl. Goetz, in: Bleumer / Goetz / Patzold / Reudenbach (Hgg.), 2010, 189–190.202.

die Zeit der Brüderkriege als *nunc* an. Laut Nithard hat das Volk zu Karls Zeit den Weg des Herrn als den einen und den rechten Weg beschritten. Zudem hätten im gesamten Reich Friede und Eintracht, Überfluss und Freude vorgeherrscht. *Nunc* hingegen gehe jeder Mensch seinen eigenen Weg und überall gebe es Zwietracht, Streitigkeiten, Mangel und Traurigkeit.[201] Darüber hinaus sei eine Mondfinsternis beobachtet worden und eine große Menge an Schnee gefallen. Diese Ereignisse bringt Nithard mit Gottes Gericht in Verbindung mit der Begründung, dass Raubüberfälle und allerlei Übel Verbreitung gefunden hätten und durch die unbeständige Witterung letztlich die Hoffnung auf alles Gute entrissen worden sei.[202] Die Zeit Karls des Großen wird folglich glorifiziert und idealisiert, sodass die Vergangenheit als Maßstab zur Bewertung der eigenen Zeit fungiert und auf diese Weise Gegenwartskritik bedingt.[203] Auch

201 Vgl. Nit., hist. 4.7: *Nam temporibus bone recordationis Magni Karoli, qui evoluto iam pene anno XXX. decessit, quoniam hic populus unam eandemque rectam ac per hoc viam Domini publicam incedebat, pax illis atque concordia ubique erat, at nunc econtra, quoniam quique semitam quam cupit incedit, ubique dissensiones et rixae sunt manifestae. Tunc ubique habundantia atque leticia, nunc ubique poenuria atque mesticia. Ipsa elementa tunc cuique rei congrua, nunc autem omnibus ubique contraria* (MGH SRG 44,49,28–50,4 G.H. Pertz / E. Müller).

202 Vgl. ebd.: *Per idem tempus eclypsis lunae XIII. Kal. Aprilis contigit. Nix insuper multa eadem nocte cecidit meroremque omnibus* […] *iusto Dei iuditio incussit. Id propterea inquam, quia hinc inde ubique rapinae et omnigena mala sese inserebant, illinc aeris intemperies spem omnium bonorum eripiebat* (MGH SRG 44,50,6–11 G.H. Pertz / E. Müller).

203 Vgl. Goetz, in: Bleumer / Goetz / Patzold / Reudenbach (Hgg.), 2010, 183–185.202. Dass umgekehrt auch die Gegenwart zum Ideal erhoben werden konnte, zeigt Einhards Prolog zu seiner *Vita Karoli Magni*. Darin heißt es, das gegenwärtige Zeitalter sei nicht derartig gering zu schätzen, dass es als der Erinnerung unwert befunden werden oder durch Schweigen in Vergessenheit geraten dürfe. Aus diesem Grund habe Einhard beschlossen, das überaus ruhmvolle Leben und die wohl kaum nachzuahmenden Taten Karls des Großen als des unübertroffenen Königs seiner Zeit niederzuschreiben: *Et quamquam plures esse non ambigam, qui otio ac litteris dediti statum aevi praesentis non arbitrentur ita neglegendum, ut omnia penitus quae nunc fiunt velut nulla memoria digna silentio atque oblivioni tradantur, potiusque velint amore diuturnitatis inlecti aliorum praeclara facta qualibuscumque scriptis inserere quam sui nominis famam posteritatis memoriae nihil scribendo subtrahere* […] *Satiusque iudicavi eadem cum aliis velut communiter litteris mandata memoriae posterorum tradere quam regis excellentissimi et omnium sua aetate maximi clarissimam vitam et egregios atque moderni temporis hominibus vix imitabiles actus pati oblivionis tenebris aboleri* (MGH SRG 25,1,10–17.22–27 O. Holder-Egger). Im 15. Kapitel setzt Einhard außerdem die frühere Reichsgröße in Kontrast mit dem aktuellen, beinahe verdoppelten Umfang. Dabei wird *prius* auf die Zeit vor Karl dem Großen bezogen (MGH SRG 25,17–18 O. Holder-Egger). In der *Vita Karoli Magni* werden das Leben und die Taten Karls des Großen folglich als etwas vorher nicht Dagewesenes stilisiert, sodass in diesem Fall die als Gegenwart begriffene Zeit Karls des Großen zum Maßstab genommen wird, an

bei Nithard ist es somit das Bewusstsein für den Wandel und die Krise, das eine Abgrenzung der beiden Zeitebenen Vergangenheit und Gegenwart verursacht.

Neben extremen Wetterlagen galten in der karolingischen Zeit viele weitere Phänomene als Ausdruck göttlichen Zorns und als (unheilvolle) Vorzeichen. Dass derartige *prodigia* die Menschen in einem hohen Maße beschäftigten, lässt sich daran ersehen, dass sie in den fränkischen Annalen und in den Lebensbeschreibungen Karls des Großen und Ludwigs des Frommen festgehalten wurden.[204] Gemäß dem Bericht in den *Annales regni Francorum*[205] ereigneten sich gleich mehrere *prodigia* im Jahr 823: Die Pfalz in Aachen sei durch ein Erdbeben erschüttert worden, in anderen Gegenden hätten Blitze und Hagel Häuser zerstört und die Feldfrüchte vernichtet. Daraufhin sei eine Seuche mit verheerendem Ausmaß ausgebrochen, da sie im gesamten Frankenreich gewütet und unzählige Menschen jeglichen Geschlechts und Alters hinweggerafft habe.[206] In den *Annales Fuldenses*[207] wiederum werden für das Jahr 839 die Beobachtung eines Kometen sowie die Rotfärbung des Himmels als *prodigia* angeführt.[208] Weitere sind für das Jahr 870 überliefert: In der Nähe von Mainz habe die ganze Luft mehrere Nächte hindurch in einem Rot wie von Blut durchsetzt geschimmert.[209] In Italien, so werde erzählt, habe es im Jahr 873 sogar drei Tage und drei Nächte lang Blut geregnet. Ebenso ist von einer großen Hungersnot sowie von einer Plage neuer Art die Rede, die erstmals unter den Franken aufgetreten sei und dem germanischen Volk

---

den die davorliegende Zeit als Vergangenheit nicht heranreicht. Vgl. hierzu auch Goetz, in: Scharer / Scheibelreiter (Hgg.), 1994, 163–165. Vgl. zu Einhard Kapitel 1.3.1.1, S. 22, Fn. 91.

204 Vgl. U. Kleine, *Zukunft zwischen Diesseits und Jenseits: Zeitlichkeit und ihre Visualisierung in der karolingischen Visionsliteratur*, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 135–168 (147).

205 Ed. G.H. Pertz / F. Kurze, in: MGH SRG 6, Hannover 1895, 1–178.

206 Vgl. ArF a. 823: *Hoc anno prodigia quaedam extitisse narrantur, in quibus praecipua fuerunt in Aquense palatio terrae motus* […] *Et in multis regionibus fruges grandinis vastatione deletae atque in quibusdam locis simul cum ipsa grandine veri lapides atque ingentis ponderis decidere visi; domus quoque de caelo tactae hominesque ac caetera animalia passim fulminum ictu praeter solitum crebro exanimata dicuntur. Secuta est ingens pestilentia atque hominum mortalitas, quae per totam Franciam inmaniter usquequaque grassata est et innumeram hominum multitudinem diversi sexus et aetatis gravissime seviendo consumpsit* (MGH SRG 6,163–164 G.H. Pertz / F. Kurze).

207 Ed. G.H. Pertz / F. Kurze, in: MGH SRG 7, Hannover 1891, 1–138.

208 Vgl. AF a. 839: *Eodem quoque anno stella cometes in signo Arietis apparuit et prodigia alia in caelo visa sunt. Nam et caelum noctu serenum rubuit et per aliquot noctes igniculi plurimi instar stellarum per aerem discurrere videbantur* (MGH SRG 7,30 G.H. Pertz / F. Kurze).

209 Vgl. AF a. 870: *Apud Mogontiacum per aliquot noctes aer totus rubore quasi sanguine perfusus enituit* (MGH SRG 7,71 G.H. Pertz / F. Kurze).

aufgrund seiner begangenen Sünden stark angehaftet habe.[210] Suggeriert wird damit göttliches Eingreifen aufgrund von menschlichem Fehlverhalten. Dass derartige Einschätzungen Reaktionen herausforderten, veranschaulicht die *Vita Hludowici imperatoris*. Darin schildert der Astronomus für das Jahr 823 dieselben unheilvollen Vorzeichen, die in den *Annales regni Francorum* aufgezählt sind,[211] mit dem zusätzlichen Vermerk, dass Ludwig der Fromme ihretwegen in Beunruhigung versetzt worden sei. Deshalb habe der überaus fromme Kaiser zur Besänftigung Gottes zum häufigen Fasten, zum inständigen Beten und zu reichen Almosen durch die Priesterschaft aufgefordert. Denn er habe mit äußerster Gewissheit gesagt, dass diese Zeichen großes künftiges Unglück für das Menschengeschlecht ankündigen würden.[212] Hierin scheint eine Wechselbeziehung zwischen Gegenwartsbetrachtung und Zukunftsprognose auf: So wird von den zu beobachtenden Phänomenen auf ein noch bevorstehendes Unheil kosmischen Ausmaßes geschlossen. Zugleich bewirkt diese düstere Aussicht den Ruf nach jetzt zu unternehmenden Gegenmaßnahmen. Dasselbe Muster findet sich in dem Bericht über den Kometen, der laut dem Astronomus zum Osterfest des Jahres 837 als grauenvolles sowie Unglück verheißendes Vorzeichen gesichtet wurde und den Kaiser vermuten ließ, dass eine Veränderung des Reiches und der Tod des Regenten bevorstehe. Insofern habe er erkannt, dass diese Angelegenheit nicht nur ihn, sondern alle gemeinsam betreffe. Daraus habe er die Konsequenz gezogen, dass sich auch alle nach bestem Vermögen und Wissen zum Besseren zu befleißigen hätten, um nicht wegen der eigenen Unbußfertigkeit der Barmherzigkeit Gottes für unwürdig befunden zu werden. Ludwig selbst habe sich zur Sorge für die ihm anvertraute Kirche bis zur Morgendämmerung mit Lobgesängen und flehentlichem Bitten an Gott gewandt. Danach habe er die Hofbeamten zusammengerufen und befohlen, die Armen und Diener Gottes, sowohl Mönche als auch Kanoniker, mit reichlich Almosen zu bedenken und durch jeden, der es vermochte, die

210 Vgl. AF a. 873: *Eodem anno facta est fames valida per universam Italiam atque Germaniam, et multi inedia consumpti sunt. Tempore vero novarum frugum novi generis plaga et prima in gente Francorum visa Germanicum populum peccatis exigentibus non mediocriter affixit.* [...] *In Italia in pago Brixiensi tribus diebus et tribus noctibus sanguis de caelo pluisse narratur* (MGH SRG 7,79.80 G.H. Pertz / F. Kurze).

211 Vgl. Astr., vit. Hlud. imp. 37 (MGH SRG 64,420,12–16 E. Tremp).

212 Vgl. ebd.: *Eo tempore quedam prodigiosa signa apparentia animum imperatoris sollicitabant* [...] *Propter quae singula piissimus imperator crebro fieri ieiunia, orationumque instantia atque elemosinarum largitionibus divinitatem per sacerdotium monebat offitium placandam, certissime dicens, per haec portendi magnam humano generi futuram cladem* (MGH SRG 64,420,11–12.16–18.422,1–2 E. Tremp).

Messe feiern zu lassen.[213] Dadurch dass angesichts eines besorgniserregenden Vorzeichens die Notwendigkeit zum sofortigen Handeln betont wird, mutet die diesseitige Zukunft gerade nicht als vorbestimmt und als unveränderbar an.[214] Vielmehr eröffnen sich in der Gegenwart Handlungsmöglichkeiten zu ihrer Gestaltung, wodurch beide Zeitebenen miteinander verflochten werden. Demnach ist es im vorliegenden Beispiel das jetzt zu übende gottwohlgefällige Verhalten, das die Abwendung des drohenden Unheils bewirken soll.

In historiografischen Werken der karolingischen Zeit lässt sich auch ein eschatologischer Horizont feststellen. Davon zeugen Berichte über Jenseitsvisionen[215], die in den fränkischen Annalen überliefert sind. In den *Annales Bertiniani*[216] etwa wird für das Jahr 839 festgehalten, dass sich der angelsächsische König Aethelwulf (839–858) im Zuge der Bitte, auf dem Weg nach Rom durch das Frankenreich ziehen zu dürfen, mit der Mahnung an Kaiser Ludwig gewandt habe, Sorge für das Seelenheil der Untertanen zu tragen. Als Grund dafür wird ein Traumgesicht genannt, das einem Presbyter nach Weihnachten erschienen sei und zum Aufruhr der Gemüter geführt habe.[217] So sei der Presbyter von einem Mann dazu aufgefordert worden, ihm in ein unbekanntes Land mit wundersamen Gebäuden zu folgen. Darunter sei eine Kirche gewesen, in der viele lesende Jungen zu sehen gewesen seien. Beim Herantreten habe der Presbyter die blutrote Farbe einiger Buchstaben in den Büchern bemerkt und

213 Vgl. Astr., vit. Hlud. imp. 58: *At vero mediante festivitate paschali dirum semper ac triste portentum, id est cometę sidus, in signo Uirginis apparuit* [...] *mutationem enim regni mortemque principis hoc monstrari portento dicitur.* [...] *Quia ergo et me et omnes communiter hoc tangit ostentum, omnes pro posse et sapere ad meliora festinemus, ne forte misericordiam illo praerogante et nostra inpenitudine inpediente, nos illa inveniamur indigni.* [...] *noctemque illam, ut relatum nobis est, pene pervigilem ac Dei laudibus et obsecrationibus honeratam luci supervenienti praesentavit. In cuius crepusculo ministros aulicos vocavit, et elemosinas quam largissimę pauperibus ac servis Dei, tam monachis quamque canonicis, porrigi iussit, missarumque sollemnia per quoscumque potuit celebrari fecit, non tantum sibi metuens, quantum ecclesię sibi credite prospitiens* (MGH SRG 64,518,14–16.522,9–10.17–20.524,2–9 E. Tremp).

214 Vgl. Kleine, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 167.

215 Vgl. zu Berichten über Jenseitsvisionen in karolingischer Zeit und zu deren Bedeutung auch Kapitel 2.4, S. 145–162.

216 Ed. G. Waitz, in: MGH SRG 5, Hannover 1883, 1–154.

217 Vgl. AB a. 839: *Verum post sanctum pascha imperatori in Francia repedanti rex Anglorum legatos misit, postulans per Franciam pergendi Romam orationis gratia transitum sibi ab imperatore tribui, monens etiam curam subiectorum sibi erga animarum salutem solicitius impendendam, quoniam visio cuidam apud illos ostensa non minimum animos eorum terruerat. Cuius seriem visionis imperatori mittere studuit, habentem hunc modum: Visio cuiusdam religiosi praesbiteri de terra Anglorum, quae post natalem Domini ei rapto a corpore ostensa est* (MGH SRG 5,18 G. Waitz).

auf seine Frage nach deren Bedeutung die Antwort erhalten, dass sie die Sünden der Christen darstellen würden. Die Jungen als die Seelen der Heiligen würden diese tagtäglich beklagen und für die Hinwendung der Christen zur Reue und zur Umsetzung der in den heiligen Schriften enthaltenen Gebote beten. Denn wenn die Christen nicht bald umkehrten und den Tag des Herrn nicht achtsamer im Auge behielten, werde eine überaus große und unerträgliche Gefahr auf sie zukommen: Dichtester Nebel werde sich über ihr Land ausbreiten, die paganen Völker würden sodann mit Schiffen herannahen und den überwiegenden Teil des christlichen Volkes mit Feuer und Schwert verwüsten. Noch sei es allerdings möglich, dem durch Buße, Fasten, Beten und Almosen zu entgehen.[218] Indem der Bericht über die Jenseitsvision des angelsächsischen Presbyters die folgenschweren Konsequenzen eines sündhaften diesseitigen Lebenswandels aufzeigt, vereint er nicht nur Gegenwartskritik und Zukunftsschau miteinander, sondern ruft auch und vor allem zur Korrektur bestehender Missstände auf. Dass die Missachtung solcher Warnungen fatale Auswirkungen haben konnte, verdeutlicht der Bericht über die Vision Ludwigs des Deutschen (843–876), die in den *Annales Fuldenses* für die Fastenzeit des Jahres 874 geschildert wird: Während Ludwig im Gebet versunken gewesen sei, habe er des Nachts seinen längst verstorbenen und im Jenseits durch Ängste geplagten Vater im Traum gesehen. Dieser habe seinen Sohn angefleht, ihn von den Qualen zu befreien, in denen er gefesselt sei, damit er einst das ewige Leben erlangen könne. Dadurch aufgeschreckt habe der König Briefe an alle Klöster des Reiches entsandt mit der dringlichen Forderung, für die Seele des Vaters durch Gebete vor dem Herrn einzutreten.[219] Erklärt werden die im Jenseits erlittenen Qualen Ludwigs des Frommen anschließend damit, dass er zu seinen Lebzeiten zwar viel Lobenswertes und Gottwohlgefälliges getan habe, aber auch zugelassen habe, dass in seinem Reich besonders häufig gegen das Gesetz Gottes verstoßen worden sei. So habe er es versäumt, die Mahnungen des Erzengels Gabriel zu beachten, die ihm durch Einhard[220] in zwölf Kapiteln

218 Vgl. ebd. (MGH SRG 5,18–19 G. Waitz).

219 Vgl. AF a. 874 (MGH SRG 7,82 G.H. Pertz / F. Kurze).

220 An dieser Stelle wird Bezug genommen auf Einhards Schrift *Translatio et miracula sanctorum Marcellini et Petri* (ed. G. Waitz, in: MGH SS 15,1, Hannover 1887, 239–264). Darin heißt es im Zusammenhang mit der Überführung der Gebeine des Marcellinus und Petrus von Rom nach Seligenstadt, dass Einhard von seinem Notar Ratleik eine Schrift zur Übergabe an Kaiser Ludwig erhalten habe. Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, dass nicht nur das Verstehen, sondern vor allem auch die Umsetzung ihres Inhalts zu gewährleisten sei. Worüber die Schrift konkret handelt, wird allerdings nicht ausgeführt. Es wird lediglich erwähnt, dass alles enthalten sei, was der Erzengel Gabriel einem Mann namens Alberich in einer Erscheinung bei Nacht mitgeteilt habe. Einhard gibt an, die Schrift selbst

zum Lesen und zum Ausführen übergeben worden seien. Andernfalls wäre ein derartiges Leiden wohl nicht über ihn gekommen. Denn weil Gott kein Vergehen ungestraft lasse, habe es verdient zu büßen, wer trotz Warnung die Irrtümer der ihm Anvertrauten nicht zu korrigieren gewillt gewesen sei.[221] In dem vorliegenden Visionsbericht überlagern und verbinden sich Diesseitiges und Jenseitiges in dem Sinne, dass einerseits die Gegenwart als die Zeitebene der Berichtigung und der Absicherung der eschatologischen Zukunft erscheint und dass andererseits das Ergehen der Seele nach dem leiblichen Tod den irdischen Lebenswandel widerspiegelt.

∴

Das Verhältnis zwischen Gegenwart und (eschatologischer) Zukunft spielt auch in mahnend-erzieherischen Schriften der karolingischen Zeit eine wesentliche Rolle, so etwa in dem zwischen 841 und 843 entstandenen *Liber manualis*[222]. Darin wendet sich die fränkischen Adlige Dhuoda[223] an ihren

---

gelesen, verbessert und die überarbeitete Version schließlich an Ludwig überreicht zu haben: *Suscepi ab eo libellum atque perlegi, emendatumque ac noviter scriptum imperatori, ut iussus erat, obtuli* (MGH SS 15,1,252,46–47 G. Waitz); *Tum ille prior: „Hac", inquit, „nocte, paulo antequam sono signorum excitati surgeremus, apparuit mihi per visum quidam vir canitie venerabilis, veste candida indutus, virgam auream manu tenens, ac talibus me verbis compellavit: „Vide", inquit, „Albrice, ut cuncta quae tibi dixero bene intellegas eaque adeo tenaci memoria retineas, ut etiam aliis qui illa scripturi sunt exponere valeas. Volo enim, ut scribantur et Hludewico imperatori ad legendum per seniorem vestrum ostendatur. Sunt quippe valde necessaria, non solum ad cognoscendum, verum etiam ad faciendum principi, in cuius regnum isti martyres divina iussione venerunt"* (MGH SS 15,1,252,54–60 G. Waitz); *Deinde subiungens: „Nostine", inquit, „quis ego sim, qui tibi ista praecipio?" Tum ego nihil haesitans, sanctum Marcellinum eum esse, respondi. Et ille: „Non ita est", inquit, „ut opinaris; sed Gabriel archangelus ego sum* (MGH SS 15,1,253,4–6 G. Waitz). Vgl. hierzu auch Kleine, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 135–136. Vgl. zu Einhard Kapitel 1.3.1.1, S. 22, Fn. 91.

221 Vgl. AF a. 874: *Unde datur intellegi, quod, quamvis memoratus imperator multa laudabilia et Deo placita fecisset, plurima tamen legi Dei contraria in regno suo fieri permisit. Si enim, ut cetera omittam, haeresi Nicolaitarum viriliter restitisset et monita Gabrielis archangeli, quae Einhartus abbas duodecim capitulis comprehensa ei obtulit legenda et facienda, observare curasset, forsitan talia non pateretur. Sed quia Deus, ut scriptum est, nullum peccatum impunitum dimittet et iuxta apostolum non solum, qui ea faciunt, sed qui consentiunt facientibus, digni sunt morte, merito poenas luere iussus est, qui, dum potuit, sibi commissorum errata vel admonitus corrigere noluit* (MGH SRG 7,82 G.H. Pertz / F. Kurze).

222 Ed. P. Riché, SC 225, Paris 1975.

223 Dhuoda wurde 824 mit dem 828 zum Herzog von Septimanien erhobenen Bernhard (gest. 844) verheiratet. Dieser pflegte ein ambivalentes Verhältnis zum kaiserlichen Hof und war bis zu seiner Hinrichtung 844, die wegen Illoyalität auf Veranlassung Karls des Kahlen (843–877) hin vollzogen wurde, in die politischen Wirren der 830er und der 840er

erstgeborenen Sohn Wilhelm. Gleich zu Beginn widmet sie sich unter Zuhilfenahme biblischer Verse der Erläuterung des Titels ihrer Schrift. Sie legt dar, dass das Wort *manus* auf vielerlei Weise verstanden werden könne: als Macht Gottes gemäß 1 Petr 5,6 *Demütigt euch unter die mächtige Hand Gottes*, als Macht des Sohnes entsprechend Dan 7,14 *Seine Macht ist ewige Macht* sowie als Sohn selbst nach Ps 143,7 *Reiche deine Hand von der Höhe herab*. Diese und ähnliche Beispiele seien als heilige Handlung und Macht zu begreifen. Denn *manus* bezeichne das vollendete Werk, wenn die Schrift nach Ez 3,22 sagt: *Und die Hand des Herrn ist über mich gekommen*. Gemeint sei damit die Erlösung, weil sie die Gläubigen zur Vollendung geführt habe. Ebenso verhalte es sich mit Ez 3,14 *Die Hand des Herrn war es, die mich stärkte* und mit Lk 1,66 *Denn auch die Hand des Herrn ist mit ihm*.[224] Was das Suffix *-alis* betrifft, so geht Dhuoda wiederum von einer Sinnvielfalt aus, wobei sie sich im Folgenden darauf beschränkt, drei Bedeutungen hervorzuheben: das Ziel, die Vollendung und die Bestimmung. Weiterhin nimmt sie eine Herleitung von dem Substantiv *ales* vor und bringt es in einen Zusammenhang mit dem Verkündiger und dem Boten des Lichts, der das Ende der Nacht begleite und das Licht des Tages vorhersage.[225] Eine *manualis* im Titel tragende Schrift habe folglich das Ende der Unwissenheit zum Ziel wie auch der Bote, der das Licht der zukünftigen

---

Jahre involviert. Der erste gemeinsame Sohn Wilhelm wurde nach der Schlacht von Fontenoy 841 Karl dem Kahlen unterstellt und 850 ebenfalls hingerichtet. Die durch die Brüderkriege geprägte Situation des fränkischen Reiches am Ende der ersten Hälfte des 9. Jhd. wird im *Liber manualis* vielfach reflektierend mitaufgegriffen. Vgl. hierzu D. Claude, *Bernhard, Gf. v. Barcelona*, in: LMA 1 (1980), 1985; W. Fels, *Einführung*, in: Dhuoda, *Liber manualis: Ein Wegweiser aus karolingischer Zeit für ein christliches Leben*, eingeleitet, aus dem Lateinischen des 9. Jahrhunderts übersetzt und kommentiert von W. Fels, BML 5, Stuttgart 2008, VII–XXIII.

224 Vgl. Dhuod., lib. man.: *„Manus" enim multis intelligitur modis: aliquando Dei potestas, aliquando Filii, aliquando etiam ipse intelligitur Filius. Potestas Dei, sicut ait Apostolus: Humiliamini sub potenti manu Dei* [1Petr 5,6]; *potestas Filii, ut ait Danihel: Potestas eius, potestas aeterna* [Dan 7,14]; *aliquando ipse Filius, Psalmista dicente: Mitte manum tuam de alto* [Ps 143,7], *id est Filium tuum e sumis coelorum. Haec omnia vel his similia operatio et potestas intelligitur sancta, nam manus opus significat perfectum, Scriptura dicente: Et facta est super me manus Domini* [Ez 3,22], *hoc est redemptio, quod credentes ad perfectum usque perduxit; item: Erat enim manus Domini confortans me* [Ez 3,14], *et item: Nam et manus eius cum ipso est* [Lk 1,66] (SC 225,66,13–21.68,22–25 P. Riché).

225 Vgl. ebd.: *„Alis" quanquam multas habet significationes, tamen hoc in loco secundum quidem sententias Patrum tribus replicabo sensibus, hoc est scopon quod dicitur destinatio, et „consumatio" quod intelligitur perfectio, et senito quod est finitio; uel certe „ales" preco et lucis intelligitur nuncius: finem noctis deducens, lucem precinit horarum* (SC 225,68,26–32 P. Riché).

Dinge vorausahne.[226] Auf semantischer Ebene dominieren Worte, die das Ende zum Inhalt haben. Unter Beachtung der Lichtmetaphorik erhält dieses Ende eine positive Konnotation. Zugleich wird zum Ausdruck gebracht, dass die Erlösung durch göttliches Wirken in der Welt bereits geschehen sei. In Dhuodas Ausführungen zur Ausrichtung ihrer Schrift scheint somit eine futurische wie auch eine präsentische eschatologische Perspektive auf.[227] Dass sie daneben das diesseitige Wohlergehen ihres Sohnes im Blick hat, lässt sich aus ihrer Aussage entnehmen, wonach alles in diesem Büchlein vom Anfang bis zum Schluss zum Heil seiner Seele und seines Leibes geschrieben sei.[228]

Auf Basis dieses doppelten Anliegens wird im Prolog eine zweigliedrige, auf das Diesseits und auf das Jenseits ausgreifende Handlungsrichtlinie formuliert. So solle Wilhelm der Welt nützlich sein können und es außerdem vermögen, Gott stets in allem zu gefallen.[229] Miriam Czock schließt daraus, dass Dhuoda in ihrem *Liber manualis* von der Vorstellung zweier Zukünfte geleitet sei. Demnach seien die Zukunft inmitten der Welt und die auf das endgültige Heil bezogene Zukunft sowohl zu differenzieren als auch gemeinsam zu betrachten.[230] Denn, so Czock, nach Dhuodas Darstellung sei ein frommes, tugendhaftes Leben für das eigene Seelenheil und für das Geschick im Diesseits förderlich.[231] Barbara Schlieben wiederum stellt besonders die Wechselwirkung zwischen den beiden Zukünften und dem Verhalten in der

226 Vgl. ebd.: *Quam significationem habeat huius locutio quod dicitur Manualis, nisi finis ignorantiae? Et nuntius intelligitur prescius lucis futurorum* (SC 225,68,32–34 P. Riché).

227 Vgl. B. Schlieben, *Zum Zusammenhang von Gegenwartsbetrachtung und Prognose im Frühmittelalter*, in: F. Schmieder (Hg.), *Mittelalterliche Zukunftsgestaltung im Angesicht des Weltendes*, Köln 2015, 33–51 (43); dagegen die Differenzierung zwischen einer als vergangen klassifizierten Erlösung und der Verheißung des zukünftigen Endes bei M. Czock, *Arguing for Improvement: The Last Judgment, Time and the Future in Dhuoda's Liber manualis*, in: V. Wieser / V. Eltschinger / J. Heiss (Hgg.), *Cultures of Eschatology 2: Time, Death and Afterlife in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*, München 2020, 509–527 (514): „Dhuoda inserts her work in between the poles of past redemption and the prophecy of the future end."

228 Vgl. Dhuod., lib. man.: *A capite huius libelli usque ad finem, et in arte et in sensu, et metris melodiae et in articulatione motibus atque fluxuum membrorum, omnia et per omnia et in omnibus ad salutem animae et corporis tui cuncta tibi scriptitata cognosce* (SC 225,68,38–42 P. Riché).

229 Vgl. Dhuod., lib. man., prologus: *Quod tibi per omnia necesse est, fili Wilhelme, ut in utroque negotio talis te exibeas, qualiter possis utilis esse saeculo, et Deo per omnia placere ualeas semper* (SC 225,82,24–27 P. Riché).

230 Vgl. Czock, in: Wieser / Eltschinger / Heiss (Hgg.), 2020, 512: „Dhuoda therefore constructed her discourse around two futures, one within the world, the other salvational."

231 Vgl. a.a.O., 517: „Dhuoda was convinced that the future within the world and eternal salvation went hand in hand. Living according to Christian moral precepts was thus not only beneficial for the salvation of the soul, but also for present-day life."

Gegenwart heraus. Ihr zufolge bedingt der Blick auf das Ende „die Notwendigkeit zum rechten Handeln in der Gegenwart und für die Gestaltung der noch verbleibenden Zeit“[232]. Insofern seien Dhuodas Ratschläge an Wilhelm „‚Rüstzeug für die Endzeit‘“[233] und hätten darüber hinaus „eine andere Zukunft als die, die sich gegenwärtig […] abzuzeichnen begann“[234], zum Ziel. Im Hier und Jetzt galt es somit, sowohl die nahe irdische Zukunft vorzubereiten und ihr (neue) Konturen zu verleihen als auch zum Erhalt des ewigen Lebens Vorsorge zu treffen.

Im 1. Kapitel des 1. Buches etwa fordert Dhuoda ihren Sohn dazu auf, stets zu erforschen, wie er mit würdigen und Gott liebenden Menschen zum sicheren Gipfel emporsteigen könne und in das Reich gelange, das ohne Ende bleiben werde.[235] Berücksichtigt Wilhelm ihre Ratschläge und setzt sie praktisch um, so heißt es im 1. Kapitel des 3. Buches weiter, werde er nicht nur auf dieser Erde ein glückliches Los haben. Vielmehr werde er es sich ebenso verdienen, jenes Land mit den Heiligen zu besitzen, von dem der Psalmist in Ps 26,13 sagt: *Ich glaube, die Güter des Herrn zu sehen im Land der Lebendigen*.[236]

Im 7. Buch beschäftigt sich Dhuoda zudem mit der zweifachen Geburt und mit dem zweifachen Tod. Für ihren Sohn hält sie fest, dass es nicht möglich sei, dem ersten Tod als dem Tod des Leibes zu entgehen.[237] Dem zweiten Tod als dem Tod der Seele jedoch könne der Mensch entrinnen, wenn er es wirklich wolle und sich redlich bemühe. Damit Wilhelm das Vermögen dazu aufbringe und sich als würdig zum Erhalt des ewigen Lebens erweise, sei es notwendig, dass er unentwegt bete und lese. Dann werde er sich in dieser Welt voller Schwankungen bewähren können.[238]

---

232 Schlieben, in: Schmieder (Hg.), 2015, 43.

233 Ebd.

234 Vgl. Schlieben, in: Schmieder (Hg.), 2015, 45. Als Herzog von Septimanien gelang es Dhuodas Ehemann Bernhard, eine weitgehende Unabhängigkeit von den fränkischen Königen zu etablieren. Dies könnte der Grund dafür sein, dass Dhuoda in ihrem *Liber manualis* die Liebe und die Loyalität zum Vater höher gewichtet als die Treue gegenüber dem König. Laut Barbara Schlieben prognostiziert sie damit entgegen den sie umgebenden zeitgenössischen Vorstellungen „die Macht ‚regionaler‘ Fürsten.“ Hierzu a.a.O., 47.

235 Vgl. Dhuod., lib. man. 1.1: *Inter quos adortor te, fili, ut, in quantum uales, illa semper perquiras ubi cum dignis et abtis Deumque diligentibus, ad certum possis scandere culmen, atque una cum illis ad regnum ualeas pertingere sine fine mansurum* (SC 225,96,4–8 P. Riché).

236 Vgl. Dhuod., lib. man. 3.1: *Quod si tu audiens, factis quos supra tibi comemoro impleueris dignis, non solum in hanc terram habebis in aliquibus sortem, sed etiam illam cum sanctis mereberis possidere, de qua ait Psalmista: Credo uidere bona Domini in terra uiuentium* [Ps 26,13] (SC 225,140,70–75 P. Riché).

237 Vgl. Dhuod., lib. man. 7.5: *Primam nullus euadere potest hominum, sicut dicit Psalmista: Quis est homo qui uiuit et non videat mortem? Subaudis: nullus* (SC 225,302,2–4 P. Riché).

238 Vgl. Dhuod., lib. man. 7.6: *De morte autem secunda potest euadere homo, si uult et si certauerit digne.* […] *Beatus ille qui inter fluctuationes saeculi huius ita certauerit ut tali sit*

Die eschatologische Dimension zieht sich sichtbar durch Dhuodas gesamte Schrift, was vermutlich mit der Bewertung ihrer eigenen Zeit im Zusammenhang steht. Denn für sie ist es unzweifelhaft, dass Kaiser Ludwig der Fromme in dem herabstürzenden und wachsenden Unheil im Elend dieser Welt aufgrund der vielen das Reich betreffenden Schwankungen und Uneinigkeiten den Weg in den leiblichen Tod gegangen sei.[239] An anderer Stelle macht Dhuoda darauf aufmerksam, dass auf zahlreiche verschiedene Arten gehandelt werde und wegen fehlender würdiger Ratgeber Vieles in der Welt offenstehe. Die Schrift sage nämlich: *Die Ungerechtigkeit nimmt überhand und bei vielen erkaltet die Liebe*.[240] Mit Mt 24,12 führt Dhuoda einen Vers aus der matthäischen Endzeitrede an, was die Annahme zulässt, dass sie für ihre Zeit die Zeichen vor der Ankunft des Antichristen als erfüllt ansah.[241] Vor dem Hintergrund scheint es für Dhuoda umso dringender gewesen zu sein, unter den etlichen Möglichkeiten der Gegenwart die richtigen zu wählen, um auf diese Weise die nahe irdische Zukunft gelingend zu gestalten und die eschatologische Zukunft in der Aussicht auf das ewige Leben abzusichern.[242] Ähnliches bringt schließlich auch die Aufforderung an Wilhelm zum Ausdruck, für Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges zu beten: für Vergangenes, dass er es vergessen mache, sollte er nachlässig gewesen sein; für die gegenwärtigen Übel, dass er ihnen stets entgehe, und für die zukünftigen, dass er sich vorsehe und sie ihm niemals anhafteten.[243]

⁘

dignus cumulari honore. Obliuiosus mortem, uitam sine defectione cum sanctis possidebit aeternam. Et, ut tali famulatui adhaerere ualeas, fili, secundum admonitionem meam, et tua[*m*] *in Christo adcrescente uoluntate, frequenter debes legere, frequenter orare* (SC 225,302,2–3.304,8–14 P. Riché).

239 Vgl. Dhuod., lib. man., praefatio: *Voluente et crescente calamitate huius saeculi miseria, inter multas fluctuationes et discordias regni, imperator praedictus uiam omnium isse non dubium est* (SC 225,84,10–12 P. Riché). Vgl. zu den politischen Wirren der 830er Jahre Kapitel 3.3.2, S. 244–253.

240 Vgl. Dhuod., lib. man. 3.6: *In multis diuersis agitur modis. Fuerunt retro saecula multi digni utilesque et ueraces, et sunt hodie certe dissimiles in multis. Quid ad nos? Patent in saeculo plura. Ait enim Scriptura: Abundat iniquitas et inter multos refrigescit karitas* [Mt 24,12]. *In hac uolutione nescit homo quem eligat consiliatorem aut cui primum debeat credere, spemque utilitati in ullo comitti incertum manet a pluribus* (SC 225,160,9–16 P. Riché).

241 Vgl. Schlieben, in: Schmieder (Hg.), 2015, 43.

242 Vgl. ebd.

243 Vgl. Dhuod., lib. man. 8.2: *Ora pro praeteritis, praesentibus et futuris. Praeterita, si negligens fuisti, ut obliuiosus maneas ex ea; praesentia mala, ut fugias semper; futura, ut caueas et nunquam in te adhaereat ultra* (SC 225,306,2–3.308,4–5 P. Riché).

In theologisch-exegetischen Schriften wird die Frage nach der Vergegenwärtigung und der Absicherung der eschatologischen Zukunft häufig im Bereich der Sakramente und der Liturgie thematisiert. Besonders umfangreich fällt die Auseinandersetzung damit in dem unter Theodulfs[244] Leitung entstandenen *Opus Caroli regis contra synodum*[245] aus.[246] Der Inhalt richtet sich ausdrücklich gegen den byzantinischen Kaiser Konstantin VI.[247] und dessen Mutter Irene sowie gegen die vermeintlichen[248] Beschlüsse des Konzils von Nicäa 787. So wird basierend auf der Annahme, dass Konstantin VI. und Irene sich angemaßt hätten, Gott als ihren Mitherrscher zu bezeichnen, die unüberbrückbare Differenz zwischen Gott und Mensch betont.[249] Mit Anklängen an Augustin und an Isidor von Sevilla wird in Bezug auf das göttliche Sein

244 Der aus Nordspanien stammende Gelehrte Theodulf (760–821) gelangte in den 780er Jahren an den Hof Karls des Großen und stieg dort zu einem der engsten Berater des Königs auf. Zwischen 790 und 792 verfasste er das *Opus Caroli regis contra synodum*. Noch vor 798 wurde er zum Bischof von Orléans erhoben und erhielt mehrere Klöster zur Leitung. 801 überreichte ihm Papst Leo III. (795–816) das Pallium. Im Zusammenhang mit dem Streit um das *filioque* schrieb Theodulf im Auftrag Karls des Großen 809 die Abhandlung *De processione Spiritus Sancti* über den Ausgang des Heiligen Geistes von dem Vater und dem Sohn. Nach dem Tod Karls des Großen 814 stand Theodulf auch bei dessen Nachfolger Ludwig dem Frommen zunächst in Gunst, bis er 818 der Beteiligung an dem vermeintlichen Aufstand Bernhards von Italien (812/813–818) gegen den Kaiser bezichtigt wurde. Infolgedessen wurde er als Bischof von Orléans abgesetzt und in Klosterhaft genommen. Vgl. hierzu W. Hartmann, *Theodulf von Orléans*, in: [4]RGG 8 (2005), 248; H. Sauer, *Theodulf*, in: LMA 8 (1997), 647–648.

245 Ed. A. Freeman, in: MGH Conc 2, Suppl 1, Hannover 1998, 97–558.

246 Vgl. zur Zeitauffassung im *Opus Caroli regis contra synodum* u.a. U.R. Jeck, *Die frühmittelalterliche Rezeption der Zeittheorie Augustins in den „Libri Carolini" und die Temporalität des Kultbildes*, in: R. Berndt (Hg.), *Das Frankfurter Konzil von 794: Kristallisationspunkt karolingischer Kultur 2: Kultur und Theologie*, Mainz 1997, 861–884; B. Schlieben, *Gegenwart und Vergegenwärtigung im Opus Caroli regis des Theodulf von Orléans*, in: M. Czock / A. Rathmann-Lutz (Hgg.), *ZeitenWelten: Zur Verschränkung von Weltdeutung und Zeitwahrnehmung, 750–1350*, Köln 2016, 63–80.

247 Konstantin VI. (780/790–797) wurde durch den frühen Tod seines Vaters Leo IV. (775–780) bereits im Kindesalter byzantinischer Kaiser, sodass zunächst seine Mutter Irene (797–802) die Regentschaft übernahm. Nachdem er 790 die Alleinherrschaft für sich beansprucht hatte, wurde er nur wenige Jahre später entmachtet und geblendet und starb 797 an den Folgen. Ihm folgte Irene als byzantinische Kaiserin bis zur ihrer Absetzung 802 nach. Vgl. hierzu P. Speck, *Irene, byz. Ksn.*, in: LMA 5 (1991), 644–645; ders., *Konstantin VI., byz. Ks.*, in: LMA 5 (1991), 1376.

248 Das Konzil von Nicäa 787 fand im Zuge des byzantinischen Bilderstreits statt. Aufgrund einer fehlerhaften lateinischen Übersetzung der Beschlüsse durch päpstliche Legaten wurde im Frankenreich irrtümlicherweise davon ausgegangen, dass statt der Bilderverehrung deren Anbetung gebilligt worden sei. Vgl. zu den näheren Umständen auch A. Freeman, *Einleitung*, in: MGH Conc 2, Suppl 1, 1–12.

249 Vgl. zu dem Hintergrund Jeck, in: Berndt (Hg.), 1997, 865–866.

angemerkt, dass es das Sein, nicht aber das Gewesensein oder das zukünftige Sein kenne.[250] Folglich wird das *Ego sum, qui sum* aus Ex 3,14 als Ausdruck von Gottes Unwandelbarkeit und immerwährender Gegenwart gewertet. Dem menschlichen Sein wird hingegen wie der Zeit eine Dreidimensionalität zugeschrieben: Das Vergangene sei in der Erinnerung, das Gegenwärtige in der Anschauung und das Zukünftige in der Erwartung,[251] sodass das menschliche Leben trotz der Unsterblichkeit der Seele durch einen Anfang und durch ein Ende begrenzt sei und Veränderung zu erdulden habe.[252] Dieser Gedanke von der Dreidimensionalität der Zeit und des ihr unterliegenden menschlichen Seins bildet den Ausgangspunkt für die nachstehende Behandlung der Bilderfrage, bei der ein Vergleich zwischen dem Bild und der Eucharistie u.a. unter dem Gesichtspunkt vorgenommen wird, was sie beide auf welche Art und Weise vergegenwärtigen.[253] Mehrfach wird herausgestellt, dass Bilder der Zierde der Kirchen dienen, die Erinnerung an vollbrachte Heilstaten hervorrufen und die Unwissenden unterweisen würden.[254] Ihnen wird damit eine dreifache Funktion zuerkannt: eine ästhetische, eine pädagogische und die *memoria* als Vergegenwärtigung von Vergangenem.[255] Zu den Eigenschaften der Bilder wird außerdem gezählt, dass sie sichtbar angefertigt seien durch die Hand eines Künstlers, dass durch sie bei unvorsichtigem Gebrauch die Sünden

250 Vgl. Theod., op. Carol. reg. contr. syn. 1.1: *Illius enim esse esse tantum novit, fuisse vel futurum esse non novit* (MGH Conc 2, Suppl 1,105,24 A. Freeman). Vgl. hierzu Isid., etym. 7.1,12: *Deus autem esse tantum novit, fuisse et futurum esse non novit* (SCBO W.M. Lindsay).

251 Vgl. ebd.: *Non habet enim partem aeternitatis, quam nos tempus dicimus et in praesens, praeteritum et futurum dividimus, sed totius aeternitatis in suae essentiae inconmutabilitate integritatem habens esse tantum ei est. Unde et sancto Moysi dixit: Ego sum, qui sum, et qui est, misit me ad vos. Nostrum autem esse, quibus pręterita in recordatione, praesentia in intuitu, futura in expectatione, illius essentiae conparatum non esse est* (MGH Conc 2, Suppl 1,105,24–29 A. Freeman). Vgl. zu den hierin enthaltenen Anklängen an Augustins Zeittheorie ausführlich Jeck, in: Berndt (Hg.), 1997, 867–872; Schlieben, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 69–70.

252 Vgl. ebd.: *Nostrum autem vivere ortum et occasum et mutabilitatem patitur; quamquam anima inmortalis sit* (MGH Conc 2, Suppl 1,106,4–5 A. Freeman).

253 Vgl. Schlieben, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 76–79.

254 Vgl. u.a. Theod., op. Carol. reg. contr. syn., praefatio: *Imagines in ornamentis ecclesiarum et memoria rerum gestarum habentes* (MGH Conc 2, Suppl 1,102,14–15 A. Freeman); Theod., op. Carol. reg. contr. syn. 2,21: *Imagines vero omni sui cultura et adoratione seclusa, utrum in basilicis propter memoriam rerum gestarum et ornamentum sint an etiam non sint* (MGH Conc 2, Suppl 1,275,4–7 A. Freeman); Theod., op. Carol. reg. contr. syn. 2.23: *Frangi ergo non debuit, quod non ad adorandum in ecclesiis, sed ad instruendas solummodo mentes fuit nescientium conlocatum* (MGH Conc 2, Suppl 1,279,3–6 A. Freeman).

255 Vgl. zu den verschiedenen Funktionen der Bilder auch H. Hoping, *Mein Leib für euch gegeben: Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg ^{2}2015, 184; J. Fried, *Karl der Große: Gewalt und Glaube: Eine Biographie*, München ^{3}2014, 451–452.

vermehrt würden und dass sie lediglich für die Augen Nahrung böten. Bilder seien demnach nicht dazu geeignet, zu wahrer Gotteserkenntnis beizutragen. Denn nicht in sichtbaren, handgefertigten Dingen, sondern im Herzen sei Gott zu suchen. Und nicht mit fleischlichen Augen, sondern mit den Augen des Geistes sei er zu erblicken.[256] Im Unterschied zu den Bildern würde das Sakrament des Leibes und des Blutes Christi auf unsichtbare Weise durch das Wirken des Geistes Gottes hervorgebracht und von dem Priester in der Anrufung des göttlichen Namens geweiht werden. Ebenso würden durch die Eucharistie die Sünden erlassen und die Seele erquickt werden, sodass sie durch den Verzehr zum Eingang in das Himmelreich führe.[257] Nach dem *Opus Caroli regis contra synodum* ist die Eucharistie somit göttlichen Ursprungs, macht Immaterielles zugänglich und entfaltet eine Wirkung in die eschatologische Zukunft hinein. Indem den Bildern diese Merkmale abgesprochen und ihre Wirkung auf die sinnliche Vergegenwärtigung von Vergangenem beschränkt werden,[258] wird letztlich ihr Wert für die christliche Glaubenspraxis gemindert und gegen ihre Sakralisierung argumentiert.[259]

Auch der Mönch Hrabanus Maurus[260] beschäftigt sich in seiner Schrift *De institutione clericorum*[261] von 819 mit der Bedeutung der Eucharistie. In dem vorangestellten Prolog schildert er, dass ihn unzählige Anfragen von Mitbrüdern zu deren Dienst und zu den verschiedenen in der Kirche Gottes einzuhaltenden Vorschriften erreicht hätten. Je nach Gelegenheit habe er darauf mal schriftlich, mal mündlich Auskunft gegeben. Da er schließlich inständig darum gebeten worden sei, alle seine Antworten in einem Werk zusammenzutragen, habe er insgesamt drei Bücher angefertigt, von denen das erste neben den geistlichen Ständen und der priesterlichen Kleidung auch die vier

256 Vgl. Theod., op. Carol. reg. contr. syn. 4.2: *Unde datur intellegi, quod non in rebus visibilibus, non in manufactis, sed in corde Deus est quaerendus; nec carnalibus oculis, sed mentis solummodo oculo aspiciendus* (MGH Conc 2, Suppl 1,493,14–16 A. Freeman). Vgl. hierzu auch Schlieben, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 74–76.78.

257 Vgl. Theod., op. Carol. reg. contr. syn. 2.27: *Multum igitur, et ultra quam mentis oculo prẹstringi queat, distat sacramentum Dominici corporis et sanguinis ab imaginibus pictorum arte depictis, cum videlicet illud efficiatur operante invisibiliter spiritu Dei, hae visibiliter manu artificis; illud consecretur a sacerdote divini nominis invocatione, hae pingantur a pictore humanę artis eruditione;* [...] *per illud peccata remittuntur, per has, si incaute abutantur, adiciuntur;* [...] *illud est vita et refectio animarum, hae cibus tantummodo oculorum; illud ducit per ẹsum ad caelestis regni introitum, hae rerum gestarum deferunt memoriam per intuitum* (MGH Conc 2, Suppl 1,294,15–23.26–28.295,1–7 A. Freeman).

258 Vgl. Schlieben, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 77–78.

259 Vgl. a.a.O., 72.

260 Vgl. zu Hrabanus Maurus Kapitel 1.3.1.2, S. 32, Fn. 145.

261 Ed. D. Zimpel, FBMG 7, Frankfurt 1996.

Gnadengaben der Kirche Taufe, Salbung, Leib und Blut des Herrn sowie den Messdienst nach römischer Tradition zum Inhalt habe.[262] Hrabanus betont außerdem, dass er sich zur Unterweisung der Geistlichen an den Autoritäten der Väter orientiert habe und somit in allem der katholischen Wahrheit gefolgt sei.[263] Auch seine Abhandlung über die Sakramente reichert er inhaltlich an, indem er mit wenigen Abweichungen eine umfangreiche Passage aus den von Isidor von Sevilla verfassten *Etymologiae* übernimmt. Danach würden Taufe, Salbung sowie Leib und Blut deshalb als Sakramente bezeichnet werden, weil aus dem Untergewand materieller Dinge die göttliche Kraft auf verborgene Weise die heilbringende Wirkung eben dieser Sakramente hervorrufe, sodass sie gänzlich unabhängig sei von den positiven wie negativen Verdiensten derjenigen, in deren Zuständigkeit das Spenden der Sakramente liege. Daher sei im Griechischen auch von *mysterium* im Sinne von *Geheimnis* die Rede.[264] Vor diesem Hintergrund stellt Hrabanus für die Eucharistie zwei Dimensionen heraus: die sichtbare und die unsichtbare. Der Herr habe es demnach lieber gewollt, dass die Sakramente seines Leibes und Blutes über den Mund

---

262 Vgl. Hrab. Maur., inst. cler., prologus: *Quaestionibus ergo diversis fratrum nostrorum et maxime eorum, qui sacris ordinibus pollebant, respondere compellebar, qui me de officio suo et variis observationibus, quae in ecclesia dei decentissime observantur, saepissime interrogabant, et aliquibus eorum tunc dictis, aliquibus vero scriptis prout opportunitas loci ac temporis erat, secundum auctoritatem et stilum maiorum ad interrogata respondi. Sed non in hoc satis eis facere potui, qui me instantissime postulabant immo cogebant, ut omnia haec in unum volumen congerem* […] *Quibus consensi et quod rogabant feci, quantum potui. Nam de hoc tres libros edidi, quorum primus de ecclesiasticis ordinibus et de veste sacerdotali continet; item de quattuor charismatibus ecclesiae, id est: baptismo et crismate, corpore et sanguine domini et de officio missae secundum morem Romanae ecclesiae* (FBMG 7,281,13–21.282,24–28 D. Zimpel).

263 Vgl. ebd.: *Confido tamen omnipotentis dei gratiae, quod fidem et sensum catholicum in omnibus tenerem; nec per me quasi ex me ea protuli, sed auctoritati innitens maiorum per omnia illorum vestigia sum secutus: Cyprianum dico atque Hilarium, Ambrosium, Hieronimum, Augustinum, Gregorium, Iohannem, Damasum, Cassiodorum atque Isidorum et ceteros nonnullos* […] *In omnibus tamen, ni fallor, catholicam imitatus sum veritatem* (FBMG 7,282,47–283,52.56–57 D. Zimpel).

264 Vgl. Hrab. Maur., inst. cler. 1.24: *Sunt autem sacramenta: baptismum et chrisma, corpus et sanguis, quae ob id sacramenta dicuntur, quia ex subtegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur; unde et a secretis virtutibus vel sacris sacramenta dicuntur. Quae ideo fructuose penes ecclesiam fiunt, quia sanctus in ea manens spiritus eundem sacramentorum latenter operatur effectum. Unde seu per bonos seu per malos ministros intra ecclesiam dei dispensentur, nec bonorum meritis dispensatorum amplificantur haec dona, nec malorum attenuantur, quia ‚neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat deus'* [1Kor 3,7], *unde et graece mysterium dicitur, quod secretam et reconditam habeat repositionem* (FBMG 7,316,3–13 D. Zimpel). Vgl. hierzu Isid., etym. 6.19,39–42 (SCBO W.M. Lindsay).

der Gläubigen aufgenommen und in ihre Nahrung zurückgebracht würden, damit durch das sichtbare Werk die unsichtbare Wirkung spürbar werde.[265] Unter Bezugnahme auf Joh 6,56 und Mt 5,6 legt Hrabanus dar, dass Christi Fleisch wahrhaft eine Speise sei, weil es den Menschen nähre und ihn zum ewigen Leben gedeihen lasse. Ebenso sei Christi Blut wahrhaft ein Trank, weil es die nach Gerechtigkeit hungernde und dürstende Seele sättige.[266] Auch an anderer Stelle hält Hrabanus fest, dass Christus als himmlischer Mensch aus den irdischen Früchten eine himmlische Speise gemacht habe, damit, gleichwie der unsichtbare Gott zur Erlösung der Sterblichen im sichtbaren Fleisch erschienen sei, aus der sichtbaren Materie heraus etwas Unsichtbares auf angemessene Art veranschaulicht werde. So hätten eben jene Sterblichen gelernt, was Gott um ihretwillen getan habe und was sie durch ihn zukünftig sein würden.[267] Durch jene Speise und durch jenen Trank werde nämlich die den Eingang in das Himmelreich ermöglichende immerwährende Gemeinschaft zwischen Christus als dem Haupt und den Gläubigen als seinen Gliedern geschaffen.[268] Gleichzeitig mahnt Hrabanus mit Verweis auf 1Kor 11,27–29 zur Vorsicht, denn die Würde und die Wirksamkeit des Sakraments seien derartig groß, dass jeder, der es unwürdig empfange, sich eher die Verdammnis als das Heil erwerbe.[269] Ähnlich wie bei Theodulf wird der sichtbare Vollzug der Eucharistie mit einer unsichtbaren, auf die eschatologische Zukunft

265 Vgl. Hrab. Maur., inst. cler. 1.31: *Maluit enim dominus corporis et sanguinis sui sacramenta fidelium ore percipi et in pastum eorum redigi, ut per visibile opus invisibilis ostenderetur effectus* (FBMG 7,329,17–19 D. Zimpel).

266 Vgl. ebd.: *‚Caro enim mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus‘* [Joh 6,56]. *Vere scilicet caro Christi est cibus, quia vere pascit et ad aeternam vitam hominem nutrit; et sanguis eius vere est potus, quia esurientem et sitientem animam iustitiam in aeternum veraciter satiat* [Mt 5,6] (FBMG 7,329,23–26 D. Zimpel).

267 Vgl. ebd.: *De terrenis fructibus cibum caelestem homo caelestis fecit, ut sicut ipse deus invisibilis in carne visibili ad salvandos mortales mortalibus apparuit, ita etiam ex materia visibili rem invisibilem congrue ipsis demonstraret, ut in eadem re simul ediscerent, et quid deus propter nos factus est et quid nos per ipsum futuri sumus* (FBMG 7,330,36–41 D. Zimpel).

268 Vgl. ebd.: *Temporalem quippe vitam sine isto cibo et potu habere possunt homines, aeternam omnino non possunt, quia iste cibus et potus aeternam societatem capitis membrorumque suorum significat. ‚Qui manducat‘, inquit, ‚carnem meam et bibit meum sanguinem, ipse in me manet, et ego in eo‘* [Joh 6,57]; *quapropter necesse habemus sumere corpus et sanguinem eius, ut in ipso maneamus et eius corporis membra simus, quia ‚nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, filius hominis, qui est in caelo* [Joh 3,13] (FBMG 7,329,26–330,33 D. Zimpel).

269 Vgl. ebd.: *Sed tamen ipsius sacramenti, sicut supra diximus, tanta est dignitas et tanta potentia, ut quicumque illud indigne perceperit, magis sibi damnationem quam salutem adquirat, quod ostendit apostolus dicens: ‚Quicumque ergo manducaverit panem hunc, vel biberit calicem domini indigne, reus erit corporis et sanguinis domini. Probet autem seipsum homo et sic de pane illo edat et de calice bibat. Qui enim manducat et bibit indigne,*

ausgreifenden Wirkung verbunden. Diese beschränkt Hrabanus explizit auf die Individualebene, da er es von der Haltung des einzelnen Menschen abhängig macht, ob sie sich als Heil bringend oder als Unheil herbeiführend erweist.[270]

⁂

Sowohl in historiografischen Werken als auch in mahnend-erzieherischen und theologisch-exegetischen Schriften der karolingischen Zeit nimmt die Gegenwart in dem dynamischen Verhältnis der Zeitebenen eine Schlüsselrolle ein. Sie erweist sich in Anlehnung an die augustinische Zeittheorie als die Zeitebene der Aktion, in der die *memoria* ihren Platz hat und von der aus Zukunftsaussichten formuliert werden. Während die Vergegenwärtigung von Vergangenem häufig Gegenwartskritik bedingt, schließt die Vergegenwärtigung von Zukünftigem darüber hinaus den Aufruf zum (korrigierenden) Handeln mit ein. Die eschatologische Zukunft begrenzt dabei nicht nur die irdische Zukunft, sondern verleiht der Gestaltung der verbleibenden Zeit überhaupt erst ihren Sinn.[271] So sind in dem dynamischen Verhältnis der Zeitebenen letztlich auch die räumlichen Dimensionen des Diesseits und des Jenseits über den Tun-Ergehen-Zusammenhang unmittelbar miteinander verbunden.

---

iudicium sibi manducat et bibit, non diiudicans corpus' [1Kor 11,27–29] (FBMG 7,331,70–77 D. Zimpel).

270 Vgl. ebd.: *Sumunt ergo fideles bene et veraciter corpus Christi, si corpus Christi esse non neglegant; fiant corpus Christi, si volunt vivere de spiritu Christi; de spiritu Christi non vivit, nisi corpus Christi* (FBMG 7,332,81–83 D. Zimpel). Vgl. zu dem Verhältnis der Zeitebenen in *De institutione clericorum* weiterführend M. Czock, *Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: Konstruktionen von Zeit zwischen Heilsgeschichte und Offenbarung: Liturgieexegese um 800 bei Hrabanus Maurus, Amalarius von Metz und Walahfried Strabo*, in: M. Czock / A. Rathmann-Lutz (Hgg.), *ZeitenWelten: Zur Verschränkung von Weltdeutung und Zeitwahrnehmung, 750–1350*, Köln 2016, 113–133 (120–126).

271 Vgl. Kleine, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 146–147.

KAPITEL 2

Zwischenzeit, Endzeit, Parusie Christi, Jüngstes Gericht und Ewigkeit: eschatologische Vorstellungen im frühen Mittelalter

Die Auseinandersetzung mit Zeitvorstellungen und Geschichtsdeutungen im frühen Mittelalter hat gezeigt, dass spätantike Konzepte und ihre Rezeption, Weitergestaltung und Neuakzentuierung im spanischen sowie insbesondere im angelsächsischen Raum einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die Komputistik im karolingischen Reich ausübten. Ebenso wurde deutlich, dass aufgrund der angenommenen Vergänglichkeit und Veränderlichkeit der Zeit und der ihr unterliegenden Weltgeschichte die Frage nach der Zeitrechnung unweigerlich auch die Frage nach den letzten Dingen mitberührte und dass die eschatologische Zukunft in dem dynamischen Verhältnis der Zeitebenen eine sinnstiftende Wirkung entfaltete. Daran anschließend widmet sich der folgende Kapitelkomplex frühmittelalterlichen Vorstellungen von der Zwischenzeit, der Endzeit, dem Jüngsten Gericht und der Ewigkeit und untersucht sie auf ihre Bedeutung für die Gestaltung des diesseitigen Lebens, insbesondere für die Konstruktion von Identitäten, die Formulierung von Idealen und die Setzung von Normen im kirchlich-monastischen, politischen und gesamtgesellschaftlichen Kontext hin. Dazu wird der Fokus nicht allein auf das karolingische Reich, sondern auch auf dessen näheres und weiteres lateinischsprachiges Umfeld gerichtet, um einerseits die Bedeutungsvielfalt eschatologischer Vorstellungen zu veranschaulichen und andererseits literarische Abhängigkeiten nachzuvollziehen.

2.1 Eschatologische Vorstellungen im Kontext von Kirche im lateinischsprachigen Umfeld des karolingischen Reiches

2.1.1 *Beda Venerabilis*

Der angelsächsische Mönch und Gelehrte Beda Venerabilis[1] (um 672–735) beschäftigte sich zeit seines Lebens mit Fragen rund um die Zwischenzeit, die Endzeit, das Jüngste Gericht und die Ewigkeit. Die Grundlagen und die Entwicklung seiner eschatologischen Vorstellungen lassen sich beispielhaft

1 Vgl. zu Beda Venerabilis Kapitel 1.2, S. 13, Fn. 53.

© JOHANNA REITMEIER-FILAX, 2025 | DOI:10.30965/9783657796861_003
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

an seiner erklärenden Auslegung der Johannesapokalypse *Expositio Apocalypseos*[2] und an den Kapiteln 67–71 in *De temporum ratione*[3] nachzeichnen. Denn während in seinem 725 angefertigten Lehrbuch zur Zeitrechnung seine Aussagen zu den erwarteten Ereignissen am Ende des sechsten Weltalters, zu dem Weiterleben der Seele nach dem Tod und zu der leiblichen Auferstehung ausführlich und kohärent sind, weist die zu seinen exegetischen Frühwerken[4] zählende *Expositio Apocalypseos* bezüglich dieser Themen noch einige inhaltliche Unstimmigkeiten und Ungenauigkeiten auf.[5] Dennoch war sie im 8. Jhd. weit verbreitet und wurde u.a. in karolingischen Kommentaren zur Johannesapokalypse vielfach aufgegriffen.[6]

∴

Als Grund für die Abfassung der *Expositio Apocalypseos* nennt Beda die von ihm beobachtete Trägheit in der Glaubenspraxis unter den in der Zeit Papst Gregors I. (590–604) bekehrten Angelsachsen. Sie seien daran zu erinnern, dass es nicht ausreiche, den Samen des christlichen Glaubens nur anzunehmen. Er bedürfe auch der beständigen Pflege.[7] Beda nimmt nachfol-

2 Ed. R. Gryson, CCSL 121A, Turnhout 2001.

3 Ed. C.W. Jones, CCSL 123B, Turnhout 1977.

4 Laut der *praefatio* ist die *Expositio Apocalypseos* an einen Eusebius gerichtet, den Beda als Bruder anspricht: *Apocalypsis sancti Iohannis, in qua bella et incendia intestina ecclesiae suae deus uerbis figurisque reuelare dignatus est, septem mihi, frater Eusebi, uidetur esse diuisa periochis* (CCSL 121A,221,1–3 R. Gryson). Für die Abfassung des Kommentars zur Johannesapokalypse ergibt sich daraus als Terminus ad quem das Jahr 716, da der von Beda genannte Mönch Eusebius in jenem Jahr Abt von Wearmouth-Jarrow wurde. Darüber hinaus erwähnt Beda die drei Bücher umfassende und damit fertiggestellte *Expositio Apocalypseos* in der vermutlich um 709/710 nach der Erhebung Accas zum Bischof von Hexham geschriebenen *praefatio* zu seinem Werk *Expositio Actuum Apostolorum: Domino in Christo desiderantissimo et uere beatissimo Accan episcopo Beda perpetuam in domino salutem.* […] *post expositionem apocalypseos sancti euangelistae Iohannis quam fratris nostri Eusebii rogatu tribus libris complexam mox tibi transscribendam destinaui, in explanationem quoque beati euangelistae Lucae iuxta uestigia patrum quantum ualeam sudoris expendam* (CCSL 121,3,1–2.6–10 M.L.W. Laistner). Es ist folglich davon auszugehen, dass Beda seinen Kommentar zur Johannesapokalypse noch vor 710 verfasste. Vgl. hierzu F. Wallis, *Introduction*, in: Bede, *Commentary on Revelation*, translated with introduction and notes by Faith Wallis, TTH 58, Liverpool 2013, 1–96 (39–51); P. Darby, *Bede and the End of Time*, London 2016, 76.95; K. Poole, *The Western Apocalypse Commentary Tradition of the Early Middle Ages*, in: M.A. Ryan (Hg.), *A Companion to the Premodern Apocalypse*, BCCT 64, Leiden 2016, 103–143 (130–131).

5 Vgl. Darby, 2016, 95.

6 Vgl. Wallis, in: TTH 58, 2013, 4.

7 Vgl. Bed., expos. Apoc., praefatio: *Nostrae siquidem, id est Anglorum gentis inertiae consulendum ratus, quae et non dudum, id est temporibus beati papae Gregorii, semen accepit fidei, et*

gend aus dem Text der Johannesapokalypse die nach seiner Einschätzung erläuterungsbedürftigen Verse heraus und deutet sie unter Anwendung der sieben Regeln, die Tyconius (4. Jhd.) in seinem *Liber Regularum* von 380 zur Entschlüsselung und zur Durchdringung der biblischen Texte angibt[8] und mit denen sich Augustin (354–430) in dem um 427 fertiggestellten Teil seiner *De doctrina christiana*[9] eingehend beschäftigt. Auf Augustins *De doctrina christiana* stützt Beda auch seine in der *praefatio* platzierten kurzen Ausführungen zu den einzelnen Regeln des Tyconius:[10] Demzufolge betrifft die erste Regel den Herrn und seinen Leib, der mit der Kirche mit Christus als Haupt identifiziert wird.[11] Gemäß der zweiten Regel ist dieser Leib allerdings zweigeteilt in einen wahren und in einen vorgetäuschten Leib. So wird unter Verweis auf Cant 1,4 festgehalten, dass sich die Kirche gegenwärtig durch eine zeitlich begrenzte Vermischung der guten und der schlechten Menschen auszeichne und insofern dunkel und glänzend zugleich sei.[12] Während die dritte Regel die

---

idem quantum ad lectionem tepide satis excoluit, non solum dilucidare sensus, uerum sententias quoque stringere disposui. Nam et aperta magis breuitas quam disputatio prolixa memoriae solet infigi (CCSL 121A,233,140–146 R. Gryson). Vgl. hierzu auch Poole, in: Ryan (Hg.), 2016, 130–132.

8 Vgl. zu Tyconius und seinem *Liber Regularum* K. Pollmann, *Apocalypse now?! Der Kommentar des Tyconius zur Johannesoffenbarung*, in: W. Geerlings / C. Schulze (Hgg.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter: Beiträge zu seiner Erforschung*, CCAM 2, Leiden 2002, 33–54 (36–44).

9 Vgl. Aug., doctr. chr. 3.42–56 (CCSL 32,102,1–116,47 J. Martin). Vgl. zu der Entstehung, dem Inhalt und der Rezeption der *De doctrina christiana* F. van Fleteren, *De doctrina christiana*, in: OGHRA 1 (2013), 285–291; G. Lettieri, *De doctrina christiana* (*Über die christliche Wissensaneignung und Lehre*, in: V.H. Drecoll (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 377–393.

10 Vgl. Bed., expos. Apoc., praefatio: *Septem quoque regulas Tychonii uiri inter suos eruditissimi, quibus ad intellegendas scripturas studiosi plurimum adiuuantur, breuiter commemorandas putaui* (CCSL 121A,223,37.225,38–39 R. Gryson).

11 Vgl. ebd.: *Harum prima de domino et eius corpore est, quando a capite ad corpus uel a corpore transitur ad caput, et tamen ab una eademque persona non receditur* (CCSL 121A,225,40–42 R. Gryson).

12 Vgl. ebd.: *Harum prima de domino et eius corpore est* […] *Secunda est de domini corpore bipertito uel potius de domini corpore uero atque simulato, ut sancto Augustino magis appellari placuit. Dicit enim ecclesia: Fusca sum et speciosa, ut tabernacula Cedar, ut pelles Salomonis* [Cant 1,4]. *Non enim ait fusca fui et speciosa sum, sed utrumque se esse dixit propter communionem sacramentorum et propter temporariam commixtionem intra una retia piscium bonorum et malorum* (CCSL 121A,225,40.47–53 R. Gryson). Im Hintergrund der zweiten Regel steht die Auffassung des Tyconius, dass sich die Kirche über den gesamten Erdkreis erstrecke und erst im Jüngsten Gericht offenbar werde, wer wirklich zu ihr gehöre und wer nicht. Vgl. hierzu Pollmann, in: Geerlings / Schulze (Hgg.), 2002, 35. Auch Augustin verstand die Kirche auf Erden als ein *corpus permixtum*, dessen Vermengung von Erlösten und Verdammten schließlich mit der Parusie Christi aufgehoben werde.

Verheißungen und das Gesetz behandelt, befasst sich die vierte Regel mit der Unterart und der Obergattung. Als Obergattung gilt laut Beda das Ganze, als Unterart ein Teil davon. Daraus resultiere für die Auslegung biblischer Texte die Möglichkeit, dass ein Teil auf das Ganze hindeute. Was beispielsweise über Salomo gesagt sei, werde klarer, wenn es auf Christus und die Kirche bezogen werde. Das sei aber nicht immer der Fall, weshalb genau zu prüfen sei, wo in den biblischen Texten tatsächlich auf die Unterart abgezielt werde und wo in der Rede von der Unterart die Obergattung gemeint sei.[13] Mit der Beschreibung und der Interpretation der fünften Regel des Tyconius geht Beda über zu der Bedeutung der in den biblischen Texten enthaltenen Zahlen. Von besonderem Interesse seien Zahlen wie sieben, zehn oder zwölf, weil sie zumeist die Gesamtheit der Zeit oder die Vollkommenheit irgendeiner Sache anzeigten. Das bleibe auch dann in Geltung, wenn sie multipliziert würden, sei es mit zehn oder mit sich selbst.[14] In diesem Zusammenhang ist der von Augustin gegebene und von Beda aufgegriffene Hinweis auf die rhetorische Figur der Synekdoche zu beachten, dass sich sowohl aus dem Ganzen ein Teil als auch aus einem Teil das Ganze erschließen lasse.[15] Aus den Erklärungen zur vierten und zur fünften Regel geht somit hervor, dass Personen und Zahlen in biblischen Texten Tyconius zufolge nicht nur wörtlich-historisch zu verstehen, sondern auch spirituell zu deuten sind.[16] Die sechste Regel des Tyconius thematisiert laut Beda die Wiederholung. Manche Ereignisse würden in den

---

So unterscheidet er etwa in civ. 20.9 die Kirche, *wie sie jetzt ist*, von der Kirche, *wie sie einst sein wird* und betont dabei, dass die eschatologische Kirche frei von Schlechtigkeit sein werde: *Ac per hoc ubi utrumque genus est, ecclesia est, qualis nunc est; ubi autem illud solum erit, ecclesia est, qualis tunc erit, quando malus in ea non erit* (CCSL 48,716,36–39 B. Dombart / A. Kalb).

13 Vgl. ebd.: *Tertia est de promissis et lege* […] *Quarta est de specie et genere. Species enim pars est, genus autem totum, cuius ea pars est* […] *Fit hoc etiam de hominibus, sicut ea quae de Salomone dicun-tur excedunt eius modum et potius ad Christum et ecclesiam, cuius ille pars est, relata clarescunt. Nec species semper exceditur; saepe enim talia dicuntur quae uel ei quoque uel ei fortasse tantummodo apertissime congruant, sed cum ab specie transitur ad genus, quasi adhuc de specie loquente scriptura, ibi uigilare debet lectoris intentio* (CCSL 121A,225,56.227,62–63.67–74 R. Gryson).

14 Vgl. ebd.: *Quintam ponit regulam quam de temporibus nuncupat; potest autem, ut mihi uidetur, etiam de numeris appellari.* […] *Legitimos autem numeros dicit quos eminentius diuina scriptura commendat, sicut septenarium uel denarium uel duodenarium, quibus plerumque uel uniuersitas temporis uel rei alicuius perfectio designetur* […] *Tantundem autem ualent et cum multiplicantur siue per denarium* […] *siue per se ipsos* (CCSL 121A,227,75–76.229,84–87.89–90.92–93 R. Gryson).

15 Vgl. ebd.: *Tropo synecdoche aut parte totum aut toto partem* (CCSL 121A,227,77–78 R. Gryson).

16 Vgl. Pollmann, in: Geerlings / Schulze (Hgg.), 2002, 43–44.

biblischen Texten so dargestellt werden, als würden sie zeitlich chronologisch aufeinander folgen oder lückenlos nacheinander erzählt werden. Tatsächlich aber nehme die Erzählung in verborgener Weise frühere Ereignisse auf, die zuvor übergangen worden seien.[17] Der Rahmen zur ersten Regel wird schließlich durch die siebte Regel gebildet, da sie den Teufel und seinen Leib umfasst und die gleiche inhaltliche Ausrichtung wie die Regel von dem Herrn und seinem Leib aufweist. Denn so wie bei biblischen Texten stets darauf geachtet werden müsse, was mit Christus als dem Haupt und was mit der Kirche als dessen Leib übereinstimme, müsse differenziert werden zwischen dem, was sich auf den Teufel beziehe, und dem, was dessen zur Verdammung bestimmten Leib betreffe.[18]

Tyconius verfasste auf Basis der von ihm aufgestellten sieben Regeln im 4. Jhd. selbst einen Kommentar zur Johannesapokalypse, den Beda in seiner *Expositio Apocalypseos* ebenfalls verarbeitet.[19] Daneben orientiert er sich in

17 Vgl. Bed., expos. Apoc., praefatio: *Sextam regulam Tychonius recapitulationem uocat. Sic enim dicuntur in scripturis quaedam, quasi sequantur in ordine temporis uel rerum continuatione narrentur, cum ad priora, quae praetermissa sunt, latenter narratio reuocetur* (CCSL 121A,229,96–99 R. Gryson). Was zu der Rekapitulationstheorie des Tyconius ebenfalls dazugehört, worauf Beda in seiner *praefatio* allerdings nicht näher eingeht, ist die Annahme, dass die biblischen Texte unterschiedliche Bilder gebrauchen würden, um denselben Inhalt zum Ausdruck zu bringen. Vgl. hierzu Pollmann, in: Geerlings / Schulze (Hgg.), 2002, 42.

18 Vgl. ebd.: *Una enim persona loquitur dicens: Sicut sponso inposuit mihi mitram et sicut sponsam ornauit me ornamento* [Jes 61,10], *et tamen quid horum capiti, quid corpori, id est quid Christo, quid ecclesiae conueniat, utique intellegendum est.* […] *Septima eiusdem regula est de diabolo et eius corpore. Aliquando enim in diabolum dicitur quod non in ipso, sed in eius corpore possit agnosci* […] *Non enim ipse diabolus legitur uspiam paenitentiam acturus, sed corpus ipsius, quod damnatum in fine dicturum sit: Domine, domine, aperi nobis* [Mt 25,11] (CCSL 121A,225,42–46.231,106–108.110–113 R. Gryson).

19 Tyconius bevorzugt in seinem im lateinischsprachigen frühen Mittelalter breit rezipierten Apokalypse-Kommentar eine spirituelle Auslegung des biblischen Textes. Die Bilder der Johannesapokalypse bezieht er vornehmlich auf die Gegenwart der Kirche und deutet sie als sich bis zum Ende der Welt wiederholende und nicht zeitlich-chronologisch aufeinanderfolgende Ereignisse. Daraus resultiert für ihn die Nichtkalkulierbarkeit des Weltendes und die Verlagerung der in Apk 20,4–6 beschriebenen tausendjährigen Herrschaft der Heiligen auf Erden in das Jetzt. Mit seinen „exegetisch-hermeneutischen Bemühungen" vollzog Tyconius Karla Pollmann zufolge somit eine „De-Eschatologisierung der Johannesapokalypse" und schaffte es, der Erwartung eines nahen Weltendes und dem zu seiner Zeit weit verbreiteten chiliastischen Geschichtsbild die „intellektuell-theoretische Rechtfertigung zu entziehen." Hierzu Pollmann, in: Geerlings / Schulze (Hgg.), 2002, 52.53. Vgl. zu dem Inhalt, der Rezeption und der Überlieferung des von Tyconius verfassten Apokalypse-Kommentars auch a.a.O., 44–54; P. Fredriksen, *Tyconius and Augustine on the Apocalypse*, in: R.K. Emmerson / B. McGinn (Hgg.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca 1992, 20–37 (24–29); E.A. Matter, *The Apocalypse in Early Medieval Exegesis*, in:

einem hohen Maß an Primasius von Hadrumetum, der seinerseits im 6. Jhd. einen unter dem Titel *Commentarius in Apocalypsin*[20] bekannten Kommentar zur Johannesapokalypse erstellte.[21] Beide Einflüsse werden bereits zu Beginn der *Expositio Apocalypseos* ersichtlich, konkret in der Auslegung zu Apk 1,4, worin sich Johannes an die sieben in Asien befindlichen Gemeinden wendet. Diesen Vers interpretiert Beda nämlich dahingehend, dass mit dem genannten Adressatenkreis die gesamte Kirche angesprochen sei, da die Vollständigkeit üblicherweise mit der Zahl sieben angegeben werde.[22] Damit lässt sich sowohl eine Anlehnung an den von Primasius angefertigten *Commentarius in Apocalypsin*[23] als auch die Anwendung der fünften Regel des Tyconius feststellen.

R.K. Emmerson / B. McGinn (Hgg.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca 1992, 38–50 (40–42);Poole, in: Ryan (Hg.), 2016, 106–110. Vgl. speziell zu der Rezeption bei Beda Wallis, in: TTH 58, 2013, 28–30.

20 Ed. A.W. Adams, CCSL 92, Turnhout 1985.

21 Primasius (6. Jhd.) war zwischen 550 und 560 Bischof von Hadrumetum. Sein *Commentarius in Apocalypsin* ist zum einen an den von Victorinus von Pettau (3. Jhd.) verfassten Apokalypse-Kommentar in der Überarbeitung durch Hieronymus (347–419/420) angelehnt. Bei dem von Victorinus von Pettau verfassten Apokalypse-Kommentar handelt es sich vermutlich um den ersten vollständigen Kommentar zur Johannesapokalypse in lateinischer Sprache. In seiner Exegese konzentriert sich Victorinus auf den wörtlich-historischen Sinn der biblischen Verse und lässt etwa in der Auslegung von Apk 20,4–6 ein chiliastisches Geschichtsbild erkennen. Die von Hieronymus vorgenommenen und an dem von Tyconius verfassten Apokalypse-Kommentar orientierten Korrekturen zielten darauf ab, die wörtlich-historische Auslegung durch eine spirituelle Auslegung zu ergänzen und das chiliastische Geschichtsbild zu entfernen. Zum anderen knüpft der *Commentarius in Apocalypsin* an Augustin und Tyconius an, sodass er als eine wichtige Quelle zur Rekonstruktion des von Tyconius verfassten Apokalypse-Kommentars gilt. Was die inhaltliche Ausrichtung betrifft, so handelt der Text der Johannesapokalypse Primasius zufolge von der Kirche auf Erden, in der sich das Böse in Gestalt von Häretikern und Heuchlern ausbreitet und sich darin als die größte Gefahr für die Gläubigen erweist. Ihr gelte es durch anhaltende Treue zu Christus verbunden mit einem asketischen Lebenswandel standzuhalten. Kevin Poole spricht in diesem Zusammenhang von einer eschatologischen Lebensform, die dadurch geprägt sei, das unvollkommene irdische Dasein durch die Erwartung der Vollendung und durch die Hoffnung auf den Eingang in das himmlische Jerusalem zu bewältigen. Laut Poole fokussiert sich Primasius damit mehr auf den einstigen Lohn der Gläubigen als auf die bevorstehende Bestrafung ihrer Gegner und richtet seine Auslegung der Johannesapokalypse insgesamt auf Kontemplation aus. Vgl. zu Primasius und zu dem Inhalt, den Vorlagen und der Rezeption seines Kommentars zur Johannesapokalypse K.S. Frank, *Primasius*, in: LMA 7 (1995), 210; Matter, in: Emmerson / McGinn (Hgg.), 1992, 38–44; Poole, in: Ryan (Hg.), 2016, 104–114.

22 Vgl. Bed., expos. Apoc. 1.2: *Per has septem ecclesias omni ecclesiae scribit. Solet enim uniuersitas septenario numero designari, quod septem diebus cunctum hoc saeculi tempus euolatur* (CCSL 121A,237,1–4 R. Gryson).

23 Vgl. Prim., com. Apoc. 1.1: *Id est uni ecclesiae septiformi. Septenario numero saepe uniuersitas figuratur* (CCSL 92,9,44–45 A.W. Adams).

Ähnlich verhält es sich in Bezug auf Apk 1,11, worin der Auftrag an Johannes formuliert wird, das Gesehene in ein Buch zu schreiben und es den sieben in Asien befindlichen Gemeinden zu senden. Denn auch hierzu schreibt Beda, dass in der Zahl sieben die ganze Fülle zusammenkomme.[24] Er beschäftigt sich ferner mit der Frage, wie das Wort Asien in Apk 1,11 zu verstehen sei. In seiner Antwort lässt er die wörtliche Bedeutung im Sinne einer geografischen Angabe unbeachtet und merkt stattdessen an, dass Asien für die hochmütige Erhabenheit der Welt stehe. Seine Auslegung stellt Beda auf die Grundlage der vierten Regel des Tyconius, gemäß der die Unterart auf die Obergattung verweisen kann. In der Rede von Asien ist Beda zufolge somit kein begrenztes Gebiet, sondern die ganze Welt im Blick.[25] Die sich über den gesamten Erdkreis erstreckende Kirche wird im Rahmen der Exegese zu Apk 1,19 als ein *corpus permixtum* dargestellt. In erneuter Anlehnung an Primasius[26] und unter Berücksichtigung der zweiten Regel des Tyconius gibt Beda an, dass Johannes die Beschwernisse der Kirche gesehen habe sowie die schlechten Menschen, die in ihr mit den guten Menschen vermengt seien bis zum Ende der Welt.[27] Die in der Johannesapokalypse geschilderten Ereignisse erscheinen somit als solche Ereignisse, die die irdische Kirche als Universalgemeinschaft betreffen.

Fundieren lässt sich dies anhand von Bedas Auslegung zu der Öffnung der sieben Siegel gemäß Apk 6,1–17 und Apk 8,1, mit der er den Weg der Kirche von ihrem Anfang und ihrem Verlauf auf Erden bis zu ihrem eschatologischen Ziel nachzuzeichnen versucht.[28] Demnach wird das erste Siegel mit dem Glanz der Kirche in ihrem Ursprung in Verbindung gebracht. Die Siegel zwei bis vier werden gleichgesetzt mit dem dreigestaltigen Kampf gegen die Kirche. Das fünfte Siegel bezieht Beda auf den Jubel der in diesem Kampf Siegreichen, wohingegen er das sechste Siegel mit der Zeit des Antichristen verknüpft. In

24 Vgl. Bed., expos. Apoc. 1.3: *Non in his tantum locis fuit tunc Christi ecclesia, sed in septenario numero omnis plenitudo consistit* (CCSL 121A,243,20–21 R. Gryson).

25 Vgl. ebd.: *Asia enim* […] *superbam mundi altitudinem* […] *designat, et ut diuini mysterii mos est, in specie genus conuenit* (CCSL 121A,243,22–24 R. Gryson).

26 Vgl. Prim., com. Apoc. 1.2: *Praedicans usque in finem saeculi malos cum bonis in ecclesia commisceri* (CCSL 92,23,21–22 A.W. Adams).

27 Vgl. Bed., expos. Apoc. 1.3: *Quae solus uidisti, cunctis manifesta, uarios scilicet ecclesiae labores et malos in ea cum bonis usque in finem saeculi commiscendos* (CCSL 121A,249,96–98 R. Gryson).

28 Vgl. zu der Auslegung der sieben Siegel bei Beda Venerabilis Matter, in: Emmerson / McGinn (Hg.), 1992, 47; Poole, in: Ryan (Hg.), 2016, 130; J.E. Wannenmacher, *Hermeneutik der Heilsgeschichte: De septem sigillis und die sieben Siegel im Werk Joachims von Fiore*, Studies in the History of Christian Traditions 118, Leiden 2005, 50.

dem siebten Siegel sieht er letztlich den Beginn der immerwährenden Ruhe.[29] Nach diesem kurzen Überblick werden die jeweiligen Siegel im Folgenden näher erläutert. Gemäß Apk 6,1–2 kommt nach der Öffnung des ersten Siegels ein weißes Pferd zum Vorschein, dessen mit einem Bogen ausgestatteter Reiter einen Siegeskranz erhält. Beda erkennt in dem weißen Pferd die durch die Gnade reingewaschene Kirche und identifiziert den Reiter als den die Kirche vom Himmel aus lenkenden Herrn, der die Waffen geistlicher Lehre in dem Kampf gegen die Gottlosen trage und in den Seinen den Siegeskranz empfange.[30] Gegen die siegreiche Kirche, so Beda zu der Öffnung des zweiten Siegels in Apk 6,3–4, sei ein rotes Pferd herausgetreten, d.h. eine unheilvolle Menge, die wegen des Teufels als ihres Reiters blutbefleckt sei.[31] Das dritte Siegel offenbart gemäß Apk 6,5 nach seiner Öffnung ein schwarzes Pferd mit einem eine Waage in der Hand haltenden Reiter. Hierin entdeckt Beda die Schar falscher Brüder, die zwar die Waage des rechten Bekenntnisses habe, ihren Gefährten aber durch Werke der Finsternis Schaden zufüge.[32] Das nach der Öffnung des vierten Siegels in Apk 6,8 erwähnte bleiche Pferd mit dem Tod als Reiter setzt Beda schließlich mit den Häretikern gleich. Als Handlanger des Teufels würden sie sich in einen Mantel der Rechtgläubigkeit hüllen und viele Menschen in das Verderben stürzen. Weil sie selbst bereits jetzt geistlich tot seien, hätten sie einst ewige Strafe zu erleiden.[33] Diese drei Gegner der Kirche, die unheilvolle Menge, die falschen Brüder und die Häretiker, sind laut Beda die drei Glieder der mit Babylon gleichgesetzten gottlosen Bürgerschaft. In seinen erklärenden Aussagen zu ihrer in Apk 16,19 beschriebenen Dreiteilung hält er fest, dass die falschen Brüder die Kirche Christi durch verkehrte Vorbilder

29 Vgl. Bed., expos. Apoc. 1.7: *In primo igitur sigillo decus ecclesiae primitiuae, in sequentibus tribus triforme contra eam bellum, in quinto gloriam sub hoc bello triumphatorum, in sexto illa quae tempore uentura sunt antichristi, et paululum superioribus recapitulatis in septimo cernit initium quietis aeternae* (CCSL 121A,295,7–11 R. Gryson). Vgl. hierzu auch Darby, 2016, 77.

30 Vgl. ebd.: *Ecclesiae quae super niuem gratia dealbata est, dominus praesidet et spiritalis doctrinae contra impios arma ferens uictor in suis coronam percipit, de quo dicitur: Accepit dona in hominibus* [Ps 67,19]*, in quibus etiam caelo praesidens a Saulo persequebatur* (CCSL 121A,295,17–21 R. Gryson).

31 Vgl. ebd.: *Contra uictricem uincentemque ecclesiam exiit equus rufus, id est populus sinister, ex sessore suo diabolo sanguinulentus* (CCSL 121A,297,26–28 R. Gryson).

32 Vgl. ebd.: *Equus niger falsorum caterua est fratrum, qui stateram rectae professionis habent, sed socios ledunt per opera tenebrarum* (CCSL 121A,297,41–43 R. Gryson).

33 Vgl. ebd.: *Heretici qui se catholicos palliunt morte inhabitatrice digni, perditorum post se rapiunt exercitum. Diabolus enim et ministri eius metanymicos mors et infernus dicti sunt, eo quod multis causa mortis et infernorum sint. Potest et simpliciter accipi, quod hic spiritaliter mortuos ibi poena sequatur aeterna* (CCSL 121A,299,56–61 R. Gryson). Vgl. hierzu auch Wallis, in: TTH 58, 2013, 143, Anm. 239.

angreifen würden, während die Häretiker ihr durch arglistigen Abfall zusetzen würden. Darüber hinaus konkretisiert Beda die unheilvolle Menge als die bekehrungsunwilligen Ungetauften und die Juden, die sich in einem offenen Kampf gegen die Kirche befänden.[34] Mit der Öffnung des fünften Siegels werden gemäß Apk 6,9 unter dem Altar die Seelen derer sichtbar, die um des Wortes Gottes willen gestorben sind. Beda interpretiert diesen Vers dahingehend, dass die Kirche in der Gegenwart vielfacher Verachtung ausgesetzt sei, dass nach der körperlichen Pein aber der Jubel der Seelen an dem geheimen Ort ewigen Lobgesangs erschallen werde.[35] Die Tragweite des durch den dreigestaltigen Kampf gegen die Kirche bedingten Leidens wird somit räumlich und zeitlich begrenzt.[36] Ähnliches gilt für Bedas Ausführungen zum sechsten Siegel, dessen Öffnung gemäß Apk 6,12 mit einem großen Erdbeben, der Verdunklung der Sonne und der Rotfärbung des Mondes wie Blut einhergeht. Für Beda handelt es sich hierbei um die Ankündigung der letzten Verfolgung. Denn so wie Christus am sechsten Wochentag gekreuzigt worden sei, werde die Welt mit dem Brechen des sechsten Siegels durch Finsternis und Angst erschüttert werden. Das Beben werde sich über den gesamten Erdkreis erstrecken und den Helfern des Antichristen werde es erlaubt sein, unter den Dienern Christi zu wüten.[37] Anders als bei den ersten fünf Siegeln verortet Beda die Öffnung des sechsten Siegels in der nicht näher fixierten Zukunft, sodass der Kirche die schwerste Bedrängnis in der Zeit des Antichristen noch bevorsteht. In diesem Zusammenhang greift Beda die in Apk 6,17 formulierte Frage auf: *Und wer kann bestehen?* Das, so seine Antwort, vermöge derjenige, der darauf Acht gebe, fortwährend zu wachen, fest im Glauben zu stehen und tapfer zu handeln.[38] Die Zeit des Antichristen erscheint folglich nicht nur als unabwendbar, sondern

34 Vgl. Bed., expos. Apoc. 3.29: *Triforme bellum impia ciuitas infert ecclesiae Christi, quam gentiles et Iudaei aperto certamine, heretici subdola defectione, falsi fratres prauis infestant exemplis. Quod et supra in tribus equis malis, russeo nigro et pallido, figuratum est* (CCSL 121A,461,8–12 R. Gryson).

35 Vgl. Bed., expos. Apoc. 1.7: *Qui ecclesiam dixerat in praesenti multipliciter adflictam, dicat et gloriam animarum post corporum poenam. Vidi, inquit, eas sub altare, id est in secretario laudis aeternae* (CCSL 121A,301,69–71 R. Gryson).

36 Vgl. Poole, in: Ryan (Hg.), 2016, 134.

37 Vgl. Bed., expos. Apoc. 1.8: *Sexto sigillo patefacto nouissima persecutio nuntiatur et sicut domino sexta feria crucifixo mundum tenebris et pauore concuti.* […] *tamquam Christi uel operta potentia uel doctrina temporaliter obscurata uel a defensione sit uelata, cum ministri antichristi in seruos Christi grassari sinuntur.* […] *Tota autem dixit, quia in toto orbe erit nouissimus terrae motus, antea uero, sicut scriptum est, per loca* (CCSL 121A,303,2–4.305,5–7.9–11 R. Gryson).

38 Vgl. ebd.: *Ille utique qui nunc uigilare, stare in fide, uiriliter agere praecurauerit* (CCSL 121A,307,41–42 R. Gryson).

durch eine stete Vorbereitung auch als überwindbar. Die gemäß Apk 8,1 nach der Öffnung des siebten Siegels einsetzende halbstündige Stille deutet Beda als eine Ruhephase für die Kirche nach der Vernichtung des Antichristen. Sie sei in Dan 12,12 mit einer Länge von 1335 Tagen vorausgesagt worden. Unter Bezugnahme auf den von Hieronymus (347–419/420) verfassten Kommentar *In Danielem*[39] teilt Beda die 1335 Tage in die 1290-tägige und damit dreieinhalb Jahre währende Herrschaft des Antichristen und in die daran anschließende, als Geduldsprobe verstandene 45-tägige Wartezeit bis zur Parusie Christi auf.[40]

Das Ergehen der Kirche auf Erden wird in der Auslegung zu den sieben Trompeten gemäß Apk 8,2–9,21 und Apk 11,15–19 erneut zur Sprache gebracht. Dabei werden die ersten sechs Trompeten mit den Kämpfen der Kirche verknüpft und in einen Vergleich mit den sechs irdischen Weltaltern gesetzt. Davon abgegrenzt wird die siebte Trompete, die laut Beda durch die Ankündigung des ewigen Sabbats auf den Sieg und die Herrschaft Christi als des wahren Königs hinweist.[41] Diese Interpretation erinnert nicht nur entfernt an Bedas Weltalterkonzept,[42] sondern gleicht im Wesentlichen auch der Auslegung zu den sieben Siegeln. Das zeigt, dass der Inhalt der Johannesapokalypse nicht als eine chronologische Aufeinanderfolge einmaliger Ereignisse aufgefasst wird. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass in den verschiedenen Bildern und Worten immer wieder Dasselbe zum Ausdruck kommt. In Entsprechung zu der hermeneutischen Grundlegung in der *praefatio* ist daher eine Anwendung der Rekapitulationstheorie als der sechsten Regel des Tyconius festzustellen, auf die Beda zum Abschluss seiner Auslegung zu den sieben Siegeln selbst

39 Ed. F. Glorie, CCSL 75A, Turnhout, 1964.

40 Vgl. Bed., expos. Apoc. 1.10: *Post interitum antichristi requies aliquantula futura creditur in ecclesia, de qua Danihel ita praedixit: Beatus qui expectat et peruenit ad dies mille trecentos triginta quinque* [Dan 12,12]. *Quod beatus Hieronimus sic exponit: Beatus, inquit, qui interfecto antichristo supra mille ducentos nonaginta dies, id est tres semis annos, dies quadraginta quinque praestolatur, quibus est dominus atque saluator in sua maiestate uenturus;* […] *dilatio regni sanctorum patientiae probatio est. Nota quod in sexto sigillo maximas ecclesiae pressuras, in septimo requiem cernit, quia dominus sexta feria crucifixus in sabbato quieuit, tempus resurrectionis expectans* (CCSL 121A,329,78–84.331,85.87–90 R. Gryson). Vgl. hierzu Hier., Dan. 4.12,12 (CCSL 75A,943,670–944,677 F. Glorie).

41 Vgl. Bed., expos. Apoc. 2.18: *Sex tubae priores saeculi praesentis aetatibus conparatae uarios bellorum ecclesiae denuntiauere concursus, septima uero sabbati aeterni nuntia uictoriam tantum et imperium ueri regis indicat* (CCSL 121A,383,3–6 R. Gryson).

42 Trotz der Angabe von sechs irdischen Weltaltern fehlen in der Auslegung der sieben Trompeten wichtige Elemente, die Bedas Weltalterkonzept auszeichnen, so etwa die Annahme eines achten Weltalters. Vgl. hierzu auch Darby, 2016, 78. Vgl. zum Weltalterkonzept bei Beda Venerabilis Kapitel 1.2, S. 16–21.

noch einmal eingeht.[43] Als charakteristisch erweist sich in der *Expositio Apocalypseos* somit die Ausrichtung auf die Geschichte der Kirche auf Erden, durch die sich der Kampf als zentrales Motiv hindurchzieht und eine Situation der permanenten existentiellen Bedrohung sowohl von innen als auch von außen schafft.[44] Daraus resultiert die Notwendigkeit, schon jetzt standhaft zu sein und sich im rechten Bekennen und Handeln zu üben, obwohl oder gerade weil der Höhepunkt der Bedrängnis mit der Zeit des Antichristen noch bevorsteht. Wann das sein wird, lässt Beda offen. So distanziert er sich von dem wörtlichen Sinn biblischer Zeitangaben und deutet die auf die Bindung des Teufels bezogenen 1000 Jahre in Apk 20,2 stattdessen als den verbleibenden Rest des sechsten Weltalters.[45] Neben der Endzeit hält er auch den Zeitpunkt der Parusie Christi für nicht kalkulierbar und mahnt deshalb basierend auf dem in Apk 3,3 und in Apk 16,15 vollzogenen Dieb-Vergleich ähnlich wie in der Auslegung zu den sieben Siegeln zu ständiger Wachsamkeit.[46] Sowohl die Endzeit als auch die Parusie Christi werden demnach als unerwartet und unvorhergesehen hereinbrechende Ereignisse begriffen.

Was ihre inhaltlichen Aspekte anbelangt, so gehört für Beda zum endzeitlichen Geschehen die Bekehrung der Juden dazu. Einige von ihnen würden dann nämlich durch die Ermahnungen des Propheten Elia das Gesetz in geistlicher Weise verstehen und der Kirche eingegliedert werden.[47] Diese Aussagen berühren die Problematik der in Apk 11,1–14 erwähnten zwei Zeugen, deren Auftreten Beda ebenfalls für die Endzeit erwartet. Um eine Problematik handelt es sich hierbei deshalb, weil die *Expositio Apocalypseos* widersprüchliche

43 Vgl. Bed., expos. Apoc. 1.10: *Huc usque de apertione libri clausi et septem sigillorum. Nunc uero recapitulat ab origine eadem aliter disserturus* (CCSL 121A,331,91–92 R. Gryson).

44 Vgl. E.A. Matter, *Latin Reception of the Apocalypse in the Early Middle Ages*, in: C. McAllister (Hg.), *The Cambridge Companion to Apocalyptic Literature*, Cambridge 2020, 120–136 (130).

45 Vgl. Bed., expos. Apoc. 3.35: *Mille annos dixit partem, id est reliquias mille annorum sexti diei, in quo natus est dominus et passus* (CCSL 121A,505,17–19 R. Gryson). Beda folgt hierin der ersten der beiden Möglichkeiten, die Augustin in civ. 20,7 für die Interpretation der in Apk 20,2 genannten 1000 Jahre angibt. Die zweite, von Beda nicht aufgegriffene Möglichkeit sieht vor, die 1000 Jahre als Fülle der Zeit zu verstehen. Vgl. hierzu Kapitel 1.1.2, S. 11, Fn. 49; Darby, 2016, 79.

46 Vgl. Bed., expos. Apoc. 1.4: *Sicut in euangelica parabola, sic et hic exemplo furis cauendi uigilare praemonet* (CCSL 121A,265,173–174 R. Gryson); Bed., expos. Apoc. 3,28: *Et in euangelio dominus exemplo furis cauendi seruos uigilare praecipit* (CCSL 121A,457,41–42 R. Gryson). Vgl. zu dem Verweis auf die Evangelien Mt 24,43–44; Lk 12,39–40.

47 Vgl. ebd.: *Sic et hic in sexto angelo nouissima persecutio designetur. In qua quidam Iudaeorum male decipiendi et decepturi, alii autem Heliae magni prophetae monitis legem spiritaliter intellecturi et ecclesiae membris incorporati creduntur hostem fortiter esse uicturi* (CCSL 121A,269,211–215 R. Gryson).

Angaben enthält: Einerseits legt Beda dar, dass hinter den beiden Zeugen zuweilen Elia und Henoch vermutet würden. Sie hätten die Aufgabe, für dreieinhalb Jahre zu predigen und dadurch die Herzen der Gläubigen gegen die Unredlichkeit des Antichristen zu festigen. Andererseits spricht Beda im Hinblick auf die o.g. Bekehrung der Juden allein Elia den Auftrag zur Verkündigung zu und lässt Henoch hierbei unerwähnt.[48] Nach der Tötung der beiden Zeugen, so Beda weiter, werde der Antichrist für dreieinhalb Jahre wüten.[49] Unter Beachtung von Apk 3,10 sei allerdings gewiss: Wer Christi Beispiel folge und die Bedrängnis aushalte, werde zwar auf die Probe gestellt, aber nicht überwältigt werden.[50] Hierin scheint erneut die für Beda charakteristische Verflechtung bedrohlicher Szenarien mit einer heilvollen Aussicht auf deren Überwindung auf für diejenigen, die standhaft im Glauben bleiben und sich nicht zum Bösen verführen lassen. Die Verfolger der Kirche hingegen werden laut Beda im Jüngsten Gericht, d.h. in der Zeit der Ernte als Unkraut und Spreu den Flammen ausgesetzt werden.[51] Weil sie planten, den Samen des Wortes Gottes auszutrocknen, seien sie in der Glut der Gehenna zu verbrennen und hätten nichts anderes als die Verdammnis zu erwarten.[52] In ihrer Gesinnung, in ihrem Handeln und in ihrem letztgültigen Geschick lassen sie sich folglich als *corpus diaboli*[53] zusammenfassen, denn auch der Teufel zeichnet sich Beda zufolge dadurch aus, dass er der Kirche nachstellt, das Vertrauen auf Christus in den Herzen der Gläubigen zu vernichten trachtet und gemäß Apk 20,10 schließlich wie der Antichrist und der größte Teil der gottlosen Bürgerschaft in das ewige

48 Vgl. zu den inhaltlichen Unstimmigkeiten in Bezug auf die zwei Zeugen Darby, 2016, 111–112.

49 Vgl. Bed., expos. Apoc. 2.17: *Quidam duos prophetas Enoch et Heliam interpretantur, qui tribus semis annis praedicantes contra mox secuturam antichristi perfidiam fidelium corda confirment, illisque occisis tantundem temporis saeuitiam eiusdem grassaturam, et redinstaurato demum certamine a sanctis, qui latebrarum praesidio uelut mortui credebantur, esse superandam* (CCSL 121A,379,132–137 R. Gryson).

50 Vgl. Bed., expos. Apoc. 1.4: *Quoniam exemplum meum in aduersis seruasti tolerandis, et ego te uicissim ab inminentibus seruabo pressuris, non quidem ut non tempteris, sed ut non uincaris aduersis* (CCSL 121A,269,205–208 R. Gryson).

51 Vgl. Bed., expos. Apoc. 2.25: *Ne ergo grana iam matura decidant, propter electos breuia dies et zizania quidem paleasque flammis, fructum uero caelestem horreis reconde felicibus* (CCSL 121A,435,22–25 R. Gryson). Vgl. hierzu Mt 13,24–30.36–43.

52 Vgl. Bed., expos. Apoc. 1.7: *impios in fine damnandos* (CCSL 121A,303,101 R. Gryson); Bed., expos. Apoc. 3.27: *Persecutores ecclesiae, qui solis instar ardentis semen uerbi dei arefacere moliuntur, futuro cremandi sunt ardore gehennae* (CCSL 121A,451,90–92 R. Gryson); Bed., expos. Apoc. 3.36: *Finito iudicio, quo malos uidit damnandos* (CCSL 121A,517,51–52 R. Gryson).

53 Vgl. hierzu Bed., expos. Apoc. 2.14 (CCSL 121A,359,65 R. Gryson).

Feuer geworfen wird.[54] Ausgehend von den bisherigen Beobachtungen können somit das *corpus diaboli*, *Babylon* und die mit ihr gleichsetzte *impia civitas* als synonym gebrauchte Sammelbezeichnungen für diejenigen angesehen werden, die nicht oder nur scheinbar zur Kirche Christi zählen und beständig gegen sie agieren.[55] Im Zuge seiner Auslegung zu Apk 18,21 beschreibt Beda Babylon zudem als *civitas saeculi*, als Bürgerschaft der Welt. Diese sei wegen ihrer Sündenlast, ihres Irrtums und ihrer Unterdrückung der Bürger Jerusalems mit einem wankenden, ins Meer geworfenen und von den Fluten der Vergeltung verschlungenen Mühlstein zu vergleichen.[56] Die erklärenden Aussagen zu Apk 18,21 legen es nahe, dass die *cives Hierusalem* diejenigen sind, die für Beda wirklich zur Kirche Christi gehören. Anders als die Glieder Babylons würden sie in der Zeit der Ernte als himmlische Frucht in gesegneten Scheunen vor dem Feuer bewahrt werden und als Heilige und Erlöste nach ihrem zeitlich befristeten Leiden ewige Glückseligkeit und Freude erlangen.[57] Darüber hinaus würden sie unvergängliche und unsterbliche Leiber erhalten und in ihren veränderten Eigenschaften dem neuen Himmel und der neuen Erde nach dem großen Weltbrand entsprechen.[58] Damit weist Beda sie endgültig als die Glieder des himmlischen Jerusalems als der heiligen Bürgerschaft aus.[59] Der unüberbrückbare Gegensatz zwischen Babylon und Jerusalem fügt sich in Bedas

54 Vgl. Bed., expos. Apoc. 2.19: *Insidiatur ecclesiae diabolus fidem Christi contendens in cordibus extinguere credentium* (CCSL 121A,389,55–56 R. Gryson); Bed., expos. Apoc. 3.35: *Diabolus ultimo iudicio in ignem mittetur aeternum, ubi et omnes quos praemisit, id est maxima pars impiae ciuitatis. Bestia quippe pro locis accipienda est, nunc diabolus, nunc antichristus, nunc ipsa ciuitas impia* (CCSL 121A,513,119–122 R. Gryson).

55 Vgl. zu dem beständigen Agieren gegen die Kirche Christi Pollmann, in: Geerlings / Schulze (Hgg.), 2002, 53.

56 Vgl. Bed., expos. Apoc. 3.33: *Ciuitas saeculi pro peccatorum pondere et errore instabili molae conparatur.* […] *Quae iure fluctibus ultionis absorbetur, quia ciues Hierusalem fluctibus oppressit infidelitatis* (CCSL 121A,485,4–5.6–7 R. Gryson).

57 Vgl. S. 72, Fn. 51; Bed., expos. Apoc. 2.20: *Sicut gaudium redemptis, sic pereuntibus planctum docuit expectandum* (CCSL 121A,395,46–47 R. Gryson); Bed., expos. Apoc. 2.24: *Licet bestia saeuierit, non tamen sanctos passio contristet temporalis, quae aeterna beatitudine remuneranda est, cum e contrario persecutores suos temporaliter superbientes aeternas cum bestia uiderint luere poenas* (CCSL 121A,431,58–62 R. Gryson).

58 Vgl. Bed., expos. Apoc. 3.36: *Peracto quippe iudicio esse desinunt caelum et terra, cum incipit esse caelum nouum et terra noua, mutatione scilicet rerum non omnimodo interiturarum* (CCSL 121A,513,4–6 R. Gryson); ebd.: *Tunc figura huius mundi supernorum ignium conflagratione praeteribit, ut caelo et terra in melius commutatis incorruptioni et inmortalitati sanctorum corporum congrua utriusque commutationis qualitate conueniat* (CCSL 121A,519,57–60 R. Gryson).

59 Vgl. ebd.: *De caelo descendere ista ciuitas dicitur, quoniam caelestis est gratia, qua deus eam fecit* (CCSL 121A,519,68–69 R. Gryson); ebd.: *Sancta ciuitate nouissimo iudicio glorificata, dolor luctus et mortalitas tantum in gehenna remaneant* (CCSL 121A,521,83–84 R. Gryson).

Darstellung der Geschichte der Kirche auf Erden als Geschichte des Kampfes ein.[60] Vor diesem Hintergrund lässt sich das, was Karla Pollmann bei Tyconius festgestellt hat, auch auf Beda ausweiten: eine „De-Eschatologisierung" der Johannesapokalypse in dem Sinne, „dass ihre Bildlichkeit in die Gegenwart der Kirche hineingenommen wird."[61] Zugleich begründet Beda die Notwendigkeit zur beständigen, allen Widrigkeiten trotzenden Pflege des in der *praefatio* erwähnten Samens des christlichen Glaubens mit der Aussicht auf die Heilsvollendung, sodass in der Gegenwart der Kirche das eschatologische Ziel bereits präsent und richtungsweisend ist.

⁘

In den Kapiteln 67–71 in *De temporum ratione* widmet sich Beda zunächst der Frage nach der Kalkulierbarkeit des Weltendes. Ausführlicher als in seiner *Expositio Apocalypseos* äußert er sich in den Kapiteln 67 und 68 dazu, warum sich die Dauer des sechsten Weltalters nach seiner Einschätzung nicht im Vorfeld berechnen lässt und welche Gefahren Spekulationen über den Zeitpunkt der Parusie Christi nach sich ziehen können.[62] Im Anschluss daran behandelt er in den Kapiteln 69–71 die inhaltlichen Aspekte der Zeit des Antichristen, des Jüngsten Gerichts sowie des siebten und des achten Weltalters. In Bezug auf die Zeit des Antichristen stellt er zwei Anzeichen für das herannahende Jüngste Gericht heraus: das Bekenntnis der Juden zum christlichen Glauben und die dreieinhalbjährige Verfolgung durch den Antichristen.[63] Ebenso präzisiert Beda nun die in der *Expositio Apocalypseos* noch widersprüchlichen Angaben zu den zwei Zeugen, indem er deutlich macht, dass vor dem Aufstieg des Antichristen sowohl Henoch als auch Elia in die Welt kommen würden zur Bekehrung der Juden und zur Vorbereitung auf die Verfolgung. Diese werde nach dreieinhalbjähriger Verkündigung der beiden Propheten einsetzen und sie zu den ersten Märtyrern werden lassen, bevor sie letztlich die übrigen

60 Sowohl in den Aussagen über den Weltbrand als auch in der Kontrastierung der beiden Bürgerschaften greift Beda mal direkt und mal indirekt über den von Primasius verfassten *Commentarius in Apocalypsin* auf Augustins Schrift *De civitate Dei* zurück. Vgl. hierzu Wallis, in: TTH 58, 2013, 32–33.

61 Pollmann, in: Geerlings / Schulze (Hgg.), 2002, 52.

62 Vgl. Bed., temp. rat. 67–68 (CCSL 123B,535,2–537,60 C.W. Jones). Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 1.2, S. 19–21.

63 Vgl. Bed., temp. rat. 69.600: *Duo sane certissima necdum instantis diei iudicii habemus indicia, fidem uidelicet Israheliticae gentis et regnum persecutionemque Antichristi, quam uidelicet persecutionem trium semis annorum futurum fides ecclesiae tenet* (CCSL 123B,538,2–5 C.W. Jones).

Gläubigen erfasse und die Wahrhaftigkeit ihrer Treue zu Christus auf die Probe stelle.[64] Dazu erklärt Beda in seiner Auslegung zu dem in Apk 11,2 enthaltenen Auftrag, den Bereich außerhalb des Tempels unbeachtet zu lassen, dass denjenigen, die dem Namen nach Christen seien, den Glauben aber nicht verinnerlicht hätten, nicht das Los der Erwählten zuteil werde. Sie werden laut Beda dadurch entlarvt, dass sie sich während der Zeit des Antichristen zur Verfolgung der Kirche umwenden werden.[65] Was den Antichristen selbst betrifft, so setzt Beda die gemäß Apk 13,1–2 aus dem Meer emporsteigende Bestie mit ihm gleich und identifiziert ihn als einen aus dem Geschlecht der Gottlosen gezeugten Menschen von überaus grausamer Art.[66] Seine Vernichtung werde er nach dem Ablauf der dreieinhalb Jahre entweder durch den Herrn oder durch den Erzengel Michael erfahren und schließlich unter ewiger Bestrafung verdammt werden.[67] Ähnlich wie in der *Expositio Apocalypseos* legt Beda in der Beschreibung der Zeit des Antichristen seinen Fokus auf das Ergehen der Kirche. Er schwört sie nicht nur auf eine Zeit härtester Prüfung ein, sondern

64 Vgl. ebd.: *Sed ne haec inprouisa ueniens omnes passim quos inparatos inuenerit, inuoluat, Enoch et Heliam maximos prophetas et doctores ante huius exortum uenturos in mundum, qui Israheliticam plebem ad fidei conuertant gratiam atque ad pressuram tanti turbinis in parte electorum insuperabilem reddant. Qui cum ipsi primo tres semis annos praedicauerint, et sicut de uno eorum Helia propheta Malachias praedixit, conuerterint corda patrum in filios* [Mal 4,6], *id est, antiquorum fidem dilectionemque sanctorum in eorum qui tunc uicturi sunt mente plantauerint, tunc excandescens illa horrenda persecutio ipsos inprimis martirii uirtute coronet, dein ceteros fideles corripiens uel martyres Christi gloriosissimos uel damnatos apostatas faciat* (CCSL 123B,538,5–17 C.W. Jones). Vgl. zu der Verankerung der Wiederkehr Henochs und Elias in der jüdischen Tradition und deren Verarbeitung in apokryphen christlichen Texten Darby, 2016, 109–110.

65 Vgl. Bed., temp. rat. 69.601: *Quod significare uidetur apostolus Iohannes ita scribens in Apocalypsi: Atrium autem quod est foris templum eice foras et ne metieris eum, quoniam datum est gentibus, et ciuitatem sanctam calcabunt mensibus XLII* [Apk 11,2], *id est eos qui nomine tenus fideles sola exteriora diligunt, ab electorum sorte separatos ostende. Quia et ipsi ad persequendam ecclesiam conuertentur nouissima illa persecutione trium semis annorum* (CCSL 123B,538,17–24 C.W. Jones).

66 Vgl. Bed., temp. rat. 69.602: *Et uidi, inquit, de mari bestiam ascendentem, et dedit illi draco uirtutem suam potestatem magnam* [Apk 13,1–2], *id est uidi hominem seuissimi ingenii de tumultuosa impiorum stirpe progenitum* (CCSL 123B,539,34–36 C.W. Jones). Die Vorstellung von einer menschlichen Gestalt des Antichristen findet sich bereits in dem von Hieronymus verfassten Kommentar *In Danielem*. Vgl. Hier., Dan. 2.7,8: *Et ecce, ait, oculi quasi oculi hominis erant in cornu isto* [Dan 7,8], *ne eum putemus, iuxta quorundam opinionem, uel diabolum esse uel daemonem, sed unum de hominibus in quo totus satanas habitaturus est corporaliter* (CCSL 75A,844,600–604 F. Glorie). Vgl. hierzu auch Darby, 2016, 118–119.

67 Vgl. ebd.: *Percusso autem illo perditionis filio siue ab ipso domino siue a Michahele archangelo, ut quidam docent, et aeterna ultione damnato* (CCSL 123B,539,40–43 C.W. Jones).

geht ebenso davon aus, dass in alledem bis dato Verborgenes offenbar werden wird. Denn in dem Verhalten gegenüber der bedrängten Kirche wird das Urteil im Jüngsten Gericht bereits vorgezeichnet. Wer sich demnach von ihr abwendet und sich dann gegen sie richtet, wird verdammt werden. Wer dagegen standhaft bleibt und auch das Martyrium nicht scheut, darf auf Rettung hoffen. Die größte Gefahr für die wahren Gläubigen befindet sich somit Beda zufolge inmitten der Kirche in der Gestalt derjenigen, die nur scheinbar zu ihr gehören.[68]

Wie in der *Expositio Apocalypseos* thematisiert Beda auch in *De temporum ratione* unter Rückgriff auf den von Hiernonymus verfassten Kommentar *In Danielem* die 45-tägige Verzögerung der Parusie Christi nach der Vernichtung des Antichristen. Vorweg hebt er nun allerdings anders als noch in seinem Kommentar zur Johannesapokalypse ausdrücklich hervor, dass zwar allen das Wissen um die Reihenfolge der Ereignisse zugänglich sei, d.h. dass nach der Vernichtung des Antichristen der Tag des Jüngsten Gerichts kommen werde. Keinem Menschen aber sei es gestattet, die dazwischenliegende Zeit zu kennen.[69] Beda lässt folglich keinen Zweifel daran, dass er die 45 Tage nicht wörtlich, sondern als Ausdruck eines nicht näher bestimmbaren Aufschubs versteht. Wie sein Verweis auf 2Petr 3,5–7 zeigt, geht für ihn mit der Parusie Christi unweigerlich das Feuer des Jüngsten Gericht einher. Von der Vernichtung betroffen ist nach seinem Verständnis allein das *caelum aerium* als die himmlische Region, die sich in unmittelbarer Nähe zur Erde befindet. Der gestirnte Himmel, das *caelum sidereum* sowie der zwischen *caelum aerium*

68 Bereits Primasius gewichtet in seinem *Commentarius in Apocalypsin* die Bedrohung von innen höher als die Bedrohung von außen. Vgl. hierzu Poole, in: Ryan (Hg.), 2016, 113.

69 Vgl. Bed., temp. rat. 69.602–603: *Non continuo dies iudicii secuturus esse credendus est. Alioquin scire possent homines illius eui tempus iudicii, si post tres semis annos inchoate persecutionis Antichristi confestim sequeretur. Nunc autem quia ante consummatum tempus persecutionis illius dies iudicii non ueniat, scire omnibus licet; post quantum uero tempus consummatae eiusdem persecutionis uenturus sit, nemini prorsus scire conceditur. Denique propheta Danihel, qui regnum Antichristi mille ducentis nonaginta diebus futurum describit, ita concludit: Beatus qui exspectat et peruenit ad dies mille CCCXXXV* [Dan 12,12]. *Quod Hieronimus ita exponit: Beatus, inquit, qui interfecto Antichristo supra mille CCXC dies, id est, tres semis annos, dies XLV prestulatur, quibus est dominus atque saluator in sua maiestate uenturus. Quare autem post interfectionem Antichristi XL et V dierum silentium sit, diuinae scientiae est, nisi forte dicamus: Dilatio regni sanctorum patientiae probatio est* (CCSL 123B,539,43–58 C.W. Jones). Vgl. hierzu Hier., Dan. 4.12,12 (CCSL 75A,943,670–944,677 F. Glorie).

und *caelum sidereum* befindliche leere Raum, das *caelum aetherium*, dagegen würden von den Flammen unbeschadet bleiben.[70]

Dass Beda statt einer vollständigen Vernichtung eine Transformation der alten Welt annimmt, wird vor allem in seiner Auslegung zu dem neuen Himmel, der neuen Erde und dem nicht mehr existierenden Meer gemäß Apk 21,1 ersichtlich.[71] Das Meer interpretiert Beda als die durch das Leben der Sterblichen aufgewühlte Welt.[72] Hört ihr Dasein auf, so kann geschlussfolgert werden, hat auch die Sterblichkeit ein Ende. Daraus resultiert wiederum als Charakteristikum für den neuen Himmel und die neue Erde die Unsterblichkeit. Dieses Merkmal nennt Beda ebenso in Bezug auf diejenigen, die im Jüngsten Gericht zu den Erwählten gezählt werden. Denn sie würden infolge

70 Vgl. Bed., temp. rat. 70.604–605: *Qui autem sint caeli qui transient, paulo superius docet idem apostolus Petrus dicens: Caeli erant prius et terra de aqua et per aquam consistens uerbo Dei, per quae ille tunc mundus periit. Caeli autem qui nunc sunt et terra eodem uerbo repositi sunt igni reseruati in die iudicii* [2Petr 3,5–7]. *Non ergo firmamentum caeli, in quo sidera fixa circumeunt, non caelum aetherium, hoc est inane illud maximum a caelo sidereo usque ad aera turbulentum* [...] *Sed caelum hoc aerium, id est terrae proximum, a quo aues caeli, quod in eo uolent, appellantur, quod aqua quondam diluuii deletis terrestribus transcendendo perdidit, hoc ignis extremi iudicii eiusdem mensurae spatio procrescens occupando disperdet.* [...] *Nunc autem caelum quidem aereum igni marcescet, sidereum manebit inlesum* (CCSL 123B,540,10–12.14–18.26–27 C.W. Jones).

71 Vgl. Bed., temp. rat. 70.604–605: *Qui autem sint caeli qui transient, paulo superius docet idem apostolus Petrus dicens: Caeli erant prius et terra de aqua et per aquam consistens uerbo Dei, per quae ille tunc mundus periit. Caeli autem qui nunc sunt et terra eodem uerbo repositi sunt igni reseruati in die iudicii* [2Petr 3,5–7]. *Non ergo firmamentum caeli, in quo sidera fixa circumeunt, non caelum aetherium, hoc est inane illud maximum a caelo sidereo usque ad aera turbulentum* [...] *Sed caelum hoc aerium, id est terrae proximum, a quo aues caeli, quod in eo uolent, appellantur, quod aqua quondam diluuii deletis terrestribus transcendendo perdidit, hoc ignis extremi iudicii eiusdem mensurae spatio procrescens occupando disperdet.* [...] *Nunc autem caelum quidem aereum igni marcescet, sidereum manebit inlesum* (CCSL 123B,540,10–12.14–18.26–27 C.W. Jones); Bed., temp. rat. 70.605: *Cum autem peracto iudicio fuerit caelum nouum et terra noua, id est non alia pro aliis, sed haec ipsa per ignem innouata et quasi quadam resurrectionis uirtute glorificata claruerint* [...] *Quod autem Iohannes in Apocalypsi cum dixisset: Et uidi caelum nouum et terram nouam; primum enim caelum et prima terra abierunt; adiunxit atque ait: Et mare iam non est* [Apk 21,1] (CCSL 123B,540,31–34.36–38 C.W. Jones). Vgl. zu dem Ausmaß des Feuers des Jüngsten Gerichts und zu dem Transformationsgedanken auch Darby, 2016, 133; F. Wallis, *Commentary*, in: Bede, *The Reckoning of Time*, translated, with introduction, notes and commentary by F. Wallis, TTH 29, Liverpool 1999, 370–373.

72 Vgl. Bed., temp. rat. 70.606: *Vtrum maximo illo ardore siccetur mare an et ipsum uertatur in melius, non facile patet. Caelum quippe nouum et terram nouam, non autem, et mare nouum uspiam legimus futurum. Nam et typicae potest intellegi quod dictum est, Et mare iam non est, quia iam tunc non erit hoc seculum uita mortalium turbulentum, quod sepissime in scripturis maris nomine figuratur* (CCSL 123B,540,39–541,45 C.W. Jones).

dessen sowohl ihren Platz beim Herrn einnehmen als auch immerwährende Leiber erhalten.[73] Daran anknüpfend ordnet Beda den Empfang des himmlischen Königreiches, die Anschauung der göttlichen Majestät und den Zustand der Unvergänglichkeit dem achten ewigen Weltalter als dem Ziel der wahren Gläubigen zu.[74] Dem vorangestellt wird auf Grundlage von 1Thess 4,16–17 die Auferstehung der Toten und das Emporsteigen der Heiligen in die Höhe zur Rechten des Herrn. Den Verworfenen hingegen sei genau das nicht möglich. Denn wegen der Schwere ihrer Sündenlast seien sie nicht in der Lage, die Erde zu verlassen und hätten deshalb ihr Urteil inmitten des Feuers zu erwarten.[75]

Neben einer verzehrenden Funktion spricht Beda dem Feuer unter Rückgriff auf Augustins *De civitate Dei* auch eine reinigende Funktion zu. Demnach hätten sich einige von den Erwählten den Flammen auszusetzen, damit die von ihnen begangenen leichteren Vergehen getilgt werden können.[76] Ähn-

73 Vgl. Bed., temp. rat. 70.609: *Sed ita cum domino erimus, id est sic erimus habentes corpora sempiterna ubicumque cum Illo fuerimus* (CCSL 123B,542,83–85 C.W. Jones).

74 Vgl. Bed., temp. rat. 71.610: *Et haec est octaua illa aetas semper amanda, speranda, suspiranda fidelibus, quando eorum animas Christus incorruptibilium corporum munere donatas ad perceptionem regni caelestis contemplationemque diuinae suae maiestatis inducat* (CCSL 123B,542,2–5 C.W. Jones).

75 Vgl. Bed., temp. rat. 70.607–608: *Constat namque quia cum descendente domino ad iudicium in ictu oculi* [1Kor 15,52] *fuerit omnium resurrectio celebrata mortuorum, sancti confestim rapiantur obuiam illi in aera; hoc etenim intellegitur apostolus indicare cum ait, Quoniam ipse Dominus in iussu et in uoce archangeli et in tuba Dei descendet de caelo, et mortui qui in Christo sunt, resurgent primi; deinde nos qui uiuimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis in nubibus obuiam domino in aera* [1Thess 4,16–17]. *Vtrum autem et reprobi tunc sublimius a terra leuentur obuiam iudici uenturo, an meritis peccatorum ita praegrauentur ut quamuis inmortalia corpora habentes ad altiora nequeant eleuari et praesidente ad iudicandum domino sancti in sublimi a dextris eius, ipsi autem in inferioribus adsistant a sinistris, tunc potius apparebit. Si uero tunc ignis ille maximus et altissimus uniuersam terrae superficiem operit et resuscitati a mortuis iniusti nequeunt in sublime raptari; constat eos utpote in terra positos igni circumdatos iudicis exspectare sententiam* (CCSL 123B,541,46–63 C.W. Jones); Bed., temp. rat. 70.609: *Sane quod apostolus cum dixisset: Rapiemur cum illis in nubibus obuiam domino in aera, subdit dicens: et sic semper cum domino erimus* [1Thess 4,17], *non sic accipiendum est, tamquam in aere nos dixerit semper cum domino esse mansuros. Quia nec ipse utique ibi manebit, quia ueniens transiturus est. Venienti quippe ibitur obuiam, non manenti. Sed ita cum domino erimus, id est sic erimus habentes corpora sempiterna ubicumque cum Illo fuerimus* (CCSL 123B,541,78–542,85 C.W. Jones). Vgl. hierzu auch Darby, 2016, 128–129.

76 Vgl. Bed., temp. rat. 70.608: *Sed an illo urantur qui non per illum castigandi, sed aeterno potius sunt igne damnandi, quis praeiudicare audeat? Namque aliquos electorum eo purgari a leuioribus quibusdam admissis, et beatus Augustinus in libro de Ciuitate Dei XX ex prophetarum dictis intellegit* (CCSL 123B,541,63–67 C.W. Jones). Vgl. hierzu Aug., civ. 20.26: *Quod si respondetur etiam eos merito dici posse offerre hostias in iustitia, qui offerunt in fide* (*iustus enim ex fide uiuit; quamuis se ipsum seducat, si dixerit se non habere peccatum, et*

lich wie in der *Expositio Apocalypseos* werden den Erwählten die Begrenztheit ihres Leidens und die Ewigkeit ihrer Glückseligkeit vor Augen geführt. Sogar das Feuer des Jüngsten Gerichts erweist sich für sie als ungefährlich und ermöglicht ihnen den Aufstieg zu Christus. Ganz anders verhält es sich mit den Verworfenen. Mit der dreieinhalbjährigen Herrschaft des Antichristen setzt Beda ihrem Triumph eine zeitliche Begrenzung. Weiterhin lässt sich aus seiner Auslegung zu 1Thess 4,16–17 entnehmen, dass es ihnen anders als den Erwählten nach dem Jüngsten Gericht nicht möglich sein wird, in die höheren himmlischen Regionen vorzudringen.

∴

Insgesamt, so resümiert Beda, sei es nützlicher, sich im Angesicht des strengen Richters als fromm zu erweisen, anstatt sich in Diskussionen darüber zu verlieren, wie und wo das Jüngste Gericht stattfinden werde.[77] So wie die Fragen nach dem Auftreten des Antichristen und nach dem Zeitpunkt der Parusie Christi mit dem Verweis auf deren Nichtkalkulierbarkeit zurückgewiesen werden, werden nun auch die Fragen zum Ablauf des Jüngsten Gerichts als zweitrangig eingestuft. Nicht die äußeren Umstände sind für Beda entscheidend, sondern die innere Haltung. Für seine eschatologischen Vorstellungen ist der Gegenwartsbezug daher insofern kennzeichnend, als der Ausblick auf die Zeit des Antichristen, auf die Parusie Christi und auf das damit einhergehende Jüngste Gericht weniger dazu dient, die letzten Dinge zu erhellen als vielmehr dazu beiträgt, sich schon jetzt auf sie vorzubereiten. Denn wer fest im Glauben steht und im Handeln Christi Beispiel folgt, muss sich laut Beda um das Kommende nicht sorgen.[78] In diesem Sinne bittet er zum Abschluss seiner Schrift *De temporum ratione* darum, Gott und den Nächsten mit frommem Eifer zu begegnen, sodass auf die irdischen Anstrengungen um himmlische Taten ewiger Lohn folgen möge.[79]

---

ideo non dicat, quia ex fide uiuit): numquid dicturus est quispiam hoc fidei tempus illi fini esse coaequandum, quando igne iudicii nouissimi mundabuntur, qui offerant hostias in iustitia? (CCSL 48,749,23–29 B. Dombart / A. Kalb).

77 Vgl. Bed., temp. rat. 70.609: *Verum in his omnibus utilius est cuique castum se districti iudicis praebere conspectibus quam de iudicii illius modo locoue discutere* (CCSL 123B,541,75–77 C.W. Jones).

78 Vgl. hierzu auch Darby, 2016, 126.

79 Vgl. Bed., temp. rat. 71.615: *Quem rogo si qui lectione dignum rati fuerint, me suis in praecibus domino conmendent piaque apud Deum et proximos, quantum ualent, industria, ut post temporales caelestium actionum sudores aeternam cuncti caelestium praemiorum mereamur accipere palmam* (CCSL 123B,544,93–98 C.W. Jones).

2.1.2 *Beatus von Liébana*

Neben Beda Venerabilis verfasste außerhalb des karolingischen Reiches der spanische Mönch Beatus von Liébana[80] im späten 8. Jhd. einen vor allem im Hinblick auf die künstlerische Verarbeitung wirkmächtigen Kommentar zur Johannesapokalypse. Denn die Popularität seines *Tractatus de Apocalipsin*[81] basiert auf den heute insgesamt 29 bekannten illuminierten Handschriften, in denen zwischen dem biblischen Text als der *storia* und der Auslegung als der *explanatio* Bilder als visuelle *recapitulatio* des Gelesenen eingefügt sind.[82] Der Großteil von ihnen wurde zwischen dem 10. und dem 12. Jhd. überwiegend in Nordspanien angefertigt,[83] sodass sich die Rezeption primär auf die Iberische Halbinsel und deren unmittelbare Umgebung konzentrierte.[84] Beatus stellte seinen zwölf Bücher umfassenden Kommentar zur Johannesapokalypse vermutlich um 776 fertig und überarbeitete ihn in den 780er Jahren insgesamt zweimal.[85] Ähnlich wie Beda orientierte er sich vor allem an Tyconius. Darüber hinaus gibt er in seinen *prolegomena* neben Hieronymus und Augustin auch Ambrosius (339–397), Fulgentius (460er Jahre–533), Apringius (6. Jhd.) und Isidor von Sevilla (um 560–636) als seine Quellen an. Er bezeichnet sie als heilige Väter und macht somit seinen Anspruch deutlich, die wahre Lehre der Kirche wiederzugeben.[86]

⁘

80 Über Beatus (gest. nach 798) ist wenig bekannt. Er stammte aus dem Königreich Asturien in Nordspanien und gehörte dem Kloster San Martín de Turieno an. Neben seinen Schriften gegen die von Erzbischof Elipand von Toledo (717–808) formulierten adoptianischen Lehraussagen gilt sein zwölf Bücher umfassender Apokalypse-Kommentar als sein Hauptwerk. Vgl. hierzu B. McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York 1998, 77; J.C. Cavadini, *The Last Christology of the West: Adoptionism in Spain and Gaul, 785–820*, Philadelphia 1993, 45; K. Poole, *The Western Apocalypse Commentary Tradition of the Early Middle Ages*, in: M.A. Ryan (Hg.), *A Companion to the Premodern Apocalypse*, BCCT 64, Leiden 2016, 103–143 (136); J. Prelog, *Beatus von Liébana I*, in: LMA 1 (1980), 1746.

81 Ed. R. Gryson, CCSL 107B–C, Turnhout 2012.

82 Vgl. Poole, in: Ryan (Hg.), 2016, 139; J. Williams, *Visions of the End in Medieval Spain: Catalogue of Illustrated Beatus Commentaries on the Apocalypse and Study of the Geneva Beatus*, herausgegeben von T. Martin, Late Antique and Early Medieval Iberia, Amsterdam 2017, 67.

83 Vgl. C. Bernet, *Beatus-Apokalypsen*, Berlin 2016; Williams, 2017, 67–148.

84 Vgl. E.A. Matter, *The Apocalypse in Early Medieval Exegesis*, in: R.K. Emmerson / B. McGinn (Hgg.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca 1992, 38–50 (45).

85 Vgl. McGinn, 1998, 77; Poole, in: Ryan (Hg.), 2016, 136.

86 Vgl. Beat., tract. Apoc., prolegomena 1.5: *Quae tamen non a me, sed a sanctis patribus quae explanata repperi, in hoc libello indita sunt et firmata his auctoribus, id est Iheronimo Agustino Ambrosio Fulgentio Gregorio Abringio et Ysidoro* (CCSL 107B,2,11–14 R. Gryson).

In seinem *Tractatus de Apocalipsin* widmet sich Beatus insbesondere dem Bereich der Christologie und unternimmt intensive Anstrengungen, die Göttlichkeit der ganzen Person Christi zu erweisen.[87] Im Hintergrund stehen hierbei die am Ende des 8. Jhd. innerhalb der spanischen Kirche aufgekommenen und bis auf das Frankenreich ausgegriffenen Kontroversen, die aus der maßgeblich durch den Erzbischof Elipand von Toledo und durch den Bischof Felix von Urgel geförderten Verbreitung einer Neuauflage des Adoptianismus[88] resultierten.[89] Die damit verbundene Lehre, dass Christus allein gemäß seiner göttlichen Natur *filius proprius* sei, nach seiner menschlichen Natur hingegen *filius adoptivus*,[90] lehnte Beatus ab.[91] Zum Ausdruck kommt dies in den bereits thematisierten *prolegomena*, die neben den Quellenangaben auch eine kurze Zusammenfassung des nachfolgenden Inhalts enthalten. Darin deutet Beatus den in Apk 11,1 formulierten Auftrag zum Messen des Tempels als Aufforderung zum Bekenntnis des allmächtigen Vaters und seines Sohnes Jesus Christus, der von dem Heiligen Geist und von der Jungfrau Maria geboren worden sei

87 Vgl. Matter, in: Emmerson / McGinn (Hgg.), 1992, 46.

88 Vermutlich steht die Herausbildung der Neuauflage des Adoptianismus innerhalb der spanischen Kirche sowohl im Zusammenhang mit homöischen Traditionen, die auch nach der Annahme des nicäno-konstantinopolitanischen Bekenntnisses durch den westgotischen König Rekkared I. (586–601) im Jahr 587 noch lange fortbestanden, als auch mit arabischen Einflüssen, die im Zuge der Expansion im 8. Jhd. auf der Iberischen Halbinsel Verbreitung fanden. Dass daraus schließlich ein innerkirchlicher Streit erwuchs, wird zuweilen mit den Freiheiten der mozarabischen Gemeinden und dem dadurch bedingten nur noch losen Zusammenhalt unter den Bistümern zu erklären versucht. Vgl. hierzu etwa J. Fried, *Karl der Große: Gewalt und Glaube: Eine Biographie*, München ^{3}2014, 440; ders., *Dies irae: Eine Geschichte des Weltuntergangs*, München 2016, 101; K. Herbers, *Geschichte Spaniens im Mittelalter: Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts*, Stuttgart 2006, 84–85.92.

89 Elipand (716–nach 798) war ab 750 Erzbischof von Toledo und als solcher Primas der spanischen Kirche. Einer der bekanntesten Unterstützer der von ihm vertretenen adoptianischen Lehraussagen war Felix (gest. 818). Als Bischof des 788 in die fränkische Kirchenverfassung eingegliederten Bistums Urgel wurde er mehrfach zum Widerruf gedrängt, so auf den Synoden von Regensburg 792, Frankfurt 794, Rom 798 und Aachen 800. Nach 800 wurde er endgültig seines episkopalen Amtes enthoben und der Aufsicht des Bischofs Leidrad von Lyon (745–821) unterstellt. Vgl. hierzu O. Engels, *Felix, Bf. v. Urgel*, in: LMA 4 (1989), 342; K. Herbers, *Felix, Bf. von Urgel*, in: ^{4}RGG 3 (2000), 65; N. Jaspert, *Urgel*, in: LMA 8 (1997), 1296–1297; K. Schäferdiek, *Elipandus*, in: LMA 3 (1986), 1830–1831.

90 Vgl. W.A. Löhr, *Adoptianismus*, in: ^{4}RGG 1 (1998), 123.

91 Unterstützung erhielt Beatus in seinen gegen den spanischen Adoptianismus gerichteten Bemühungen u.a. von Papst Hadrian I. (772–795) und Karl dem Großen (768–814) sowie von den Gelehrten Alkuin (735/740–804) und Theodulf von Orléans (760–821). Vgl. hierzu Cavadini, 1993, 46.59–70; Fried, 2016, 101; Poole, in: Ryan (Hg.), 2016, 136–137; Prelog, in: LMA 1 (1980), 1746.

und gemäß den Weissagungen der Propheten die Hand Gottes, das Wort des Vaters und der Gründer des Erdkreises sei. Das sei das Maß des Glaubens.[92] An anderer Stelle präzisiert Beatus seine Angaben dahingehend, dass Christus vor dem Ursprung der Welt gewesen und geistig beim Vater gezeugt worden sei. Schließlich sei er Mensch geworden, habe den Tod besiegt und sei in leiblicher Gestalt vom Vater erneut in den Himmel aufgenommen worden.[93] Wahrer Glaube bemisst sich laut Beatus folglich an dem Bekenntnis zu Christus als dem präexistenten und fleischgewordenen Logos, dem sowohl nach seiner göttlichen als auch nach seiner menschlichen Natur die Gottessohnschaft eigentümlich sei. Noch eindringlicher bringt Beatus seinen Standpunkt in Bezug auf Christi Wesen und Werk in der Auslegung zu Apk 1,5 zur Sprache. Gleich zu Beginn hebt er hervor, dass Johannes nicht nur des Wortes gedacht habe, das vor der Annahme des Fleisches beim Vater in Herrlichkeit gewesen sei. Vielmehr habe er notwendigerweise auch die Menschlichkeit des Fleisches hinzugefügt, indem er Christus als den gläubigen Zeugen charakterisierte. Dieser habe nämlich durch den angenommenen Menschen, im Leiden und im Bluten für die Sünden und zur Reinigung von aller Ungerechtigkeit den Beweis für seine göttliche Macht erbracht.[94] Gemäß Apk 1,5 ist Christus ebenso derjenige, *qui dilexit nos*. Unter Aufnahme von 1Joh 4,19 ergänzt Beatus die vorliegende Passage um das Adjektiv *prior* und kennzeichnet die Zuwendung zu den Menschen damit als eine voraussetzungslose. Manifestiert habe sie sich in der Menschwerdung Christi und in dessen Annahme der Knechtsgestalt.[95] Daran anknüpfend legt Beatus den Fokus auf die für ihn unumstößliche Tatsache, dass trotz alledem kein Mensch wie Christus sein könne. Denn während der Mensch lediglich Mensch sei, sei Christus Gott und Mensch zugleich. Der

92 Vgl. Beat., tract. Apoc., prolegomena 4.64–66: *Templum metire est patrem confiteri omnipotentem et Iesum Christum filium eius, qui natus est de spiritu sancto et Maria uirgine, hunc per prophetas predicatum, hunc esse manum dei et uerbum patris et conditorem orbis. Haec est arundo et mensura fidei* (CCSL 107B,21,198–202 R. Gryson).

93 Vgl. Beat., tract. Apoc. 5.10,40: *Mensura autem fili dei mandatum domini nostri patrem confiteri omnipotentem. Dicimus, et huius Christum ante originem seculi spiritale apud patrem genitum, hominem factum et morte deuicta in celis, in corpore a patre receptum* (CCSL 107C,632,162–166 R. Gryson).

94 Vgl. Beat., tract. Apoc. 1.2,36–37: *Quoniam superius meminerat illut uerbum, quod ante adsumptione carnis erat apud patrem in gloria, necessario adsumptae humanitatem carnis adnectit dicens et ab Iesu Christo, qui est testis fidelis* [Apk 1,5], *scilicet testimonium suis diuinis rebus per susceptum hominem reddens, et passione sua ac sanguine interueniens pro peccatis nostris, et mundans nos ab omni iniquitate* (CCSL 107B,65,121–66,128 R. Gryson).

95 Vgl. Beat., tract. Apoc. 1.2,41: *Non enim nos diligendo deum uicissitudinem dilectionis excipimus, sed ipse prior dilexit nos* [1Joh 4,19], *ut pro nostra humilitate homo fieret et serui formam acciperet* (CCSL 107B,66,139–141 R. Gryson).

Auffassung, dass der Mensch Jesus als Sohn Gottes angenommen worden sei, hält Beatus demnach die Vorstellung entgegen, dass der präexistente Logos selbst Mensch geworden sei ohne Einschränkung seiner Göttlichkeit. Die Niedrigkeit des Fleisches habe seine Majestät keineswegs beeinträchtigt und so wie das Göttliche nicht durch das Menschliche geschwächt worden sei, sei auch das Menschliche nicht durch das Göttliche vernichtet worden. Mit Verweis auf Phil 2,6–7 stellt Beatus schließlich zusammenfassend heraus, dass Christus die Gleichheit mit Gott nicht erst habe ergreifen müssen, eben weil er sie bereits gehabt habe. Insofern sei die im Philipperhymnus beschriebene Entäußerung ein Vorgang, bei dem in der Annahme der Knechtsgestalt alles aus der unermesslichen Göttlichkeit Hervorgegangene lediglich bedeckt worden sei.[96]

Die von Beatus vollzogene Abgrenzung gegen den spanischen Adoptianismus lässt die Vermutung zu, dass sich auch die stark zur Polemik neigenden erklärenden Ausführungen zu Apk 16,13 vor allem gegen führende Anhänger dieser christologischen Konzeption richten. Der Bibelvers handelt von drei unreinen Geistern, die wie Frösche aus den Mündern des Drachen, der Bestie und des Pseudopropheten kommen. Während Beatus den Drachen als den Teufel identifiziert, deutet er die Bestie als dessen die schlechten Menschen und den Pseudopropheten umfassenden Leib. Der Pseudoprophet tritt ihm zufolge in vierfacher Gestalt auf: als *hereticus*, *scismaticus*, *subprestitiosus* und als *ypocrita*.

Als *heretici* betrachtet Beatus die Priester und Prediger, denen er einen Geist wie Frösche zuschreibt. Denn Frösche hielten sich für gewöhnlich an unreinen Wassern auf, zogen daraus ihre Nahrung und würden durch lästige Rufe und mit viel Geschrei auf sich aufmerksam machen. So schmutzig und so laut wie die Frösche seien auch jene Priester und Prediger, die mit ihrem Geschwätz voller Täuschung die Welt bedrückten.[97] Daran anknüpfend wirft Beatus ihnen

96 Vgl. Beat., tract. Apoc. 1.2,41–44: *Cui in terra similis nullus est, quia omnis homo tantummodo homo est, ipse autem deus et homo. Nullus homo ei similis est, quia, etsi adobtiuus quisque filius ad percipiendam diuinitatem profecit, nequaquam tamen ut deus naturaliter esse cepit. Qui bene etiam seruus dictus est, quia formam serui suscipere dedignatus non est. Nec maiestati iniuriam intulit adsumpta humilitas carnis, quia et ut seruanda susciperet nec tamen habita permutaret, nec diuina humanitate minuit, nec humana diuinitate consumpsit, quia ei sic per Paulum dicitur: Qui, cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse se equalem deo, sed semet ipsum exinaniuit formam serui accipiens* [Phil 2,6–7]. *Non rapuit, quia habuit*; *ei semet ipsum exinanisse est ab inuisibilitatis suae magnitudine se hominem uisibilem demonstrasse, ut serui formam tegeret hoc quod incircumscripte omnia ex diuinitate ante penetraret* (CCSL 107B,66,142–67,157 R. Gryson).

97 Vgl. Beat., tract. Apoc., prolegomena 5.48–51: *Draconem iam supra diximus diabolum esse, et bestia, id est corpus diaboli, quod sunt homines mali, et pseudoprophetae, id est prepositi*

in seiner gemeinsam mit seinem Schüler und dem Bischof von Osma Hetherius um 785 verfassten Streitschrift *Adversus Elipandum*[98] basierend auf einem kontrastierenden Vergleich des unreinen Wassers mit dem lebendigen, aus der Quelle des Erlösers entsprungenen Wasser die Abirrung von der Lehre der Apostel vor.[99] Der *scismaticus* wird von Beatus unter Bezugnahme auf die von Isidor von Sevilla[100] verfassten *Etymologiae* näher bestimmt. So leitet er das Wort *scisma* von der *scissura animorum* ab und fügt erklärend hinzu, dass der *scismaticus* zwar mit den als die Kirche definierten Heiligen dieselbe Gottesverehrung und dieselbe kultische Praxis teile. Trotz dieser Gleichheit im äußeren Vollzug erfreue ihn aber allein das Zerreißen der Gemeinschaft, weil er sich für heiliger als die anderen halte. Dies rechtfertige er damit, dass er viel wachsamer als sie sei, dass er noch mehr arbeite und häufiger faste und dadurch in der Lage sei, alles Unreine zu heiligen.[101] Der *subprestitiosus* ist laut Beatus ein Mensch, dessen Gottesverehrung völlig unnötige und übersteigerte Ausmaße angenommen hat. Ihm weist er die Merkmale zu, die ursprünglich für die spöttisch als Circumcellionen bezeichnete Gruppierung[102] geltend gemacht

---

corporis diaboli, quod sunt sacerdotes et predicatores mali, unum spiritum habent quasi ranae. Ranas demones sunt; ranae enim in lacunas et collectiones aquarum nutriri solent, et haec aqua immunda est, et nicil ad aliut prodest animal ipsum, nisi quod sonum uocis inprobis et inportunis clamoribus reddet; per se tamen animal inmundum est, et aqua ubi nutritur, sordidissima. Quid est aliut nisi pseudoprophetae, id est sacerdotes et predicatores sordidissimi, qui quantum per se sordidi sunt sicut ranae, etiam et ipsa aqua scripturarum inflata modulatione uelut ranarum sonis et cantibus huic mundo deceptionis fabulas inferunt? (CCSL 107B,41,224–238 R. Gryson).

98 Ed. B. Löfstedt, CCCM 59, Turnhout 1984.

99 Vgl. Beat. / Het., Adv. Elip. 1.52: *Pseudo autem propheta hereticus est.* [...] *Sic heretici non in aqua limpidissima, aqua uiua, quae de fontibus saluatoris* [Jes 12,3] (*id est doctrina apostolorum*) *est, sed in ipso populo ignaro et lubrico indignis clamoribus quasi ranas e caeno uoces emittunt* (CCCM 59,37,1419–1420.38,1433–1436 B. Löfstedt).

100 Vgl. zu Isidor von Sevilla Kapitel 1.2, S. 12–13, Fn. 52.

101 Vgl. Beat., tract. Apoc., prolegomena 5.52: *Alius est scismaticus. Scisma ab scissura animorum uocata; eadem enim religione, eodem cultu, eodem ritu credit ut ceteri sancti, sed solo congregationis delectatur discidio, id est cum ceteros sanctos, qui ecclesia sunt, unum non habet consilium, quia plus se sanctum putat quam ceteri in ecclesia, et quia plus uigilat, plus laborat, plus ieiunat quam ceteri, ita plus se sanctum extimat, ut omnia inmunda se dicat sanctificare* (CCSL 107B,42,245–252 R. Gryson). Vgl. hierzu Isid., etym. 8.3,5: *Schisma ab scissura animorum vocata. Eodem enim cultu, eodem ritu credit ut ceteri; solo congregationis delectatur discidio. Fit autem schisma cum dicunt homines, ‚nos iusti sumus,' ‚nos sanctificamus inmundos,' et cetera similia* (SCBO W.M. Lindsay).

102 Sie trat im 4. Jhd. in Nordafrika auf und bestand überwiegend aus Angehörigen der Landbevölkerung. Neben einer übertriebenen Neigung zum Märtyrertod werden ihr in zeitgenössischen Quellen häufig (spontane) Gewaltakte vor allem gegenüber Großgrundbesitzern nachgesagt. Vgl. hierzu die detaillierte, wenn auch die sogenannten

wurden: den Hang zur Selbsttötung in der Annahme, durch ein gewaltsames Scheiden aus der Welt zum Kreis der Märtyrer gezählt werden zu können, und das Umherstreifen in den Landen. Ähnlich wie der *scismaticus* verschmäht somit Beatus zufolge auch der *subprestitiosus* die Gemeinschaft und missachtet die durch Eintracht geprägte apostolische Lebensweise, sodass alle seine Bemühungen um die Gewinnung des Seelenheils letztlich ohne Nutzen für ihn bleiben würden.[103] Der *ypocrita* wird schließlich beschrieben als ein falscher Bruder, der nach innen bösartig sei, sich nach außen allerdings als gutmütig präsentiere. Wie bei einem Schauspiel gebe er daher vor, etwas zu sein, was er eigentlich nicht sei.[104] Der *hereticus*, der *scismaticus*, der *subprestitiosus* und

---

Circumcellionen als asketisch lebende Widerstandsbewegung gegen soziale Ungerechtigkeit stilisierende Darstellung in T. Büttner / E. Werner, *Circumcellionen und Adamiten: Zwei Formen mittelalterlicher Haeresie*, FMAG 2, Berlin 1959.

103 Vgl. Beat., tract. Apoc., prolegomena 5.53: *Alius est subprestitiosus; subprestitio dicta eo quod sit superflua aut super instituta religionis obseruatio. Et iste non uiuit equaliter ut ceteri fratres, sed quasi amore martirum semet ipsos perimunt, ut uiolenter de hac uita discedentes martires nominentur* (CSSL 107B,42,253–257 R. Gryson); Beat., tract. Apoc., prolegomena 5.55: *Circumeunt prouincias, quia non sinunt se uno in loco cum fratribus uno esse consilio, et unam uitam habere communem, ut anima una et cor unum uiuat apostolico more, sed, ut diximus, diuersas terras circuire et sanctorum sepulcra preuidere, quasi pro salute animae suae; sed nicil ei proderit, quia hoc sine communi consilio fratrum facit* (CCSL 107B,42,259–43,265 R. Gryson). Vgl. zum Begriff *superstitio* auch Isid., etym. 8.3,6–7: *Superstitio dicta eo quod sit superflua aut superinstituta observatio. Alii dicunt a senibus, quia multis annis superstites per aetatem delerant et errant superstitione quadam, nescientes quae vetera colant aut quae veterum ignari adsciscant. Lucretius autem superstitionem dicit superstantium rerum, id est caelestium et divinorum quae super nos stant; sed male dicit* (SCBO W.M. Lindsay); zu den sogenannten Circumcellionen Isid., etym. 8.5,53: *Circumcelliones dicti eo, quod agrestes sint, quos Cotopitas vocant* […] *Hi amore martyrii semetipsos perimunt, ut violenter de hac vita discedentes martyres nominentur* (SCBO W.M. Lindsay).

104 Vgl. Bed., tract. Apoc., prolegomena 5.56–57: *Quartus est ypocrita; ypocrita dictus greco sermone quod latine simulator dicitur. Qui, dum intus malus sit, bonum se palam ostendit; ypo enim falsum dicitur, crisin iudicium interpretatur. Nomen autem ypocritae tractum est ab specie eorum qui in spectaculis contexta facie incedunt* (CCSL 107B,43,266–270 R. Gryson); Bed., tract. Apoc., prolegomena 5.58–59: *Et de hoc accepit ypocrita nomen, de his qui falso uultu incedunt et simulant quod non sunt. Ita hoc genus monacorum intus sunt mali, sed foris boni se ostendunt* (CCSL 107B,43,278–44,281 R. Gryson); Beat., tract. Apoc. 4.1,34: *Falsi tamen fratres ypocritae nominantur, sed neque ipsa aperte ecclesiam deuastat, sed sancti uidentur esse et sancti non sunt* (CCSL 107C,480,153–155 R. Gryson). Beatus greift in seiner fast wörtlich aus Isid., etym. 10.118–120 (SCBO W.M. Lindsay) übernommenen Argumentation auf die antike Tradition der Theaterpolemik zurück, an die auch christliche Prediger und Verfasser immer wieder anknüpften. So etwa richtete sich im ausgehenden 4. Jhd. Johannes Chrysostomos (340er Jahre–407) gegen den nach seiner Einschätzung durch das Schauspiel erzeugten Schein und kontrastierte ihn mit Christus, der, anstatt eine Maske zu tragen, die reine Wahrheit verkündigt habe. Vgl. hierzu S.-P. Bergjan, *„Das hier ist kein Theater, und ihr sitzt nicht da, um Schauspieler zu betrachten und zu klatschen“:*

der *ypocrita* haben laut Beatus ihre Gemeinsamkeiten folglich darin, dass sie das monastische Leben und den kirchlichen Dienst nach eigenem Ermessen gestalteten, ihre Taten für heilig erklärten, sich auf Lügenworte stützten und in alledem Spaltungen und Konflikte bedingten.[105]

Da ihnen angelastet wird, Irrtümern anheimzufallen, können sie zum schlechten Teil innerhalb der Kirche gezählt werden. Daneben unterscheidet Beatus noch einen guten Teil innerhalb der Kirche und einen die Ungetauften umschließenden Teil außerhalb der Kirche.[106] Den schlechten Teil innerhalb der Kirche und die Bekehrungsunwilligen unter den Ungetauften außerhalb der Kirche fasst er wiederum zu dem gegen den *populus dei* als den guten Teil innerhalb der Kirche kämpfenden *populus diaboli* zusammen.[107] Aufgrund seiner Gottesferne und wegen seiner Boshaftigkeit werde er auch Babylon genannt. Darunter versteht Beatus die *civitas diaboli* und jenes Jerusalem, das gemäß Mt 23,37 die Propheten tötet.[108] Ähnlich wie Beda Venerabilis[109] gebraucht er damit die Bezeichnungen *populus diaboli*, *Babylon* und *civitas diaboli* synonym und wendet sie auf diejenigen an, die seines Erachtens die Kirche zu allen Zeiten einerseits von außen her bedräng(t)en und ihr andererseits von innen her unter dem Deckmantel des Christlichen auf verborgene

---

Theaterpolemik und Theatermetaphern bei Johannes Chrysostomos, in: ZAC 8 (2004), 567–592 (575.586–587).

105 Vgl. Beat., tract. Apoc., prolegomena 5.60: *Haec quattuor genera proprie dicuntur pseudoprophetae, et dictus pseudopropheta, eo quod a se surgit. Siue in episcopatu, siue in presbiterio, siue in diaconatu, siue in religionis ostensione, siue in penitentiae cultu, suo arbitrio uiuunt, et quod faciunt sanctum sibi dicunt, et non per auctoritatem scripturarum, sed uerbis mendacibus defendunt* (CCSL 107B,44,283–288 R. Gryson).

106 Vgl. Beat., tract. Apoc. 5.5,2–3: *Iam supra diximus in toto mundo tres esse partes, de gentilitate una, quae est foras ecclesia, et in ecclesia duas, unam bonam et alteram sub christianitatis nomine malam, et ob hoc dicuntur tertiae. Haec duae partes in ecclesia dies nuncupatur et nox* […] *quia sicut dies scientia est, ita et nox ignorantia; ignorantia enim mater errorum est* (CCSL 107C,594,6–10.11–13 R. Gryson).

107 Vgl. Beat., tract. Apoc. 4.1,25–26: *Duae partes sunt in mundo, populus dei et populus diaboli. Nam et populus diaboli in duas diuisus est partes, id est in christianis et paganis. Duae itaque haec partes contra unam pugnant, id est ecclesiam. Propterea ecclesia uocata est tertia pars* (CCSL 107C,478,115–118 R. Gryson).

108 Vgl. Beat., tract. Apoc., prolegomena 5.24: *Babilonem ciuitatem diaboli dicit, id est populum ipsius. Nam sicut ciuitas dei ecclesia est, ita e contrario ciuitas diaboli Ierusalem est et Babilon in omni mundo, et ista Ierusalem est quae occidit prophetas* [Mt 23,37], *et illa Ierusalem celestis dei est, ubi nostra conuersatio est* (CCSL 107B,35,108–36,112 R. Gryson); Beat., tract. Apoc., prolegomena 5.67: *Babil enim confusio, id est diuisio, interpretatur, et quicquid malum est a Christo et ab ecclesia separatur* (CCSL 107B,45,319–321 R. Gryson).

109 Vgl. hierzu Kapitel 2.1.1, S. 67–74.

Weise Schaden zufüg(t)en.[110] Letztere würden sich erst in der Zeit des Antichristen offen gegen die Kirche stellen,[111] wenn der Teufel gemäß Apk 20,3 für eine kurze Zeit losgelassen wird und aus dem Abgrund heraufsteigt. Dann wird er laut Beatus in den Antichristen eingehen und seine Diener werden in die schlechten Menschen eindringen. Der Teufel werde demnach in der letzten Verfolgung der Kirche mit einer derart großen Macht ausgestattet sein, wie er sie nie zuvor besessen habe.[112] Diesen Zustand begrenzt Beatus auf dreieinhalb Jahre. Nach Ablauf dieser Frist werde der Teufel mitsamt den von ihm Verführten endgültig zugrunde gehen, in einen See aus Feuer und Schwefel geworfen werden und ewige Pein zu ertragen haben.[113] Von Seiten der Heiligen werde es hingegen einen großen Jubel und Lobgesänge auf den Herrn über deren Vernichtung geben. Da die guten Menschen und die bösen Menschen Beatus zufolge erst im Jüngsten Gericht vollständig voneinander getrennt werden und den ihnen zustehenden Lohn bzw. die ihnen gebührende Bestrafung empfangen,[114] erscheint die irdische Kirche in seinem *Tractatus de Apocalipsin*

110 In Bezug auf die Zeit der Erzväter, Propheten und Apostel spricht Beatus von der *antiqua ecclesia*. Vgl. hierzu Beat., tract. Apoc., prolegomena 5.1–2: *Mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius, et in capite eius corona stellarum duodecim* [Apk 12,1], *antiqua ecclesia est patrum et prophetarum et apostolorum, quae gemitus et tormenta desiderii sui habuit, usquequo Christum secundum carnem promissum ex ipsa sua gente uideret corpus sumpsisse* (CCSL 107B,30,1–31,7 R. Gryson).

111 Vgl. Beat., tract. Apoc., prolegomena 4.69: *Et christiani mali ad sanctos pertinere uidentur, sed sancti non sunt. Proinde excludentur foras, quia tempore antichristi ciuitatem sanctam, id est ecclesiam, ipsi calcabunt* (CCSL 107B,21,208–211 R. Gryson).

112 Vgl. Beat., tract. Apoc., prolegomena 5.94: *Post haec oportet eum solui modico tempore* [Apk 20,3], *id est in fine seculi, quando in antichristo ingressus erit ille princeps diabolus et sui ministri in homines malos; tunc talem potestatem habebit, qualem numquam habuit, nec antequam Christus nasceretur* (CCSL 107B,52,466–53,470 R. Gryson); Beat., tract. Apoc. 11.4,18: *Sua enim solutio in homine peccati antichristo erit ingressio, in quo tantam potestatem persequendi habebit in mundo, qualem numquam habuit ab initio* (CCSL 107C,872,79–82 R. Gryson); Beat., tract. Apoc. 11.8,10: *Tunc autem Babilon cadit aut iram dei bibit, cum potestatem accipit, ut ecclesiam persequatur, precipue in nouissima persecutione antichristi* (CCSL 107C,800,45–47 R. Gryson).

113 Vgl. Beat., tract. Apoc. 11.7,7: *Malus populus et mali sacerdotes, qui sunt bestia et pseudopropheta* (CCSL 107C,890,30–31 R. Gryson); Beat., tract. Apoc. 11.7,8–9: *Et postquam compleuerit diabolus tempus suum, qui seducebat eos, mittetur in stagnum ignis et sulfuris, ubi est bestia et pseudopropheta, et cruciabuntur die et nocte in secula seculorum* [Apk 20,10]. *Haec est illa solutio quem supra dixit: Post haec oportet illum soluere modico tempore* [Apk 20,3], *modico tempore pro annos tres et menses sex, ut in sua seductione seductor cum seductis intereat* (CCSL 107C,890,34–41 R. Gryson).

114 Vgl. Beat., tract. Apoc. 10.3,2: *Haec ecclesia dicit, cum separatio facta fuerit in diem iudicii, et cum apertius uindicata. Exultare sanctos super perditionem preuaricatricis ciuitatis aduertimus, et laudare dominum in iubilo laudis adtendimus. Quid hoc aliut nisi malorum retributio et bonorum remuneratio esse describitur?* (CCSL 107C,849,7–12 R. Gryson).

wie in der von Beda Venerabilis verfassten *Expositio Apocalypseos* als *corpus permixtum*.[115]

Dass sich Beatus weniger auf den die Ungetauften umschließenden Teil außerhalb der Kirche als vielmehr auf den schlechten Teil innerhalb der Kirche konzentriert und ihn als die schwerwiegendere Bedrohung für die Kirche darstellt, ist bereits mit Blick auf seine ausführliche Erklärung zu dem in Apk 16,13 genannten Pseudopropheten ersichtlich geworden. Auch in seiner Auslegung zu dem in Apk 12,3–4 thematisierten Drachen im Himmel betont er, dass sich die boshafte Versammlung mit dem Teufel fortwährend innerhalb der Kirche befinde und beständig gegen sie kämpfe.[116] Bei Beatus lassen sich die gegenwärtige Zeit und die Endzeit somit nicht voneinander absondern, weil schon jetzt auf verborgene Weise das passiert, was einst sichtbar geschehen wird.[117] Daraus resultiert, dass der Unterschied zwischen den beiden Zeiten nicht in dem besteht, was sich ereignet, sondern wie es sich ereignet. Ein weiterer Zusammenhang wird zwischen der Gegenwart und dem Jüngsten Gericht hergestellt, indem präsentische und futurische eschatologische Aspekte miteinander verflochten werden. Dies lässt sich anhand der erläuternden Ausführungen zu dem Teilvers *Gefallen, gefallen ist jenes große Babylon* in Apk 14,8 belegen. Darin interpretiert Beatus das zweifache *cecidit* als den zweifachen Fall Babylons. So sei es durch Irrglauben und durch Werke der Spaltung bereits von Christus und der Kirche abgefallen, was unweigerlich den endgültigen Fall im Jüngsten Gericht nach sich ziehen werde. Demnach ist laut Beatus schon

115 Die Vorstellung von der irdischen Kirche als *corpus permixtum* findet sich bereits bei Tyconius und bei Augustin. Vgl. hierzu Kapitel 2.1.1, S. 63–64, Fn. 12.

116 Vgl. Beat., tract. Apoc. 4.1,5: *Illi qui sub nomine religionis se ecclesiam simulant, semper contra ecclesiam pugnant* (CCSL 107C,474,24–26 R. Gryson); Beat., tract. Apoc. 6.2,10: *In celo enim uisus est draco, id est in ecclesia congregatio maligna cum diabolo* (CCSL 107C,660,44–46 R. Gryson); Beat., tract. Apoc. 6.2,27: *Semper enim et draco in celo per celestia, id est per spiritale nequitia, querit deuorare nascentem* (CCSL 107C,664,116–118 R. Gryson).

117 Vgl. Beat., tract. Apoc., prolegomena 4.84: *Numquam enim separat presens tempus a nouissimo, quo reuelabitur antichristus, quia quod tunc uisibiliter fit, nunc inuisibiliter in ecclesia geritur* (CCSL 107B,24,262–263 R. Gryson); Beat., tract. Apoc. 5.12,7–9: *Miscet enim tempus nunc presens, nunc futurum.* […] *Sic dominus in euangelio ait: Veniet, inquid, ora, ut omnis qui interficit uos arbitretur se obsequium facere deo* [Joh 16,2]. *Et nunc est quod dicit ‚ueniet'. Denique cum dicat ‚ueniet', sic hoc, dixit, faciunt, quia non cognouerunt patrem neque me* [Joh 16,3]; *non dixit ‚facient, quia non cognoscent'. Numquam enim separat presens tempus a nouissimo, quod reuelabitur antichristus; nunc uero spiritalis nequitia haec facit in ecclesia* (CCSL 107C,642,25–26.27–34 R. Gryson).

jetzt das Urteil zur Verdammnis über Babylon gesprochen worden, auch wenn dessen Vollstreckung noch aussteht.[118]

Ob der Zeitpunkt dafür nah oder fern ist, versucht Beatus mithilfe von Berechnungen abzuwägen. Er geht von einem maximal 6000-jährigen Bestand der Welt aus und zieht für die Bestimmung der Länge der sechs irdischen Weltalter die eusebianisch-hieronymianische Chronik heran. So wird in den die ursprüngliche Fassung des *Tractatus de Apocalipsin* überliefernden Handschriften N und P festgehalten,[119] dass von dem ersten Menschen Adam bis zu Christus 5199 Jahre und seitdem bis zur aktuellen spanischen Ära 814 insgesamt 776 Jahre vergangen seien, sodass bis zum Weltjahr 6000 noch 25 Jahre übrigblieben. Spätestens dann werde auch das sechste irdische Weltalter zu seinem Ende kommen.[120] Anders als bei Beda Venerabilis, der mit Nachdruck auf die Nichtkalkulierbarkeit des Auftretens des Antichristen und des Zeitpunktes der Parusie Christi hingewiesen hatte,[121] lassen die Angaben bei Beatus auf die Erwartung eines baldigen Endes der Welt schließen.[122] Dass er zugleich Vorsicht walten lässt,[123] zeigt die aus Isidors *Chronica maiora* übernommene und auf Mt 24,36 und Apg 1,7 basierende Aussage, dass dem Menschen das Wissen um die verbleibende Weltzeit unzugänglich bleibe. Weil allein Gott der Vater den genauen Zeitpunkt kenne, habe Jesus Christus jeglichen Versuch der

118 Vgl. Beat., tract. Apoc., prolegomena 5.26: *Quod autem dicit cecidit Babilon magna* [Apk 14,8], *hoc damnatis ad iudicium pertinet; quasi factum dicit quod futurum est. Quod duobus uicibus repetit cecidit cecidit, primum uidemus per heresem et scismate et discessionis opera ab ecclesia cecidisse, et ipsos in diem iudicii dupliciter damnatos esse* (CCSL 107B,36,119–124 R. Gryson); Beat., tract. Apoc. 7.1,7–10: *Cecidit cecidit Babilon illa magna* [Apk 14,8]. *Duobus modis repetit, quia duobus modis cadit, cum a Christo et ecclesia discedit. Pro perfecto et facto dicit quod adhuc futurum est, sicut antequam Christum crucifigerent, dictum est: Diuiserunt sibi uestimenta mea* [Ps 21,19], *quasi iam factum dicebat quod adhuc futurum in Christo erat, quod nunc conpletum uidemus. Ita intellegendum est nunc de Babilonia, quod est mundus iste; iam in conspectu dei damnata est, quod prespicue in futuro damnata erit. Sed in initia ruinae Babilonis prespicue uidemus pacem futuram, deiecto scismate, et discessionem per orbem celebratam* (CCSL 107C,740,32–741,42 R. Gryson).

119 Hierzu R. Gryson, *Introduction*, in: CCSL 107B, 2012, XXX: „Les mss *N* et *P* sont les témoins les plus fidèles de l'exemplaire original, approuvé par Beatus et offert par lui à son abbé, Etherius."

120 Vgl. Beat., tract. Apoc. 4.5,16: *Et ab aduentu domini nostri Iesu Christi usque in presentem eram, id est DCCCXIIII, sunt anni DCCLXXVI. Et a primo homine Adam usque ad Christum fuerunt anni V milia CLXLVIIII. Conputa ergo a primo homine Adam usque in presentem eram DCCCXIIII, et inuenies annos sub uno V̄ DCCC<C>LXXVI. Supersunt anni de sexto miliario XXV; finiebit quoque sexta etas in era DCCCXXXVIII* (CCSL 107C,517,77–83 R. Gryson).

121 Vgl. Kapitel 1.2, S. 19–21.

122 Vgl. Fried, ^{3}2014, 439.

123 Vgl. Poole, in: Ryan (Hg.), 2016, 137–138.

Nachforschung zurückgewiesen.[124] Daraus schlussfolgert Beatus, dass es allein Gott bekannt sei, ob die Welt tatsächlich nach 6000 Jahren oder schon vorher an ihr Ende gelangen werde.[125] Daher mahnt er, stets auf das Ende der Welt vorbereitet zu sein, und gibt unter erneutem Rückgriff auf Isidors *Chronica maiora* zu bedenken, dass dazu gemäß Sir 7,40 auch die Besinnung auf das eigene Dahinscheiden dazugehöre: *In allen deinen Werken bedenke dein Ende und du wirst niemals sündigen*. Denn wann immer jemand durch den eigenen Tod aus dieser Welt trete, sei für ihn deren Ende gekommen.[126]

∴

In seinem *Tractatus de Apocalipsin* konzentriert sich Beatus darauf zu bestimmen, was Kirche ist und wer zu ihr gehört. Mit dieser Identitätskonstruktion gehen unweigerlich Abgrenzungen einher. Dass sie im Zusammenhang mit eschatologischen Vorstellungen forciert werden, macht vor allem die Auslegung zum Pseudopropheten deutlich. So werden der *hereticus*, der *scismaticus*, der *subprestitiosus* und der *ypocrita* zwar innerhalb der Kirche verortet, nicht aber als ihr wirklich zugehörig angesehen, eben weil sie laut Beatus bisher im Verborgenen gegen die Kirche agieren, sich in der Zeit des Antichristen dann für alle sichtbar an der letzten Verfolgung der Kirche beteiligen und im Jüngsten Gericht in die ewige Verdammnis eingehen werden. Das bereits über sie gesprochene und noch zu vollstreckende Urteil trennt

124 Vgl. Beat., tract. Apoc. 4.5,17–18: *Residuum seculi tempus humanae inuestigationis incertum est. Omnem enim de hac re questionem dominus noster Iesus Christus abstulit dicens: Non est uestrum scire tempora uel momenta quae pater posuit in sua potestate* [Apg 1,7], *et alibi: De die autem illa et ora nemo scit, neque angeli celorum, nisi pater solus* [Mt 24,36] (CCSL 107C,518,104–519,109 R. Gryson). Vgl. hierzu Isid., chr. mai. 418 (SCBO W.M. Lindsay) in: Kapitel 1.2, S. 16, Fn. 70.

125 Vgl. Beat., tract. Apoc. 4.5,18: *Et quia diem dixit et ora, aliquando pro tempora dicuntur, aliquando uero simpliciter intelleguntur, ut sciatis in ueritate sexto millesimo anno finiendus erit mundus; utrum impleantur an minuentur, soli deo cognitum est* (CCSL 107C,519,110–113 R. Gryson); Beat., tract. Apoc. 4.5,25: *Utrum minuet de istos XXV annos solus deus scit* (CCSL 107C,521,150–151 R. Gryson); Beat., tract. Apoc. 4.5,31: *Ita, ut supra dictum est, intelligere debet, expectare et timere omnis catholicus, et hos XXV annos tamquam unam oram putare, et die noctuque in cinere et cilicio tam se quam mundi ruinam plangere, et de supputatione annorum supra non querere, et diem extremi seculi uel tempus supra non queat inuestigare, quem nemo scit, nisi deus solus* (CCSL 107C,523,179–184 R. Gryson).

126 Vgl. Beat., tract. Apoc. 4.5,32: *Unusquisque ergo de suo cogitet transitu, sicut sacra scriptura ait: In omnibus operibus tuis memorare nouissima tua, et in eternum non peccabis* [Sir 7,40]. *Quando enim quisque de seculo migrat, tunc illi consummatio seculi est* (CCSL 107C,523,184–188 R. Gryson). Vgl. hierzu Isid., chr. mai. 418 (SCBO W.M. Lindsay) in: Kapitel 1.2, S. 16, Fn. 70.

sie somit schon jetzt von der Kirche, *wie sie einst sein wird*.[127] Dass sich Beatus vornehmlich gegen die am Ende des 8. Jhd. in Spanien aufgekommene Neuauflage des Adoptianismus wendet, legen seine mit Vehemenz vorgetragenen christologischen Aussagen nahe. Die exkludierende Wirkung der in dem *Tractatus de Apocalipsin* verarbeiteten eschatologischen Vorstellungen hat ihren Bezugspunkt folglich in der Gegenwart und erweist sich schließlich für Beatus nicht zuletzt wegen des von ihm erwarteten nahen Weltendes als besonders dringlich.

2.2 Eschatologische Vorstellungen im Kontext von Kirche im karolingischen Reich

2.2.1 *Auslegung der Johannesapokalypse*

Wie die Auseinandersetzung mit Beda Venerabilis und Beatus von Liébana gezeigt hat, wurde im lateinischsprachigen Umfeld der Karolinger der Inhalt der Johannesapokalypse vornehmlich als ein Wegweiser für die Kirche auf Erden in der Erwartung der Heilsvollendung verstanden.[128] Apokalypse-Kommentare eignen sich daher in besonderer Weise dazu, die Bedeutungen und die Wirkungen eschatologischer Vorstellungen im Kontext von Kirche näher zu ergründen. Auch im karolingischen Reich sind derlei Texte verfasst worden. Einschlägig sind u.a. die im 9. Jhd. entstandenen *Commentariorum in Apocalypsin libri quinque*[129], die ebenso aus dem 9. Jhd. stammende *Explanatio*

127 Vgl. Aug., civ. 20.9: *Ac per hoc ubi utrumque genus est, ecclesia est, qualis nunc est; ubi autem illud solum erit, ecclesia est, qualis tunc erit, quando malus in ea non erit* (CCSL 48,716,36–39 B. Dombart / A. Kalb).

128 Vgl. E.A. Matter, *The Apocalypse in Early Medieval Exegesis*, in: R.K. Emmerson / B. McGinn (Hgg.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca 1992, 38–50 (49).

129 In: PL 100, 1087–1156. In der Forschung wird vor allem Alkuin (735/740–804) als möglicher Autor diskutiert. Als ein Argument gegen dessen Verfasserschaft wird häufig auf die in den *Commentariorum in Apocalypsin libri quinque* enthaltene Auslegung der Aussage in Apk 3,5, dass lediglich die Namen der Erwählten im Buch des Lebens verzeichnet seien, verwiesen: *Magna nobis hoc loco oritur quaestio. Sic enim verba sonare videntur, ac si ejus qui non vincit nomen de libro deleatur, cum constet non alios nisi electos in caeli libro beatae praedestinationis stylo teneri ascriptos* (PL 100,1110D). Das Buch des Lebens, so heißt es erklärend weiter, sei eine göttliche Kraft, die eine feste und begrenzte Anzahl von Erwählten noch vor Beginn der Zeiten zur Herrlichkeit in der Zukunft vorherbestimmt habe: *Liber autem iste est vis quaedam divina, quae electorum numerum certum ac definitum ante saecula praedestinavit in gloria futurum* (PL 100,1110D–1111A). Vor diesem Hintergrund werden die *Commentariorum in Apocalypsin libri quinque* zuweilen mit dem Mönch Gottschalk und dem Prädestinationsstreit am Ende der ersten Hälfte des 9. Jhd. in Verbindung gebracht. Bedenkenswert ist allerdings, dass in der vorliegenden Auslegung

Apocalypsis per Interrogationem et Responsionem[130] sowie die *Expositio in Apocalypsin Iohannis*[131] als Bestandteil der exegetischen Sammlung, die um das Jahr 810 in dem Benediktinerkloster St. Mesmin de Micy unter der Aufsicht von Theodulf von Orléans[132] (760–821) erstellt wurde.

⁘

Die *Commentariorum in Apocalypsin libri quinque* behandeln ausgewählte Verse aus Apk 1,1–12,12 und vereinen Beda Venerabilis und Ambrosius Autpertus[133] als ihre Hauptquellen. So wird in der *praefatio* mit einigen Abwandlungen die von Beda in seiner *Expositio Apocalypseos*[134] vorgenommene Einteilung der

zu Apk 3,5 der *praedestinatio*-Begriff anders als bei Gottschalk nicht gleichermaßen auf die *electio* und auf die *reprobatio* bezogen wird, sondern primär auf die Erwählung abzielt. Auch Alkuin versteht in seinen Kommentaren zur Genesis und zum Johannesevangelium den *praedestinatio*-Begriff als die Vorherbestimmung zur Erlösung. Diese inhaltlichen Ähnlichkeiten bieten dennoch keinen hinreichenden Beleg für Alkuins Autorschaft des Apokalypse-Kommentars, sodass die Verfasserfrage strittig bleibt. Vgl. hierzu F. X. Gumerlock, *Predestination in the century before Gottschalk 2*, in: Evangelical Quarterly 81 (2009), 319–337 (329–330); C. Link, *Prädestination II*, in: [4]RGG 6 (2003), 1526–1530 (1528); E.A. Matter, *Latin Reception of the Apocalypse in the Early Middle Ages*, in: C. McAllister (Hg.), *The Cambridge Companion to Apocalyptic Literature*, Cambridge 2020, 120–136 (131–132).

130 Im 19. Jhd. hat Ernst Dümmler Alkuin als Verfasser der *Explanatio Apocalypsis per Interrogationem et Responsionem* angenommen. In der heutigen Forschungslandschaft gibt es eine Vielfalt von Positionen, die von der Übereinstimmung mit Dümmler über die Anzweifelung von Alkuins Verfasserschaft bis hin zu der Vermutung reicht, dass der Text in Alkuins Umfeld entstanden sein könnte. Ähnlich wie bei den *Commentariorum in Apocalypsin libri quinque* lässt sich die Verfasserfrage somit nicht abschließend klären. Vgl. hierzu Matter, in: McAllister (Hg.), 2020, 132. Meine Auseinandersetzung mit der *Explanatio Apocalypsis per Interrogationem et Responsionem* basiert auf dem aus dem Kloster St. Emmeram stammenden Manuskript (München, BSB, Clm 13581 fol. 3r–31r) in der Transkription durch Sarah Van Der Pas in: *Alcuin of York on Revelation: Commentary and the Questions and Answers Manual* (*English and Latin*), translated by S. Van Der Pas, edited by J. Litteral, Consolamini Commentary Series, West Monroe 2016, 226–263.

131 Ed. R. Gryson, in: CCSL 107, Turnhout 2003, 305–337.

132 Vgl. zu Theodulf von Orléans Kapitel 1.3.2, S. 54, Fn. 244.

133 Ambrosius Autpertus (gest. 784) stammte aus dem südlichen Frankenreich und wurde 740 Benediktinermönch im Kloster St. Vincentius bei Capua, dem er von 777 bis 778 als Abt vorstand. Zu seinen bekanntesten Werken zählt der zwischen 758 und 767 verfasste Kommentar zur Johannesapokalypse, der insgesamt zehn Bücher umfasst und von nachfolgenden Exegeten im karolingischen Reich vielfach aufgegriffen wurde. Vgl. hierzu Matter, in: McAllister (Hg.), 2020, 131; H. Riedlinger, *Ambrosius Autpertus*, in: LMA 1 (1980), 525.

134 Vgl. zu Bedas *Expositio Apocalypseos* Kapitel 2.1.1, S. 62–74.

Johannesapokalypse in sieben Abschnitte wiedergegeben.[135] Laut Beda wird nach der *salutatio* zunächst an die Leiden und an die Herrlichkeit des Herrn erinnert, um die Glaubensschwächeren zu stärken. Im Anschluss daran werden die sieben Sendschreiben, die Schilderung der vierundzwanzig Ältesten und die Beschreibung der vier lebendigen Wesen in Apk 2–4,11 als der erste Abschnitt zusammengefasst. Dabei versteht Beda den Inhalt der an sechster und siebter Stelle stehenden Sendschreiben an Philadelphia und Laodicea in Apk 3,7–22 als Anspielung auf noch bevorstehende Ereignisse: die Eingliederung der Juden in die Kirche, die Versuchung des gesamten Erdkreises und die Parusie Christi.[136] Diese auf die Endzeit und auf die eschatologische Zukunft bezogene Deutung bleibt in den *Commentariorum in Apocalypsin libri quinque* allerdings unbeachtet.[137] Das Buch mit den sieben Siegeln in Apk 5,1–6,17 und Apk 8,1, die sieben Engel mit den sieben Trompeten in Apk 8,2–9,21 und Apk 11,15–19 und die gebärende Frau mit dem sie verfolgenden Drachen in Apk 12,1–17 kennzeichnet Beda als den zweiten, dritten und vierten Abschnitt der Johannesapokalypse. Ihre Gemeinsamkeit sieht er in der Enthüllung der Kämpfe und der Siege der Kirche.[138] Daraufhin wird der fünfte Abschnitt eingegrenzt auf die in Apk 15,1–8 thematisierten sieben Plagen, die in den *Commentariorum in Apocalypsin libri quinque* jedoch anders als bei Beda nicht ausdrücklich als die letzten Plagen ausgewiesen werden.[139] Die Verdammnis der gottlosen Bürgerschaft und das Herabsteigen des heiligen Jerusalems

135 Vgl. com. Apoc., praefatio: *Beatus Beda in septem periochis dicit Apocalypsin consistere* (PL 100,1087A).

136 Vgl. Bed., expos. Apoc., praefatio: *In quarum prima post praefationem copiosam, qua ad roborandam fidem fragilium domini passiones et posteriores glorias enumerat, similem filio hominis ecclesia cernit indutum, qui, commemoratis his quae specialiter in septem Asiae gesta uel gerenda sint ecclesiis, generales totius ecclesiae luctas describit et palmas. Vbi sexto loco consulte subiciendos ecclesiae Iudaeos et temptationem orbi uniuerso futuram seque promisit cito esse uenturum, septimo autem tepidam ponit Laodiciam. Filius enim hominis ueniens putas inueniet fidem in terra* [Lk 18,8]*?* (CCSL 121A,221,4–12 R. Gryson).

137 Vgl. com. Apoc., praefatio: *In prima post salutationem commemorat Domini passiones et glorias ad confirmandos infirmos: deinde commemoratis quae in septem Ecclesiis gesta et gerenda sunt, describit pugnas et victorias universalis Ecclesiae* (PL 100,1087A).

138 Vgl. Bed., expos. Apoc., praefatio: *In secunda autem periocha, descriptis in sede dei quattuor animalibus et uiginti quattuor senioribus, agnum uidet apertis septem libri signati sigillis conflictus et triumphos ecclesiae reserare futuros.* […] *Tertia uero periocha sub specie septem angelorum tuba canentium uarios ecclesiae describit euentus. Quarta sub figura mulieris parientis et draconis eam persequentis eiusdem ecclesiae labores et uictorias aperit et utrique militiae praemia digna rependit* (CCSL 121A,221,13–14.223,15–16.24–28 R. Gryson).

139 Vgl. Bed., expos. Apoc., praefatio: *Quinta autem periocha per septem angelos septem plagis nouissimis terram perfundit* (CCSL 121A,223,32–33 R. Gryson). Vgl. dagegen com. Apoc., praefatio: *In quinta per septem angelos septem plagis terram percutit* (PL 100,1087B).

aus dem Himmel werden schließlich als der sechste und der siebte Abschnitt der Johannesapokalypse identifiziert.[140] Insgesamt fällt auf, dass die bereits für Bedas *Expositio Apocalypseos* charakteristische Gegenwartsorientierung in den *Commentariorum in Apocalypsin libri quinque* forciert wird, sodass im Hinblick auf das Ergehen der Kirche auf Erden der Eindruck einer zeitlosen, allgemeingültigen Zustandsbeschreibung erweckt wird.

Neben Bedas *Expositio Apocalypseos* wird in der *praefatio* der *Commentariorum in Apocalypsin libri quinque* auch auf andere wirkmächtige lateinische Apokalypse-Kommentare eingegangen. Von ihren Verfassern wird neben Primasius von Hadrumetum[141] vor allem Ambrosius Autpertus gewürdigt.[142] Dessen *Expositio in Apocalypsin*[143] zeichnet sich dadurch aus, dass „das auf die Kirche bezogene Verallgemeinbare" in den Blick genommen wird, nicht aber „das historisch Spezielle, das seine Geltung unabhängig vom Text aus der Heilsgeschichte bezieht."[144] Neben der Menschwerdung Christi und seiner spirituell verstandenen Ehe mit der Kirche setzt sich Ambrosius intensiv mit der von Augustin in *De Genesi ad litteram*[145] aufgestellten Typologie von den drei

140 Vgl. Bed., expos. Apoc., praefatio: *Sexta damnationem meretricis magnae, id est impiae ciuitatis, septima ornatum uxoris agni, sanctae uidelicet Hierusalem de caelo a deo descendentis, ostendit* (CCSL 121A,223,33–36 R. Gryson).

141 Vgl. zu Primasius von Hadrumetum Kapitel 2.1.1, S. 66, Fn. 21.

142 Vgl. com. apoc., praefatio: *In Apocalypsin primus commentatus martyr Victorinus; quem sequens beatus Hieronymus quaedam quae ille juxta litteram intellexerat auferens, quaedam ex proprio adjiciens, unum in eam condidit librum, promittens, se in ea potissime laboraturum, si vitae spatium adesset: sed opus illud utrum impletum fuerit, incertum est. Donatista etiam Tichonius multiplicem in eam edidit expositionem, sed perfidiae veneno commiscuit. Post quem Primasius Africanae Ecclesiae antistes, vir per omnia catholicus et in divinis Scripturis eruditus, quinque eam libris enodavit, in quibus, ut ipse asserit, non tam propria quam aliena contexuit, ejusdem scilicet Tichonii bene intellecta deflorans; nihilominus et beati Augustini quaedam exposita capitula adnectens. Et quamvis eam plenius quam alii exposuerit, altissimo tamen sermone composuit. Denique etsi numero pauca, luculentissime tamen a sancto Gregorio exposita sunt capitula per ejus diversa opuscula. Postremo beatus Ambrosius Autpertus presbyter quaedam ex his, multa vero ex suo ponens, pulcherrime pertractavit* (PL 100,1087B–1088A).

143 Ed. R. Weber, CCCM 27, Turnhout 1975.

144 C. Redzich, *Quod vides scribe in libro: Zum Verhältnis von visionärer Schau und ihrer sprachlichen Vermitteltheit in der Apokalypseauslegung vom 8. bis zum 12. Jahrhundert*, in: R. Bauschke / S. Coxon / M.H. Jones (Hgg.), *Sehen und Sichtbarkeit in der Literatur des deutschen Mittelalters: XXI. Anglo-German Colloquium London 2009*, Berlin 2011, 272–289 (279).

145 Ed. J. Zycha, CSEL 28, Prag 1894. Vgl. zu der Entstehung, dem Inhalt und der Rezeption von *De Genesi ad litteram* K. Pollmann, *De Genesi ad litteram*, in: OGHRA 1 (2013), 296–305; D. Weber, *Die Genesisauslegungen*, in: V.H. Drecoll (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 275–279 (277–279).

Schauweisen auseinander.[146] Diese *genera visionis* umfassen die *visio corporalis*, die *visio spiritualis* sowie die *visio intellectualis*. Während die *visio corporalis* die sinnliche Wahrnehmung materieller Dinge bezeichnet, werden deren Bilder in der *visio spiritualis* geistig angeschaut. Noch höher gewichtet Augustin die *visio intellectualis*. Denn erst in ihr „manifestiert sich […] die Wahrheit der Dinge selbst, und zwar unmittelbar, unvermittelt und ohne Bilder"[147] und gilt daher als die eigentliche *visio Dei*. Für Augustin ist diese Schauweise außer Paulus allein den Erlösten im jenseitigen Leben vorbehalten. Daher hat ihm zufolge auch Johannes in der Apokalypse nicht die Klarheit des Herrn, sondern lediglich Bilder vor seinem geistigen Auge gesehen.[148] Dagegen begreift Ambrosius die *visio intellectualis* als eine den Gläubigen bereits im Diesseits zur Verfügung stehende Möglichkeit, Gott mit dem Verstand zu erkennen.[149] So richtet er seine Auslegung der Johannesapokalypse wie schon Primasius von Hadrumetum[150] vornehmlich auf Kontemplation aus. Das zeigt sich auch an seiner Interpretation der Aussage in Apk 1,10 *Ich war am Tag des Herrn im Geist*. Laut Ambrosius war der Geist des Johannes nämlich von der sinnlichen Wahrnehmung durch den Leib abgekoppelt und hing dem Geist der Ewigkeit an, sodass er in der Lage gewesen sei, die himmlischen Dinge zu betrachten.[151]

Diese Auslegung findet sich in gekürzter Fassung in den *Commentariorum in Apocalypsin libri quinque* wieder.[152] Ebenso an Ambrosius angelehnt sind die

146 Vgl. Matter, in: McAllister (Hg.), 2020, 131; Redzich, in: Bauschke / Coxon / Jones (Hgg.), 2011, 272.

147 Redzich, in: Bauschke / Coxon / Jones (Hgg.), 2011, 276.

148 Vgl. Aug., Gn. litt. 12.26: *Ibi uidetur claritas domini non per uisionem significantem siue corporalem, sicut uisa est in monte Sina* [Ex 19,18], *siue spiritalem, sicut uidit Esaias* [Jes 6,1] *uel Iohannes in Apocalypsi* (CSEL 28,420,2–5 J. Zycha).

149 Vgl. Ambr., expos. Apoc., praefatio: *Tertia igitur uisio restat, quae intellectualis appellatur: per quam nec corporales res, nec similitudines rerum corporalium ostenduntur, sed ipsa rerum ueritas uidentibus manifestatur, quae hinc maxime pendet, quo omnipotentem summumque ac uiuificantem spiritum Deum nostrum, solo mentis intellectu contemplari nitimur* (CCCM 27,12,304–13,309 R. Weber).

150 Vgl. Kapitel 2.1.1, S. 66, Fn. 21.

151 Vgl. Ambr., expos. Apoc. 1.1,10a: *Non itaque Iohannis spiritus carnem funditus deseruit, quando hanc Reuelationem uidit, quando haec sacramenta penetrauit, sed tamen in extasi positus, ab omni sensu carnis abstractus fuit. Nec aliquid per corpus uel uidere, uel audire, uel sentire, uel intellegere potuit, ac sic quodammodo et in carne et extra carnem, caelestia contemplans fuit, quia et corpus quod sine spiritu non uiuit, tunc in Iohanne mortuum non fuit, et tamen, sicut dictum est, nil per corpus uel uidit, uel audiuit, uel sensit, uel intellexit. Spiritui autem aeternitatis adhesit spiritus Iohannis* (CCCM 27,59,3–12 R. Weber). Vgl. hierzu auch Redzich, in: Bauschke / Coxon / Jones (Hgg.), 2011, 278–279.

152 Vgl. com. Apoc. 1.1,10: *Fui in spiritu in Dominica die* [Apk 1,10]. *Hinc jam singillatim de specie, singillatim de genere dicendum est. Non autem Joannis spiritus carnem funditus*

Erklärungen zu dem vor der gebärenden Frau stehenden großen, roten Drachen in Apk 12,3–4, zu dem zum Thron des Vaters entrückten Sohn in Apk 12,5 und zu der in die Einöde fliehenden Frau in Apk 12,6. Der Drache wird identifiziert als der Teufel, der damals Christus als das Haupt zu verzehren versucht habe und der auch jetzt und in Zukunft durch falsche Prediger und durch den Antichristen Anstrengungen unternehmen werde, die Gläubigen in die Sünde hinabstürzen zu lassen und sie als die Glieder des Hauptes zu vertilgen. Daran anschließend wird die Frage aufgeworfen, wie es zu verstehen sei, dass der Sohn durch die Entrückung zum Thron des Vaters dem Biss des Drachen zu entkommen vermocht habe. Damit ist laut den *Commentariorum in Apocalypsin libri quinque* nicht gemeint, dass Christus nach seiner Geburt mitsamt seinem Leib in den Himmel emporgehoben worden wäre. Vielmehr sei es der als Aufstieg des Geistes zu Gott begriffene rechte Glaube, durch den das Böse gemieden werde.[153] Dies wird in der Auslegung zu Apk 12,6 konkretisiert. Der Bibelvers handelt von der Frau, die nach der Geburt ihres Sohnes in die Einöde flieht, dort eine von Gott bereitete Stätte vorfindet und 1260 Tage lang ernährt wird. In den *Commentariorum in Apocalypsin libri quinque* wird die Frau mit der Kirche und die Flucht in die Einöde mit dem Aufstieg des Geistes zu Gott gleichgesetzt. Um dem Bösen zu entrinnen, sei es demnach notwendig, alle

---

deseruit, quando hoc vidit, quia corpus sine spiritu non viveret, sed in exstasi positus, nihil per corpus vel sentire vel intelligere potuit (PL 100,1095C–D).

153 Vgl. com. Apoc. 5.12,3–4: *Et visum est aliud signum in caelo; et ecce draco magnus rufus habens capita septem, et cornua decem, et in capitibus suis septem diademata* [Apk 12,3]. *Diabolus propter malitiam draco; propter multiplicitatem insidiarum magnus; propter homicidium rufus vocatur. In caelo autem, id est in Ecclesia videtur, non quo possideat, sed quia ei adversatur.* [...] *Et cauda ejus trahebat tertiam partem stellarum caeli, et misit eas in terram* [Apk 12,4]. *Cauda draconis sunt perversi praedicatores, juxta illud: Propheta docens mendacium, ipse cauda est* [Jes 9,15]. *Eos qui foris studio vitae caelestis videntur inhaerere, ex amore terreno per falsos praedicatores ad aperti erroris iniquitatem devolvi, de quibus Job: Obscurentur stellae caligine ejus* [Hi 3,9]. *Quia vero cauda finis est corporis, potest per eam Antichristus ejusque praedicatores intellegi, ut praeteritum pro futuro accipiamus.* [...] *Et draco stetit ante mulierem quae erat paritura, ut cum peperisset filium ejus devoraret* [Apk 12,4]. *Stetit tunc draco ut natum caput deglutiret; stat semper ut membra capitis deglutiat. Sed* [...] *ideo mulieris filius morsum draconis evasit, quia ad thronum Patris raptus est. Unde gravis oritur quaestio. Neque enim mox ut Christus natus est, et ab Herode quaesitus, corporaliter caelos conscendit; nec ejus membra ideo draconis dentes cavent, quia corpus funditus deserentes ad caput suum perveniunt. Sciendum ergo quia fides recta* [...] *ascensus mentis est ad Deum, quo draconis malitia vitatur* (PL 100,1153A–D). Vgl. hierzu Ambr., expos. Apoc. 5.12,3–4b (CCCM 27,447,4–450,52 R. Weber).

vergänglichen und fleischlichen Begierden zu verachten und stattdessen von Christus als dem lebendigen Brot zu zehren.[154]

Dass der Teufel gegen die Kirche agiert, ohne sich ihrer bemächtigen zu können, kommt auch in der Erklärung zu dem auf die Erde geworfenen Drachen in Apk 12,9 zum Ausdruck. Denn darin heißt es, dass der Teufel aus dem Geist der Erwählten ausgeschlossen worden sei und als Ankläger der Heiligen in den Herzen der Verdammten herrsche.[155] Daraufhin wird Apk 12,10 folgendermaßen zitiert: *Und ich habe eine laute Stimme im Himmel sagen hören: Nun ist das Heil und die Kraft und das Reich unseres Gottes hervorgebracht worden und die Macht seines Christus; weil der Ankläger unserer Brüder hinabgeworfen worden ist, der jene verklagte vor dem Angesicht unseres Gottes Tag und Nacht.*[156] So wie der Teufel fortwährend in den Herzen der Verdammten herrsche, werde das Gotteslob als das Bedürfnis des Geistes in der Kirche weiter erschallen bis zum Ende der Welt. Dass hierbei von dem Heil, der Kraft und der Macht die Rede sei, resultiere aus der Einsicht, erlöst worden zu sein durch die bedingungslose Gnade Gottes sowie gestärkt und aufgerichtet worden zu sein zur Herrlichkeit. Dies alles sei unter Menschen vollzogen worden, nicht aber durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus.[157]

---

154 Vgl. com. Apoc. 5.12,6: *Hoc est mulierem in solitudinem fugere, quod filium ejus ad Deum rapi; fugit enim Ecclesia, non corporali, sed spiritali ascensu. Solitudo secretum est mentis. Nam sancti viri, ut serpentis venenum evadant, seipsos solitudinem faciunt, omnia transitoria et carnalia desideria contemnendo. Et nota quod praedicatorum est hanc mulierem pascere. Locus autem ubi pascitur, ipse est cui dicitur: Esto mihi in Deum protectorem, et in locum refugii* [Ps 30,3]. *Ipse est et cibus quo pascitur, qui ait: Ego sum panis vivus* [Joh 6,35] (PL 100,1154B). Vgl. hierzu Ambr., expos. Apoc. 5.12,6 (CCCM 27,453,4–7.15–21.26–454,28.455,88 R. Weber).

155 Vgl. com. Apoc. 5.12,9: *Et projectus est draco ille magnus serpens antiquus, qui vocatur diabolus; et Satanas qui seducit orbem universum projectus est in terram, et ejus angeli cum eo missi sunt* [Apk 12,9]. [...] *propter lapsum de caelo, et fidelium et electorum accusationem diabolus vocatur: diabolus enim et deorsum fluens et criminator sonat* [...] *Unde igitur, et quo projectus est, nisi de caelo in terram? Id est de mentibus electorum in corda reproborum, non quod in eis et ante non erat, sed quod ab illis exclusus amplius dominatur* (PL 100,1155B). Vgl. hierzu Ambr., expos. Apoc. 5.12,9 (CCCM 27,459,8–9.17–20 R. Weber).

156 com. Apoc. 5.12,10: *Et audivi vocem magnam dicentem in caelo: Nunc facta est salus, et virtus, et regnum Dei nostri, et potestas Christi ejus; quia projectus est accusator fratrum nostrorum qui accusabat illos ante conspectum Dei nostri die ac nocte* [Apk 12,10] (PL 100,1155C).

157 Vgl. ebd.: *Et audivi vocem magnam dicentem in caelo: Nunc facta est salus, et virtus, et regnum Dei nostri, et potestas Christi ejus; quia projectus est accusator fratrum nostrorum qui accusabat illos ante conspectum Dei nostri die ac nocte* [Apk 12,10]. *Quia quotidie draco de caelis in terram ruit, constat quia vox haec, id est mentis desiderium in laudem ab adventu Domini incipit, et usque ad finem saeculi in caelo, hoc est Ecclesia, clamare non desinit. Unde adverbio nunc omne tempus comprehenditur. Salutem factam dicunt, quia gratuita*

Die Kirche der Erwählten zeichnet sich somit im Wesentlichen dadurch aus, dass sie sich mittels geistigen Aufstiegs zu Gott der Verführung durch den Teufel zu entziehen vermag, da dessen Einfluss auf die Sphäre der vergänglichen und fleischlichen Bedürfnisse beschränkt bleibt. Der Verweis auf die durch die Gnade Gottes gewirkte Erlösung macht die in den *Commentariorum in Apocalypsin libri quinque* enthaltene präsentische eschatologische Perspektive deutlich. Wer folglich verinnerlicht, dass das Heil bereits hervorgebracht worden ist, wird vom Bösen nicht tangiert, weder jetzt noch in der Zeit des Antichristen.

∴

Während Beda Venerabilis in den *Commentariorum in Apocalypsin libri quinque* lediglich in der *praefatio* aufgegriffen wird, wird seine *Expositio Apocalypseos* in der *Explanatio Apocalypsis per Interrogationem et Responsionem* vielfach zitiert. Wie der Titel bereits erahnen lässt, ist die Auslegung der Johannesapokalypse nach einem Frage-Antwort-Schema aufgebaut, wobei die Fragen auf dem biblischen Text basieren und die Antworten aus Bedas Apokalypse-Kommentar entnommen sind. Der Schwerpunkt liegt folglich auf dem Ergehen der Kirche auf Erden verbunden mit dem Ausblick auf das eschatologische Ziel. Auffällig ist, dass in der *Explanatio Apocalypsis per Interrogationem et Responsionem* von Bedas Auslegung zu der Öffnung der sieben Siegel gemäß Apk 6,1–17 und Apk 8,1 allein die auf die Begrenztheit des körperlichen Leidens und auf den Jubel der Seelen an dem geheimen Ort ewigen Lobgesangs bezogene Erklärung zum fünften Siegel gemäß Apk 6,9 Berücksichtigung findet.[158] Daran wird unmittelbar Bedas Auslegung zu den in Apk 7,4–5 genannten 144000 Versiegelten aus den zwölf Stämmen Israels angeschlossen: Die Zahl 144000 stehe demnach für die unzählbare Schar der gesamten Kirche, die aus den Patriarchen entweder durch fleischliche Abstammung oder

Dei bonitate sumus salvati; virtutem, quia roborati; potestatem, quia in celsitudinis gloriam sumus erecti. Cuncta enim haec in hominibus facta sunt, quamvis non per hominem, sed per Jesum Christum (PL 100,1155C–1156A). Vgl. hierzu Ambr., expos. Apoc. 5.12,10 (CCCM 27,460,7–11.15–19 R. Weber).

158 Vgl. expl. Apoc., fol. 8r: *INTERROGATIO. Quid est „Uidi subtus altare animas interfectorum propter uerbum Dei"* [Apk 6,9]*? RESPONSIO. Qui Ecclesiam dixerat in praesenti multipliciter afflictam dicat et gloriam animarum post corporum poenam. Uidi, inquid, eas sub altare, id est, in secretario laudis aeternae* (Consolamini Commentary Series,236 S. Van Der Pas). Vgl. hierzu Bed., expos. Apoc. 1.7 (CCSL 121A,301,69–71 R. Gryson).

durch Nachahmung ihres Glaubens hervorgegangen sei.[159] Aus den Namen der zwölf Patriarchen werden daraufhin auf Grundlage des von Primasius von Hadrumetum verfassten *Commentarius in Apocalypsin* die zur Bewältigung des irdischen Lebens und zur Erlangung des ewigen Lebens einzuhaltenden Tugenden der Kirche abgeleitet. Zur Vervollkommnung ihrer Schönheit sei es geboten, in Juda fest im Glauben zu stehen, in Ruben gute Werke zu vollbringen, in Gad gegen die Versuchung zu kämpfen, in Asser Anfechtungen zu ertragen, in Naftali in der Barmherzigkeit zu wachsen, in Manasse Besseres zu ersehnen und sich nicht um das Vergangene zu kümmern, wie Simeon im Diesseits durch das Tal der Tränen zu gehen und sich dadurch die Freude über die himmlische Wohnstätte im Jenseits zu verdienen, sich in Levi an den Verheißungen des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens zu erfreuen, in Issachar durch die geistige Anschauung des zukünftigen Lohns gestärkt zu werden, in Sebulon die eigene Seele für Christus hinzugeben, in Josef mehr als von Gott vorgeschrieben darzubringen und in Benjamin unermüdlich die ewige Glückseligkeit zu erwarten.[160] Die Hoffnung auf eine sichere Belohnung im Jenseits trage somit zu einem erfolgreicheren Kampf im Diesseits bei.[161]

---

159 Vgl. expl. Apoc., fol. 8v: *INTERROGATIO. Quid est „Et audiui numerum signatorum, cxliiii milia signati, ex omni tribu filiorum Israhel* [Apk 7,4]*?“ RESPONSIO. De numero finito innumerabilis significatur totius Ecclesiae multitudo, quae de patriarchis, uel prosapia carnis uel fidei, est imitatione progenita* (Consolamini Commentary Series,237 S. Van Der Pas). Vgl. hierzu Bed., expos. Apoc. 1.9 (CCSL 121A,311,42–46 R. Gryson).

160 Vgl. expl. Apoc., fol. 8v–9r: *Quia non ordinem terrenae generationis, sed iuxta interpraetationem nominum uirtutes Ecclesiae decreuit exponere, quae confessione et laude praesenti ad dexteram uitae festinat aeternae* (Consolamini Commentary Series,238 S. Van Der Pas); expl. Apoc., fol. 10v–11r: *Siue enim confessione quique tamquam in Iuda laudabiles; siue in Ruben operum prole praeclari; siue in Gad temptationum exercitio fortes; siue in Aser certaminum uictoria felices; siue in Nepthalim largis misericordiae operibus dilatati; siue in Manase posteriorum obliti; siue in Simeon quas tristes adhuc in conualle lacrimarum, semper autem gaudentes nomine habitaculi in caelestem suspirantes Hierusalem; siue in Leui qui promissionibus uitae praesentis et futurae congaudeant, additis bonis temporalibus aeterno bono fundati; siue in Isachar futurae mercedis contemplatione firmati; siue in Zabulon qui pro Christo suas animas ponant; siue in Ioseph qui et augmento spiritalis substantiae studeant et super Dei praecepta aliquid amplius uel in uirginitate uel ex facultatum suarum offerant quantitate; siue in Beniamin qui felicitatis aeternae dexteram indefessis uotis exspectent, in sua quemque professione congruit patrum praecedentium regula quasi duodenario numero signari, atque ex singularium meritis personarum perfectissimam Ecclesiae pulchritudinem quasi centum quadraginta quattuor milium summam colligi* (Consolamini Commentary Series,240–241 S. Van Der Pas). Vgl. hierzu Bed., expos. Apoc. 1.9 (CCSL 121A,313,60–63.321,147–153.323,154–166 R. Gryson).

161 Vgl. expl. Apoc., fol. 10r: *Fructuosius quippe pugnatur ubi merces certa speratur* (Consolamini Commentary Series,240 S. Van Der Pas). Vgl. hierzu Bed., expos. Apoc. 1.9 (CCSL 121A,319,122–123 R. Gryson).

Dieser Kampf, der bei Beda dreigestaltig ist, wird in der *Explanatio Apocalypsis per Interrogationem et Responsionem* allerdings nicht näher ausgeführt, sodass die Gegner der Kirche unscheinbar und profillos bleiben. Auch die in Apk 20,3 erwähnte Loslösung des Teufels wird nicht als eine Zeit schwerster Bedrängnis beschrieben, sondern als eine Prüfung der Gläubigen ausgewiesen.[162] Es ist daher nicht die Angst vor einer qualvollen Endzeit, sondern die Hoffnung auf das ewige Leben, mit der zur Standhaftigkeit im Bekenntnis zu Christus und zur Beständigkeit im Vollzug guter Werke im diesseitigen Leben aufgerufen wird. Die Auswahl der Verse aus der Johannesapokalypse in Verbindung mit den aus Bedas *Expositio Apocalypseos* entnommenen Erläuterungen führt somit in der *Explanatio Apocalypsis per Interrogationem et Responsionem* insgesamt zu einer Verstärkung der für Beda charakteristischen optimistischen Perspektive.

∴

Die eschatologische Bedeutung der Tugenden der Kirche wird auch in der *Expositio in Apocalypsin Iohannis* behandelt. Inhaltlich eingerahmt wird sie durch Aussagen über Christus. Dieser wird in der Auslegung zu Apk 1,5 deshalb als der treue Zeuge und als der Erstgeborene der Toten begriffen, weil er durch seinen Tod den neuen Bund bezeugt habe und als Erster von den Toten auferstanden sei. Darüber hinaus sei er der Fürst der die Apostel und alle Heiligen umfassenden Könige der Erde und derjenige, *qui dilexit nos*, als er das Menschengeschlecht erlöst habe.[163]

Neben präsentischen eschatologischen Aspekten werden auch futurische eschatologische Aspekte betrachtet. So heißt es in der Erklärung zu Apk 3,7, dass Christus das Paradies öffne und die Hölle verschließe, dass er allein die Gläubigen durch die Tür zum ewigen Leben einlassen werde und ihnen die Geheimnisse der Schriften enthülle, wohingegen er die Heuchler abweisen

162 Vgl. expl. Apoc., fol. 14v: *Si autem numquam solueretur, minus appareret eius maligna potentia, minus sanctae ciuitatis fidelissima patientia probaretur, minus denique prospiceretur quam magno malo eius tam bene usus fuerit omnipotens Deus* (Consolamini Commentary Series,248 S. Van Der Pas). Vgl. hierzu Bed., expos. Apoc. 3.35 (CCSL 121A,505,34–38 R. Gryson).

163 Vgl. expos. Apoc. 1.5: *QVI EST TESTIS FIDELIS, quia per suam mortem testificauit nouum testamentum, et quod testificauit de resurrectione mortuorum in se primum ostendit, PRIMOGENITVS MORTVORVM, quia primus resurrexit a mortuis, ET PRINCEPS REGVM TERRAE, apostolorum uidelicet et omnium sanctorum, QVI DILEXIT NOS, et reliqua, quando humanum genus redemit* (CCSL 107,305,23–306,29 R. Gryson).

werde mit den Worten: *Ich kenne euch nicht*.[164] Ähnlich wird der in Apk 20,11 genannte weiße Thron als die Versammlung der Heiligen am Tag des Gerichts und der auf ihm Sitzende mit Christus identifiziert,[165] sodass Christus als der über das letztgültige Geschick der Menschen urteilende Richter erscheint. Damit bilden laut der *Expositio in Apocalypsin Iohannis* die im Leiden und in der Auferstehung Christi vollbrachte Erlösung des Menschengeschlechts und die noch bevorstehende Parusie Christi zum Gericht den Kern der Verkündigung.[166]

In Anknüpfung daran werden die erstmals in Apk 5,1 erwähnten sieben Siegel als Stationen in Christi Leben interpretiert, angefangen bei der Empfängnis durch den Heiligen Geist über die Geburt, das Leiden, das Sterben und das Begräbnis bis hin zu der Auferstehung, der Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten des Vaters.[167] Obwohl die Aufzählung mit der Herrschaft Christi im Himmel an der Seite des Vaters endet, bedeutet das gemäß der Auslegung zu dem aus dem Himmel herabkommenden Engel in Apk 10,1 nicht, dass Christus auf der Erde nicht präsent sei. Vielmehr stehe er der Kirche stets helfend zur Seite.[168] Auch in den Erläuterungen zu dem in der Sonne stehenden Engel in Apk 19,17 und zu der offenen Tür im Himmel in Apk 4,1 wird Christus inmitten

164 Vgl. expos. Apoc. 3.7: *QVI APPERIT ET NEMO CLAVDIT, id est paradisum, CLAVDIT infernum, ET NEMO APPERIT. Christus apperit pulsantibus ianuam uite credentibus et sacramenta scripturarum, ipocritis autem dicit: Nescio uos* [Mt 25,12] (CCSL 107,310,19–22 R. Gryson).

165 Vgl. expos. Apoc. 20.11: *Tronum congregatio chorique in die iudicii, sedens Christus* (CCSL 107,334,26–27 R. Gryson).

166 Vgl. expos. Apoc. 1.10: *ET AVDIVI POST ME VOCEM MAGNAM, quia de magna adnuntiabat, hoc est de passione, de resurrectione et die iudicii, TAMQVAM TVBA: per tubam praedicatio intelligitur, quia unusquisque praedicator tuba dicitur* (CCSL 107,306,44–47 R. Gryson); expos. Apoc. 22.2: *ET EX VTRAQUE PARTE FLVMINIS LIGNVM VITE, id est Christus in nouo et ueteri testamento, ADFERENS FRVCTVS PER MENSES SINGVLOS, id est per doctrinam XII apostolorum usque ad finem saeculi* (CCSL 107,336,3–6 R. Gryson).

167 Vgl. expos. Apoc. 5.1: *Christi conceptio de spiritu sancto, natiuitas, passio, sepulchrum, resurrectio, ascensio, sedere in dextera patris, haec sunt septe signacula quae Christus apperuit* (CCSL 107,314,8–11 R. Gryson). Vgl. zu der Interpretation der sieben Siegel als Stationen in Christi Leben und zu ihrer Verbreitung im Mittelalter J.E. Wannenmacher, *Hermeneutik der Heilsgeschichte: De septem sigillis und die sieben Siegel im Werk Joachims von Fiore*, Studies in the History of Christian Traditions 118, Leiden 2005, 42–49.

168 Vgl. expos. Apoc. 10.1: *ET VIDI ALIVUM ANGELVM FORTEM DESCENDENTEM DE CAELO AMICTVM NVBEM, et cetera. Iste angelus Christus intelligitur. DESCEN<DEN>TEM DE CAELO, quia comitatur ecclesiae semper in adiutorio* (CCSL 107,322,1–5 R. Gryson).

der Kirche verortet und die Gleichsetzung des Himmels mit der Kirche damit begründet, dass sie die Wohnstätte Gottes sei.[169]

Neben dem Bild des Himmels wird das Bild der gebärenden Frau in Apk 12,4 auf die Kirche angewandt. Als solche bringe sie die Heiligen im Glauben an Christus hervor.[170] Diese seien der Verfolgung ausgesetzt und würden durch verschiedene Versuchungen geprüft werden. Ihre Standhaftigkeit werde daran ersichtlich, dass sie den Teufel nicht anbeteten.[171] Außerdem hätten sie unablässig Werke der Liebe zu üben. Gemäß der *Expositio in Apocalypsin Iohannis* handelt es sich hierbei um das oberste Gebot, das sich auch in der Aufforderung wiederfindet, die eigenen Werke zu stärken, um anderen als Vorbild zu dienen.[172] Die darin liegende eschatologische Tragweite wird mit Verweis auf Apk 3,15–16 zum Ausdruck gebracht: *Ich kenne deine Werke, dass du weder kalt noch heiß bist.* [Du bist] *lauwarm. Ich werde dich ausspeien aus meinem Mund.* Kalt zu sein oder warm zu sein, wird in der *Expositio in Apocalypsin Iohannis* damit gleichgesetzt, in der Sünde oder in der Liebe zu sein. Lauwarm zu sein, meine folglich, weder gut noch böse zu sein, d.h. den Glauben anzunehmen, aber keine ihm entsprechenden Werke zu vollbringen. Als daraus resultierende Konsequenz wird der heilsgefährdende Ausschluss aus Christi Unterweisung, Gedächtnis und dem Inneren seiner Kirche genannt.[173]

---

169 Vgl. expos. Apoc. 19.17: *ET VIDI VNVM ANGELVM STANTEM IN SOLE, et reliqua. Iste angelus Christus est, stans in sole, id est in ecclesia* (CCSL 107,333,22–23 R. Gryson); expos. Apoc. 4.1: *IN CAELO, in ecclesia, quae meruit caelum esse, eo quod sit habitaculum dei* (CCSL 107,312,4–6 R. Gryson).

170 Vgl. expos. Apoc. 12.4: *Mulier ecclesia, quae parturit sanctos in fide Christi* (CCSL 107,325,17–18 R. Gryson). Einen synonymen Gebrauch der Begriffe *ecclesiae* und *sancti* suggeriert expos. Apoc. 1.13: *In medio candelabrorum, hoc est in medio ecclesiarum, quia Christus inter omnes sanctos est* (CCSL 107,306,58–59 R. Gryson).

171 Vgl. expos. Apoc. 2.18: *FILIVS DEI ante et retro HABET OCVLOS, id est sanctos. SICVT FLAMMA, id est spiritus sancti flamma in testimoniis. PEDES idem sancti, eo quod probantur uariis temptationibus* (CCSL 107,308,38–309,41 R. Gryson); expos. Apoc. 8.7: *GRANDO ET IGNIS MIXTVM IN SANGVINE persecutio sanctorum* (CCSL 107,319,22–320,23 R. Gryson); expos. Apoc. 13.10: *HIC EST PATIENTIA SANCTORVM, id est non adorare diabolum* (CCSL 107,326,11–12 R. Gryson).

172 Vgl. expos. Apoc. 2.5: *MEMENTO VNDE CECIDISTI. Qui cadit de alto cadit, et ideo dixit unde, quia omnimodo usque ad nouissimum caritatis opera exercenda est, quod est principale mandatum* (CCSL 107,307,6–8 R. Gryson); expos. Apoc. 3.2: *ESTO VIGILANS ET CONFIRMA CETERA QVAE MORITVRA SVNT, id est confirma opera tua et exemplo alios confirma* (CCSL 107,309,7–8 R. Gryson).

173 Vgl. expos. Apoc. 3.15–16: *SCIO OPERA TVA, QVIA NEQVE FRIGIDVS ES NEQVE CALIDVS, id est nec infidelis uel pauper, neque fidelis uel diues largus; aliter frigidus gentilis, calidus ardens spiritu, siue frigidus in peccato, calidus in caritate, TEPIDVS nec bonus nec malus, id est suscipiens fidem, non faciens opera. INCIPIAM TE EVOMERE EX ORE MEO, id est a doctrina mea siue de memoria aut a uisceribus ecclesiae me<ae>* (CCSL

Zusätzlich zu den Werken der Liebe werden in der *Expositio in Apocalypsin Iohannis* weitere die Glaubenspraxis betreffende Tugenden thematisiert. Die in Apk 4,7 geschilderten vier lebendigen Wesen etwa werden dahingehend interpretiert, dass der Löwe für die Glaubensstärkeren stehe, das Kalb für die Barmherzigen in der Kirche, der Mensch für die Demütigen und der Adler für die zum Himmel Gewandten.[174] Hinzu kommt in den erklärenden Ausführungen zu Apk 21,24 die Beharrlichkeit im Gebet.[175] Insofern gilt es mit Blick auf die Auslegung zu Apk 21,19, den Beispielen der Apostel zu folgen, die selbst in sich die Eigenschaften *caritas*, *humilitas* und *industria* vereint hätten.[176] Weiterhin wird besonders häufig die Reinheit zur Sprache gebracht. So werden die reinen, glänzenden Gewänder der sieben Engel in Apk 15,6 und die weißen Gewänder in Apk 3,18 sowohl mit Keuschheit als auch mit dem Glauben an Christus assoziiert.[177] Ähnlich wird das in Apk 22,14 anempfohlene Waschen der Gewänder als die Reinigung des Leibes durch die Taufe, die Keuschheit, das Martyrium und die Buße gedeutet. Das Ziel bei alledem sei es, ein Anrecht auf den Baum des Lebens, d.h. eine Teilhabe an Christus zu haben.[178] Nur wer sich zu Christus bekennt und tugendhaft handelt, kann laut der *Expositio in Apocalypsin Iohannis* somit das ewige Leben erlangen. Mit der Auslegung zu Apk 6,12–13 wird schließlich davor gewarnt, dass die härteste Prüfung und die schwerste Bedrängnis der Kirche noch bevorstünden. So wird zu der mit einem großen Erdbeben, der Verdunkelung der Sonne, der Rotfärbung des Mondes wie Blut und dem Fall der Sterne vom Himmel verbundenen Öffnung des sechsten Siegels angemerkt, dass die Gläubigen aufgrund der Verfolgungssituation und

---

107,311,52–59 R. Gryson). Vgl. zu der eschatologischen Tragweite expos. Apoc. 3.7: *QVI APPERIT ET NEMO CLAVDIT, id est paradisum, CLAVDIT infernum, ET NEMO APPERIT. Christus apperit pulsantibus ianuam uite credentibus et sacramenta scripturarum, ipocritis autem dicit: Nescio uos* [Mt 25,12] (CCSL 107,310,19–22 R. Gryson).

174 Vgl. expos. Apoc. 4.7: *Leo rex omnium bestiarum est; fortiores significat in fide; per uitulum misericordes in ecclesia, per hominem humiles, per aquilam excelsi, qui dicunt cum Paulo: Nostra conuer-satio in caelo est* [Phil 3,20] (CCSL 107,313,45–49 R. Gryson).

175 Vgl. expos. Apoc. 21.24: *ET REGES TERRAE, id est sancti, ADFERENT GLORIAM SVAM, id est caritatem et humilitatem et industriam orationis* (CCSL 107,336,47–49 R. Gryson).

176 Vgl. expos. Apoc. 21.19: *Oportet in ecclesia obseruare unumquemque colorem alicuius de his lapidibus, id est immitare in aliquid exempla apostolorum; discat caritatem alicuius et alterius humilitatem, alicuius industriam* (CCSL 107,335,36–336,39 R. Gryson).

177 Vgl. expos. Apoc. 15.6: *VESTITI LAPIDE MVNDO CANDIDO, Christo uel castitate* (CCSL 107,329,9–10 R. Gryson); Expos. Apoc. 3,18: *ET VESTIMENTIS ALBIS INDVARIS, id est castitate et fide* (CCSL 107,311,67–68 R. Gryson).

178 Vgl. expos. Apoc. 22.14: *BEATI QVI LAVANT STOLAS SVAS, VT SIT POTESTAS EORVM IN LIGNO VITE* […] *stolas omne uestimentum ueritatis, siue corpora labant per baptismum, per castitatem, per martyrium, per penitentiam; VT SIT POTESTAS EORVM IN LIGNO VITE, id est ut habeant partem cum Christo* (CCSL 107,337,19–24 R. Gryson).

wegen des von den Heiligen erlittenen Martyriums in der Zeit des Antichristen straucheln und von ihrem bisherigen Lebenswandel abfallen würden.[179]

∴

Die ausgewählten Kommentare zur Johannesapokalypse aus dem karolingischen Reich und aus seinem lateinischsprachigen Umfeld machen deutlich, dass die Auseinandersetzung mit der Endzeit, dem Jüngsten Gericht und der Ewigkeit kein Selbstzweck ist, sondern stets vor einem konkreten Hintergrund erfolgt, sei es im Kontext des monastischen Lebens und des kirchlichen Dienstes oder im Zusammenhang mit theologischen Kontroversen. Wie Karla Pollmann bereits in Bezug auf Tyconius festgestellt hat, wird der Inhalt der Johannesapokalypse auf das Ergehen der universalen Kirche auf Erden angewandt.[180] Daraus ergibt sich für die Auslegung des biblischen Textes eine Gegenwartsorientierung mit dem eschatologischen Ziel vor Augen. Auf der Grundlage des vierfachen Schriftsinns nach Johannes Cassian[181] ließe sich demnach folgende

179 Vgl. expos. Apoc. 6.12–13: *ET VIDI, CVM APERVISSET SIGILLVM SEXTVM, ET TERRA<E> MOTVS FACTVS EST MAGNVS, ET SOL FACTVS EST NIGER, et cetera. In sexto spatio commouitur terra, id est fidelium a fide, in tempore antichristi. SOL FACTVS EST NIGER, id est sancti in persecutione; LVNA SICVT SANGVIS, similiter sancti in martyrio. ET STELLE CADENT DE CAELO, fideles de conuersatione caelesti, SVPER TERRAM, in negatione, SICVT FICVS AMITTIT GROSSOS SVOS, sic abiciet ecclesia bonas uirtutes in persecutione; uentus magnus persecutionem significat* (CCSL 107,317,40–49 R. Gryson).

180 Vgl. K. Pollmann, *Apocalypse now?! Der Kommentar des Tyconius zur Johannesoffenbarung*, in: W. Geerlings / C. Schulze (Hgg.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter: Beiträge zu seiner Erforschung*, CCAM 2, Leiden 2002, 33–54 (52).

181 Der auch als Vater des lateinischen Mönchtums bezeichnete Johannes Cassian (360–430/435) differenziert in seinen in den 420er Jahren verfassten *Conlationes* zwischen *historica interpretatio* und *intelligentia spiritalis* bzw. zwischen *historica narratio* und *spiritalis sensus et expositio* und veranschaulicht diese Unterscheidung anhand des Beispiels *Jerusalem*: Im historischen Sinn sei die irdische Stadt der Juden gemeint, im allegorischen Sinn die Kirche Christi, im tropologischen Sinn die Seele des Menschen und im anagogischen Sinn die himmlische Bürgerschaft. Vgl. hierzu Joh. Cass., conl. 14.8,4: *Igitur praedictae quattuor figurae in unum ita, si uolumus, confluunt, ut una atque eadem Hierusalem quadrifarie possit intellegi: secundum historiam ciuitas Iudaeorum, secundum allegoriam ecclesia Christi, secundum anagogen ciuitas dei illa caelestis,* […] *secundum tropologiam anima hominis* (CSEL 13,405,13–19 M. Petschenig). Für eine begriffliche Präzisierung sorgte im frühen Mittelalter u.a. Beda Venerabilis in seiner Schrift *De tabernaculo* (ed. D. Hurst, in: CCSL 119A, Turnhout 1969, 3–139): Demnach sei von dem historischen Sinn die Rede, wenn etwas klar und unverhüllt so vorgetragen werde, wie es buchstäblich geschehen oder gesagt worden sei. Der allegorische Sinn wiederum liege dann vor, wenn mit geheimnisvollen Worten oder Dingen die Gegenwart Christi und die Sakramente der Kirche bezeichnet würden. Die Tropologie als moralische Redeweise

Gewichtung vornehmen: Ausgehend von dem anagogischen Sinn werden der allegorische und der tropologische Sinn entfaltet, wohinter der historische Sinn letztlich zurücktritt. Anders ausgedrückt erschließt sich von den letzten Dingen her, was warum zu allen Zeiten geglaubt und getan werden muss. In Anlehnung an Kevin Pooles Ausführungen zu diesem Thema bedeutet das, im Hier und Jetzt eschatologisch zu leben.[182] Nicht der angsterfüllte Blick auf das drohende Weltende ist dabei konstitutiv, sondern die hoffnungsvolle Aussicht auf die Heilsvollendung für diejenigen, die zur Kirche Christi gehören.[183] Um sie abzusichern, bedarf es zugleich der Abgrenzung von denjenigen, die nicht zur Kirche Christi gehören, sodass sich die von den eschatologischen Vorstellungen in den Apokalypse-Kommentaren ausgehende Wirkung insgesamt als identitätsstiftend und exkludierend zugleich beschreiben lässt.

2.2.2 *Alkuins Briefwechsel mit Felix von Urgel*

Dass eschatologische Vorstellungen im Kontext von Kirche auch eine inkludierende Wirkung hervorrufen können, lässt sich exemplarisch anhand eines Briefes[184] aufzeigen, den Alkuin[185] (735/740–804) am Ende des 8. Jhd. an Felix von Urgel in Reaktion auf dessen Unterstützung und Verbreitung adoptianischer Lehraussagen schrieb. Darin ruft Alkuin in Form eines Hortativs dazu auf, gemeinsam an der dem Evangelium entsprechenden und apostolischen

betreffe die Unterweisung und Verbesserung der Sitten mittels offener oder bildhafter Worte. Die Anagoge als die zum Höheren führende Redeweise behandle schließlich mit geheimnisvollen oder offenen Worten die künftigen Belohnungen sowie das himmlische Leben. Vgl. hierzu Bed., tabern. 1: *Item mensa tabernaculi quattuor habet pedes quia uerba caelestis oraculi uel historico intellectu uel allegorico uel tropologico, id est morali, uel certe anagogico solent accipi. Historia namque est cum res aliqua quomodo secundum litteram facta siue dicta sit plano sermone refertur* […] *allegoria est cum uerbis siue rebus mysticis praesentia Christi et ecclesiae sacramenta designantur* […] *tropologia, id est moralis locutio, ad institutionem et correctionem morum siue apertis seu figuratis prolata sermonibus respicit* […] *anagoge, id est ad superiora ducens locutio, est quae de praemiis futuris et ea quae in caelis est uita futura siue mysticis seu apertis sermonibus disputat* (CCSL 119A,25,781–785.787–789.794–796.802–804 D. Hurst). Vgl. hierzu auch H. Holze, *Johannes Cassianus*, in: ^{4}RGG 4 (2001), 524–525; H. Meyer, *Schriftsinn, mehrfacher*, in: HWPh 8 (1992), 1431–1439 (1433–1434).

182 Vgl. K. Poole, *The Western Apocalypse Commentary Tradition of the Early Middle Ages*, in: M.A. Ryan (Hg.), *A Companion to the Premodern Apocalypse*, BCCT 64, Leiden 2016, 103–143 (114).

183 Aus diesem Grund zieht Edith Ann Matter es vor, zur Beschreibung der frühmittelalterlichen Apokalypse-Kommentare den Begriff *anagogisch* statt *apokalyptisch* zu verwenden. Vgl. hierzu Matter, in: Emmerson / McGinn (Hgg.), 1992, 49.

184 Alk., ep. 23, ed. E. Dümmler, in: MGH Ep 4, Berlin 1895, 60–65.

185 Vgl. zu Alkuin Kapitel 1.3.1.1, S. 22–23, Fn. 93.

Lehre festzuhalten. Denn diese Standhaftigkeit im Glauben sei am Ende der Welt, wenn Mt 24,12 zufolge die Liebe vieler Menschen erkaltet, geradezu wünschenswert.[186] Sollte eine Rückkehr auf den Weg der Wahrheit nicht erfolgen, drohe der Bruch mit der universalen Kirche im Diesseits, sodass im Jenseits der ewige Frieden verwehrt werde.[187]

Die Notwendigkeit dazu, der universalen Kirche einverleibt zu sein, fundiert Alkuin außerdem dadurch, dass er mit Mt 18,18 einen Vers aus der matthäischen Gemeinderede in gekürzter Fassung zitiert: *Wahrlich, ich sage euch, was auch immer ihr auf der Erde gebunden habt, wird auch im Himmel gebunden sein und was auch immer ihr auf der Erde gelöst habt usw*. Diese Worte versteht Alkuin sowohl als Ausdruck für die Vollmacht der heiligen Kirche Gottes als auch als Hinweis auf den Schrecken für diejenigen, die sich von ihr abwenden würden.[188] Derlei geschehe, wenn zusätzlich zu der dem Evangelium entsprechenden und apostolischen Lehre Neues hinzugedichtet werde. Genau hierin entdeckt Alkuin die Kluft zwischen sich und Felix bzw. zwischen dem auf die Anhängerschaft des rechten Glaubens rekurrierenden *Wir* und dem die davon Abweichenden umschließenden *Ihr*. Letztere hätten nämlich in Bezug auf die Geburt Christi den neuen Begriff der Adoption eingeführt, was weder im Alten noch im Neuen Testament Verwendung finde. Vielmehr bezeuge die Schrift, dass Christus der wahre Sohn Gottes sei.[189]

---

186 Vgl. Alk., ep. 23: *Non est hereticus, nisi ex contentione. Noli contendere frustra; claret enim evangelica per totum orbem doctrina: hanc unianimiter teneamus et fideliter praedicemus. Quid nos homunculi in fine seculi, refrigescente caritate multorum* [Mt 24,12], *melius excogitare poterimus, quam ut tota animi intentione apostolicam et evangelicam omni fidei firmitate et veritate sequamur doctrinam* (MGH Ep 4,61,13–17 E. Dümmler).

187 Vgl. ebd.: *Convertere in spe ad domini Dei tui sanctissimam clementiam, et deprecare eum die noctuque, ut extremos dies vite tuae in viam veritatis et fidei catholicae pacem convertat, ne si te hic sanctitas universalis ecclesiae resputat, illic te in aeterna pace habere contradicat* (MGH Ep 4,61,20–23 E. Dümmler).

188 Vgl. ebd.: *Memento sententiam domini dei Christi, et privilegium magnae auctoritatis, quod suae sanctae concessit ecclesiae dicens: ‚Amen dico vobis, quia quecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in caelis, et quecumque solveritis super terram‘* [Mt 18,18], *reliqua. Ecce qualis auctoritas sanctae Dei ecclesiae; ecce qualis terror recedentibus ab ea* (MGH Ep 4,61,23–27 E. Dümmler).

189 Vgl. ebd.: *Ecce scismaticus error partem rumpit ab ea, et caritatis unitatem maculavit. Igitur in nobis vel in vobis remansit ecclesia. Duae enim partes sunt, et non est unitatis concordia. Nos toto mundo teste clamamus Christum verum Dei esse filium, sicut Iohannes Deo dilectus discipulus post multa testimonia, quae in evangelio suo de unigeniti nativitate secundum carnem protestari solet, hoc addidit: ‚Multa quidem et alia signa fecit Iesus in conspectu discipulorum eius, quae non sunt scripta in libro hoc. Haec autem scripta sunt, ut credatis, quia Iesus Christus filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine ipsius* [Joh 20,30–31]‘. *Quid post tale tonitruum dubitatis, fingentes nativitatem illius novum adoptionis*

Den Vorwurf der Spaltung verknüpft Alkuin anschließend mit dem Vorwurf der Anmaßung, indem er zunächst mit Mt 16,18–19 darauf aufmerksam macht, dass die universale Kirche einst auf Petrus gegründet und ihm die Schlüssel zum Himmelreich übergeben worden seien. Daraufhin formuliert er die rhetorische Frage, ob diese Gewalt nun auf Felix übertragen worden sei, damit auf ihm am Ende der Welt eine neue Kirche gebaut werde, die nicht mit den apostolischen Traditionen übereinstimme.[190]

Darüber hinaus führt Alkuin die mit dem Begriff der Adoption einhergehenden Konsequenzen im Bereich der Soteriologie vor Augen. So ist für ihn ein angenommener Sohn nichts anderes als ein falscher Sohn. Als solcher sei er auch ein falscher Gott, sodass dessen Wirkung zum Heil ebenso falsch sei.[191] Die angeblichen[192] Überzeugungen von Felix widersprechen Alkuin zufolge daher nicht nur den apostolischen Traditionen und den kirchlichen Lehrautoritäten,[193] sondern stellen sogar das Erlösungswerk Christi infrage. Aufgrund der Tragweite dieses Irrtums im Sinne einer ernsten Bedrohung für das Seelenheil ergeht der eindringliche Appell an Felix: *Komm, Bruder, komm, Christus ruft dich, die Kirche sehnt sich nach dir, alle Heiligen wollen dich zum Mitbürger*.[194]

Die besondere Dringlichkeit der Lossagung von adoptianischen Lehraussagen und der Rückkehr zu dem von der römischen Kirche bewahrten rechten Glauben wird somit vorrangig eschatologisch begründet.[195] Dieses Argumentationsmuster durchzieht Alkuins gesamten Brief und unterscheidet sich etwa von der Vorgehensweise des Mönches Beatus von Liébana in dessen

---

nomen, quod in toto veteris novique testamenti serie non invenitur (MGH Ep 4,61,32–41 E. Dümmler).

190 Vgl. ebd.: *Ubi est potestas Petro principi apostolorum data: ‚Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et cetera usque: caelorum'? Numquid haec potestas ab eo ablata est, et tibi tradita, quatenus super te in fine seculi et in angulo mundi nova aedificetur ecclesia, et apostolicis inconveniens traditionibus?* (MGH Ep 4,61,43–62,4 E. Dümmler).

191 Vgl. ebd.: *Quid vultis ei nomen adoptivi inponere? Quid est adoptivus filius, nisi falsus filius? Et si Christus Iesus falsus est Deo patri filius, et* (*quod impium est dicere*) *falsus est et deus, falsa est et tota nostrae salutis dispensatio* (MGH Ep 4,62,12–15 E. Dümmler).

192 In seiner Kritik an Felix von Urgel scheint sich Alkuin vor allem auf die von Elipand von Toledo getroffenen Lehraussagen zu stützen. Vgl. hierzu J.C. Cavadini, *The Last Christology of the West: Adoptionism in Spain and Gaul, 785–820*, Philadelphia 1993, 84.

193 Vgl. Alk., ep. 23 (MGH Ep 4,62–64 E. Dümmler).

194 Ebd.: *Veni, frater, veni, Christus te vocat, ecclesia te desiderat, omnes sancti te civem concupiscunt* (MGH Ep 4,62,29–30 E. Dümmler).

195 Vgl. zur römischen Kirche ebd.: *Tota evangelica clamat auctoritas, omnia apostolorum protestantur dicta, mundi latitudo credit, Romana praedicat ecclesia Christum Iesum verum esse Dei filium et proprium* (MGH Ep 4,62,10–12 E. Dümmler).

Tractatus de Apocalipsin[196] darin, dass sich die Sorge um das Seelenheil nicht auf die Rechtgläubigen, sondern auf die Irrgläubigen richtet, sodass an die Stelle der Anstrengung um eine konsequente Abgrenzung das Bemühen um Wiedereingliederung tritt. So wird auch im Schlusswort noch einmal mit Nachdruck betont, dass es allein durch die Zugehörigkeit zu der auf dem Weg der Apostel und der heiligen Väter wandelnden universalen Kirche möglich sei, zu den Pforten der ewigen Bürgerschaft emporzusteigen und vor dem Tribunal des obersten Richters die Worte zu vernehmen: *Kommt her, Gesegnete*.[197]

2.3 Eschatologische Vorstellungen im Kontext von Herrschaft am Beispiel einschlägiger Fürstenspiegel

Fürstenspiegel ist der Oberbegriff für paränetische Schriften, die in Form von Traktaten, Gesetzestexten, Synodalbeschlüssen, Briefen etc. „an einen König, Fürsten oder Regenten jeweils als Person oder an einen (fiktiven) Amtsträger als Repräsentanten einer sozialen Gruppe“[198] adressiert sind.[199] Die Kennzeichnung als *Spiegel* lässt sich mit dem Soziologen Niklas Luhmann als eine in der Ethik verwendete Metapher begreifen. Demnach wird dem Menschen vor Augen gehalten, „was er nach Maßgabe seiner sozialen Stellung eigentlich *ist*, aber ohne Spiegel *nicht sehen kann*.“[200] Ein Spiegel ermöglicht somit einerseits den Blick auf das eigene Selbst und andererseits die Selbstreflexion im Verhältnis zur Umwelt.[201] Insofern konfrontiert der *Fürsten*spiegel den Herrscher mit den Normen und Tugenden, Pflichten und Aufgaben, die er seinem Platz in der von Gott eingerichteten Ordnung entsprechend zu erfüllen hat. In der

196 Vgl. zum *Tractatus de Apocalipsin* Kapitel 2.1.2, S. 80–91.

197 Vgl. ebd.: *Discite quae ad salutem animarum vestrarum pertinent, et regiam viam ab apostolis tritam, a patribus frequentatam, a mundi latitudine electam, pleno catholicae fidei pede incedite. Hor-tare fratrem tuum venerabilem episcopum, quem cum amore nomina, Elipantum, ut tecum et cum sanctorum innumerabili multitudine ad portam perpetuae civitatis ascendat.* […] *Divina vos in spiritu paraclyto praeveniat gratia ad intellegendam et praedicandam fidei veritatem, quatenus inmaculati et coronati ante tribunal summi iudicis audire mereamini: ‚Venite benedicti' reliqua* (MGH Ep 4,64,38–65,2.12–14 E. Dümmler).

198 H.H. Anton, *Einleitung*, in: ders. (Hg.), *Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters*, FSGA 45, Darmstadt 2006, 4. Verweise auf die Einleitung werden im Folgenden abgekürzt mit: Anton, *Einleitung*, in: FSGA 45, 2006.

199 Vgl. hierzu auch M. Suchan, *Gerechtigkeit in christlicher Verantwortung: Neue Blicke in die Fürstenspiegel des Frühmittelalters*, in: Francia 41 (2014), 1–23 (2).

200 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* 2, Frankfurt ^{2}1999, 915. Vgl. hierzu auch Suchan, in: Francia 41 (2014), 1.

201 Vgl. Suchan, in: Francia 41 (2014), 1.

Konstruktion des idealen Herrschers wird der moralische Aspekt daher besonders betont, sodass sich die „Behandlung der politischen Ethik“[202] als zentrales Merkmal erweist. Es ist nun zu klären, ob und inwieweit die Notwendigkeit zum tugendhaften Handeln ähnlich wie in den Apokalypse-Kommentaren eschatologisch begründet und fundiert wird. Um speziell die Fürstenspiegel der karolingischen Zeit inhaltlich durchdringen und einordnen zu können, ist es darüber hinaus notwendig, zunächst auf die ihnen zugrundeliegenden Vorbilder und Einflüsse einzugehen.

2.3.1 *Herrscherideale und kirchliche Leitungskonzepte von der Spätantike bis ins frühe Mittelalter*

In den Fürstenspiegeln der karolingischen Zeit finden sich sowohl Anknüpfungen an die lateinischen Kirchenväter der Spätantike als auch westgotische und irische Einflüsse, die exemplarisch anhand von Augustins *De civitate Dei*[203], Papst Gregors I. *Moralia in Iob*[204], die von Isidor von Sevilla verfassten *Etymologiae*[205] und *Sententiae*[206] sowie Ps.-Cyprians *De duodecim abusivis saeculi*[207] entfaltet werden können.

⁂

In Anlehnung an Interpretationsansätze zum *nomen regis*, die bis auf Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.) zurückreichen, formuliert Augustin (354–430) in civ. 5.12 die Etymologie *reges a regendo*.[208] Demnach nimmt er für das pluralische Substantiv *reges*, *Könige, Regenten* eine Herleitung von dem Verb *regere* in der Bedeutung von *lenken, leiten, geraderichten* vor.[209] Dadurch wird im Unterschied etwa zu dem Verb *regnare*, *herrschen* weniger der Machtaspekt hervorgehoben als vielmehr die ethisch-moralische Verantwortung herausgestellt.[210]

---

202 Anton, *Einleitung*, in: FSGA 45, 2006, 4.

203 Ed. B. Dombart / A. Kalb, CCSL 47–48, Turnhout 1955.

204 Ed. M. Adriaen, CCSL 143–143B, Turnhout 1979–1985.

205 Ed. W.M. Lindsay, SCBO, Oxford 1911.

206 In: PL 83, 537–738.

207 Ed. S. Hellmann, in: TU 34, Leipzig 1909, 32–60.

208 Vgl. H.H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, BHF 32, Bonn 1968, 384–386.

209 Vgl. Aug., civ. 5.12: *Cum et reges utique a regendo dicti melius uideantur, ut regnum a regibus, reges autem, ut dictum est, a regendo* (CCSL 47,143,26–27 B. Dombart / A. Kalb).

210 Vgl. J. von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World*, Columbia 2001, 71: „The various meanings of *regere* denote rule that is concerned with the common good. It means ‚to keep straight,‘ ‚prevent from going wrong,‘ ‚to lead straight,‘ ‚to conduct,‘ ‚to direct,‘ ‚to draw the boundaries,‘ and ‚to mark out the limits‘. It is etymologically related to

Seine *rex*-Etymologie vertieft Augustin in den *Enarrationes in Psalmos*[211] und verbindet in seiner Erklärung zu Ps 44,7 das *regere* mit dem *corrigere*: *Aber es lenkt nicht, wer nicht korrigiert.*[212] Da der Mensch durch Selbstliebe, Eigenwillen und den Hang zur Sünde völlig verkrümmt sei, müsse er zurechtgebogen werden. Damit er sich dem Willen Gottes anpasse, setze der *rex* Christus die *virga directionis*, die *Rute der Geradheit* ein. Sie besteht Augustin zufolge in der Aufforderung, die Gerechtigkeit zu lieben und die Ungerechtigkeit zu hassen.[213] Wem das im irdischen Dasein gelingt, der wird gemäß civ. 17.4 im Jüngsten Gericht nicht zu ewiger Verdammnis verurteilt werden. In diesem Zusammenhang greift Augustin 1Sam 2,10 LXX auf und interpretiert den Versausschnitt *Et dat uirtutem regibus nostris* dahingehend, dass Gott die Kraft gebe, das Fleisch *sicut reges* zu regieren.[214] Damit wird eine weitere Dimension des *rex*-Begriffes neben der Bezeichnung für einen irdischen Würdenträger und der Verwendung als christologischen Hoheitstitel zumindest angedeutet. So lassen Augustins Aussagen grundsätzlich die Möglichkeit zu, jeden sich selbst lenkenden und

rectus, which means ‚right,' ‚proper,' and ‚appropriate.' […] *Regnare*, however, means specifically ‚to have the royal power,' ‚to be lord,' ‚to be king,' ‚to have mastery,' and ‚to dominate.'"

211 Ed. D.E. Dekkers / J. Fraipont, CCSL 38, Turnhout 1956.

212 Aug., en. Ps. 44.17: *Non autem regit qui non corrigit* (CCSL 38,505,31 D.E. Dekkers / J. Fraipont).

213 Vgl. Aug., en. Ps. 44.17.18: *Directionis uirga est, quae dirigit homines. Curui erant, distorti erant; sibi regnare cupiebant, se amabant, facta sua mala diligebant; non uoluntatem suam Deo subdebant, sed uoluntatem Dei ad suas concupiscentias flectere uolebant.* […] *Ergo Dei uoluntas aequalis est, tua curua est; propterea tibi curua uidetur illa, quia tu illi coaptari non potes; dirige ad illam te, ne illam uelis curuare ad te; quia non potes, frustra conaris: illa semper directa est. Vis illi haerere? Corrigere. Erit uirga ipsius qui te regit, uirga directionis. Inde et rex a regendo dicitur. Non autem regit qui non corrigit. Ad hoc est rex noster rectorum rex. Quomodo et sacerdos a sacrificando nos, ita et rex a regendo nos.* […] *Accede ad istam uirgam, sit tibi rex Christus: regat te uirga ista, ne frangat te.* […] *Haec est tota virga: Dilexisti iustitiam, et odisti iniquitatem.* (CCSL 38,505,12–16.25–506,33.3–5 D.E. Dekkers / J. Fraipont). Vgl. hierzu auch E. Grünbeck, *Augustins ekklesiologische Christologie im Spiegel seiner Hermeneutik: Die Bildstruktur in der Enarratio in Ps 44*, in: VigChr 49 (1995), 353–378 (360–362). Anton, 1968, 387 bezieht Augustins Aussagen auf den irdischen Würdenträger und versteht das *regere* und *corrigere* „als im Nomen regis implizierte Ordnungsaufgaben den Untertanen gegenüber."

214 Vgl. Aug., civ. 17.4: *Qui ergo perseueranter facit iudicium et iustitiam in medio terrae, non damnabitur, cum iudicabuntur extrema terrae. Et dat, inquit, uirtutem regibus nostris* [1Sam 2,10 LXX]*; ut non eos iudicando condemnet. Dat eis uirtutem, qua carnem sicut reges regant et in illo mundum, qui propter eos fudit sanguinem, uincant* (CCSL 48,561,257–262 B. Dombart / A. Kalb).

seine Begierden kontrollierenden gläubigen Menschen im übertragenen Sinne als König zu begreifen.[215]

Viele zentrale Aspekte seiner *rex*-Etymologie verarbeitet Augustin in dem Fürstenspiegel, den er in civ. 5.24 präsentiert. Darin widmet er sich den explizit christlichen Kaisern und zeigt auf, unter welchen Gesichtspunkten manche von ihnen *felices* zu nennen seien. Gleich zu Beginn betont er, dass nicht der äußere Erfolg zum Maßstab genommen und als höchstes Gut betrachtet werden dürfe: Weder eine lange und stabile Regentschaft noch die Gründung einer Dynastie sei entscheidend, da auch Dämonenverehrern Derartiges zuteilwerde.[216] Im Unterschied zu ihnen hätten einige christliche Kaiser vielmehr dann als glücklich zu gelten, wenn sie gerecht herrschten, wenn sie ihr Menschsein bedenken und sich trotz schmeichlerischer Ehrenbekundungen und unterwürfiger Huldigungen nicht überheben.[217] Obwohl Augustin den *humilitas*-Begriff nicht ausdrücklich verwendet, weist er durch seine Umschreibungen die Demut dennoch als eine wesentliche Herrschertugend aus. Im Einklang damit steht, dass der *imperator felix* Augustin zufolge seine Macht nicht für eigene Zwecke missbraucht, sondern sie ganz in den Dienst Gottes stellt, sich ihm in Liebe, Furcht und Verehrung zuwendet und die christliche Mission bestmöglich vorantreibt.[218] In Ähnlichkeit zur Rechtgläubigkeit wird schließlich auch in der Rechtsprechung von ihm erwartet, dass er sich selbst zurückzunehmen vermöge und Strafen nicht verhänge, um Rachegelüste zu befriedigen, sondern um die Interessen und die Integrität des Gemeinwesens zu wahren. Wichtig sei, dass er maßvoll agiere, dass er harte Erlasse mit barmherziger Milde ausgleiche und in der Hoffnung auf Besserung

215 Vgl. zu einer ähnlichen Andeutung in en. Ps. 44.23 (*reges regentes carnem*) Grünbeck, in: VigChr 49 (1995), 361.

216 Vgl. Aug., civ. 5.24: *Neque enim nos Christianos quosdam imperatores ideo felices dicimus, quia uel diutius imperarunt uel imperantes filios morte placida reliquerunt, uel hostes rei publicae domuerunt uel inimicos ciues aduersus se insurgentes et cauere et opprimere potuerunt. Haec et alia uitae huius aerumnosae uel munera uel solacia quidam etiam cultores daemonum accipere meruerunt, qui non pertinent ad regnum Dei, quo pertinent isti; et hoc ipsius misericordia factum est, ne ab illo ista qui in eum crederent uelut summa bona desiderarent* (CCSL 47,160,1–9 B. Dombart / A. Kalb).
Vgl. hierzu auch E. Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik: Eine Einführung*, herausgegeben von P.J. Opitz, München 2004, 98.

217 Vgl. ebd.: *Sed felices eos dicimus, si iuste imperant, si inter linguas sublimiter honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, et se homines esse meminerunt* (CCSL 47,160,10–12 B. Dombart / A. Kalb).

218 Vgl. ebd.: *Sed felices eos dicimus,* […] *si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt; si Deum timent diligunt colunt* (CCSL 47,160,10.12–14).

Gnade walten lasse.[219] Neben der *correctio* wird letztlich auch das *regere* zwar nicht wörtlich erwähnt, jedoch inhaltlich im Sinne der Selbstlenkung noch einmal thematisiert, indem Augustin darauf aufmerksam macht, dass sich der *imperator felix* keinerlei Ausschweifungen hingebe und es darüber hinaus vorziehe, über die eigenen Begierden als über andere Völker zu herrschen.[220] *Haec omnia*, *dies alles* berücksichtige und erfülle er nicht aus Eifer nach eitlem Ruhm, sondern allein aus Verlangen nach der ewigen Glückseligkeit.[221]

Es wird deutlich, dass in dem vorliegenden Fürstenspiegel die antiken Kardinaltugenden wie etwa die Gerechtigkeit und die Mäßigung mit den von Gott gegebenen und um seiner Liebe willen zu praktizierenden christlichen Kardinaltugenden Glaube, Liebe und Hoffnung kombiniert werden.[222] Daraus resultiert eine neue Zielsetzung: So besteht das höchste Gut nach Augustins Ansicht nicht länger im irdischen Ruhm. Stattdessen richtet sich die gesamte Haltung und Handlung des *imperator felix* darauf aus, das Heil zu erlangen.[223] Er zeichnet sich somit vor allem dadurch aus, dass er in Erwartung der eschatologischen Vollendung regiert, da seine Sehnsucht nach dem himmlischen Reich größer ist als die Genugtuung, über ein irdisches zu verfügen.

∴

In Anlehnung an augustinisches Gedankengut entwirft Papst Gregor I. (590–604) in seinen im späten 6. Jhd. entstandenen *Moralia in Iob* ein die *humilitas*

219 Vgl. ebd.: *Sed felices eos dicimus,* […] *si eandem uindictam pro necessitate regendae tuendaeque rei publicae, non pro saturandis inimicitiarum odiis exerunt; si eandem ueniam non ad inpunitatem iniquitatis, sed ad spem correctionis indulgent; si, quod aspere coguntur plerumque decernere, misericordiae lenitate et beneficiorum largitate compensant* (CCSL 47,160,10.16–21 B. Dombart / A. Kalb).

220 Vgl. ebd.: *Sed felices eos dicimus,* […] *si luxuria tanto eis est castigatior, quanto posset esse liberior; si malunt cupiditatibus prauis quam quibuslibet gentibus imperare* (CCS 47,160,10.21–24 B. Dombart / A. Kalb).

221 Vgl. ebd.: *Sed felices eos dicimus,* […] *si haec omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriae, sed propter caritatem felicitatis aeternae* (CCSL 47,160,10.24–25 B. Dombart / A. Kalb).

222 Vgl. L. Hödl, *Gerechtigkeit V*, in: TRE 12 (1984), 424–432 (424); S. Rehrl, *Demut IV*, in: TRE 8 (1981), 465–468 (466–467); Suchan, in: Francia 41 (2014), 2.

223 Vgl. Suchan, in: Francia 41 (2014), 2. Vgl. darüber hinaus zum *summum bonum* Aug., civ. 19.4: *Si ergo quaeratur a nobis, quid ciuitas Dei de his singulis interrogata respondeat ac primum de finibus bonorum malorumque quid sentiat: respondebit aeternam uitam esse summum bonum, aeternam uero mortem summum malum; propter illam proinde adipiscendam istamque uitandam recte nobis esse uiuendum. Propter quod scriptum est: Iustus ex fide uiuit* [Hab 2,4] (CCSL 48,664,1–7 B. Dombart / A. Kalb).

akzentuierendes kirchliches Leitungskonzept.[224] Darin identifiziert er die *prae-dicatores Ecclesiae* als *reges*. Charakteristisch für sie sei, dass sie ihren Leib zu zügeln und sich selbst zu kontrollieren wüssten. Weil sie sich Gregors Schilderung zufolge allein dem Himmlischen zuwenden und dadurch frei von irdischen Sorgen und Begierden sind, können und sollen sie zugleich richtungsweisend für andere sein.[225] Dabei wird ihnen nicht nur die *cura praedicationis*, sondern ebenso die *cura regiminis* zugesprochen,[226] sodass die *praedicatores* als durchaus auch weltliche Machtausübung implizierende *praepositi* in den Blick geraten.[227] In Anbetracht ihrer Vorbildfunktion legt Gregor dar, was sie im Umgang mit den ihnen Unterstellten zwingend zu unterlassen hätten. Demnach müsse jemand, der anderen vorsteht, sorgfältig darauf achten, sich aufgrund seiner übergeordneten Stellung nicht aufzublähen, die mit der Macht einhergehenden Privilegien nicht zu missbrauchen, Zucht und Strenge nicht in unbeugsame Härte ausarten zu lassen und die Herzen der ihm Unterstellten nicht zu verkehren.[228] Leitungskompetenz kann Gregor zufolge daher ausschließlich demjenigen bescheinigt werden, der mit gutem und nachahmungswürdigem Beispiel voranzugehen, die Vergehen anderer maßvoll

224 Vgl. zu der Datierung der *Moralia in Iob* und zu der Frage nach der Augustinrezeption bei Gregor K. Greschat, *Die Moralia in Job Gregors des Großen: Ein christologisch-ekklesiologischer Kommentar*, STAC 31, Tübingen 2005, 21.79–85; zu der Akzentuierung der *humilitas* Anton, 1968, 48.

225 Vgl. Greg.-M., Mor. 4.29,56: *Reges quippe sunt sancti praedicatores Ecclesiae, qui et commissos sibi recte disponere, et sua bene regere corpora sciunt; qui dum desideriorum in se motus temperant super subiectis cogitationibus lege uirtutis regnant, qui bene etiam terrae consules uocantur. Reges enim sunt quia sibimetipsis praesident; terrae autem consules quia exstinctis peccatoribus uitae consultum praebent. Reges sunt quia semetipsos regere sciunt; terrae sunt consules quia terrenas mentes per exhortationis suae consilium ad caelestia pertrahunt* (CCSL 143,200,59–201,68 M. Adriaen). Vgl. hierzu auch Greschat, 2005, 125–127.

226 Vgl. Greg.-M., Mor. 26.6,10: *Et quia quisquis zelo Dei contra peccantes accenditur, forti in perpetuum custodia munitur, ne ex neglecta praedicationis et regiminis cura damnetur, recte dicitur: Pones eam murum ferreum inter te et inter ciuitatem* [Ez 4,3] (CCSL 143B,1274,131–135 M. Adriaen).

227 In Gregors Zeit war es nicht unüblich, dass kirchliche Amtsträger mit administrativen Aufgaben betraut wurden und somit auch weltliche Angelegenheiten regelten. Bereits unter Kaiser Justinian I. (527–565) wurde dem Episkopat immer mehr die Rolle eines Aufsehers zugewiesen. Dessen Kompetenzbereich erweiterte sich gezwungenermaßen noch einmal infolge der Schwächung städtischer Eliten, die mit der Eroberung Italiens durch die Langobarden einherging. Vgl. hierzu Greschat, 2005, 120–125.132.

228 Vgl. Greg.-M., Mor. 24.25,54: *Vnde necesse est ut is qui praeest quae exempla subditis praebeat sollerter attendat; et tantis se sciat uiuere, quantis praeesse; ac uigilanter inspiciat ne in eo quod praelatus est intumescat; ne iura debitae potestatis immoderatius exigat; ne disciplinae ius mutetur in rigorem superbiae; et unde a peruersitate subditos restringere poterat, inde magis intuentium corda peruertat* (CCSL 143B,1227,49–1228,55 M. Adriaen).

zurechtzuweisen und die sündigen Laster zu korrigieren versteht, ohne sich selbst schuldig zu machen.

Da ein solcher Mensch sein Leben nicht nur für sich, sondern auch für andere zum Vorbild führt,[229] ist sowohl die Verantwortung für ihn als auch die Erwartung an ihn entsprechend hoch. Das Ausmaß wird anhand von Weish 6,6 veranschaulicht, wonach für diejenigen, die anderen vorstehen, ein *iudicium durissimum*, ein *äußerst hartes Gericht* vorgesehen sei.[230] Damit stellt Gregor wie Augustin seine vorangegangenen Aussagen in einen eschatologischen Horizont mit dem Unterschied, dass die Aussicht auf die ewige Glückseligkeit hinter der Warnung vor dem strengen Urteil des göttlichen Richters zurücktritt.

Als ein besonders schwerwiegendes Übel stuft Gregor die *superbia* ein. Der damit bezeichnete Hochmut äußert sich nach seiner Darstellung darin, dass ein Mensch in leitender Position Furcht und Verehrung für sich anstatt für den Herrn beansprucht.[231] Indem er die der Schöpfungsordnung entsprechende Gleichheit aller missachte, unterdrücke er die ihm Unterstellten und versäume es, ihnen beratend zur Seite zu stehen.[232] Ebenso diene er dadurch nicht mehr Gott, sondern sich selbst. Aus diesen Gründen wird er nach Gregors Einschätzung zurecht als *apostata* angesprochen.[233] Als ein Beispiel führt Gregor an anderer Stelle den alttestamentlichen König Saul an und illustriert an ihm

229 Vgl. ebd.: *Non autem debet hominum ducatum suscipere, qui nescit homines bene uiuendo praeire; ne qui ad hoc eligitur ut aliorum culpas corrigat, quod resecare debuit, ipse committat. Hinc inde se ergo qui praesunt circumspiciant, ut sibi et subditis uiuant, ut bonum quod faciunt et intra sinum mentis abscondant; et tamen ex eo ad prouectum sequentium exempla rectae operationis impartiant, ut subditorum culpas animaduertentes corrigant; nec tamen per uim eiusdem animaduersionis intumescant, ut quaedam leniter correpta tolerent; nec tamen disciplinae uincula eadem lenitate dissoluant, ut quaedam tolerando dissimulent, nec tamen ea crescere dissimulando permittant* (CCSL 143B,1228,56–67 M. Adriaen). Vgl. hierzu auch Greschat, 2005, 133.

230 Vgl. ebd.: *Recte uero de aduentu districti iudicis per Sapientiae librum dicitur: Horrende et cito apparebit, quoniam iudicium durissimum his qui praesunt fiet* [Weish 6,6] (CCSL 143B,1228,68–71 M. Adriaen).

231 Vgl. Greg.-M., Mor. 24.25,52: *Saepe nouimus quod plerique qui praesunt inordinatum sibi metum a subditis exigunt, et non tam propter Dominum quam pro Domino uenerari uolunt* (CCSL 143B,1226,2–4 M. Adriaen).

232 Vgl. ebd.: *Intus enim se tumore cordis extollunt, cunctosque subditos in sui comparatione despiciunt, nec condescendendo consulunt, sed dominando premunt, quia uidelicet alta cogitatione se erigunt, et aequales se illis quibus eos praeesse contingit non agnoscunt.* […] *Singularitate enim gaudent culminis, et non aequalitate conditionis* (CCSL 143B,1228,4–8.16–1229,17 M. Adriaen). Vgl. hierzu auch Anton, 1968, 48.

233 Vgl. ebd.: *Quia ergo unusquisque rector quotiens extollitur in eo quod ceteros regit, totiens per lapsum superbiae a summi rectoris seruitio separatur; et cum aequales sibi subditos despicit, eius super se dominium sub quo omnes aequales sunt non agnoscit, recte dicitur: Qui dicit regi: apostata* [Hi 34,18] (CCSL 143B,1229,26–31 M. Adriaen).

den Gegensatz zwischen Hochmut und Demut. So zeigt er unter Bezugnahme auf 1Sam 15,17 auf, dass Saul einst wegen seiner *humilitas* als Oberhaupt der Stämme Israels eingesetzt worden sei, wegen seiner späteren *superbia* aber schließlich von Gott verworfen worden sei.[234]

Es lässt sich folglich festhalten, dass Gregor die Berechtigung zur Leitung an die *humilitas* bindet.[235] Wenn sie sich in die *superbia* umkehrt, hat das gravierende Konsequenzen sowohl von irdischer als auch von eschatologischer Tragweite. Denn dadurch wird einerseits die gottgewollte Ordnung auf Erden ins Wanken gebracht und andererseits das eigene Seelenheil durch die drohende Bestrafung im göttlichen Gericht gefährdet.

∴

Im Unterschied zu Gregor beschäftigt sich Isidor von Sevilla (um 560–636) in seinen *Etymologiae* nicht mit den *praedicatores Ecclesiae*, sondern richtet seine Aufmerksamkeit auf das *nomen regis*. Dazu merkt er in Anlehnung an Augustins *rex*-Etymologie in civ. 5.12 und in en. Ps. 44.17 an, dass das *regnum* von den *regibus* herkäme, wobei die *reges* von dem Verb *regere* abgeleitet seien. Das *regere* wiederum sei ohne das *corrigere* nicht denkbar.[236] Für Isidor resultiert daraus, dass der Name *rex* durch rechtes und richtigstellendes Handeln verdient, durch sündiges Tun dagegen verloren werde.[237] Der Fokus liegt auf der ethisch-moralischen Komponente, sodass die „Legitimation des Königs" nicht auf äußeren Umständen wie der Wahl oder der Erbreihenfolge basiert, sondern „von seinem Verhalten und seinen Kompetenzen abhängig"[238] gemacht wird. Als Tugenden nennt Isidor die Gerechtigkeit und die Frömmigkeit.[239] Aus den *Sententiae* lässt sich schließlich ersehen, dass der *rex* ausdrücklich dazu angehalten wird, das *regere* sowohl auf sich selbst als auch auf die Untertanen

234 Vgl. Greg.-M., Mor. 26.26,44: *Sic Saul ab humilitatis merito in tumorem superbiae culmine potestatis excreuit. Per humilitatem quippe praelatus est, per superbiam reprobatus, Domino attestante qui ait: Nonne cum esses paruulus in oculis tuis, caput te constitui in tribus Israel?* [1Sam 15,17] (CCSL 143B,1300,45–49 M. Adriaen).

235 Vgl. Anton, 1968, 48.

236 Vgl. Isid., etym. 9.3,4: *Reges a regendo vocati. Sicut enim sacerdos a sacrificando, ita et rex a regendo. Non autem regit, qui non corrigit* (SCBO W.M. Lindsay).

237 Vgl. ebd.: *Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur* (SCBO W.M. Lindsay).

238 C. Vogel, *Nomen regis: Herrschaftstheorie zwischen Definition und Legitimation*, in: M. Becher / H. Hess (Hgg.), *Machterhalt und Herrschaftssicherung: Namen als Legitimationsinstrument in transkultureller Perspektive*, Göttingen 2019, 19–38 (23).

239 Vgl. Isid., etym. 9.3,5: *Regiae virtutes praecipuae duae: iustitia et pietas. Plus autem in regibus laudatur pietas; nam iustitia per se severa est* (SCBO W.M. Lindsay).

anzuwenden.[240] Indem Isidor diese inhaltliche Ausdehnung auf die *subiectos* vollzieht, „erweitert und präzisiert er den ethischen Inhalt des Nomen regis."[241]

⁘

Isidors Ausdeutung zum *nomen regis* wird in dem aus Irland stammenden und vermutlich im ausgehenden 7. Jhd. abgefassten Traktat *De duodecim abusivis saeculi* aufgegriffen.[242] Gemäß der den ungerechten König betreffenden Abhandlung über den neunten Missstand der Welt impliziert der Königstitel die Lenkertätigkeit, die sowohl auf die *proprios mores* bezogen sei als auch *subiectis omnibus* gelte und durch die *iustitia* ausgefüllt werde. Wie das *rectoris officium* lässt sich auch die Herrschertugend der Gerechtigkeit in einen äußeren und in einen inneren Bereich unterteilen.[243] Ersterer umfasst den Umgang des Königs mit seinen Untertanen sowie die Verpflichtungen gegenüber seinem Reich insgesamt. Dazu gehören etwa an das Alte Testament angelehnte Schutzbestimmungen für die Fremden, Waisen und Witwen,[244] der Fürsorgeauftrag gegenüber den Armen, die Verteidigung der Kirchen und des Landes, eine unbefangene und maßvolle Rechtsprechung, konsequentes Einschreiten und harte Strafen bei unsittlichem, kriminellem und unchristlichem Verhalten sowie die Einsetzung erfahrener, weiser und besonnener Ratgeber.[245] Der

240 Vgl. Isid., Sent. 3.48,7: *Recte enim illi reges vocantur, qui tam semetipsos, quam subjectos, bene regendo modificare noverunt* (PL 83,719A).

241 Anton, 1968, 389.

242 Im frühen Mittelalter wurde der Traktat sowohl Patricius von Irland als auch Augustin und Isidor von Sevilla zugeschrieben und seit dem 9. Jhd. mit Cyprian von Karthago verknüpft. In der neueren Forschung wird der Autor unter dem Namen Ps.-Cyprian geführt. Vgl. hierzu Anton, 1968, 67. Vgl. zur Datierung ders., *Pseudo-Cyprian: De duodecim abusivis saeculi und sein Einfluß auf den Kontinent, insbesondere auf die karolingischen Fürstenspiegel*, in: H. Löwe (Hg.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter 2*, Stuttgart 1982, 568–617 (574–576).

243 Vgl. Ps.-Cyp., duod. abus. 9: *Nonus abusionis gradus est rex iniquus. Quem cum iniquorum correctorem esse oportuit, licet in semet ipso nominis sui dignitatem non custodit. Nomen enim regis intellectualiter hoc retinet, ut subiectis omnibus rectoris officium procuret. Sed qualiter alios corrigere poterit qui proprios mores ne iniqui sint non corrigit? Quoniam in iustitia regis exaltatur solium* [Prv 16,12] (TU 34,51,3–8 S. Hellmann). Vgl. hierzu auch Anton, 1968, 67–68; M. Becher, *Eid und Herrschaft: Untersuchungen zum Herrscherethos Karls des Großen*, VKAMAG.S 39, Sigmaringen 1993, 168.

244 Vgl. Ex 22,21–22; Dtn 24,20; Dtn, 26,12; Jer 7,6 u.ö.

245 Vgl. Ps.-Cyp., duod. abus. 9: *Iustitia vero regis est neminem iniuste per potentiam opprimere, sine acceptione personarum inter virum et proximum suum iudicare* [1Petr 1,17], *advenis et pupillis et viduis defensorem esse, furta cohibere, adulteria punire, iniquos non exaltare, impudicos et striones non nutrire, impios de terra perdere, parricidas et periurantes vivere non sinere, ecclesias defendere, pauperes elemosynis alere, iustos super regni negotia*

innere Bereich der Gerechtigkeit zielt auf den Charakter des Königs ab. Eng damit verflochten ist die Frage nach dem Gottesverhältnis. Denn neben Selbstbeherrschung, Gleichmut und dem Verzicht auf Selbstsucht wird vom König vor allem ein vorbildhaftes frommes Leben im rechten Glauben erwartet.[246] Erweise sich der *rex* als gerecht in jeglicher Hinsicht, sei das Wohlergehen des Reiches in der Gegenwart garantiert und dem König himmlischer Lohn gewiss.[247]

Seine herausgehobene Stellung als der Erste unter den Menschen kann laut dem Autor aber auch dazu führen, dass er im Jüngsten Gericht vor allen anderen bestraft wird, sollte er seiner besonderen Verantwortung gegenüber sich selbst, seinen Untertanen und Gott nicht nachkommen.[248] Insofern vereint die Abhandlung über den neunten Missstand der Welt die bereits bei Augustin auffällige Aussicht auf den himmlischen Lohn mit der schon durch Papst Gregor I. ausgesprochenen Warnung vor dem *iudicium durissimum* und lässt dadurch die dem *rectoris officium* inhärente eschatologische Dimension sichtbar werden.

In der Abhandlung über den *dominus sine virtute* genannten sechsten Missstand der Welt wird ein weiterer, mit Röm 13,1 biblisch fundierter Grund für die Notwendigkeit angegeben, sich in der Herrschaftsausübung an Gott zu halten und das Verhältnis zu den Untergebenen zu bedenken: *Denn es gibt keine Macht außer von Gott*. Daraus ergibt sich dem Autor zufolge zum einen die Angewiesenheit eines jeden Herrschers auf Gottes Hilfe.[249] Zum anderen

---

constituere, senes et sapientes et sobrios consiliarios habere, magorum et hariolorum et pythonissarum superstitionibus non intendere, [...] *patriam fortiter et iuste contra adversarios defendere* (TU 34,51,9–52,2 S. Hellmann).

246 Vgl. ebd.: *Iustitia vero regis est* [...] *iracundiam differre,* [...] *per omnia in Deo confidere, prosperitatibus animum non elevare, cuncta adversaria patienter ferre, fidem catholicam in Deum habere, filios suos non sinere impie agere, certis horis orationibus insistere, ante horas congruas non gustare cibum* (TU 34,51,9–10.52,1–6 S. Hellmann). Vgl. hierzu auch Anton, 1968, 68; Becher, 1993, 168.

247 Vgl. ebd.: *Haec regni prosperitatem in praesenti faciunt et regem ad caelestia regna meliora perducunt* (TU 34,52,7–8 S. Hellmann); *Ecce quantum iustitia regis saeculo valet, intuentibus perspicue patet. Pax populorum est, tutamen patriae* [...] *et sibimet ipsi spes futurae beatitudinis* (TU 34,53,5–6.10 S. Hellmann).

248 Vgl. ebd.: *Attamen sciat rex quod sicut in throno hominum primus constitutus est, sic et in poenis, si iustitiam non fecerit, primatum habiturus est. Omnes namque quoscumque peccatores sub se in praesenti habuit, supra se modo plagali in illa futura poena habebit* (TU 34,53,11–15 S. Hellmann).

249 Vgl. Ps.-Cyp., duod. abus. 6: *Unde et dominus absque virtute fieri non debet, quam virtutem sine Dei auxilio nullatenus habet. Qui etenim multa tuetur, si non habeat fortitudinem, non valet id agere, quoniam magna magnis infestationibus et adversitatibus solent laborare. Omnis igitur qui praeest hoc primitus animi tota intentione procuret, ut per omnia de*

erwächst daraus die Aufgabe, die Einhaltung von Gottes Gesetz auf Erden sicherzustellen bzw. Verstöße dagegen zu ahnden. Es dürfe daher nicht auf den Schrecken gegenüber den Untergebenen als Mittel in der Rechtsprechung verzichtet werden.[250]

⁘

Augustins *De civitate Dei*, Papst Gregors I. *Moralia in Iob*, Isidors *Etymologiae* und *Sententiae* sowie Ps.-Cyprians *De duodecim abusivis saeculi* haben ihre Gemeinsamkeit darin, dass sie sowohl für die weltliche Herrschaft als auch für die geistliche Leitung die Rechenschaftspflicht gegenüber Gott festhalten. Wer von Gott mit Macht ausgestattet wird, ist daher dazu angehalten, das Ziel und den Zweck ihrer Ausübung zu transzendieren. Das bedeutet, dem Streben nach vergänglichem Ruhm zu entsagen und stattdessen in der Erwartung

---

Dei adiutorio omnino non dubitet. Si namque coeperit in actibus suis auxiliatorem habere dominum dominorum, nullus hominum contemptui habere poterit eius dominatum. Non est enim potestas nisi a Deo [Röm 13,1] (TU 34,45,8–16 S. Hellmann). Hans Hubert Anton zufolge fanden die Begriffe *princeps* und *dominus* in irischen frühmittelalterlichen Quellen vorrangig als Bezeichnungen für den Bischof oder für den Abt Verwendung. Dieser Bedeutungshorizont liege, so Anton, „zumindest vorrangig" auch bei Ps.-Cyprian in der Abhandlung über den sechsten Missstand der Welt vor. Bedingt durch die Unkenntnis über irische Institutionen und Benennungen seien die Begriffe *princeps* und *dominus* allerdings bereits ab dem 9. Jhd. im fränkischen Reich auf die weltliche anstatt auf die geistliche Leitungsgewalt bezogen worden. Vgl. hierzu Anton, in: Löwe (Hg.), 1982, 573·595–597·

250 Neben *terrorem* zählt der Autor *ordinationem et amorem* zu den drei für jeden Machthaber unerlässlichen Dingen. Die Liebe von Seiten der Untertanen werde demnach durch Wohltaten und Leutseligkeit erlangt und nur wenn der Machthaber zugleich geliebt und gefürchtet werde, könne die *ordinatio* bestehen: *Tria ergo necessaria hos qui dominantur habere oportet, terrorem scilicet et ordinationem et amorem; nisi enim ametur dominus pariter et metuatur, ordinatio illius constare minime poterit; per beneficia ergo et affabilitatem procuret ut diligatur, et per iustas vindictas non propriae iniuriae, sed legis Dei studeat ut metuatur. Propterea quoque dum multi pendunt in eo, ipse Deo adhaerere debet qui illum in ducatum constituit, qui ad portanda multorum onera ipsum veluti fortiorem solidavit* (TU 34,43,14–44,6 S. Hellmann). Vgl. zur Institutionalisierung des Schreckens bei Ps-Cyprian H.-J. Schmidt, *Herrschaft durch Schrecken und Liebe: Vorstellungen und Begründungen im Mittelalter*, Orbis mediaevalis 17, Göttingen 2019, 217–219. Vor diesem Hintergrund ließe sich die *ordinatio* als „Ordnung' im Sinne einer das rechte Maß haltenden (An-)ordnung" verstehen. Hierzu C. Reinle, *Was bedeutet Macht im Mittelalter?*, in: C. Zey (Hg.), *Mächtige Frauen? Königinnen und Fürstinnen im europäischen Mittelalter (11.–14. Jahrhundert)*, VKAMAG 81, Ostfildern 2015, 35–72 (56). Schmidt, 2019, 218 fasst darunter die durch Liebe und Schrecken geformte Herrschaftspraxis. Anton, 1968, 70 wiederum interpretiert die *ordinatio* als „Befehlsrecht".

des himmlischen Reiches und in der Aussicht auf das bevorstehende *iudicium durissimum* tugendhaft zu handeln.

2.3.2 *Fürstenspiegel in karolingischer Zeit*

Eine „literarische und politische Blüte“[251] erreichten die Fürstenspiegel des 9. Jhd. unter karolingischer Herrschaft. Ihr eschatologischer Gehalt soll im Folgenden an drei zentralen Texten überprüft werden. Namentlich sind das: die von Jonas von Orléans[252] angefertigte und wesentlich auf den von ihm formulierten Akten[253] der Pariser Teilsynode von 829 basierende Schrift *De institutione regia*[254] von 831, der um die Jahrhundertmitte im Zusammenhang mit „der neu erwachten Bildungsrenaissance“[255] erstellte *Liber de rectoribus christianis*[256] von Sedulius Scottus[257] sowie das aus den 870er Jahren

251 M. Suchan, *Gerechtigkeit in christlicher Verantwortung: Neue Blicke in die Fürstenspiegel des Frühmittelalters*, in: Francia 41 (2014), 1–23 (1).

252 Jonas (780–843) galt als ein loyaler Anhänger Kaiser Ludwigs des Frommen (814–840), mit dessen Unterstützung er 818 dem abgesetzten Theodulf (760–821) als Bischof von Orléans nachfolgte. Darüber hinaus gehörte er zu den engsten Beratern des Unterkönigs Pippin I. von Aquitanien (814–838). Ihm ist der Fürstenspiegel *De institutione regia* gewidmet. Vgl. hierzu H.H. Anton, *Jonas v. Orléans*, in: LMA 5 (1991), 625; M. Hartmann, *Jonas von Orléans*, in: ^{4}RGG 4 (2001), 570.

253 Vgl. zum Inhalt und zur Bedeutung der Akten der Pariser Teilsynode von 829 Kapitel 3.1, S. 176–184. H.H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, BHF 32, Bonn 1968, 204–211; F. Hartmann, *Auf dem Weg zur bischöflichen Dominanz? Entscheidungsfindung und leitende Akteure auf den Konzilien von Frankfurt 794 bis Paris 829*, in: W. Brandes / A. Hasse-Ungeheuer / H. Leppin (Hgg.), *Konzilien und kanonisches Recht in Spätantike und frühem Mittelalter: Aspekte konziliarer Entscheidungsfindung*, FBRG: Neue Folge 2, Berlin 2020, 169–190 (184–188); S. Patzold, *Episcopus: Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts*, Mittelalter-Forschungen 25, Ostfildern 2008, 149–168.

254 Ed. A. Dubreucq, SC 407, Paris 1995.

255 Anton, 1968, 355.

256 Ed. R.W. Dyson, Woodbridge 2010. In Bezug auf die an das Cassiodor-Epiphanius-Zitat anschließenden Ausführungen über Flacilla am Ende des 5. Kapitels folge ich der von H.H. Anton herausgegebenen zweisprachigen Ausgabe mitsamt seiner Begründung in: Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus christianis* (*Werk über die christlichen Herrscher*), in: H.H. Anton (Hg.), *Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters*, FSGA 45, Darmstadt 2006, 100–149 (128–129).

257 Sedulius Scottus siedelte um die Mitte des 9. Jhd. von Irland nach Lüttich über. Dort lehrte er an der Domschule St. Lambert und verfasste eine Vielzahl von Schriften, die sich u.a. mit Dichtung, Exegese und Grammatik beschäftigen. Nach 870 verliert sich seine Spur. Vgl. hierzu Anton, 1968, 261; ders., *Verfassungspolitik und Liturgie: Studien zu Westfranken und Lotharingien im 9. und 10. Jahrhundert*, in: ders., *Königtum, Kirche, Adel: Institutionen, Ideen, Räume von der Spätantike bis zum hohen Mittelalter: Dem Autor zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, herausgegeben von B. Aspner / T. Bauer, Trier 2002, 253–292 (278);

stammende und von Hinkmar von Reims[258] verfasste Werk *De regis persona et regio ministerio ad Carolum Calvum regem*[259], in dem die vorangegangenen Akzentsetzungen miteinander verbunden und zugespitzt werden.[260]

⁘

In *De institutione regia* wendet sich Jonas von Orléans an den Unterkönig Pippin I. von Aquitanien[261] (814–838) mit dem Wunsch für Glückseligkeit sowohl im gegenwärtigen als auch im künftigen Leben.[262] Die diesseitige und die jenseitige Dimension verknüpft Jonas im einleitenden Teil auch darin, dass er als Gründe für sein *kleines Geschenk der Ermahnung* angibt, dass er seine Funktion als Berater zu erfüllen gedenke und auf das Heil des Königs angesichts der Unausweichlichkeit des leiblichen Todes bedacht sei.[263]

R.W. Dyson, *Introduction*, in: Sedulius Scottus, *De rectoribus christianis* (*On Christian Rulers*), edited and translated by R.W. Dyson, Woodbridge 2010, 15–42 (15–17). Verweise auf die Einleitung werden im Folgenden abgekürzt mit: Dyson, *Introduction*, 2010.

258 Hinkmar (806–882) wurde im Kloster St. Denis und am kaiserlichen Hof Ludwigs des Frommen erzogen. Nach Ludwigs Tod 840 stieg er zum engsten Berater Karls des Kahlen auf (843–877) und folgte 845 dem abgesetzten Ebo (778–851) als Erzbischof von Reims nach. 858 beteiligte er sich maßgeblich an dem Widerstand gegen den Einfall Ludwigs des Deutschen (843–876) in das westfränkische Reich, positionierte sich 860 mit einem Rechtsgutachten gegen die Ehescheidung Lothars II. (855–869) und unterstützte nach dessen Tod 869 Karl den Kahlen bei dem Versuch, das fränkische Mittelreich zu annektieren. Den Anspruch Karls des Kahlen auf die Kaiserwürde lehnte er hingegen ab. Vgl. hierzu M. Hartmann, *Hinkmar von Reims*, in: [4]RGG 3 (2000), 1776; R. Schieffer, *Hinkmar, Ebf. v. Reims*, in: LMA 5 (1991), 29–30.

259 In: PL 125, 833–856.

260 Vgl. zu der Entstehung, den inhaltlichen Schwerpunkten und dem Kontext der o.g. Fürstenspiegel Anton, 1968, 198–356; H.-J. Schmidt, *Herrschaft durch Schrecken und Liebe: Vorstellungen und Begründungen im Mittelalter*, Orbis mediaevalis 17, Göttingen 2019, 244–253.

261 Vgl. zu Pippin I. von Aquitanien Kapitel 1.3.2, S. 42, Fn. 194.

262 Vgl. Jon.-Aur., inst. reg., admonitio: *Domino nobilissimo, prosapia, pulchritudine atque sapientia praestantissimo, Pippino regi gloriosissimo, Ionas, minimus famulorum Christi famulus, praesentis futuraeque uitae optans beatitudinem* (SC 407,148,7–10 A. Dubreucq).

263 Vgl. ebd.: *Licet enim illo donante, a quo est omne datum optimum et omne donum perfectum* [Jak 1,17], *quid uobis agendum quidue cauendum sit, adprime noueritis et ad id exsequendum plurimos famulatores Christi consultores in promptu habeatis, tamen, quia pars illorum fidelissima ex isto et illorum collegio me adscisco et deinceps totis nisibus adscisci exopto, non absurdum debet uideri, nec subsiciuum haberi exiguum admonitionis munusculum, quod ex modico pectoris mei thesauro uobis, domino meo, porrigere praesumo. Proinde, mi domine rex serenissime, officii mei memor et salutis uestrae, quam plurimum cupio, fidelis atque indissimulatus debitor existens, moneo humiliter celsitudinem uestram, ut sedulo perpendatis, qualiter tempora mundi perpete cursu praeterlabantur et quod eius*

Vor diesem Hintergrund wendet er sich mit dem eindringlichen Appell an Pippin I. von Aquitanien, das Doppelgebot der Liebe stets einzuhalten. Anhand seiner Ausführungen dazu wird deutlich, dass er die Nächstenliebe mit der Vaterliebe gleichsetzt.[264] Die Vaterliebe impliziert für ihn wiederum Gottesliebe, denn Gott sei *omnium pater*.[265] Die Ehrfurcht gegenüber dem irdischen Vater geht demzufolge einher mit der Ehrfurcht gegenüber dem himmlischen Vater und ist nach Jonas der Garant dafür, dass die gottgewollte Ordnung auf Erden bewahrt und die Unversehrtheit des christlichen Volkes sichergestellt wird. Die Erfüllung der damit begründeten Gehorsamspflicht Pippins I. von Aquitanien und seiner Brüder gegenüber ihrem Vater Kaiser Ludwig dem Frommen (814–840) habe schließlich die glückliche Herrschaft mit Christus in Ewigkeit zum Lohn.[266]

Neben der Vaterliebe geht Jonas auf vier weitere, an der Benediktsregel orientierte Sachverhalte ein, die er im Wesentlichen seiner Schrift *De institutione*

---

gaudia omnibus mortalibus luctu finiantur, seu quod honor et amor illius, pompa atque dulcedo, omnibus amaritudinem generet; necnon et illud, quod omnis filius Adam uermis sit et putredo et quod, secundum illud quod uoce dominica primo parenti nostro dicitur, puluis sit et in puluerem cito redigatur [Gen 3,19] (SC 407,152,43–62 A. Dubreucq).

264 Vgl. ebd.: *Humiliter etiam uestrae mansuetudini suggero, ut Dominum Deum tuum, sicut se diligendum cultoribus suis praecepit, ex toto uidelicet corde, ex tota anima et ex tota uirtute semper diligas* [Dtn 6,5], *eiusque amori nihil praeponas. Porro quod proximum uestrum, sicut uosmetipsos diligere debeatis* [vgl. Mt 22,39], *admonitione mea non indigetis, quia igitur quantum orthodoxum uirum piumque caesarem dominum nostrum, genitorem uestrum dilexeritis, eique in omnibus fideliter et humiliter subiecti fueritis eiusque dehonorationem aegre tuleritis, omnibus nobiliter, immo memorabiliter, manifestastis* (SC 407,160,147–157 A. Dubreucq). Diese Aussagen haben vermutlich den ersten Aufstand gegen Ludwig den Frommen 830 und die Aussöhnung Pippins I. von Aquitanien mit seinem Vater im Sommer desselben Jahres zum Hintergrund. Vgl. hierzu Anton, in: FSGA 45, 2006, 51, Anm. 20.

265 Vgl. ebd.: *Pro certo autem sciendum est quia quisquis patrem honorat, Deum qui omnium pater est, honorat et qui eum dehonorat, illi proculdubio iniuriam ingerit, quia omnium pater est et a filiis patrem honorandum sancit* (SC 407,162,174–178 A. Dubreucq).

266 Vgl. ebd.: *Sed quia, ut credo, Dominus seruorum suorum precibus pulsatus, et patri uestro propter sua pia religiosaque facta uobisque et fratribus uestris, dominis nostris, propter mutuam dilectionem firmandam euidenter propitius factus, ne sanguis populi christiani uobis commissi, quem diabolus plurimum sitiebat, ciuiliter et plus quam ciuiliter funderetur, bellum, quod astu diabolico intentabatur, auertit, oportet, immo necesse est, ut uos et fratres uestri, eriles nostri, in mutua dilectione indissolubiliter consistatis patrique uestro iuxta paternam reuerentiam et diuinam ordinationem atque praeceptionem unianimiter congruam subiectionem impendatis et debitum honorem conseruetis et indissimulatum amorem exhibeatis, qualiter illo uobisque iure ei parentibus temporaliter principante, et populus uobis commissus quiete et pacifice uiuere et uos pro officio uobis a Deo commisso strenue fideliterque administrato, cum Christo in perpetuum feliciter mereamini regnare* (SC 407,162,184–192.164,193–200 A. Dubreucq).

laicali[267] entnimmt und als äußerst nützlich für den König begreift.[268] Demnach solle erstens die Sorge stets mehr dem Seelenheil als dem leiblichen Wohl gelten. Diese Priorisierung bedingt Jonas zufolge den Vollzug guter Werke.[269] Zweitens seien tagtäglich die eigenen Sünden vor Gott zu bekennen mit Ausnahme der Tage, an denen die Beichte vor dem Priester abgelegt werde.[270] Drittens sei es notwendig, sich unablässig vor Augen zu führen, wie schrecklich der Tag und die Stunde des Todes sei. Denn wer gemäß Sir 7,40 in allen seinen Taten sein unabwendbares und furchtbares Ende bedenke, werde nur selten oder gar nicht zu sündigen wagen.[271] Viertens seien die Gedanken immer wieder auf den Tag des Jüngsten Gerichts zu lenken, der nach Zef 1,15–16 u.a. *ein Tag des Zorns, ein Tag der Not und der Bedrängnis, ein Tag der Verwüstung und der Verzweiflung, ein Tag dunkler Nebelschwaden und des Sturms, ein Tag der Trompete und des Geschreis* sei. An jenem Tag werde jeder Mensch Rechenschaft für seine im leiblichen Leben vollbrachten guten und schlechten Taten ablegen müssen. Deshalb sei es wichtig, sich mit der Hilfe des Herrn darauf vorzubereiten, um es sich zu verdienen, nicht mit den Verworfenen verdammt, sondern mit den Auserwählten gesegnet zu werden und mit ihnen das ewige

267 Hierbei handelt es sich um einen für den Grafen Matfrid von Orléans (gest. 836/837) angefertigten Laienspiegel. Bevor Matfrid bei Ludwig dem Frommen in Ungnade fiel und im Februar 828 seine Ämter und Lehen verlor, hatte er zum engen Beraterkreis des Kaisers gehört. Es ist daher davon auszugehen, dass *De institutione laicali* vor 828 abgefasst wurde. Vgl. hierzu B. Schneidmüller, *Matfrid, Gf. v. Orléans*, in: LMA 6 (1993), 380–381.

268 Vgl. Jon.-Aur., inst. reg., admonitio: *Quatuor itaque extant, domine mi rex, quae dictu breuia, actu uero, Christi gratia adiuuante, facilia et obseruantibus ualde proficia, quae a uestra sollertia et libenter audiri et inhianter cupio adimpleri* (SC 407,164,201–204 A. Dubreucq).

269 Vgl. ebd.: *Primum, ut quotidie unusquisque potius animae quam corpori consulat, animae suae quoddam et, ut ita dixerim, magnum peculiare adquirat, quod in aeternum possideat, quoniam, sicut euangelico instruimur oraculo, de omnibus uitae nostrae temporibus, annis uidelicet, mensibus, diebus atque horis, ex quo Deus discretionem boni et mali nobis tribuit, bonae operationis fructum a uinea nostra, id est anima, exacturus est* (SC 407,164,205–212 A. Dubreucq).

270 Vgl. ebd.: *Secundum, ut quotidie excepta illa, quam sacerdotibus ad consilium salutis suae capiendum Deumque sibi propitiandum facit, de omnibus peccatis suis creatori suo confessionem faciat et peccata sua ante se constituat* (SC 407,164,213–216 A. Dubreucq).

271 Vgl. ebd.: *Tertium, ut diem mortis suae quotidie ante oculos sibi ponat, ut anima sua inrisionem inimicorum suorum, quando pulsata fuerit, ut a corpore egrediatur non erubescat, sed bonis operibus ditata, illud in ea adimpleatur quod dicitur: Non confundetur cum loquetur inimicis suis in porta* [Ps 126,5]. *Quantum enim illa dies et illa hora tremenda sit, die et nocte uigilanter perpendendum est. Propter hoc monet Scriptura: Fili, in omnibus operibus tuis memorare nouissima tua, et in aeternum non peccabis* [Sir 7,40]. *Verum si eamdem horam sedula meditatione ruminare studuissemus et, quia ineuitabilis et ineluctabilis est, quantum sit tremenda perpendere curassemus, aut raro aut numquam peccare praesumeremus* (SC 407,166,224–234 A. Dubreucq).

Reich zu erlangen.[272] Der erste und der letzte Punkt bilden einen Rahmen und lassen überdies einen Bezug zueinander erkennen: So resultieren aus der Sorge für das eigene Seelenheil notwendigerweise die guten Werke, eben weil im Jüngsten Gericht nur bestehen kann, wer während seines irdischen Daseins gottwohlgefällig gelebt hat. Einen breiten Raum nimmt folgerichtig die Sündenthematik ein, wie anhand des zweiten und des dritten Punktes ersichtlich wird. Sowohl Sündenerkenntnis und Sündenbekenntnis als auch ein ausgeprägtes Bewusstsein für die Unvermeidlichkeit und Furcht erregende Wirkung des eigenen Todes sind für Jonas als Antrieb zum gottwohlgefälligen Handeln unerlässlich. Insgesamt tritt daher die Aussicht auf den ewigen Lohn merklich hinter der Warnung vor dem letztgültigen Urteil im Jüngsten Gericht zurück, wie auch das leibliche Wohl gegenüber dem seelischen als zweitrangig eingestuft wird. Nicht zuletzt bewegen sich alle vier Punkte inhaltlich auf einer individualeschatologischen Ebene, was die von Jonas bereits angesprochene Sorge speziell um das Heil des Königs unterstreicht.

Was Jonas zu dieser Schwerpunktsetzung veranlasst, erläutert er im ersten Kapitel unter Bezugnahme auf die von Papst Gelasius I. (492–496) formulierte und von Bischof Fulgentius von Ruspe (460er Jahre–533) bekräftigte Lehre von den zwei Gewalten.[273] Danach sei die universale Kirche der Leib Christi, in dem es zwei herausgehobene Ränge gebe: den bischöflichen und den königlichen. Von ihnen rage ersterer besonders hervor, da er für die Könige einst Rechenschaft vor Gott ablegen werde.[274] Aufgrund der hohen Autorität und

272 Vgl. ebd.: *Quartum, ut diem tremendi examinis, quae a propheta dicitur: Dies irae, dies tribulationis et angustiae, dies calamitatis et miseriae, dies nebulae et turbinis, dies tubae et clangoris* [Zef 1,15–16] *et caetera, quae de ea prolixius in diuinis eloquiis scribuntur, quando adstabimus ante tribunal Christi et reddituri sumus rationem de hiis, quae per corpus gessimus, siue bona siue mala, remota omni mortifera securitate et corporis qualibet delectatione, semper prae oculis habeamus et mente tractemus, et ita nos Domino adiuuante praeparemus, ut cum illo uentum fuerit, non cum reprobis dampnari in aeternum, sed potius cum electis benedici et perpetuum regnum cum eis mereamur sortiri* (SC 407,166,236–242.168,243–247 A. Dubreucq).

273 Vgl. zu den Hintergründen und dem Inhalt der von Papst Gelasius I. formulierten Lehre von den zwei Gewalten R. Schieffer, *Zweigewaltenlehre, Gelasianische*, in: LMA 9 (1998), 720; zur Rezeption bei Jonas von Orléans Anton, 1968, 217–218.

274 Vgl. Jon.-Aur., inst. reg. 1 mit Verweis auf Gelas., ep. 8 ad Anastasium imperatorem und auf Fulg.-R., praed. 2.39: *Sciendum omnibus fidelibus est quia uniuersalis ecclesia corpus est Christi et eius caput isdem est Christus et in ea duae principaliter extant eximiae personae, sacerdotalis uidelicet et regalis tantoque est praestantior sacerdotalis, quanto pro ipsis regibus Deo est rationem reddituras. Vnde Gelasius Romanae ecclesiae uenerabilis pontifex ad Anastasium imperatorem scribens: „Duae sunt, inquit, imperatrices augustae, quibus principaliter hic regitur mundus: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas. In quibus tanto est grauius pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in diuino sunt*

Verantwortung sei es für die Bischöfe und damit auch für Jonas unbedingt nötig, beständig um das Heil des Königs besorgt zu sein und ihn in Wachsamkeit zu ermahnen, dass er nicht von dem Willen Gottes und von dem ihm anvertrauten Amt abirre. Für den Fall, dass das dennoch geschieht, fordert Jonas zur Rettung des Königs ein heilsames Eingreifen von Seiten der Bischöfe, damit sie nicht wegen Stillschweigens verdammt, sondern von Christus belohnt werden.[275] Die Bischöfe werden somit qua Amt als dafür zuständig angesehen, auf das Heil des Königs achtzugeben. Das bedeutet, ihn mittels Ermahnungen dazu zu bewegen, in allem nach Gottes Willen zu handeln. Von der Bewältigung dieser Aufgabe hängt letztlich auch ihr eigenes Heil ab.

Die Verpflichtung des Königs gegenüber dem göttlichen Willen begründet Jonas unter Verweis auf Prv 8,14–16 damit, dass das *regnum* von Gott verliehen und nicht über eine dynastische Erbfolge erlangt werde.[276] Insofern stellt er die göttliche Vorsehung der menschlichen Anstrengung gegenüber. Wer sich auf letztere verlässt, so Jonas unter Einbeziehung der Königskritik aus Hos 8,4, werde verworfen. Wer dagegen das *regnum terrenum* von Gott erhält und es nach seinem Willen gestaltet und leitet, dem werde auch das *regnum aeternum* nicht versagt.[277] Welche Voraussetzungen dazu im Einzelnen erfüllt sein

---

examine rationem reddituri." Fulgentius quoque in libro de ueritate praedestinationis et gratiae ita scribit: „Quantum pertinet ad huius temporis uitam, in Ecclesia nemo pontifice potior et in saeculo christiano imperatore nemo celsior inuenitur" (SC 407,176,5–19 A. Dubreucq).

275 Vgl. ebd.: *Quia ergo tantae auctoritatis, immo tanti discriminis est ministerium sacerdotum, ut de ipsis etiam regibus Deo sint rationem reddituri, oportet, immo necesse est, ut de uestra salute semper simus solliciti uosque ne a uoluntate Dei, quod absit, aut a ministerio quod uobis commisit erretis, uigilanter admoneamus. Et si, quod absit, ab eo aliquomodo exorbitaueritis, pontificali studio humiliter admonendo, et salubriter procurando, oportunum consultum saluti uestrae conferamus, ut non de silentio taciturnitatis nostrae damnemur, sed magis de sollertissima cura et admonitione salutifera, remunerari a Christo mereamur* (SC 407,176,20–23.178,24–30 A. Dubreucq).

276 Vgl. Jon.-Aur., inst. reg. 7: *Nemo regum a progenitoribus regnum sibi administrari, sed a Deo ueraciter atque humiliter credere debet dari, qui dicit: Meum est consilium et aequitas, mea est prudentia, mea est fortitudo. Per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt. Per me principes imperant et potentes iustitiam decernunt* [Prv 8,14–16] (SC 407,216,3–8 A. Dubreucq). Nach Hans Hubert Anton erscheint der Begriff *regnum* hier „in seiner institutionellen Bedeutung ‚Herrschaft', daneben als territoriale Größe ‚Reich'." Die Aussage des Jonas, dass das *regnum* nicht durch eine dynastische Erbfolge übertragen werden könne, wertet Anton als „eine Objektivierung und Transpersonalisierung von Herrschaft gegenüber ihrer personalen Seite." Hierzu Anton, in: FSGA 45, 2006, 91, Anm. 123.

277 Vgl. ebd.: *Hi uero, qui a progenitoribus sibi succedere regnum terrenum et non potius a Deo dari putant, illis aptantur, quos Dominus per prophetam improbat, dicens: Ipsi regnauerunt et non ex me; principes extiterunt et non cognoui* [Hos 8,4]. *Ignorare quippe Dei procul dubio reprobare est.* […] *Constat ergo, quia non astu, non uoto neque brachio fortitudinis humanae, sed uirtute, immo occulto iudicio dispensationis diuinae regnum confertur terrenum.*

müssen, legt Jonas in Anlehnung an Isidor von Sevilla dar. Danach wird der König durch das *recte agendo* bzw. durch das *regendo* definiert, d.h. durch das tugendhafte, lenkende Handeln. Ausdrücklich hervorgehoben sind in diesem Zusammenhang die Frömmigkeit, die Gerechtigkeit sowie die Barmherzigkeit. Im völligen Kontrast dazu steht für Jonas der Tyrann. Denn dies sei die Bezeichnung für jene, die ihre Herrschaft in Gottlosigkeit, Ungerechtigkeit und in Grausamkeit ausüben würden.[278] Dagegen wird dem König mitsamt seinem Haus eine Vorbildfunktion gegenüber den Untertanen zugesprochen. Ihr gelte es durch Selbstlenkung und durch ein Übermaß an nachahmungswürdigen Taten zu entsprechen. Der König wird vor allem deshalb eindringlich dazu angehalten, mit gutem Beispiel voranzugehen und dadurch seine Untertanen zum Werk der Frömmigkeit, der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit anzuregen, weil er Jonas zufolge für sie einst Rechenschaft vor Gott ablegen wird. Erweist er sich als erfolgreich, werde er nach seiner Pilgerschaft auf Erden der Gemeinschaft der heiligen Könige eingegliedert werden.[279]

Es lässt sich daher feststellen, dass den beiden herausgehobenen Rängen, dem bischöflichen und dem königlichen, eine Rechenschaftspflicht gegenüber

---

Et idcirco cuicumque ab eo committitur, ita illud secundum eius uoluntatem disponere et gubernare procuret, quatenus cum eo, a quo illud suscepit, feliciter in perpetuum regnare ualeat, quoniam nihil prodest cuipiam terreno regno principari si, quod absit, contigerit eum aeterno extorrem fieri (SC 407,216,21–26.218,37–44 A. Dubreucq).

278 Vgl. Jon.-Aur., inst. reg. 3: *Rex a recte agendo uocatur. Si enim pie et iuste et misericorditer regit, merito rex appellatur; si his caruerit, nomen regis amittit. Antiqui autem omnes reges tyrannos uocabant. Sed postea pie et iuste et misericorditer regentes regis nomen sunt adepti. Impie uero iniuste crudeliterque principantibus non regis, sed tyrannicum aptatum est nomen.* […] *rex a regendo dicitur* (SC 407,184,2–8 A. Dubreucq). Vgl. hierzu Isid., etym. 9.3,1; 9.3,4; 9.3,19–20 (SCBO W.M. Lindsay). Was eine derartige Definition des Königs im Hinblick auf das Gottesgnadentum bedeutet, hält Monika Suchan in Francia 41 (2014), 22 fest: „Die Fürstenspiegel vermitteln insofern, dass der König sich nicht durch das Amt definiert, sondern durch die Aufgabe, die er von Gott erhalten hat. Daher legitimiert aus der Sicht der zeitgenössischen Spiegelliteratur das Gottesgnadentum auch nicht den König, sondern beschreibt die damit verbundene Funktion und deren Stellenwert, nämlich zu leiten."

279 Vgl. ebd.: *Quia ergo rex a regendo dicitur, primo ei studendum est, ut semet ipsum suamque domum, Christi adiuuante gratia, ab operibus nequam emaculet bonisque operibus exuberare faciat, ut ab ea caeteri subiecti bonum exemplum semper capiant.* […] *et dictis atque exemplis ad opus pietatis et iustitiae et misericordiae sollertur excitet, adtendens, quod pro his Deo rationem redditurus sit, quatenus, ita agendo, sanctorum regum, qui Deo sincere seruiendo placuerunt, post hanc peregrinationem consors efficiatur* (SC 407,184,8–12.16–19.186,20–21 A. Dubreucq). Zu den heiligen Königen werden sowohl herausragende alttestamentliche Herrschergestalten wie etwa David oder Salomo als auch christliche Kaiser der Spätantike wie etwa Konstantin I. oder Theodosius I. gezählt. Vgl. hierzu Anton, in: FSGA 45, 2006, 57, Anm. 30.

Gott gemein ist. An ihr zeigt sich das wechselseitige Verhältnis zwischen Diesseitigem und Jenseitigem, Irdischem und Eschatologischem: Die Vergegenwärtigung des letztgültigen göttlichen Urteils geht einher mit der Mahnung, dem von Gott übertragenen Auftrag gewissenhaft nachzukommen, wodurch wiederum eine Wirkung zugunsten des eigenen Heils in Aussicht gestellt wird.[280]

Das von Gott verliehene königliche Amt[281] beinhaltet für Jonas vor allem, das Volk Gottes mit Billigkeit und Gerechtigkeit zu regieren und zu lenken, damit es Frieden und Eintracht habe. Nach Hans Hubert Anton ist es daher auf „denselben Wirkgegenstand" wie das bischöfliche Amt ausgerichtet, nämlich auf „die Heilsführung des Populus Dei."[282] Jonas führt weiterhin aus, dass dem König in erster Linie der Schutz der Kirchen und ihrer Diener sowie in Entsprechung zur alttestamentlichen Königsideologie die Sorge für die Witwen und Waisen, für die übrigen Armen und alle Bedürftigen obliege.[283] Überdies diene ihm der Schrecken dazu, Ungerechtigkeit zu verhindern bzw. zu bestrafen. Denn der König sei auf den Thron gesetzt worden, um das Recht richtig zu vollziehen. Folglich habe er sich darum zu kümmern und gründlich zu untersuchen, dass niemand im Gericht von der Wahrheit und der Billigkeit abweiche. Als Begründung hierfür führt Jonas erneut die Rechenschaftspflicht gegenüber Gott für das von ihm verliehene Amt am Tag des als schrecklich charakterisierten Jüngsten Gerichts an.[284] Seinen Worten verleiht er daraufhin

280 In Bezug auf die *persona regalis* findet sich ein ähnliches Muster auch in der Textpassage wieder, die Jonas der Abhandlung über den neunten Missstand der Welt aus dem Traktat *De duodecim abusivis saeculi* entnimmt. Darin werden neben dem Seelenheil des Königs die Auswirkungen einer gerechten Herrschaft für die Welt thematisiert. Vgl. Jon.-Aur., inst. reg. 3: *„Ecce quantum iustitia regis saeculo ualet, intuentibus perspicue patet. Pax populorum est tutamentum patriae, immunitas plebis, munimentum gentis, cura languorum, gaudium hominum, temperies aeris, serenitas maris, terrae fecunditas, solatium pauperum, hereditas filiorum et sibimetipsi spes futurae beatitudinis. Attamen sciat quod, sicut in throno hominum primus constitutus est, sic et in poenis, si iustitiam non fecerit, primatum habiturus est. Omnes namque quoscumque peccatores sub se in praesenti habuit, supra se modo in illa futura poena habebeit"* (SC 407,192,100–109 A. Dubreucq). Vgl. hierzu Ps.-Cyp., duod. abus. 9 (TU 34,53,5–15 S. Hellmann).

281 Vgl. zu der Entstehung, Entwicklung und Ausgestaltung des Gedankens vom *ministerium regis* Anton, 1968, 404–419.

282 A.a.O., 410.

283 Vgl. Jon.-Aur., inst. reg. 4: *Regale ministerium specialiter est populum Dei gubernare et regere cum aequitate et iustitia et ut pacem et concordiam habeant studere. Ipse enim debet primo defensor esse ecclesiarum et seruorum Dei, uiduarum, orfanorum caeterorumque pauperum, necnon et omnium indigentium* (SC 407,198,2–6 A. Dubreucq).

284 Vgl. ebd.: *Ipsius enim terror et studium huiuscemodi, in quantum possibile est, esse debet primo ut nulla iniustitia fiat; deinde, si euenerit, ut nullo modo eam subsistere permittat, nec*

mittels biblischer Fundierung zusätzlich Gewicht. So gibt er etwa Weish 6,2–9 wieder, worin es heißt, dass der Herr als Geber der Macht die Werke und die Gedanken der Könige und Richter erforschen werde. Sollten sie ungerechte Urteile fällen, das Recht missachten und nicht nach dem Willen Gottes handeln, würden sie in dem für sie vorgesehenen *iudicium durissimum* nicht bestehen können. Die barmherzige Nachsicht, die den Machtlosen gewährt werde, gelte demnach für die Mächtigen nicht.[285]

Was das Verhältnis zwischen Königen und Richtern betrifft, beruft sich Jonas u.a. auf die von Isidor von Sevilla verfassten *Sententiae* und zeigt daran auf, dass der König selbst die Einsetzung der Richter vornehme, indem er insbesondere die ihm unterstellten Grafen mit administrativen und judikativen Aufgaben betraue. In der Konsequenz delegiert er den mit seinem von Gott verliehenen Amt verbundenen Auftrag, das Volk Gottes in Gerechtigkeit zu lenken.[286] Anders ausgedrückt handeln die Richter im Namen des Königs,

---

spem delitescendi, siue audaciam male agendi, cuiquam relinquat; sed sciant omnes quoniam si ad ipsius notitiam peruenerit quippiam mali quod admiserint, nequaquam incorrectum aut inultum remanebit, sed iuxta facti qualitatem erit et modus iustae correptionis. Quapropter in throno regiminis positus est ad iudicia recta peragenda, ut ipse per se prouideat et perquirat, ne in iudicio aliquis a ueritate et aequitate declinet. Scire etiam debet, quod causa, quam iuxta ministerium sibi commissum administrat, non hominum sed Dei causa existit, cui, pro ministerio quod suscepit, in examinis tremendi die rationem redditurus est (SC 407,198,7–20 A. Dubreucq).

285 Vgl. ebd.: *Audite ergo reges et intelligite; discite iudices finium terrae. Praebete aures, uos qui continetis multitudines et placetis uobis in turbis nationum, quoniam data est a Domino potestas uobis et uirtus ab Altissimo, qui interrogabit opera uestra et cogitationes scrutabitur. Quoniam, cum essetis ministri eius, non recte iudicastis neque custodistis legem iustitiae neque secundum Dei uoluntatem ambulastis, horrende et cito apparebit uobis. Quoniam iudicium durissimum in his qui praesunt fiet. Exiguo enim conceditur misericordia; potentes enim potenter patientur. Non enim subtrahet personam cuiusquam Dominus, nec reuerebitur cuiusquam magnitudinem, quoniam pusillum et magnum ipse fecit et aequaliter pro omnibus cura est illi, fortioribus autem fortior instat cruciatio* [Weish 6,2–9] (SC 407,200,43–48.202,49–56 A. Dubreucq).

286 Vgl. Jon.-Aur., inst. reg. 5: *Quod, quando praui iudices populo Dei praeferuntur, ad delictum illius pertineat, a quo constituuntur, dicta Ysidori manifestant quibus ait: „Ad delictum pertinet principum, qui prauos iudices contra uoluntatem Dei populis fidelibus praeferunt. Nam sicut populi delictum est quando principes mali sunt, sic principis est peccatum quando iudices iniqui existunt. Bonus iudex sicut nocere ciuibus nescit, ita prodesse omnibus nouit. Aliis enim praestat censuram iustitiae, alios bonitate iudicii sine personarum acceptione suscipit. Non infirmat iustitiam auaritiae flamma, nec studet auferre alteri quod cupiat sibi. Boni iudices iustitiam ad solam obtinendam salutem aeternam suscipiunt, nec eam muneribus acceptis distribuunt, ut, dum de iusto iudicio temporalia lucra non appetunt, praemio aeterno ditentur.“ His quae praemissa sunt declaratur, quod hi, qui post regem populum Dei regere debent, id est duces et comites, necesse est ut tales ad constituendum prouideantur, qui sine periculo eius, a quo constituuntur, constitui possint, scientes se ad hoc positos esse,*

weshalb der König ihre Taten und die ihnen zugrundeliegende Gesinnung wiederum vor Gott zu rechtfertigen hat. Weil ungerechte, korrupte und überhebliche Richter sein Seelenheil somit massiv gefährden können, ist er dazu angehalten, sie gewissenhaft und sorgfältig zu überwachen und seine Auswahl unter Beachtung der eschatologischen Tragweite zu treffen.[287] Daneben wird den Richtern unter Bezugnahme auf 2Chr 19,4–7 eingeschärft, dass sie in ihrer Tätigkeit keinem Menschen, sondern Gott dem Herrn verpflichtet seien und dass jedes Urteil auf sie zurückfallen werde. Aus diesem Grund werden auch sie dazu ermahnt, sich eifrig zu bemühen, damit sie es sich verdienen, nicht für die Ewigkeit verdammt, sondern vom Herrn mit Glückseligkeit belohnt zu werden.[288]

Mit einer weiteren Passage aus Isidors *Sententiae* erläutert Jonas schließlich den Nutzen des irdischen Reiches für das himmlische. So wird von den *principes saeculi* erwartet, dass sie durch den Schrecken das durchsetzen und bewahren, was mittels Predigt nicht erreicht werden könne: die kirchliche Disziplin. Jedes dagegen gerichtete Aufbegehren hätten sie demzufolge mit der nötigen Strenge und Härte zu unterbinden. In alledem sollen sie erkennen, dass Christus ihnen seine Kirche zum Schutz anvertraut habe und dass sie auch ihretwegen einst vor Gott würden Rechenschaft ablegen müssen.[289]

---

ut plebem Christi sibi natura aequalem recognoscant eamque clementer saluent et iuste regant, non ut dominentur et affligant, neque ut populum Dei suum aestiment aut ad suam gloriam sibi illum subiciant, quod non pertinet ad iustitiam, sed potius ad tyrannidem et iniquam potestatem (SC 407,208,61–78.210,79–84 A. Dubreucq). Vgl. hierzu Isid., Sent. 3.52,1–3 (PL 83,724A–B). Vgl. zum Delegieren der königlichen Aufgaben an nachgestellte Personen auch Anton, in: FSGA 45, 2006, 85, Anm. 107; Suchan, in: Francia 41 (2014), 22.

287 Vgl. ebd.: *Valde enim exigit necessitas ut, quia ipse procul dubio rex aequissimo iudici de commisso sibi ministerio rationem redditurus est, ut etiam singuli, qui sub eo constituti sunt ministri, diligentissime ab eo inquirantur, ne ipse pro eis iudicium incurrat diuinum* (SC 407,210,84–88 A. Dubreucq).

288 Vgl. ebd.: *Ipsis etiam ministris denuntiandum est, quod quicquid iudicauerint in eos redundabit, iuxta illud, quod in libro Paralipomenon legitur: Habitauit ergo Iosaphat in Ierusalem rursusque egressus est ad populum de Bersabeae usque ad montem Effraim et reuocauit eos ad Dominum Deum patrum suorum constituitque iudices terrae in cunctis ciuitatibus Iuda munitis per singula loca et praecipiens iudicibus: Videte, ait, quod facitis; non enim hominis exercetis iudicium, sed Domini et quodcumque iudicaueritis in uos redundabit. Sit timor Domini uobiscum et cum diligentia cuncta facite. Non enim est apud Dominum Deum nostrum iniquitas, nec personarum acceptio, nec cupido munerum* [2Chr 19,4–7]. *Haec et hiis similia, quae praelibata sunt, rex eiusque ministri non desidiose, sed diligenter debent perpendere et studium de ministerio sibi commisso tale adhibere, ut non pro eo aeternaliter dampnari, sed potius a Domino mereantur feliciter remunerari* (SC 407,210,89–105 A. Dubreucq).

289 Vgl. Jon.-Aur., inst. reg. 4: *Isidorus: „Principes saeculi nonnumquam intra ecclesiam potestatis adeptae culmina tenent, ut per eamdem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant.*

Zusammenfassend erstreckt sich das königliche Amt bei Jonas über mehrere Zuständigkeitsbereiche. Danach ist der König sowohl für die Untertanen im Allgemeinen als auch für die ihm unterstellten Richter im Speziellen und nicht zuletzt für die kirchliche Disziplin verantwortlich. Amt und Person vereinigen sich dabei in dem wesentlichen Punkt, dass das Seelenheil des Königs maßgeblich von der Erfüllung der ihm von Gott übertragenen Aufgabe zur Lenkung des christlichen Volkes abhängt. Im Zusammenhang damit erscheint Gott vor allem als der oberste Richter, der den König für alles, was unter dessen Regentschaft geschieht, zur Rechenschaft ziehen und auf dieser Grundlage sein Urteil über ihn entweder zur ewigen Glückseligkeit oder zur immerwährenden Verdammnis fällen wird. Insofern sind die Argumente, mit denen der Appell an den König fundiert wird, nach dem Willen Gottes gemäß den heiligen Schriften zu handeln und den Mahnungen der Bischöfe Gehör zu schenken, vornehmlich individualeschatologisch eingefärbt. Besonders deutlich wird das auch im Schlusskapitel, in dem Jonas Augustins Fürstenspiegel in civ. 5.24 zitiert und nochmals ausdrücklich betont, dass er seine an Pippin I. von Aquitanien gerichtete Schrift aus Liebe für das Heil des Königs geschrieben habe.[290]

∴

Anders als der Fürstenspiegel des Jonas von Orléans lässt sich der von Sedulius Scottus verfasste *Liber de rectoribus christianis* nur schwer einordnen, da weder der Adressat noch die Entstehungszeit eindeutig erfasst werden können.[291]

Caeterum intra ecclesiam potestates necessariae non essent, nisi ut, quod non praeualet sacerdos efficere per doctrinae sermonem, potestas hoc imperet per disciplinae terrorem. Saepe per regnum terrenum caeleste regnum proficit, ut qui intra Ecclesiam positi contra fidem et disciplinam ecclesiae agunt, rigore principum conterantur ipsamque disciplinam, quam ecclesiae utilitas exercere non praeualet, ceruicibus superborum potestas principalis imponat et ut uenerationem mereatur uirtutem potestas impertiat. Cognoscant principes saeculi Deo debere se reddere rationem propter Ecclesiam, quam a Christo tuendam suscipiunt. Nam siue augeatur pax et disciplina ecclesiae per fideles principes siue soluatur, ille ab eis rationem exiget, qui eorum potestati suam ecclesiam credidit“ (SC 407,202,57–73 A. Dubreucq). Vgl. hierzu Isid., Sent. 3.51,4–6 (PL 83,723B–C).

290 Vgl. Jon.-Aur., inst. reg. 17: *Hoc opusculum, optime rex, ob amorem salutis uestrae digessi, humiliter deprecans, ut illud, sicut iam in praecedentibus dictum est, libenter legere et audire dignemini, quatenus libentius atque frequentius deinceps serenitati uestrae ea, quae ad salutem animae uestrae et honorem regni pertinere cognouero, alacri animo scribam* (SC 407,282,3–8 A. Dubreucq). Vgl. zu Augustins Fürstenspiegel in civ. 5.24 Kapitel 2.3.1, S. 111–112.

291 In seiner *praefatio* gebraucht Sedulius die unbestimmte Anrede *rex*, was zumindest darauf hindeutet, dass der Empfänger nicht unter den karolingischen Kaisern, sondern unter deren Königen zu finden ist: *Florida congessi vobis, rex, inclyta serta, quae capitis vestrae*

Eine Ähnlichkeit zu *De institutione regia* lässt sich inhaltlich allerdings darin feststellen, dass auch Sedulius in seiner *praefatio* die diesseitige Dimension mit der jenseitigen verbindet, indem er dem namentlich nicht genannten König

mentis diadema perornent (44 R.W. Dyson). Weiterhin lassen die Art, wie Sedulius im 9. Kapitel seines Fürstenspiegels über Ludwig den Frommen schreibt, und der Kontext, in dem er ihn dort erwähnt, darauf schließen, dass der Kaiser zur Zeit der Abfassung bereits tot war: *Non enim quidquam est quod bonum rectorem melius populo favorabilem atque amabilem commendet quam clementia et pacifica serenitas. Haec* […] *Augustum Caesarem fecit celeberrimum; haec Antoninos, magnum quoque Constantinum, Theodosios caeterosque magnificos principes sublimiter beatificavit. Eadem quoque magnum Carolum inter caetera virtutum insignia in sacratissimum prae caeteris terrarum principibus Augustum dedicavit. Haec Ludovicum piissimum adordinavit imperatorem* (104 R.W. Dyson). Als Terminus post quem ergibt sich dadurch das Jahr 840. Vgl. hierzu Anton, 1968, 261; Dyson, *Introduction*, 2010, 19. Die Antwort auf die Frage nach einer genaueren zeitlichen Fixierung hängt schließlich von der Antwort auf die Adressatenfrage ab. Von den Beobachtungen, dass der Empfänger nicht als Kaiser, sondern als König angesprochen wird und dass von Ludwig dem Frommen wie von einem bereits verstorbenen Herrscher die Rede ist, schließt auch Nikolaus Staubach auf das Jahr 840 als Terminus post quem und grenzt den infrage kommenden Adressatenkreis auf Lothar II. (855–869), Karl den Kahlen (843–877) und Ludwig den Deutschen (843–876) ein. Weiterhin nimmt er eine inhaltliche Abhängigkeit des Sedulius von Hinkmar von Reims an und greift darüber hinaus den von Reto Bezzola erbrachten Hinweis auf, dass der *Liber de rectoribus christianis* an einen neuen, erst kürzlich zur Herrschaft gelangten König gerichtet sei. Dies alles führt ihn zu dem Schluss, dass „der Fürstenspiegel […] 869/870 aus Anlaß der Metzer Krönung Karls d. Kahlen verfaßt und diesem als dem neuen König des Lotharreiches gewidmet worden" sei. Vgl. zur ausführlichen Argumentation N. Staubach, *Rex christianus: Hofkultur und Herrschaftspropaganda im Reich Karls des Kahlen 2: Die Grundlegung der religion royale*, Pictura et Poesis 2, Köln 1993, 168–197. Dagegen gibt Hans Hubert Anton zu bedenken, dass der *Liber de rectoribus christianis* gerade nicht von dem „Gedanke[n] der Hinkmarschen Position des akzentuierten Gelasius" getragen sei und die Annahme einer inhaltlichen Abhängigkeit des Sedulius von Hinkmar folglich nicht haltbar sei. Vielmehr hätten die in dem vorliegenden Fürstenspiegel behandelten Themen wie die Herrscherbuße, die Forderung nach regelmäßigen Synoden, das Kapitel über die Ehefrau, der Wunsch für reiche Nachkommenschaft sowie das Postulat der Selbstlenkung einen lotharingischen Hintergrund, was mehr für Lothar II. in seinen ersten Herrscherjahren als für Karl den Kahlen als Adressaten spreche. Als möglicher Entstehungszeitraum ergibt sich daraus für Anton die zweite Hälfte der 850er Jahre. Vgl. hierzu H.H. Anton, *Verfassungspolitik und Liturgie: Studien zu Westfranken und Lotharingien im 9. und 10. Jahrhundert*, in: ders., *Königtum, Kirche, Adel: Institutionen, Ideen, Räume von der Spätantike bis zum hohen Mittelalter: Dem Autor zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, herausgegeben von B. Aspner / T. Bauer, Trier 2002, 253–292 (277–283). Luned M. Davies wiederum hält es für möglich, dass Sedulius als Adressaten für seinen Fürstenspiegel ursprünglich Karl den Kahlen vorsah, sich letztlich aber für Lothar II. entschied. Davies merkt dazu allerdings selbst an: „A change in the patron for whom the *De rectoribus* was intended is a mere hypothesis." Vgl. hierzu L.M. Davies, *Sedulius Scottus: Liber de rectoribus christianis, a Carolingian or Hibernian Mirror for Princes?*, in: Studia Celtica 26–27 (1991–1992), 34–50 (44–46).

einerseits eine lange und glückliche Regentschaft wünscht und ihm andererseits den darauffolgenden Aufstieg zum himmlischen Ort ewigen Ruhms vor Augen führt.[292] Beides wird im anschließenden ersten Kapitel vertieft. Sedulius fokussiert darin den Aspekt des Dienens im Hinblick auf den christlichen Regenten. Unter Einbeziehung von Röm 13,1 und in Anlehnung an Röm 13,4–6 legt er dar, dass dieser seine Macht von Gott erhalten habe und als *minister* des Allmächtigen zu identifizieren sei.[293] Als überaus fromm, zuverlässig und fähig erweist er sich nach Sedulius unter der Voraussetzung, dass er der Anordnung seines Herrn und Meisters Folge leistet. Neben Kaiser Konstantin I. (306–337) werden die alttestamentlichen Könige David und Salomo als Vorbilder herausgestellt. Denn sie alle hätten mehr Gefallen daran gefunden, Diener und Knechte des Höchsten genannt zu werden und zu sein als über Menschen zu gebieten.[294] Vor diesem Hintergrund wird am Beispiel Konstantins I. auf den Zusammenhang zwischen einer demütigen Haltung gegenüber Gott als dem König aller Könige und einer stabilen, friedvollen Regentschaft mit breiter

---

Schließlich folgert Peter Godman aus der fehlenden persönlichen Anrede, dass Sedulius den Empfänger ganz bewusst offengehalten haben könnte. Vgl. hierzu P. Godman, *Poets and Emperors: Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford 1987, 159–160. Auch wenn sich der Adressat nicht mit Sicherheit bestimmen lässt, tendiere ich mit Blick auf die inhaltlichen Schwerpunkte im *Liber de rectoribus christianis* dazu, Hans Hubert Antons These zuzustimmen.

292 Vgl. Sed.-Scot., rect. christ., praefatio: *Artibus his vigeat vestri res publica victrix, atque gubernetur multis feliciter annis, donec sideream vos ascendatis in aulam, juste regnantum qua perpes gloria pollet* (46 R.W. Dyson).

293 Vgl. Sed.-Scot., rect. christ. 1: *Pius itaque princeps Summi Donatoris omnium voluntati et sanctis praeceptis obedire magnopere studeat, cujus superna voluntate atque ordinatione se ad culmen regiminis ascendisse non dubitat, testante Apostolo, qui ait: Non est potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinata sunt* [Röm 13,1]. *Quantum ergo se bonus rector a Deo ordinatum esse cognoscit, tantum pia sollicitudine invigilat, quatenus omnia coram Deo et hominibus secundum trutinam rectitudinis ordinabiliter disponat atque perpenset. Quid enim sunt Christiani populi rectores nisi ministri Omnipotentis* [Röm 13,4–6] (52 R.W. Dyson)? Gemäß dem von Sedulius verfassten Kommentar zum Römerbrief in den *Collectanea in omnes b. Pauli epistolas* (PL 103, 9–270) hat der *minister Dei* die Aufgabe, durch die Angst vor dem Jüngsten Gericht die ihm unterstellten Menschen davor zu bewahren, in die ewige Verdammnis zu fallen. Vgl. Sed.-Scot., collect. in epist. 1: *Dei enim minister est tibi in bonum* [Röm 13,4]. *Quia pro tua sollicitus est quiete, quoniam futurum judicium Deus statuit, et nullum perire vult in hoc saeculo, rectores ordinavit, ut terrore interposito hominibus velut paedagogi sint erudientes illos, quos servent, ne in poenam futuri judicii incidant* (PL 103,117A). Vgl. hierzu auch Anton, 1968, 371–372.

294 Vgl. ebd.: *Porro, idoneus et fidelis quisque est minister si sincera devotione fecerit quae ei jusserit suus dominus atque magister. Hinc piissimi et gloriosi principes plus se ministros ac servos Excelsi quam dominos aut reges hominum nuncupari et esse exsultant* (52 R.W. Dyson).

territorialer Ausdehnung aufmerksam gemacht.[295] Anhand der biblischen Rahmung wiederum, die einen Ausschnitt aus Salomos Gebet zur Tempelweihe gemäß 1Kön 8,28–29 und Gottes Antwort darauf gemäß 1Kön 9,3–5 enthält, wird aufgezeigt, dass der Erbauer eines irdischen Gotteshauses zwar reich belohnt zu werden verdient habe. Noch größerer, geradezu unermesslicher Ruhm erwarte jedoch den gottgefälligen Regenten, der die heilige Kirche als geistliche Wohnung des lebendigen Gottes beständig ziere.[296] Unter Berücksichtigung des 19. Kapitels bedeutet das, sie mit Ehren zu bereichern, ihre rechtlichen Belange und Privilegien sowohl zu bewahren als auch zu mehren, der Geistlichkeit Hochachtung und Ehrfurcht entgegenzubringen sowie sich mit frommem Einsatz dem Frieden und der Sicherheit der Kirche zu widmen. Diesseitiges und jenseitiges Wohlergehen sind für den Regenten laut Sedulius demnach nur zu erreichen, wenn er den göttlichen Willen ausführt, d.h. die Kirche auf die o.g. Weise fördert und achtet und wenn er überdies das christliche Volk gut lenkt.[297]

Auf Grundlage von Isidors *Etymologiae* gibt Sedulius zu bedenken, dass der Regent zuallererst sich selbst lenken müsse, um der göttlichen Vorsehung entsprechend andere lenken zu können. Aus diesem Grund habe er seine

295 Vgl. ebd.: *Constantinus imperator* […] *eminentissimus plus gratulabatur se Dei fuisse ministrum quam terrenum habuisse imperium. Hinc ipse, quia minister supernae voluntatis fuerat, a Britannico mari usque ad loca Orientis regnum dilatavit pacificum; et quoniam Omnipotenti semetipsum subdiderat, cuncta hostilia bella quae sub eodem sunt gesta potentialiter atque fideliter superavit. Construebat et amplis opibus Christi dotabat ecclesias. Hinc ei superna gratia triumphales concessit habere victorias; quia procul dubio sacri rectores quanto plus se Regi regum humiliter subjiciunt, tanto magis ad gloriosae dignitatis eminentiam sublimiter ascendunt* (52.54 R.W. Dyson).

296 Vgl. ebd.: *Itaque, si ille rex Salomon pro sacra devotione proque construenda domo terrestri Domini tantam remunerationis gloriam habere promeruit, quam inaestimabilem habebit gloriae palmam si quis Deo amabilis rector sanctam perornaverit Ecclesiam, quae est Dei vivi spirituale tabernaculum* (54.56 R.W. Dyson).

297 Vgl. Sed.-Scot., rect. christ. 19: *Nam quisquis est prudens et sanctus Christiani populi dominator, beneficiorum Domini semper fit memor; ideoque beneficii largitorem honoribus magnificat, a quo honoratum se esse cognoscit, piaque affectione de privilegiis et causis sanctae matris Ecclesiae* […] *conservandis et augendis, nec non de honore ac reverentia sacerdotali laudabilem sollicitudinem habet. Tunc enim se fidelem Dei esse cultorem ostendit, dum Christiana devotione quidquid ad honorem et gloriam Christi Sanctaeque ejus Ecclesiae pertinet, ordinabiliter disponere fideli sermone studet* […] *Nec cessat augere honoribus Dei Ecclesiam, qui vult suum augeri et amplificari imperium, ac de pace et securitate pia solertia pertractat ecclesiastica, qui transitoriam et aeternam pacem ac securitatem desiderat obtinere. Sit ergo fortis imitator ipsorum principum, qui ante ipsum juste et pie in voluntate Dei regnaverunt, et Christianum populum bene rexerunt, Christique Ecclesiam opportuno solatio foverunt, Dei timorem et coelestis remunerationis spem semper ante oculos habentes* (182.184 R.W. Dyson).

Anstrengungen darauf zu richten, das von ihm angeordnete Gute vor allen anderen zu erfüllen und das von ihm bei seinen Untertanen korrigierte Fehlerhafte bei sich selbst nicht zuzulassen.[298] Die sechs Arten der Selbstlenkung, die Sedulius daraufhin ausführt, haben nach seiner Darstellung allesamt zum Ziel, dass der Regent vor Gott mit einem ergebenen Willen glänze und vor dem Volk in Wort und Tat erstrahle. Haltung und Handlung gehören für Sedulius somit untrennbar zusammen ebenso wie die Verantwortung des Regenten sich selbst, den ihm anvertrauten Menschen und Gott gegenüber.[299] Was speziell den Umgang mit dem Volk anbelangt, nimmt Sedulius Ps.-Cyprians Abhandlung über den sechsten Missstand der Welt und die darin enthaltene dreifache Regel bestehend aus *terror*, *ordinatio* und *amor* zum Maßstab.[300] *Terror* bezieht sich bei Sedulius zum einen auf die Eigenschaft des Regenten, schreckenerregend zu sein, und betrifft zum anderen dessen Tätigkeit, die Untertanen vom Bösen abzuschrecken.[301] Hans-Joachim Schmidt beschreibt den Schrecken daher als „das Mittel, um Verfehlungen abzuwenden, die ewige Höllenqualen nach sich ziehen, sodass der König […] im Diesseits den Schrecken evoziert, den Gott durch die Drohung mit ewigen Höllenstrafen gleichfalls […] hervorruft."[302] Insofern trägt der Schrecken zur „Heilsführung des Populus Dei"[303] bei und gewinnt dadurch seine eschatologische Qualität.

298 Vgl. Sed.-Scot., rect. christ. 2: *Qui apicem regiae dignitatis, Domino praestante, ascenderit, oportet ut se ipsum primum regat, quem divina dispositio alios regere ordinavit; rex enim a regendo vocatur.* […] *Rex itaque orthodoxus summopere studeat ut qui subditis bene concupiscit imperare, aliorumque errata disponit corrigere, ipse mala non admittat quae stricte in aliis corrigit, et bona quae imperat, ante omnes implere contendat* (56.58 R.W. Dyson).

299 Vgl. ebd.: *Ut qui interius coram Domino devota fulgescit voluntate, exterius coram populo sermone clarescat et opere* (58 R.W. Dyson). Vgl. hierzu Isid., etym. 9.3,1 (SCBO W.M. Lindsay); Isid., etym. 9.3,4 (SCBO W.M. Lindsay).

300 Vgl. ebd.: *Quem decet trinam observare regulam, terrorem scilicet et ordinationem atque amorem. Nisi enim ametur pariter et metuatur, ordinatio illius constare minime poterit. Ergo per beneficia et affabilitatem procuret ut diligatur, et per justas vindictas non propriae injuriae sed legi Dei studeat ut metuatur* (58 R.W. Dyson). Vgl. hierzu Ps.-Cyp., duod. abus. 6 (TU 34,43,14–44,3 S. Hellmann). Hans Hubert Anton zufolge hat Sedulius nicht den Traktat *De duodecim abusivis saeculi* selbst benutzt, sondern auf eine Vorlage zurückgegriffen. Vgl. hierzu H.H. Anton, *Pseudo-Cyprian: De duodecim abusivis saeculi und sein Einfluß auf den Kontinent, insbesondere auf die karolingischen Fürstenspiegel*, in: H. Löwe (Hg.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter 2*, Stuttgart 1982, 568–617 (578–582.611).

301 Vgl. ebd.: *In sermone, nunc ut poscit ratio, terribilis* […] *subjectos deterrens a malo* (60 R.W. Dyson).

302 Schmidt, 2019, 248.

303 Anton, 1968, 410.

Um das *ministerium regendi*[304] vollumfänglich auszuführen, muss der Regent Sedulius zufolge nicht nur sich selbst und das Volk, sondern auch sein eigenes Haus lenken, d.h. darauf achten, dass seine Ehefrau und Kinder, seine Hofbeamten und Diener ehrenvoll und vorbildhaft leben.[305] Besonders intensiv beschäftigt sich Sedulius mit der Rolle der Ehefrau und illustriert ihre Bedeutung für den Regenten etwa als Ratgeberin und Mahnerin basierend auf der von Cassiodor-Epiphanius verfassten *Historia ecclesiastica tripartita*[306] am Beispiel von Flacilla (gest. 386), der Gattin von Kaiser Theodosius I. (379–395).[307] Neben der Sorge um das Seelenheil ihres Mannes werden ihr Nächstenliebe und Frömmigkeit zugeschrieben: Sie habe ausgiebig gefastet, gewacht und gebetet, die Kirche mit Besitztümern bedacht und sich stets freigebig gegenüber den Armen gezeigt. In dieser Welt, so Sedulius, habe sie sich selbst erniedrigt und irdische Schätze verteilt, um in der künftigen Welt erhöht zu werden und ewige Reichtümer zu gewinnen. Hier habe sie sich durch Hunger und Durst selbst bedrückt. Dort sei sie zur Quelle ewigen Lebens gelangt und genieße nun jene Güter, die durch menschliche Sinne nicht zu erfassen seien.[308] Laut dieser Gegenüberstellung war es folglich die Aussicht

304 Vgl. zum Übergang vom *ministerium regis* zum *ministerium regendi* und dessen Bedeutung Anton, in: FSGA 45, 2006, 123, Anm. 75.

305 Vgl. Sed.-Scot., rect. christ. 5: *Rex pius et sapiens tribus modis regendi ministerium gerit. Nam primo se ipsum, quomodo in superioribus ostendimus; secundo, uxorem propriam et liberos suosque domesticos; tertio, populum sibi commissum rationali et glorioso moderamine regere debet.* [...] *Non enim sufficit propriam habere honestatem nisi pudicae et castae conjugis nec non etiam filiorum et comitum ac ministrorum pudore decoretur* (76 R.W. Dyson).

306 Ed. W. Jacob / R. Hanslik, CSEL 71, Wien 1952. Vgl. zu dem Abschnitt über Flacilla Cass.-Epiph., hist. 9.31 (CSEL 71,546,1–547,24 W. Jacob / R. Hanslik).

307 Vgl. Sed.-Scot., rect. christ. 5: *Nec solum infideles sed etiam sancti et orthodoxi principes mirabilem saepe in uxoribus perpendunt et auscultant prudentiam, non sexum fragilem considerantes sed fructus bonorum consiliorum carpentes. Unde et de gloriosi imperatoris Theodosii venerabili conjuge nomine Placilla refertur quod ipse princeps, dum in se bonus et justus et sapiens erat, habebat et aliam utilitatis occasionem per quam de bonis operibus triumpharet. Conjux enim ejus divinas leges eum saepius admonebat, se ipsam tamen perfecte prius erudiens* (78.80 R.W. Dyson).

308 Vgl. ebd.: *Cuius terrenae prosapiae nobilitatem alma transcendebat nobilitas morum. Illius autem sacratissimae mentis in Christo devotionem ac religiosum studium et caritatis erga omnes affectum atque fidelissimam curam erga viri sui, domini imperatoris Theodosii, salutem quis digna eloquentiae tuba explicare potest? Quantum laborabat in ieiuniis, in vigiliis, in orationibus, quantis opibus sanctas Dei aecclesias ditabat, quam piam sollicitudinem et indefessae largitatis munificentiam pauperibus exhibebat!* [...] *Humiliavit se in hoc seculo, ut esset exaltata in futuro, terrenas distribuit opes, ut aeternas lucraretur divitias, hic flevit, ut illic semper gaudeat. Hic ieiunans et sitiens se ipsam affligebat; hinc ad fontem vitae eternae pervenit, et nunc regem in decore suo clarificatum, quem semper desiderabat, beatis*

auf den Lohn im Jenseits, die Flacilla zum gottwohlgefälligen Handeln im Diesseits antrieb. Wie sie soll auch der Regent nichts Irdisches und Vergängliches begehren. Stattdessen ziere es ihn, nach Weisheit[309] zu streben und Gott zu verehren.[310] So wird anhand von Salomos Bitten um ein gelehriges und verständiges Herz und um Gottes Vergeltung mit weitreichendem Ruhm gemäß 1Kön 3 demonstriert, dass für eine lange und glückliche Regentschaft auf Erden geistliche Gaben den fleischlichen vorzuziehen seien.[311] Das ändert für Sedulius allerdings nichts daran, dass jedes irdische *regnum* letztlich ein vorübergehendes und hinfälliges bleibt und jeglicher Ruhm keine wahren, sondern nur eingebildete und flüchtige Ehren bietet.[312] Eine gewisse Stabilität kann nach seinem Dafürhalten deshalb nur erreicht werden, wenn der Regent die göttlichen Weisungen zuverlässig befolgt, wodurch er wiederum einst zu den ewigen Freuden jenseitiger Festigkeit geführt werde.[313]

---

oculis speculatur et illis fruitur bonis, quae nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Dominus diligentibus se (FSGA 45,128 H.H. Anton).

309 Vgl. zur herausragenden Bedeutung der Weisheit Sed.-Scot., rect. christ. 4: *Ille itaque rector vere beatus est celebrandus qui splendore illuminator sapientiae, quae est fons consiliorum, fons sacrae religionis, corona principum, origo virtutum, in cujus comparatione omnes pretiosarum claritates gemmarum vilescunt* (70 R.W. Dyson).

310 Vgl. ebd.: *Omnis autem regia potestas quae ad utilitatem rei publicae divinitus est constituta non tam caducis operibus ac terrestri fortitudine quam sapientia cultuque divino est exornanda* (68 R.W. Dyson).

311 Vgl. ebd.: *Ecce rex Salomon non aurum, non argentum, non alias opes terrenas, sed sapientiae gazas poposcit a Domino. At qui simplum recte postulaverat, duplum accepit; nam non solum ditatus est sapientia, sed et sublimatus est inclyta regni gloria. Unde regibus terrae egregium datur exemplum, quatenus spiritualia dona plus quam carnalia pio desiderio ab Omnipotenti exposcant, si diu et feliciter in hoc saeculo regnare desiderant* (72 R.W. Dyson).

312 Vgl. Sed.-Scot., rect. chtist. 3: *Regnum hujus saeculi momentaneum volubilis rotae vertigini sapientes esse consimile judicaverunt. Nam sicut, omnis rotae vertigo, quae superiora habet modo dejicit et quae dejecta sunt modo superius extollit, ita subito erectiones, subito elisiones terrestris gloria regni sustinet. Unde nec veros, sed imaginarios et citius fugitivos honores habet. Illud enim verum regnum est quod in sempiternum perdurat; hoc autem quod transitorium est et caducum non veritatem sed quamdam mediocriter similitudinem veri et permanentis semper regni ostendit* (62 R.W. Dyson).

313 Vgl. ebd.: *Qui dum sit in divinis praeceptis stabilis, illius regnum magis magisque in hoc saeculo stabilitur, et ad aeterna stabilitatis gaudia superno juvamine perducitur* (66 R.W. Dyson). Mit der auf das irdische und auf das himmlische *regnum* bezogenen *stabilitas* verknüpft Sedulius einerseits den Kontinuitätsgedanken und meint damit andererseits einen durch Eintracht und Frieden geprägten Zustand, der im Diesseits zeitlich begrenzt, im Jenseits hingegen ewig anhält. Vgl. hierzu J. Strothmann, *Karolingische Staatlichkeit: Das karolingische Frankenreich als Verband der Verbände*, RGA.E 116, Berlin 2019, 46.

Den *impiis rectoribus* hingegen steht Sedulius zufolge nicht nur das denkbar schlimmste Ende in dieser Welt, sondern auch die ewige Verdammnis bevor.[314] Charakteristisch für die gottlosen Regenten sei etwa, dass sie den schlechten Menschen wohlgesonnen seien und sie erhöhten, während sie gegenüber den guten Menschen feindlich eingestellt seien und sie erniedrigten. Darüber hinaus seien sie Sklaven ihrer Lüste und ihrer Begierden sowie Diener des Teufels, die als Nahrung für die Gehenna zunächst wie Zedernbäume emporsteigen würden, nur um dann in die Tiefen der Hölle hinabzustürzen. Seine Aussagen weist Sedulius anschließend als biblisch fundierte aus, indem er einerseits auf Ps 36 zurückgreift und andererseits die Königskritik aus Hos 8,4 zitiert.[315] Damit stellt er ähnlich wie Jonas von Orléans einen Zusammenhang zwischen einer eigenmächtigen, nicht von Gott verliehenen Herrschaft und der ewigen Verdammnis her und suggeriert zudem unter Bezugnahme auf Hi 20,5, dass die gottlosen Regenten die immerwährende Glückseligkeit für einen kurzen Moment des Erfolgs verkaufen würden.[316] Sie seien listig in ihren Plänen, ungezügelt und fehlerhaft in ihren Worten und bösartig in ihren Taten, sodass ihr Ende letztlich ihren Werken entsprechen werde.[317] Als ausgewählte Negativbeispiele nennt Sedulius neben dem Pharao aus der Exoduserzählung Antiochos IV. Epiphanes (175– 164 v.Chr.), Herodes (37– 4 v.Chr.), Pontius Pilatus (1. Jhd.) sowie die römischen Kaiser Nero (54–68) und Julian (360–363). Sie alle seien demnach auf äußerst üble Weise zu Tode gekommen und mitsamt ihren Anhängern vom Schlund der Hölle verschlungen worden.[318] Eine

314 Vgl. Sed.-Scot., rect. christ. 8: *Modo consequens esse videtur quatenus de impiis rectoribus nos disseramus, ut agnita illorum malitia et pessimo in hoc saeculo fine, perpetuaque damnatione, qui prudens est rector a malis operibus se abstinendo cautior et melior fiat, atque Summo Benefactori placere magnopere procuret* (92.94 R.W. Dyson).

315 Vgl. ebd.: *Tales itaque sunt amici malorum, inimici bonorum, servi libidinis et avaritiae, servi totius nequitiae, ministri diaboli, semper laborantes ac nihil facientes, gurgites, humani generis miseriae, pabula aeternae gehennae, ut cedrus subito exaltati, sed in profunda tartari praecipitati. Hinc psalmista dicit: Vidi impium superexaltatum et elevatum ut cedros Libani, et transivi et ecce non erat, et quaesivi eum, et non est inventus locus ejus* [Ps 36,35–36]. *Florent enim sicut olera et fenum agri, quod hodie cum speciositate oritur et in crastino arescens non reperitur* [Ps 36,2]. *De quibus per prophetam dicitur: Ipsi regnaverunt, et non ex me; principes exstiterunt, et ego ignoravi* [Hos 8,4] (94 R.W. Dyson).

316 Vgl. ebd.: *Sed et beatus Job: Laus, inquit, impiorum brevis est, et gloria hypocritae est instar puncti* [Hi 20,5]. *Haec etenim vita temporalis in comparatione aeternitatis minimo puncto comparatur; vae autem illis qui pro parvo puncto praesentis felicitatis vendunt gloriam aeternae beatitudinis!* (96 R.W. Dyson).

317 Vgl. ebd.: *Dolosi in consiliis, atroces et mendosi in verbis, maligni in operibus, quorum finis erit secundum opera eorum* (96 R.W. Dyson).

318 Vgl. ebd.: *Quanta vero vel eosdem subditos mala vel ipsos rectores ultio divina consequatur non est nostrae facultatis enarrare, sed pauca demultis placet in manifestum propalare.*

Sonderstellung erhält der Gotenkönig Theoderich (gest. 526). Denn ihn löst Sedulius von der obigen Aufzählung ab und beschreibt ihn in Anlehnung an den von Papst Gregor I. verfassten *Dialogi*[319] als einen Herrscher von unübertroffener Grausamkeit, der dem arianischen Irrglauben verfallen gewesen sei und die guten Christen verfolgt habe. Weil er andere des zeitlichen Lebens beraubt habe, sei er selbst nicht nur auf schmerzhafte und unrühmliche Weise des vergänglichen, sondern auch des ewigen Lebens beraubt worden. So habe er einen zweifachen Dienst erbracht: Er selbst habe sich die ewigen Höllenstrafen auferlegt und den Heiligen zum himmlischen Ruhm verholfen. Sedulius entdeckt darin eine Umkehrung der Verhältnisse, bei der die zu Unrecht Verurteilten plötzlich gekrönt und vom Herrn als Richter ausgesandt würden gegen den brutalen Tyrannen, der nun selbst gerichtet und zu den Flammen immerwährender Verdammnis verurteilt werde.[320]

Insgesamt versteht Sedulius seine Abhandlung über die gottlosen Regenten und deren Los weniger als Abschreckung als vielmehr als Ansporn für den klugen Regenten, noch vorsichtiger und rechtschaffener zu handeln und sich mit aller Kraft darum zu bemühen, Gott als dem höchsten Wohltäter zu gefallen. Als Vorbilder fungieren vor allem die römischen Kaiser Augustus (27 v.Chr.–14 n.Chr.) und Konstantin I. (306–337) ebenso wie die Antoninen und die Theodosii. In Kontinuität zu ihnen werden außerdem Karl der Große (768–814) und Ludwig der Fromme (814–840) erwähnt. Kennzeichnend für sie seien nämlich ihre Hingabe an Gott, ihre Milde und Friedfertigkeit, wodurch sie bereits auf Erden verherrlicht und im Himmel als Gefährten der Heiligen

---

Regis Pharaonis impietas, quae ex cordis duritia inoleverat, sibi suisque Aegyptiis decem plagas intulit, atque insuper Rubro Mari tartareique Acherontis imo ipsum suosque submersit. Antiochum et Herodem ac Pontium Pilatum, quis nescit quanta districti Judicis ultio perculit? Quid dicam de Nerone, Aegea et impiissimo Juliano aliisque eorum in nequitia consimilibus? Nonne omnes cum suis sequacibus post mortem pessimam os inferni devoravit? (96.98 R.W. Dyson).

319 Ed. U. Moricca, Fonti per la storia d'Italia 57, Rom 1924.

320 Vgl. Sed.-Scot., rect. christ. 8: *Sed ut innumeros praeteream, Theodorici crudelissimi regis de hoc saeculo exitum infelicem explicabo, qui, cum esset Arianae sectator perfidiae ac bonorum insecutor Christianorum, postremo, sicuti cuidam sancto viro revelatum fuerat, inter Joannem papam et Symmachum patricium discinctus atque discalciatus et vinctis manibus deductus in vulcani ollam jactatus est.* […] *Qui alios praesenti vita spoliaverat, ipse tam momentanea quam aeterna vita spoliatus fuit. Idem itaque geminum peregit ministerium; nam sibi gehennae supplicium ubi cruciabitur in saecula saeculorum, sanctis vero supernae gloriae palmam administravit. Injuste judicati fiunt repente coronati atque judices a Domino contra crudelem tyrannum transmissi, at vero injuste judicans fit subito judicatus atque aeternae damnationis flammis addictus* (98 R.W. Dyson). Vgl. hierzu Greg.-M., dial. 4.31 (Fonti per la storia d'Italia 57,274,3–275,13 U. Moricca).

eingesetzt worden seien.[321] Daneben thematisiert Sedulius das *regnum* eines gerechten Königs, das ihm zufolge durch acht Säulen gestützt wird. Sie umfassen die Wahrheit in sämtlichen königlichen Angelegenheiten, die Ausdauer in jeder Tätigkeit, Freigebigkeit, Überzeugungskraft oder Leutseligkeit in der Rede, die Zurechtweisung und Bestrafung der schlechten Menschen, die Freundschaft und Erhöhung der guten Menschen, die Leichtigkeit der den Völkern auferlegten Abgaben sowie schließlich die Gleichheit vor dem Gericht zwischen Reichen und Armen.[322]

In der Konsequenz ergibt sich ein völliger Kontrast zu den o.g. gottlosen Regenten, den Sedulius auch in seinem Abschlusskapitel quasi als Resümee seines Fürstenspiegels noch einmal aufgreift. So wird der namentlich nicht genannte Adressat dazu aufgerufen, diese Schrift wie ein Handbuch zu gebrauchen, damit es leichter werde zu erfassen, welche Übel die göttliche Gerechtigkeit für die schlechten Regenten vorsehe und welche Güter sie den guten Regenten gewähre. Erstere würden danach mit allerlei Widrigkeiten, Niederlagen und Mangel, Kinderlosigkeit und Krankheiten konfrontiert werden und hätten obendrein immerwährende Bestrafung zu erleiden, wohingegen letztere mit vielfacher Genugtuung, Siegen und Überfluss an Reichtum, mit Nachkommen von vortrefflichem Charakter, mit einem langen Leben und in der Zukunft mit dem ewigen Reich beschenkt werden würden.[323] Laut Sedu-

321 Vgl. Sed.-Scot., rect. christ. 9: *Non enim quidquam est quod bonum rectorem melius populo favorabilem atque amabilem commendet quam clementia et pacifica serenitas. Haec, ut alios causa brevitatis omittam, Augustum Caesarem fecit celeberrimum; haec Antoninos, magnum quoque Constantinum, Theodosios caeterosque magnificos principes sublimiter beatificavit. Eadem quoque magnum Carolum inter caetera virtutum insignia in sacratissimum prae caeteris terrarum principibus Augustum dedicavit. Haec Ludovicum piissimum adordinavit imperatorem; et quid plura referam? Certe serenissima pietatis clementia gloriosos principes et glorificavit in terra et consortes sanctorum collocavit in coelo quippe, qui non solum sua sed et totos semetipsos Omnipotenti dederunt* (104 R.W. Dyson).

322 Vgl. Sed.-Scot., rect. christ. 10: *Sed inter haec aliud quod est sciendum, quoniam, ut sapientes perhibent, sunt octo columnae quae fortiter regnum justi regis sustentant. Prima columna veritas est in omnibus rebus regalibus. Secunda columna patientia in omni negotio. Tertia, largitas in muneribus. Quarta, persuasibilitas seu affabilitas in verbis. Quinta, malorum correctio atque contritio. Sexta, bonorum amicitia atque exaltatio. Septima columna levitas tributi in populos. Octava, aequitas judicii inter divites et pauperes. Haec sunt itaque octo columnae quae regnum justi principis et in hoc saeculo stabilitant atque ad aeternae stabilitatem gloriae perducunt* (108 R.W. Dyson). Robert W. Dyson vermutet, dass das Kapitel über die acht Säulen auf irischen Vorlagen basieren könnte. Vgl. hierzu Dyson, *Introduction*, 2010, 17.

323 Vgl. Sed.-Scot., rect. christ. 20: *Hos itaque apices velut enchiridion vestri sagacitas ingenii saepius transcurrendo perlegat, quatenus facilius animadvertere possit quanta mala malis, et quanta bona bonis rectoribus superna et divina justitia rependit. Ut enim reprobis praesentes offensiones, calamitates, captivitates, filiorum orbitates, amicorum strages, frugum*

lius ziemt es daher den König, die Hoffnung nicht auf ein vorübergehendes und hinfälliges Reich zu setzen. Stattdessen gelte es, dem Beispiel gerechter und heiliger Regenten zu folgen, d.h. den glücklichen Verlauf ihres vergänglichen Lebens stets zu lieben, zu bedenken und nachzuahmen sowie jegliche Wünsche und Sehnsüchte auf die Glückseligkeit des himmlischen und bleibenden Reiches zu richten.[324]

Während Jonas von Orléans in seinem Fürstenspiegel auffallend häufig die Rechenschaftspflicht des Regenten betont und dadurch den Fokus auf das Jüngste Gericht legt, richtet Sedulius seine Aufmerksamkeit im Kontext der Herrschaft vor allem auf die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Diesseitigem und Jenseitigem. Einerseits verflicht er beides in dem Sinne miteinander, dass sich die Belohnung bzw. die Bestrafung eines Regenten auch über dessen Tod hinaus fortsetzt. Andererseits wird genau dabei eine Differenzierung vorgenommen, insbesondere was die Intensität und den Grad der Vollkommenheit betrifft. So ist das Diesseitige für Sedulius das Flüchtige, Vergängliche, Eingebildete. Im Gegensatz dazu wird das Jenseitige als das Bleibende, Ewige, Wahre angesehen. Im Hinblick auf die Belohnung bzw. die Bestrafung eines Regenten bedeutet das, dass sie auf ihre endgültige Klimax in Gestalt immerwährender Glückseligkeit bzw. nie endender Qual in der eschatologischen Zukunft zuläuft. Ein gottwohlgefälliger Herrscher zeichnet sich folglich dadurch aus, dass er in dem Wissen um die Kurzlebigkeit alles Irdischen nichts auf Erden begehrt, sondern nach dem Himmlischen strebt. Dieser Sinn für das Jenseitige lässt ihn zu einem demütigen Diener Gottes werden und verhilft ihm dazu, sich im diesseitigen Leben zu bewähren.

∴

Ähnlich wie Sedulius Scottus knüpft auch Hinkmar von Reims in seinem Fürstenspiegel *De regis persona et regio ministerio ad Carolum Calvum regem* an viele spätantike Schriften sowie an frühmittelalterliche Quellen aus dem

sterilitates, pestilentias intolerabiles, breves et infelices dies, diuturnas aegrotationes, mortes pessimas, et insuper aeterna supplicia retribuit. Ita e contra justis et sanctis rectoribus multa in praesenti solatia – divitiarum abundantiam, triumphorum gloriam, pacis tranquillitatem, praeclaram sobolis indolem, multos et felices annos – ac perpetuum regnum in futuro donat (192 R.W. Dyson).

324 Vgl. ebd.: *Has igitur artes Omnipotenti beneplacitas studiose didicerunt:* […] *nec spem in transitorio et caduco regno ponere, sed in coelesti et permanentis semper regni beatitudine votum ac desiderium collocare. Quorum exempla et insignia gesta, atque felicem transitoriae vitae cursum, insuper aeternae retributionis gloriam vos semper amare, cogitare, atque imitari, domine rex, summopere decet* (194 R.W. Dyson).

irischen und dem spanischen Raum an. Wie der Titel angibt, ist sein Werk an den westfränkischen König und späteren Kaiser Karl den Kahlen[325] (843–877) adressiert, der ihn in einigen Sachverhalten um Rat ersucht habe. Hierzu weist Hinkmar in seiner *praefatio* ausdrücklich darauf hin, dass er sich in seiner Antwort nicht auf sich selbst und seine eigenen Worte verlassen habe, sondern es für angemessen gehalten habe, aus den heiligen Schriften zu zitieren und die rechtgläubigen Kirchenlehrer wiederzugeben.[326]

Diese Verfahrensweise wird bereits in den ersten beiden Kapiteln ersichtlich. Sie setzen sich mit dem guten und dem schlechten König auseinander und beleuchten im Zuge dessen einerseits deren Bedeutung für das Volk und zeigen andererseits die Spannweite der göttlichen Einflusssphäre auf. Mit Ps 21,29 und Dan 4,14 ordnet Hinkmar das *regnum* dem Besitz und der Verfügungsgewalt des Herrn zu und konkretisiert dies unter Aufnahme augustinischen Gedankengutes mit der Annahme, dass gute Könige auf Gottes Veranlassung herrschen würden und allein durch seine Gnade gut seien. Als biblischen Beleg führt er einen Ausschnitt aus Prv 8,15 an: *Durch mich regieren die Könige*. Die schlechten Könige hingegen seien aufgrund ihrer eigenen Verfehlung schlecht und würden durch das göttliche Urteil lediglich zum Herrschen zugelassen werden als Strafe für die Sünden des Volkes gemäß Hi 34,20. Über sie klage der Herr durch den Propheten mit den Worten: *Diese haben regiert, aber nicht aus mir; Oberste sind hervorgetreten und ich habe sie nicht gekannt*. Wie schon Jonas von Orléans und Sedulius Scottus greift somit

325 Nach dem Tod seiner ersten Ehefrau Irmingard 818 heiratete Ludwig der Fromme ein Jahr später die Welfin Judith (gest. 843). Der aus dieser Ehe hervorgegangene Sohn Karl (gest. 877) stellte sich in den Brüderkriegen gegen Lothar und besiegte ihn gemeinsam mit seinem Halbbruder Ludwig in der Schlacht bei Fontenoy 841. In dem 843 geschlossenen Teilungsvertrag von Verdun wurden ihm die Gebiete westlich der Schelde, der Maas, der Saône und der Rhone zuerkannt. Nachdem Kaiser Ludwig II. 875 gestorben war, gelang es Karl zudem, seinen Anspruch auf die Kaiserwürde durchzusetzen und sich am 25. Dezember desselben Jahres von Papst Johannes VIII. (872–882) in Rom krönen zu lassen. Nach seinem Tod 877 folgte ihm sein Sohn Ludwig (gest. 879) als westfränkischer König, nicht aber als Kaiser nach. Vgl. hierzu B. Schneidmüller, *Karl (II.) der Kahle, Ks., westfrk. Kg.*, in: LMA 5 (1991), 967–968.

326 Vgl. Hincm.-Rem., reg. pers., praefatio: *Domino glorioso fideliter devotus et devote fidelis. Obaudientes praeceptum Domini per prophetam jubentis, Interroga sacerdotes legem meam* [Hag 2,12], *super quibusdam capitulis me consulere vobis placuit. De quibus quoniam per se Veritas dicit, Qui a semetipso loquitur, gloriam propriam quaerit* [Joh 7,18], *dignum duxi non nudo meo sermone vobis respondere, sed quid in Scripturis sacris et per catholicos doctores inde loquatur Spiritus sanctus, quosdam odoriferos flosculos, ut revera de agro pleno, Scripturarum scilicet campo, cui benedixit Dominus, breviter in unum vobis colligere* (PL 125,833B).

auch Hinkmar auf die alttestamentliche Königskritik aus Hos 8,4 zurück[327] und stellt ebenso eine Verknüpfung zwischen Selbstermächtigung und ewiger Verdammnis her, indem er den biblischen Vers mit einem Auszug aus der von Papst Gregor I. verfassten *Regula pastoralis*[328] verbindet. Denn dadurch erscheinen die schlechten Könige als zügellose Menschen, die ohne Wahrung der Tugenden die Herrschaft auf geradezu räuberische Weise an sich reißen würden und die Gott als der geheime Richter zwar jetzt ertrage, aber im Jüngsten Gericht nicht kennen werde.[329] Um schließlich aufzuzeigen, dass ein guter König den untergebenen Völkern Frieden und Stabilität bescheren würde, ein schlechter König im Gegensatz dazu Leid und Tod mit sich bringe, gibt Hinkmar fast die gesamte Abhandlung über den neunten Missstand der Welt aus Ps.-Cyprians Traktat *De duodecim abusivis saeculi* wieder. Die darin enthaltenen Ausführungen zum *recoris officium* und dessen eschatologischer Tragweite lässt er unkommentiert.[330]

Von den Schriften Papst Gregors I. bedient sich Hinkmar neben der *Regula pastoralis* vielfach der *Moralia in Iob*, die er u.a. zur Beantwortung der Frage heranzieht, wie Macht richtig anzuwenden sei. In den von Hinkmar ausgewählten Passagen heißt es dazu unter Rückgriff auf Röm 13,4, dass Macht in angemessener Ausführung zur Korrektur von Fehlern und Lastern und damit zum Nutzen anderer eingesetzt werde.[331] Dementsprechend wird das *prodesse*

327 Vgl. Hincm.-Rem., reg. pers. 1: *Quoniam, ut scriptum est, Domini est regnum* [Ps 21,19], *et cui voluerit dabit illud* [Dan 4,14]: *et sicut beatus Augustinus in libro de Bono perseverantiae dicit: Nihil fit nisi quod aut Deus facit, aut fieri juste permittit, cum boni reges regnant, sicut Dei gratia boni sunt, ita et Deo agente regnant, sicut ipse dicit: Per me reges regnant* [Prv 8,15]; *et cum mali reges regnant, sicut mali sunt suo vitio, ita et regnare permittuntur divino judicio, interdum occulto, sed nunquam injusto, sicut scriptum est: Qui facit regnare hypocritam propter peccata populi* [Hi 34,20]. [...] *De quibus, qui non faciente sed Deo permittente regnant, Dominus per prophetam queritur dicens: Ipsi regnaverunt, et non ex me: principes exstiterunt, et non cognovi* [Hos 8,4] (PL 125,834B–C).

328 Ed. B. Judic / F. Rommel / C. Morel, SC 381, Paris 1992.

329 Vgl. ebd.: *Ex se, inquit Gregorius, et non ex arbitrio summi rectoris regnant, qui nullis fulti virtutibus, nequaquam divinitus vocati, sed sua cupidine accensi, culmen regiminis rapiunt potius quam assequuntur: quos tamen internus judex et provehit, et non cognoscit, quia quos permittendo tolerat, profecto per judicium reprobationis ignorat* (PL 125,834D–835A). Vgl. hierzu Greg.-M., past. 1.1 (SC 381,130,22–28 B. Judic / F. Rommel / C. Morel).

330 Vgl. Hincm.-Rem., reg. pers. 2 (PL 125,835A–836B). Vgl. hierzu Ps.-Cyp., duod. abus. 9 (TU 34,51,3–53,15 S. Hellmann).

331 Vgl. Hincm.-Rem., reg. pers. 3: *Et tamen corrigendis aliorum vitiis apta exsecutione praeparatur. Unde et per Paulum dicitur: Minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit* [Röm 13,4]. *Cum ergo potentiae temporalis ministerium suscipitur, summa cura vigilandum est, ut sciat quisque et sumere ex illa quod adjuvat, et expugnare quod tentat* (PL 125,836C). Vgl. hierzu Greg.-M., Mor. 26.26,45 (CCSL 143B,1300,68–73 M. Adriaen).

über das *praeesse* gestellt,[332] eine demütige Haltung als vorbildhaft und nachahmungswürdig eingestuft sowie die Notwendigkeit für jeden Machthaber betont, sich vor Augen zu halten, dass alle Menschen gleich geschaffen seien.[333] Was von Hinkmar in diesem Zusammenhang nicht eingearbeitet wird, ist das im Falle von Machtmissbrauch gefährdete Seelenheil bedingt durch das *iudicium durissimum*, das laut Gregor allen mit Macht und Leitungsgewalt ausgestatteten Menschen bevorsteht.[334]

Im Hinblick auf die menschlichen Angelegenheiten gibt es für Hinkmar nichts Glückbringenderes, als wenn diejenigen die Macht zum Lenken der Völker haben, die in sich *pietas* und *scientia* vereinen. Was genau zu dem damit angesprochenen untadeligen Leben in wahrer Frömmigkeit und zu dem für das Regieren unerlässlichen Wissen dazugehört, wird mithilfe von Augustins Fürstenspiegel in civ. 5.24 erläutert.[335] In dem zitierten Ausschnitt werden die im Originaltext vorkommenden Flexionsformen von *imperator* und *imperare* durch entsprechende Flexionsformen von *rex* und *regnare* ersetzt.[336] Bis auf diese geringfügigen Anpassungen verändert Hinkmar an der inhaltlichen Ausrichtung nichts, sodass er von Augustin auch das Verlangen nach der ewigen Glückseligkeit als Motivation und Ziel der Herrschaftsgestaltung übernimmt, ohne allerdings eigens auf die eschatologische Dimension der Herrschaft hinzuweisen.[337] Ähnliches lässt sich für das anschließende Kapitel feststellen.

---

332 Vgl. ebd.: *Deum quippe imitari desiderat, qui fastigium potentiae, alienis intentus utilitatibus, et non suis laudibus elatus, administrat: qui praelatus caeteris prodesse appetit, non praeesse* (PL 125,837B–C). Vgl. hierzu Greg.-M., Mor. 26.26,48 (CCSL 143B,1303,157–160 M. Adriaen).

333 Vgl. ebd.: *Sed tamen decenter quibusdam erumpentibus signis, tales nos apud nos esse ipsi etiam qui nobis commissi sunt non ignorent: ut et de auctoritate nostra quod formident videant, et de humilitate quod imitentur agnoscant. Servata autem auctoritate regiminis, ad cor nostrum sine cessatione redeamus, et consideremus assidue quod sumus aequaliter cum caeteris conditi, non quod temporaliter caeteris praelati* (PL 125,836C–D). Vgl. hierzu Greg.-M., Mor. 26.26,46 (CCSL 143B,1302,119–126 M. Adriaen).

334 Vgl. Greg.-M., Mor. 24.25,54: *Recte uero de aduentu districti iudicis per Sapientiae librum dicitur: Horrende et cito apparebit, quoniam iudicium durissimum his qui praesunt fiet* [Weish 6,6] (CCSL 143B,1228,68–71 M. Adriaen). Das *iudicium durissimum* behandelt Hinkmar in Verbindung mit der Rechenschaftspflicht des Königs gegenüber Gott dagegen ausführlich in seinem 860 verfassten Gutachten *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*. Vgl. hierzu Anton, 1968, 316–317.

335 Vgl. zu Augustins Fürstenspiegel in civ. 5.24 Kapitel 2.3.1, S. 111–112.

336 Als Grund für diese Änderungen ist Hinkmars Ablehnung der von Karl dem Kahlen unternommenen Anstrengungen zur Erlangung der Kaiserwürde zu vermuten. Vgl. hierzu Anton, in: FSGA 45, 2006, 169, Anm. 49.

337 Vgl. Hincm.-Rem., reg. pers. 5: *Nos Christianos reges ideo felices dicimus, si juste regnant,* [...] *si haec omnia faciunt, non propter ardorem inanis gloriae, sed propter charitatem felicitatis aeternae* PL 125,839C–D).

Darin stützt sich Hinkmar abermals auf Augustins *De civitate Dei* und versucht anhand eines Auszuges aus civ. 4.3–4 darzulegen, dass es nützlich sei, wenn geeignete Könige über eine lange Zeitspanne und über ein weites Gebiet herrschten: Danach diene ihr *regnum* auf dieser Welt weniger ihnen selbst als vielmehr der Regelung menschlicher Angelegenheiten. Denn den Regenten genügten ihre Frömmigkeit und ihre Rechtschaffenheit als große Gaben Gottes zu dem wahren Glück, durch das sowohl das diesseitige Leben gut geführt als auch das ewige Leben erlangt werde. Somit sei das *regnum* geeigneter Könige in erster Linie für die Beherrschten von Nutzen. Das *regnum* ungeeigneter Könige hingegen sei für sie eine Prüfung der Tugend und schade vor allem den Herrschenden selbst, die ihre Seele aufgrund der größeren Gelegenheit zu Verbrechen zugrunde richten würden. In alledem folgt Hinkmar erneut seiner in der *praefatio* aufgestellten Prämisse und beschränkt sich darauf, Augustin als Autorität anzuführen und dessen mitunter das Heil des Königs betreffenden Aussagen wiederzugeben.[338]

Insgesamt fällt bei Hinkmar nicht nur eine biblisch fundierte Argumentation, sondern auch eine kontextbedingte Umgestaltung und Interpretation der Schriften kirchlicher Autoritäten auf. Dies zeigt sich etwa in der Umprägung des Ideals vom *imperator felix* zum Ideal vom *rex felix* oder in der Anwendung der *Regula pastoralis* Papst Gregors I. auf die königliche Gewalt. Besonderes Augenmerk wird darüber hinaus auf die Untertanen gelegt, was auch daran zu ersehen ist, dass Hinkmar im Unterschied zu Jonas von Orléans und Sedulius Scottus neben dem sechsten und dem neunten noch einige weitere dem Traktat *De duodecim abusivis saeculi* entnommene Missstände in seinen Fürstenspiegel einarbeitet. Dazu gehört u.a. die zwölfte *abusio*, die von dem Volk ohne Gesetz handelt.[339] Das Gesetz Gottes wird darin als der einzige königliche Weg beschrieben. Entfernt sich das Volk davon, laufe es geradewegs in die Schlinge

338 Vgl. Hincm.-Rem., reg. pers. 6: *Quod utile sit his qui regnant, et quibus regnant, si boni sint, diu longe lateque regnare, idem in eodem libro beatus Augustinus demonstrat, dicens: Si verus Deus colatur, eisque sacris, veracibus, et bonis moribus serviatur, utile est ut boni longe lateque diu regnent; neque hoc tam ipsis quam illis utile est quibus regnant. Nam quantum ad ipsos pertinet, pietas et probitas eorum, quae magna Dei dona sunt, sufficit eis ad veram felicitatem, qua et in ista vita bene agatur, et postea percipiatur aeterna. In hac ergo terra regnum bonorum non tam illis praestatur, quam rebus humanis: malorum vero regnum magis regnantibus nocet, qui suos animos vastant scelerum majore licentia; his autem, qui eis serviendo subduntur, non nocet nisi iniquitas propria. Nam justis quidquid malorum ab iniquis dominis irrogatur, non est poena criminis, sed virtutis examen.* […] *Remota itaque justitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia?* (PL 125,840A–B). Vgl. hierzu Aug., civ. 4.3 (CCSL 47,101,33–45. B. Dombart / A. Kalb); Aug., civ. 4.4 (CCSL 47,101,1–2 B. Dombart / A. Kalb).

339 Vgl. Anton, in: Löwe (Hg.), 1982, 612.

des Verderbens hinein und werde in dieser vergänglichen Zeit zu einem Volk ohne Christus, was wiederum die Gefahr nach sich ziehe, dass Christus in der zukünftigen Zeit ohne das Volk zu sein beginne.[340] Die Abhandlung über den zwölften Missstand der Welt ist bei Hinkmar eingebettet in das 27. Kapitel, das mit der Formulierung einer zweigliedrigen Notwendigkeit endet. Demzufolge sind die Gesetze vom Volk als promulgierte gerechte Gesetze einzuhalten und vom Herrscher gerecht und vernünftig gegen jeden Menschen gleichermaßen anzuwenden.[341] Hier tritt noch einmal das zutage, was bereits in den oben behandelten Kapiteln ersichtlich wurde: Zentral ist die Frage nach dem Nutzen des Königs für die Untertanen, in deren Antwort der eschatologische Gehalt aufscheint. So ist mit den guten Königen „Heil und Belohnung"[342], mit den schlechten Königen wiederum Bestrafung und „Züchtigung der Völker"[343], nicht aber deren Verwerfung verbunden. Diese trifft vielmehr den schlechten König selbst.

⁘

Die Untersuchung einschlägiger Fürstenspiegel aus der karolingischen Zeit hat deutlich gemacht, dass in der Konstruktion des idealen Herrschers die Notwendigkeit zum tugendhaften Handeln nicht ausschließlich, aber doch merklich eschatologisch begründet und fundiert wird. Was als gottwohlgefällig zu werten ist, ergibt sich jeweils aus der Rezeption und der Interpretation biblischer Vorbilder und der als normativ angesehenen Schriften kirchlicher Lehrer. Auf diesen Grundlagen wird die irdische Herrschaft als ein von Gott verliehenes Amt bestimmt, woraus die Rechenschaftspflicht des Regenten im Jüngsten Gericht resultiert. Diesseitiges und Jenseitiges verbinden sich ferner darin, dass das Seelenheil des Herrschers davon abhängig gemacht wird, ob und inwieweit es ihm gelingt, nicht das irdische *regnum* mit seinen

340 Vgl. Hincm.-Rem., reg. pers. 27: *Et hinc sanctus Cyprianus: Duodecimus, inquit, abusionis gradus est populus sine lege, qui dum edicta et legum scita contemnit, per diversas errorum vias eundo perditionis laqueum incurrit. Utique multae perditionis viae tunc inceduntur, cum una regalis via, lex Dei videlicet, quae neque ad dexteram neque ad sinistram declinat, per negligentiam deseritur. Igitur populus sine lege, populus sine Christo est. Non fiamus ergo sine Christo in hoc tempore transitorio, ne sine nobis Christus esse incipiat in futuro* (PL 125,851C). Vgl. hierzu Ps.-Cyp., duod. abus. 12 (TU 34,58,15–59,1.6–9.18.60,10–11 S. Hellmann).

341 Vgl. ebd.: *Igitur aut a populo promulgatae justae leges servandae, aut a principe juste ac rationabiliter sunt in quolibet vindicandae* (PL 125,851D).

342 Anton, 1968, 296.

343 Ebd.

vergänglichen Reichtümern zu begehren, sondern nach dem himmlischen *regnum* mit seinen ewigen Schätzen zu streben und als Diener Gottes seiner ihm übertragenen Aufgabe zur gerechten Lenkung und „Heilsführung des Populus Dei“[344] nachzukommen. Nicht zuletzt erweist sich die eschatologische Tragweite der Herrschaft in den von geistlichen Autoren konzipierten Fürstenspiegeln als ein gewichtiges Argument für die Notwendigkeit zur bischöflichen Ermahnung sowie zum Schutz und zur Begünstigung der Kirche.

2.4 Eschatologische Vorstellungen im Kontext einer christlich geprägten Gesellschaftsordnung am Beispiel karolingischer Visionsliteratur

Als ein „zukunftsweisendes Zeichen“, als ein „geistiges Bild mit Offenbarungscharakter, das in Momenten der leib-seelischen Transgression (am häufigsten in Träumen) erfahren wird,“[345] begreift Uta Kleine die Vision. Dabei handelt es sich laut Peter Dinzelbacher um das „Erlebnis […], aus seiner Umwelt auf außernatürliche Weise in einen anderen Raum versetzt zu werden.“[346] Die Vision wird somit durch das Wirken einer überirdischen Macht hervorgerufen und gewährt Einsicht in die Bereiche, die „der normalen menschlichen Erfahrung unzugänglich sind.“[347] Sowohl Kleine als auch Dinzelbacher betonen daher das Bildhafte des Geschauten, durch das „bisher Verborgenes offenbar“[348] und beschreibbar wird. Der Übergang in eine andere Sphäre erfolgt in frühmittelalterlichen Visionsberichten nicht selten in Gestalt einer Jenseitsreise.[349] Diese

344 A.a.O., 410.

345 U. Kleine, *Zukunft zwischen Diesseits und Jenseits: Zeitlichkeit und ihre Visualisierung in der karolingischen Visionsliteratur*, in: M. Czock / A. Rathmann-Lutz (Hgg.), *ZeitenWelten: Zur Verschränkung von Weltdeutung und Zeitwahrnehmung, 750–1350*, Köln 2016, 135–168 (140).

346 P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, MGMA 23, Stuttgart 1981, 29.

347 H.J. Kamphausen, *Traum und Vision in der lateinischen Poesie der Karolingerzeit*, Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 4, Frankfurt 1975, 10.

348 Dinzelbacher, 1981, 29.

349 Als Vorläufer und Voraussetzung für die mittelalterlichen Berichte über Jenseitsvisionen kommt der *Visio Pauli* eine besondere Bedeutung zu. Die u.a. aufgrund ihrer Anklänge an 2Kor 12,2–4 fälschlicherweise Paulus zugewiesene Schrift hat eine lange und komplexe Überlieferungsgeschichte. Die erste lateinische Fassung entstand vermutlich im 5. Jhd. Inhaltlich zeichnet sich die *Visio Pauli* durch eine ausführliche Beschreibung der verschiedenen Jenseitsregionen aus. Dazu gehören der für die guten Seelen bestimmte Paradiesgarten, der den sündigen Seelen vorbehaltene feurige Fluss sowie ein endlos tiefer, unentrinnbarer Brunnen als Ort der ewigen Pein. Dass einige namhafte kirchliche Autoritäten, darunter Augustin, die *Visio Pauli* entschieden ablehnten, beeinträchtigte

führt besonders häufig in das Interim, d.h. in jene Zwischenzeit und an jenen eschatologischen Ort, wo die Seele nach dem leiblichen Tod bis zum Jüngsten Gericht verharrt.[350] Derlei Jenseitsvisionen waren in der karolingischen Zeit sowohl eine anerkannte Methode der Zukunftsschau als auch ein wichtiges Instrument der Gegenwartskritik vor allem während der politischen Wirren im 9. Jhd.[351] Denn sie zeigen die Konsequenzen des diesseitigen Lebenswandels für den Zustand der Seele im Jenseits auf. Die Visualisierung des bedrohten Heils etwa ermahnt die Lebenden, entweder ihr eigenes Verhalten zu bessern, um die bevorstehenden Qualen noch abzuwenden, oder eine intensive Totenfürsorge zu betreiben, um das Ergehen der bereits Verstorbenen zu erleichtern und ihnen zur Seligkeit zu verhelfen.[352] Der Einblick in das Interim ist folglich verbunden mit der Aufforderung zu „Korrekturen im Diesseits, die zugleich die Zukunft im Jenseits absichern und korrigieren"[353] können. Die Kritik an bestehenden Missständen und der Aufruf zur *correctio* und *emendatio* können sich sowohl auf einzelne Personen als auch auf Kollektive beziehen. Letzteres ist im Rahmen einer umfangreichen *ordo*-Kritik in der *Visio Wettini* verwirklicht.[354] Sie zählt zu den bedeutendsten und bekanntesten Visionstexten der karolingischen Zeit und existiert in zwei Fassungen:[355] Die erste und kürzere stammt von Heito (763–836), die zweite und längere von Walahfrid

ihre Popularität und Vervielfältigung nicht, wie die hohe Anzahl an Handschriften deutlich macht. Zur Anerkennung der nach dem Muster der *Visio Pauli* verfassten Berichte über Jenseitsvisionen trug maßgeblich Papst Gregor I. (590–604) bei. Denn durch seine Schilderung von Jenseitsreisen im 4. Buch seiner *Dialogi* legitimierte er einerseits deren Verbreitung und sprach ihnen andererseits Sinnhaftigkeit und Authentizität zu. Dadurch versuchte er schließlich, sämtliche Zweifel an einer jenseitigen Welt und an einem Leben nach dem Tod auszuräumen. Vgl. hierzu A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt [4]2009, 695–698; P. Dinzelbacher, *Visio Pauli*, in: LMA 8 (1997), 1733. Vgl. zu dem Paulinischen in der *Visio Pauli* T. Kraus, *Apocalipsis Pauli / Visio Pauli – Warum eigentlich Paulus? Die Schau des Jenseits als Genre*, in: J. Schröter / S. Butticaz / A. Dettwiler (Hgg.), *Receptions of Paul in Early Christianity: The Person of Paul and His Writings Through the Eyes of His Early Interpreters*, BZNW 234, Berlin 2018, 579–606.

350 Vgl. P. Dinzelbacher, *Mittelalterliche Visionsliteratur: Eine Anthologie*, Darmstadt 1989, 5.7; Kleine, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 140–141.144. Die biblischen Grundlagen und die Entwicklung der Interimsvorstellung im Laufe des Mittelalters sind komprimiert zusammengefasst in Angenendt, [4]2009, 685–689.

351 Vgl. Kleine, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 141.149.

352 Vgl. Dinzelbacher, 1989, 6; Kleine, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 144–145.

353 Kleine, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 146.

354 Vgl. a.a.O., 159–160.

355 Vgl. Kamphausen, 1975, 177; F. Neiske, *Vision und Totengedenken*, in: FMSt 20 (1986), 137–185 (152).

Strabo (808/809–849).[356] In einem überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang mit der *Visio Wettini* steht die *Visio cuiusdam pauperculae mulieris*[357]. Die Darstellung des Geschauten ist hier allerdings wesentlich komprimierter und auch der Adressatenkreis beschränkt sich unter Ausklammerung der Geistlichkeit auf den kaiserlichen Hof und dessen nahes Umfeld. Ein „ähnliches Inventar von Orten und Bildern"[358] wie die *Visio cuiusdam pauperculae mulieris* gebraucht die *Visio quae pridie Nonas Mai. fratri Rotchario ostensa est*[359] bei gleichzeitiger Schwerpunktverlagerung auf das Mönchtum. Da die drei angeführten Jenseitsvisionen zum einen Verbindungen untereinander aufweisen und zum anderen nicht nur einzelne Personen, sondern auch die dahinterstehenden *ordines* fokussieren, sollen an ihnen im Folgenden die Vorstellung vom Interim konkretisiert und die Bedeutungen und die Wirkungen des eschatologischen Horizonts im Kontext einer christlich geprägten Gesellschaftsordnung veranschaulicht werden.

⁂

Die zwei Fassungen der *Visio Wettini* entstanden in dem Inselkloster Reichenau. Dessen Leitung übernahm Heito neben seiner Amtstätigkeit als Bischof von Basel von 806 bis 823 und machte es „zu einem Labor für die Produktion, Sammlung, Bearbeitung und Verbreitung von Visionsliteratur."[360] Im Zentrum der von ihm 824 aufgezeichneten *Visio Wettini* steht eine Jenseitsreise, die seinem Bericht zufolge seinem Mitbruder und dem Vorsteher der Klosterschule Wetti in dessen letzten Lebenstagen in einer Traumvision zuteilwurde. Heitos Version wurde anschließend von Wettis Schüler und dem späteren Abt der Reichenau Walahfrid Strabo sowohl überarbeitet als auch erweitert. Er fasste den Inhalt in Hexametern ab und stellte ihm eine umfangreiche Darstellung der Geschichte des Inselklosters und seiner Äbte voran.[361] Auch wenn

356 Heito und Walahfrid Strabo, *Visio Wettini*, Einführung, lateinisch-deutsche Ausgabe und Erläuterungen von H. Knittel, Reichenauer Texte und Bilder 12, Heidelberg ^{3}2009. Verweise auf die Einführung zu den beiden Texten werden im Folgenden abgekürzt mit: Knittel, *Einführung*, ^{3}2009.

357 H. Houben, *Visio cuiusdam pauperculae mulieris: Überlieferung und Herkunft eines frühmittelalterlichen Visionstextes* (*mit Neuedition*), in: ZGO 124 (1976), 31–42 (41–42).

358 Kleine, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 157.

359 In: AKDV: Neue Folge 22 (1875), 73–74.

360 Kleine, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 148.

361 Vgl. Dinzelbacher, 1989, 52; Kleine, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 149–151. Vgl. zu den Entstehungsbedingungen, Besonderheiten und Unterschieden der beiden Versionen auch Knittel, *Einführung*, ^{3}2009, 9–35.

Heitos schlichtere Prosavariante im Mittelalter weit mehr Verbreitung fand, ist Walahfrids Gedicht als nicht weniger bedeutsam einzustufen. Denn, so der Editor Hermann Knittel, als das „erste ganz einer Vision gewidmete Versepos" mit „Bildern, Beispielen und Mahnungen von besonderer Aussagekraft […] wird es vielfach als der wichtigste Vorläufer der Göttlichen Komödie Dantes angesehen."[362] Es gilt daher, beide Fassungen einer eingehenden Betrachtung zu unterziehen. Dabei wird Heitos kürzere Version als Grundlage genommen, während Walahfrids längere Version primär auf inhaltliche Abweichungen und Zusätze hin zu untersuchen ist.

Heitos *Visio Wettini* beginnt mit der Schilderung von Wettis gesundheitlicher Verfassung, die als angeschlagen, nicht aber als lebensbedrohlich beschrieben wird. In diesem Zustand körperlicher Schwäche erscheint ihm eines Abends bei geschlossenen Augen ein böser Geist mit dem Aussehen eines Geistlichen, entstelltem Gesicht und allerlei Folterwerkzeugen in seinen Händen. Wenig später ist der gesamte Raum mit einer Schar von Dämonen besetzt. Sie bedrängen Wetti von allen Seiten mit Schilden und kleinen Lanzen und setzen dazu an, einen Bau zu errichten, um ihn darin einzuschließen. Doch noch bevor sie ihr Werk vollenden können, erblickt Wetti prachtvolle Gestalten in Mönchsgewändern und mit ehrwürdiger Ausstrahlung, die den bösen Geistern den Rückzug gebieten. Zuletzt kommt ein Engel in einem purpurnen Gewand hinzu, der ihm die göttliche Barmherzigkeit verheißt.[363] Nach seinem Erwachen wird Wetti unter dem Eindruck der ihm widerfahrenen Traumerscheinung[364] von beklemmender Angst erfüllt. Sie bringt ihn dazu, sich vor den Mitbrüdern niederzuwerfen und sie eindringlich um Gebetshilfe zur Vergebung seiner Sünden zu bitten. Bald darauf fällt er vor geistiger und körperlicher Erschöpfung erneut in den Schlaf.[365] Wieder erscheint ihm der Engel, dieses Mal allerdings in weißen Gewändern, und geleitet ihn in einer Traumvision in die Jenseitsregionen.

Dort sieht Wetti zuerst die Läuterungs- und Bestrafungsorte wie etwa einen feurigen Fluss mit unzähligen Verdammten, von denen er mehrere wiedererkennt. Auch viele namentlich nicht genannte Priester niederen und höheren

362 Knittel, *Einführung*, ^{3}2009, 32.

363 Vgl. Heit., visio Wett. 1–3 (Reichenauer Texte und Bilder 12,38.40.42 H. Knittel).

364 Die Einordnung als Traumerscheinung basiert auf der Definition in Dinzelbacher, 1981, 44: „Wie Visionen im Traum geschehen können, so auch *Erscheinungen*. Der Schläfer hat analog zur Wacherscheinung den Eindruck, er bleibe an seinem Ort, und eine meist außerweltliche Person, ein Engel, Teufel, Heiliger, Gott selbst, am häufigsten wohl aber ein Verstorbener, käme zu ihm. Sehr oft kommt es zu einer Anrede oder einem Zwiegespräch."

365 Vgl. Heit., visio Wett. 4 (Reichenauer Texte und Bilder 12,42.44 H. Knittel).

Ranges werden ihm gezeigt: Sie stehen in Flammen, festgebunden an einem Pfahl und werden wegen ihrer Unzucht in regelmäßigen Abständen mit Rutenschlägen an ihren Geschlechtsteilen malträtiert. Darüber hinaus wird ihnen Gewinnsucht zur Last gelegt. Ihr Verlangen nach irdischem Genuss, so der Engel, hindere sie daran, sich im diesseitigen Leben Gott zuzuwenden und ihre Aufgabe als *intercessores* für sich und andere zu erfüllen, sodass ihnen im Jenseits die Seligkeit verwehrt bleibe.[366] Dieser Tun-Ergehen-Zusammenhang wird in Walahfrids *Visio Wettini* an den Bischöfen illustriert und expliziert. Als Hirten sei es demnach ihre Pflicht, die Gläubigen als ihre Schafe zum Heil führen. Ihre Habgier und ihre Selbstgefälligkeit hielten sie jedoch davon ab und lenkten ihren Sinn stattdessen auf die Sammlung weltlicher Reichtümer. Gerieten die Gläubigen infolgedessen auf Abwege und verfielen der Sünde, hätten die Bischöfe nach ihrem leiblichen Tod die Strafen für sie zu erleiden. Um dem zu entgehen und zugleich den himmlischen Lohn zu sichern, werden sie schließlich ausdrücklich dazu angehalten, ihrer Vorbildfunktion im Diesseits gewissenhaft nachzukommen.[367] Dass die Mahnung singularisch formuliert ist, unterstreicht, dass sie sich an die Gesamtheit der Bischöfe richtet und somit keinen individuellen, sondern einen kollektiven Missstand zu beheben versucht. Anders gewendet besteht die Kritik an den Geistlichen sowohl bei

366 Vgl. Heit., visio Wett. 6–7: *Et in ceteris locis innumeris tormentis diversi generis cruciatos aspexerat, in quibus plurimos tam minoris quam maioris ordinis sacerdotes stantes dorso stipitibus inhaerentes in igne stricte loris ligatos* […] *Dictumque est ei ab angelo, quod sine intermissione, uno die tantum intermisso, die tertia semper in locis genitalibus virgis caederentur.* […] *„Sacerdotum", inquit angelus, „maxima pars mundanis lucris inhiando et palatinis curis inserviendo, cultu vestium et pompa ferculorum se extollendo quaestum putant esse pietatem. Animabus lucrandis non invigilant, deliciis affluentes in scorta proruunt; et ita evenit, ut nec sibi nec aliis intercessores esse possint. Saeculo enim pestilentia et fame laboranti sua prece succurrere potuissent, si lucrum deo tota virtute conferre voluissent. Et ideo tali remuneratione in fine donantur, quia praecedentibus meritis talia patiuntur"* (Reichenauer Texte und Bilder 12,44.46 H. Knittel).

367 Vgl. Walafr., visio Wett.: *O patres, si pauca addam, ne spernite, quaeso! Quid facit antistes? In ovile lupus ruit ullo non claudente fores* [Joh 10,12], *iacet ebrietate sepultus pastor. Adulterium in domini committere sponsam qualiter audebis? Thalamum usque inducere debes regis, et ipse torum prior invasisse nec horres? Miror avaritiam sacratum pectus habere. Cui servas? Resipisce, precor, non nascitur heres. Quid cumulas? Non quippe tuo sub iure tulisti, sed sunt dona dei, quae dispensare iuberis. Nemo bono obsistit, si rectum velle tenebis. Quid rapis et vendis Solimorum more columbas? Valde cave, expulsum dominus ne torqueat acris verberibus pompasque truci condemnet Averno! Cur tibi magnus eris? Numerum si forte bidentum te recolis debere deo signare potenti, crebra sub occultum claudis suspiria pectus. Si non damna doles, vercundia ducat ab igne. Cumque videbis oves dextra – tu parte sinistra – esse tuas, nuper ductor nec terga sequeris pro cunctisque lues patiens incendia poenas.* […] *Laus gregis esse stude et caelestia regna mereris* (Reichenauer Texte und Bilder 12,86,339–340.88,341–359.362 H. Knittel).

Heito als auch bei Walahfrid darin, dass sie durch die Vernachlässigung ihrer Verantwortung ihr *eigenes* Seelenheil gefährden und überdies die Gesellschaft als *ganze* ins Wanken bringen würden.[368]

Neben den Klerikern werden auch die Mönche eigens thematisiert. So entdeckt Wetti auf seinem Weg durch die Jenseitsregionen einen Bau, der einer Festung ähnelt, aber aus Holz und Stein unordentlich errichtet ist und durch seinen emporsteigenden Rauch und seinen schwarzen Ruß einen hässlichen, geradezu furchteinflößenden Anblick bietet. Auf seine Frage, worum es sich hierbei handele, erklärt ihm der Engel, dass dies ein Läuterungsort für Mönche sei. Ihr schwerwiegendstes Laster sei ihr einbehaltener Eigenbesitz zum Schaden für die Gemeinschaft, weshalb einer von ihnen bis zum Jüngsten Gericht in einem bleiernen Kasten ausharren müsse.[369] Unweit des festungsartigen Gebäudes wird Wetti auf den Gipfel eines hohen Berges als einen weiteren Läuterungsort aufmerksam. Dort ist der ehemalige und vor zehn Jahren verstorbene Abt Waldo[370] den Extremen des Wetters schutzlos ausgesetzt. An seinem Beispiel werden die Bedeutung und die Konsequenzen einer (nicht) erbrachten Gebetshilfe aufgezeigt. Denn dem Engel zufolge hatte der erst kürzlich verschiedene Bischof Adalhelm[371] zu Lebzeiten in einer Vision den Auftrag erhalten, für Waldo als Fürsprecher einzutreten und auf diese Weise zu dessen Sündenvergebung beizutragen. Adalhelm habe die ihm gegebene Anweisung allerdings missachtet, da er sie lediglich für ein Traumgespinst gehalten habe. Aus diesem Grund bedürfe Waldo nun im Jenseits der Läuterung, wohingegen der Bischof auf der anderen Seite des Berges bereits die Strafen seiner Verdammnis erfahre.[372] In Heitos *Visio Wettini* kristallisiert sich

368 Vgl. hierzu mit Einschränkung auf Heitos Fassung Kleine, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 160.

369 Vgl. Heit., visio Wett. 8–9: *Ibi se etiam quoddam opus in modum castelli ligno et lapide valde inordinate coniectum et fuligine deforme vidisse fatebatur, fumo ex eo in altum vaporante. Cui interroganti, quid esset, responsum est ab angelo habitationem fuisse quorundam monachorum de diversis locis et regionibus in unum congregatorum ad purgationem suam. Qui de eodem numero unum specialiter nominavit, quem dixit ibidem in arca plumbea inclusum praestolari debere diem magni iudicii propter opus peculiare, quod in Anania et Saphira ad corrumpendam communis vitae integritatem praecesserat* [Apg 5,1–11] (Reichenauer Texte und Bilder 12,46 H. Knittel).

370 Der Name erschließt sich aus einem Akrostichon in Walahfrids *Visio Wettini*. Vgl. hierzu Walafr., visio Wett. (Reichenauer Texte und Bilder 12,90,394–399 H. Knittel).

371 Auch dieser Name ergibt sich aus einem Akrostichon in Walahfrids *Visio Wettini*. Vgl. hierzu Walafr., visio Wett. (Reichenauer Texte und Bilder 12,90,400–409 H. Knittel).

372 Vgl. Heit., visio Wett. 10: *Ibi etiam ostensa est ei cuiusdam montis altitudo, et dictum est ab angelo de quodam abbate ante decennium defuncto, quod in summitate eius esset deputatus ad purgationem suam, non ad damnationem perpetuam, ibidemque eum omnem inclementiam aeris et ventorum incommoditatem imbriumque pati. Adiunxitque idem angelus de eo,*

die Totenfürsorge mittels Gebete somit als ein zentrales Anliegen heraus, eben weil ihr einerseits eine heilsame Wirkung zugesprochen und andererseits mit dem gegenteiligen Effekt im Falle ihrer Vernachlässigung gerechnet wird.[373] Im Unterschied dazu wird in Walahfrids *Visio Wettini* die eschatologische Tragweite der Gebetshilfe zwar nicht negiert, aber relativiert. Danach vermöge es die Fürbitte, die Vergehen vieler zu sühnen. Es sei jedoch fraglich, ob allein durch die Anstrengungen eines anderen Menschen die eigene Schuld vollständig getilgt werden könne. Um das jenseitige Heil zu erlangen, reiche es deshalb nicht aus, sich auf das Totengedenken zu verlassen. Vielmehr sei es notwendig, sich durch einen guten Lebenswandel schon im Diesseits von den begangenen Sünden zu reinigen.[374] Worin dagegen beide Fassungen der *Visio Wettini* übereinstimmen, ist der Inhalt der Worte, die der Engel als Mahnung und Warnung an die Klöster adressiert: Wegen der dortigen hohen Anzahl irdisch gesinnter Menschen sei unter Aufbietung aller Kräfte darum zu kämpfen, dass der Lebenswandel der vom Geist erfüllten Menschen nicht beeinträchtigt werde, damit die Liebe nicht erkalte, wenn die Ungerechtigkeit überhandnehme. Auf diese mit Anklängen an die matthäische Endzeitrede versehene und dadurch eschatologisch ausgerichtete Problemanzeige folgen konkrete Handlungsanweisungen. Dafür werden die Apostel zum Maßstab genommen. Gefordert werden etwa geistige Armut statt Habgier, maßvolle Nahrungsaufnahme statt Völlerei, Funktionalität der Kleidung statt unnötiger Eleganz sowie ungeheuchelte Demut statt aufgeblasenen Stolzes. Nur wenn die Mönche dies umsetzten, werde ihnen der Eingang in das ewige Leben gewährt. Demnach ist es erneut ein ganzer *ordo*, für den der Aufruf zur Beseitigung

---

quod quidam episcopus nuper defunctus ipsi abbati solatio precum suarum ad inpetrandam veniam subvenire debuisset, sicut ei in visione apparens per quendam clericum eius mandaverat. Praescriptus vero episcopus, hoc neglegenter pertractans, caritatis ardore non condoluit, ut ei certamine adhibito succurreret. Et idcirco nec sibi iam subvenire poterit. „Et ubi est?", inquiens ille. „Ecce", ait, „ex altera parte ipsius montis suae damnationis poenas luit" (Reichenauer Texte und Bilder 12,46.48 H. Knittel).

373 Vgl. zu dem Stellenwert des Totengedenkens in Heitos *Visio Wettini* und dem mutmaßlichen Zusammenhang mit der Entstehung des Reichenauer Verbrüderungsbuches Knittel, *Einführung*, ^{3}2009, 17–18.

374 Vgl. Walafr., visio Wett.: *Annuit iste locus multum pia vota mereri, fidere sed noli post vitae tempora solvi alterius per verba focos, quos colligis ipse actibus ex pravis. Licet intercessio purget crimina multorum, tamen hac securus haberi nemo potest, quia quo nescit sua pondere facta pensentur. Quapropter ego esse mihi utile dico, quod gessi, purgare prius; sua quemque sequentur* (Reichenauer Texte und Bilder 12,92,438–445 H. Knittel). Vgl. hierzu auch Kleine, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 158.

etablierter Laster und die Maßgaben für eine tugendhafte diesseitige Lebensführung bestimmt sind mit dem jenseitigen Heil als erklärtem Ziel.[375]

Nach den Klerikern und den Mönchen sieht Wetti mit Karl dem Großen[376] (768– 814) und den Grafen weitere „Sündergruppen", die „nach Stand und Verdienst geordnet"[377] sind. Was das Ergehen des einstigen Kaisers betrifft, werden seine Geschlechtsteile durch den Biss eines Tieres zerfleischt. Wetti reagiert darauf mit Betroffenheit und zeigt sich verwundert darüber, wie einem solch bedeutenden Mann, der sich in der gegenwärtigen Zeit wie kein anderer Herrscher in der Verteidigung des christlichen Glaubens und in der Leitung der heiligen Kirche verdient gemacht habe, eine derartige Strafe widerfahren könne. Der Engel erläutert ihm daraufhin, dass Karl der Große im Diesseits den Versuchungen der Unzucht nachgegeben habe und trotz seiner vielen gottwohlgefälligen Taten dafür im Jenseits die Konsequenzen zu tragen habe. Die ihm zuteilwerdenden Qualen seien jedoch zeitlich begrenzt, da er zu den Erwählten gehöre und zum ewigen Leben bestimmt sei.[378] An Karl dem Großen wird folg-

375 Vgl. Heit., visio Wett. 21: *„In coenobiis etenim monachorum ammonendum est, ut vitiorum radicibus arefactis virtutum possint germina pullulare, quia maioris numeri frequentia reperitur eorum, qui mundanis necessitatibus quam qui spiritu dei acti ad haec spiritalia castra se conferant. Animalis enim homo non percipit ea, quae sunt spiritus dei. Et ideo certandum totis viribus est, ne multitudine carnalium tepescat vita spiritalium, ne abundante iniquitate refrigescat caritas multorum* [Mt 24,12]. *Caveatur avaritia, qua dominante ad paupertatem spiritus non descenditur, qua caelorum aditus reseratur. Ciborum et potus ingluvies vertatur in vix sufficientem victus necessitatem. Aqua", inquit, „val-de ad potandum laudabilis est, quia naturalis potus est. Nitor vestium mutetur in necessarium arcendae nuditatis et frigoris temperamentum. Superbiae tumor mutandus est in humilitatem non fictam. In quibusdam enim videtur cervicum inflexio, sed non deponitur in eis cordis erectio. In hoc enim maxime ipsa vita apostolici ordinis confunditur, quod virtutes vitiis fucantur. Et dum culpa, quae sub specie pietatis intravit, in usu retinetur, iam quasi pro lege recte vivendi defenditur. Ideoque* […] *istius ordinis homines ut ad veram Christi humilitatem et voluntariam paupertatem informentur, ammonendi sunt, ne a ianua vitae, deo per me haec terribiliter pronuntiante, repellantur"* (Reichenauer Texte und Bilder 12,58 H. Knittel). Vgl. hierzu auch Walafr., visio Wett. (Reichenauer Texte und Bilder 12,110,699–715.112,716–734 H. Knittel).

376 In Heitos *Visio Wettini* ist von einem Herrscher die Rede, der einst Italien und das römische Volk regiert habe. Dieser wird in Walahfrids *Visio Wettini* in einem Akrostichon als *Carolus Imperator* identifiziert. Vgl. hierzu Heit., visio Wett. 11 (Reichenauer Texte und Bilder 12,48 H. Knittel); Walafr., visio Wett. (Reichenauer Texte und Bilder 12,92,446–449.94,450–461 H. Knittel).

377 Kleine, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 156.

378 Vgl. Heit., visio Wett. 11: *Illic etiam quendam principem, qui Italiae et populi Romani sceptra quondam rexerat, vidisse se stantem dixerat, et verenda eius cuiusdam animalis morsu laniari, reliquo corpore inmuni ab hac laesione manente. Stupore igitur vehementi attonitus, ammirans quomodo tantus vir, qui in defensione catholicae fidei et regimine sanctae ecclesiae moderno saeculo paene inter ceteros singularis apparuit, inuri tanta deformitate poenae potuisset. Cui ab angelo ductore suo protinus responsum est, quod, quamvis multa*

lich verdeutlicht, dass kein noch so großer Verdienst eine begangene Sünde aufzuwiegen vermag. Vielmehr muss jede Schuld gesühnt werden. Wird dies zu Lebzeiten versäumt, erwartet den betroffenen Menschen gleich welchen Standes nach dem leiblichen Tod, wenn nicht die immerwährende Verdammnis, dann doch eine mit Schmerzen verbundene Läuterung. In Walahfrids *Visio Wettini* wird Karls Beispiel daher als Appell verstanden, das eigene Leben auf Erden in allem stets maßvoll zu führen, damit nicht das über einen langen Zeitraum angehäufte Gute durch ein einziges Vergehen zerstört und dadurch wiederum das Seelenheil bedroht werde.[379]

Anders als Karl der Große weilt die in beiden Fassungen der *Visio Wettini* aufgeführte Sündergruppe der Grafen unter den (noch) Lebenden, weswegen Wetti nicht sie selbst, sondern lediglich silberne Gefäße, prachtvolle Pferde und prunkvolle Kleidung als deren Statussymbole erblicken kann. Dass sie von bösen Geistern zur Schau gestellt werden, demonstriert nach den erklärenden Worten des Engels deren unrechtmäßige Anschaffung durch Bestechung, Raub und Habgier. Irdische Reichtümer blendeten die Grafen demnach so sehr, dass sie Unschuldige verurteilten und Schuldige rechtfertigten, anstatt Recht zu sprechen. Weiterhin wird ihnen vorgehalten, dass sie die Gerechtigkeit, die sie um des ewigen Lohns willen allen Menschen als unentgeltliche Leistung zu erbringen hätten, zum Verkauf stellten. Dasselbe gelte für ihre Seele. Die Grafen werden deshalb auf Grundlage von Joh 3,18 zu denjenigen gezählt, die jetzt schon gerichtet sind.[380] Ihre durch böse Geister aufgereihten Besitztümer

---

miranda et laudabilia et deo accepta fecisset, quorum mercede privandus non est, tamen stupri inlecebris resolutus cum ceteris bonis deo oblatis longaevitatem vitae suae in hoc terminare voluisset, ut quasi parva obscenitas et concessa fragilitati humanae libertas mole tantorum bonorum obrui et absumi potuisset. „Qui tamen in sorte electorum", inquit, „ad vitam prae-destinatus est" (Reichenauer Texte und Bilder 12,48.50 H. Knittel).

379 Vgl. Walafr., visio Wett.: *Admonet hic hominem, qui dignis moribus horas has servare cupit, ne quodam crimine cuncta perdat et omne probum fundat vastante ruina. Talis aquas haurit pertuso vase receptans, quodque diu inmisit, sorbente foramine linquit. Est labor iste gravis, malus atque miserrimus, ex quo semper habet damnum, numquam mercedis honorem. Omnibus in rebus vitam moderetur in arvis, qui cupit in caelis regnum retinere perenne* (Reichenauer Texte und Bilder 12,94,466–474 H. Knittel).

380 Vgl. Heit., visio Wett. 12–13: *Illic etiam dona praemagnifica et innumerabilia pompatice a malignis spiritibus ad proferendum ordinata viderat, in palleis et vasis argenteis, equis et linteaminum subtilitate candentibus. Interrogante eo, cuius essent et quid in praefiguratione sua praetenderent: „Comitum", inquit angelus, „diversarum provinciarum iura regentium sunt haec, ut huc venientes ea inveniant et sciant, quia muneribus, rapinis et avaritia congesta sunt." Quorum aliquos nominatim exprimens dixit ea numquam defectura aut delenda, priusquam ipsi venirent et ea in sinum suum reciperent. Quam terribilem vero sententiam de conversatione comitum intulit, quis enarrare sufficiat? Cum quosdam eorum non vindices criminum esse dixerit, sed vice diaboli persecutores hominum, iustos damnando et*

repräsentieren somit einerseits ihre mit Amtsmissbrauch einhergehenden Sünden im Diesseits und weisen andererseits auf ihr nicht mehr veränderbares Los im Jenseits voraus, sodass präsentische und futurische eschatologische Aspekte ineinandergreifen. Der als geradezu teuflisch eingestufte Lebenswandel der Grafen bedingt in Walahfrids *Visio Wettini* die Mahnung an die *comites*, genau abzuwägen, wem sie Gefolgschaft zu leisten gedenken. Dazu wird unter Bezugnahme auf die enge und die weite Pforte gemäß Mt 7,13–14 festgehalten, dass der Weg zum Heil darin bestehe, lieber *tunc* die himmlischen Freuden finden zu wollen, als sich *nunc* den weltlichen hinzugeben.[381]

Zum Vorbild wird am Ende der Jenseitsreise der bereits verstorbene Graf Gerold[382] stilisiert. Denn im völligen Kontrast zu den (noch) lebenden Grafen habe er durch ein Höchstmaß an Rechtschaffenheit geglänzt und sich durch Redlichkeit, Milde und Ehre ausgezeichnet. Obwohl er zudem über große körperliche Kraft verfügt habe, sei er noch stärker durch seine heiligen Taten gewesen. Weil sein Eifer für Gott sein ganzes Handeln bestimmt habe, sei er nach dem Verlust des zeitlichen Lebens des ewigen Lebens teilhaftig geworden.[383] Dadurch dass sich der Vorwurf des Amtsmissbrauchs für niedere

---

reos iustificando, furibus et sceleratis communicando. „Munerum enim", inquit, „praeventione caecati pro mercede futurorum nil agunt. […] *Iustitiam vero spe futurorum numquam agunt, sed cum eam gratis offerre omnibus pro aeternitatis mercede debeant, semper eam venalem sicut et animam suam portant." Quosdam enim iam iudicatos nominatim dixerat, sicut de incredulis evangelium proloquitur: „Qui autem non credit", inquit, „iam iudicatus est"* [Joh 3,18] (Reichenauer Texte und Bilder 12,50 H. Knittel). Vgl. hierzu auch Walafr., visio Wett. (Reichenauer Texte und Bilder 12,94,475–487.96,488–511 H. Knittel). Vgl. zu dem Ergehen der Grafen gemäß beiden Fassungen der *Visio Wettini* auch Kleine, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 153.

381 Vgl. Walafr., visio Wett.: *O comites, cuius comites perpendite sitis! Christus ait: „Quicumque polum conscendere quaerit, debet in angusto gressum configere calle." Servus item mortis vestigia lata sequendo vergit in aeternum miseris ploratibus ignem* [Mt 7,13–14]. *Omnia mutantur, nunc tristes laeta tenebunt; quos gaudere libet, tristes trudentur in umbras. Quod placet, ingredere; est melius tunc laeta tenere* (Reichenauer Texte und Bilder 12,96,512–519 H. Knittel).

382 Der fränkische Graf und königliche Satthalter über das Herzogtum Bayern Gerold förderte das Inselkloster Reichenau durch zahlreiche Schenkungen. Als erfolgreicher Heerführer begleitete er seinen Schwager Karl den Großen auf mehreren Feldzügen. Er starb 799 im Kampf gegen die Awaren und wurde in der Klosterkirche der Reichenau bestattet. Vgl. hierzu Knittel, *Einführung*, ^{3}2009, 10; W. Störmer, *Gerold I.*, in: LMA 4 (1989), 1350–1351.

383 Vgl. Walafr., visio Wett.: *Quin etiam quondam comitem sacer ille Geroldum angelus asseruit requiem captasse beatam martyribusque parem, quo gloria summa beatis civibus aeternae reddit dulcedinis haustum. Et „Quoniam zelum domini conceperat", inquit, „gentibus infidis Christi defendere plebem congrediens huius sumpsit dispendia vitae, aeternis ideo meruit fulgere trophaeis munera perpetuae capiens ingentia vitae." Hic vir in hac patria summa bonitate nitebat, moribus egregius, verax, mansuetus, honestus* […] *Viribus ille potens*

Zwecke auf (noch) lebende Grafen beschränkt, wird sowohl die Gegenwartskritik verschärft als auch die Dringlichkeit zur Beseitigung bestehender Missstände betont. Den Anreiz zur Wiederherstellung der gottgewollten Ordnung schafft die Einsicht in das Interim auf zweierlei Weise: indem einerseits am Beispiel des Grafen Gerold der Zusammenhang zwischen diesseitiger Pflichterfüllung und jenseitigem Heil veranschaulicht wird und indem andererseits mit dem endgültigen Urteil zur ewigen Verdammnis schon zu Lebzeiten der Grafen gedroht wird, sodass nach deren leiblichem Tod weder eine Erleichterung noch eine Befreiung von ihren Qualen durch Gebetshilfe erwirkt werden könnte.

Zum Schluss der Reise durch die Jenseitsregionen führt der Engel Wetti in das Paradies, d.h. in die „göttliche Sphäre der Ewigkeit“[384], die der verstorbene Graf Gerold aufgrund seiner Verdienste auf Erden schon erreicht hat. Was sich Wetti dort offenbart, übersteigt die kognitiven Fähigkeiten eines Menschen: Er wird durch herrliche Stätten geführt mit Bauten, deren Bögen wie aus Gold und Silber erscheinen, die kunstvoll verziert sind und in einer solchen Höhe, Größe und Schönheit erstrahlen, dass sie weder mit dem Verstand ergriffen noch in Worte gefasst werden können. In Heitos *Visio Wettini* tritt überdies Gott selbst hervor, leuchtend in unermesslicher Herrlichkeit und Majestät, dass leibliche Augen diesen Anblick nicht hätten ertragen können.[385] Ähnlich wie die Sünder

---

sanctoque potentior actu (Reichenauer Texte und Bilder 12,116,802–815 H. Knittel). Auch Heito hebt den Charakter und die Leistungen Graf Gerolds lobend hervor. Seine Würdigung ist allerdings weitaus kürzer gefasst. Vgl. hierzu Heit., visio Wett. 27 (Reichenauer Texte und Bilder 12,60 H. Knittel).

384 Kleine, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 157.

385 Vgl. Heit., visio Wett. 15: *His ergo et ceteris innumeris conspectis, quae causa compendii stilo currente exclusimus, duxit eum ad loca pulcherrima naturali constructione fundata, cum arcubus quasi aureis et argenteis, opere anaglifo discreta, quae tanta magnitudine et altitudine, etiam pulchritudine incredibili clarueran, ut nec mente concipi nec ore humano proferri tanti inmensitas operis possit. Tunc processit rex regum et dominus dominantium cum multitudine sanctorum tanta gloria et maiestate fulgidus, ut homo corporeis oculis iubar tanti luminis et dignitatem gloriae sanctorum, quae ibidem apparuit, sufferre nequiverit* (Reichenauer Texte und Bilder 12,52 H. Knittel). Basierend auf Augustins Typologie von den drei Schauweisen widerfährt Wetti nach Heitos Beschreibung die *visio intellectualis* und damit die eigentliche *visio Dei*. Diese ist laut Augustin allerdings mit Ausnahme von Paulus ausschließlich den Heiligen im Jenseits möglich. Es ist daher denkbar, dass Walahfrid in seiner *Visio Wettini* die bei Heito vorhandene theologisch umstrittene Passage bewusst übergeht und allein die heiligen Jungfrauen die Herrlichkeit und Majestät Gottes schauen lässt. Vgl. hierzu Walafr., visio Wett.: *Inde etiam aversi sancto ducente catervas virgineas adeunt, ubi splendor luce corusca summus adornavit nitidis consessibus ipsas.* […] *Sed prius orantes quam se prosternere possent, obvia maiestas Christique inmensa potestas elevat inclines miro splendore nitescens, qualis ab humanis cerni agnoscique figuris numquam posse datur* (Reichenauer Texte und Bilder 12,104,606–608.615–619 H. Knittel). Vgl.

an den Läuterungs- und Bestrafungsorten sind auch die Heiligen im Paradies ihrem Stand und ihrem Verdienst entsprechend in Gruppen eingeteilt. So sieht Wetti nacheinander die glückseligen Priester, Märtyrer und Jungfrauen, die allesamt vor Gott für ihn einstehen und um die Vergebung seiner Sünden bitten. Grund hierfür ist die Botschaft des Engels, dass Wetti am morgigen Tag sterben werde. Auffällig ist: Je mehr Heilige für ihn Fürsprache einlegen, desto konkreter werden seine Aussichten auf jenseitiges Wohlergehen. Deutlich wird dies an den Antworten Gottes, die zusehends umfangreicher werden und sich inhaltlich ergänzen. Während nämlich den zuerst um Barmherzigkeit flehenden Priestern lediglich Wettis Schuld aufgezeigt wird,[386] werden den Märtyrern zusätzlich Bedingungen für den Sündenerlass genannt. Hiernach habe Wetti es versäumt, gut zu lehren und ein nachahmungswürdiges Vorbild zu sein mit der Folge, dass er andere zu verbotenen Handlungen verführt habe. Er müsse deshalb alle Betroffenen zusammenrufen, sich vor ihnen niederwerfen und seine Schuld eingestehen, sie um Verzeihung bitten und zur Besserung anleiten.[387] Den zuletzt zu Gott eilenden Jungfrauen wird darüber hinaus mitgeteilt, dass Wetti nur dann andere auf den Weg der Wahrheit zurückführen könne, wenn er selbst zu einem guten Lebenswandel zurückfinde.[388]

---

zu den unterschiedlichen Auffassungen zur Schau der Herrlichkeit Gottes bei Heito und Walahfrid auch Knittel, *Einführung*, ^{3}2009, 25. Vgl. zu Augustins Typologie von den drei Schauweisen Kapitel 2.2.1, S. 94–95.

386 Vgl. Heit., visio Wett. 16: *Tunc ipse angelus, qui eius ductor et ostensor fuerat, dixit ad eum: „Crastina migrare debebis, sed interim certemus pro misericordia." Tunc praeeunte angelo perrexerunt, ubi consessus sanctorum sacerdotum in gloria et dignitate inaestimabili fuit.* [...] *Sancti vero sacerdotes sine mora surgentes perrexerunt ad thronum et prostrati ante thronum postulabant misericordiam praedicto fratri.* [...] *Quibus ante thronum suppliciter pro misericordia postulantibus vox de throno audita est in responsum eis data: „Exempla aedificationis aliis facere debuit, sed non fecit", nihilque eis amplius in responsis additum est* (Reichenauer Texte und Bilder 12,52 H. Knittel). Vgl. hierzu auch Walafr., visio Wett. (Reichenauer Texte und Bilder 12,98,545–561 H. Knittel).

387 Vgl. Heit., visio Wett. 17: *Tunc iterum cohortante angelo simul perrexerunt, ubi beatorum martyrum multitudo innumerabilis inaestimabili gloria praefulgebat.* [...] *Quos cum simili supplicatione humi prostratos cernerent, statim sine ulla dilatione ad thronum divinae maiestatis tendentes prostrati veniam pro indulgentia peccatorum eius poposcerant. Quibus a throno vox ut ante emissa est dicens: „Si eos, quos male docendo exemplo suae pravitatis inlexerat et a via veritatis in viam erroris depravando eos deduxerat, correxerit et ad viam veritatis reduxerit, remissa sunt."* [...] *„Convocet", inquit, „omnes, quos suo exemplo aut doctrina ad inlicita agenda inlaqueaverat, prosternat se ante eos et profiteatur se male egisse et docuisse, et postulet veniam ipsosque petat per deum omnipotentem et sanctos omnes, ut haec mala ulterius nec agant nec doceant"* (Reichenauer Texte und Bilder 12,52.54 H. Knittel). Vgl. hierzu auch Walafr., visio Wett. (Reichenauer Texte und Bilder 12,102,570–597 H. Knittel).

388 Vgl. Heit., visio Wett. 18: *Inde ergo angelo praeducente tendentes ad locum, in quo innumerabilis sanctarum virginum multitudo morabatur, incomparabili dignitate et splendore*

Es ist festzuhalten, dass Wetti durch die Fürbitte der Heiligen der Handlungsspielraum eröffnet wird, in der ihm verbleibenden Lebenszeit noch selbst in das ihm bevorstehende Los im Jenseits einzugreifen und es durch eine Verhaltenskorrektur positiv zu verändern.[389] Dass er die Mahnung zur Besserung ernst nimmt und sich zugleich auf die heilsame Wirkung der Gebetshilfe angewiesen fühlt, wird dadurch suggeriert, dass er laut beiden Fassungen der *Visio Wettini* nach seinem Erwachen die Maßgaben für seinen Sündenerlass so weit wie möglich umsetzt. Darüber hinaus wendet er sich in der Gewissheit seines baldigen Ablebens an seine Mitbrüder und verfasst Briefe an mehrere ihm nahestehende Personen mit der Bitte, nach seinem Tod Gott um Gnade für ihn anzuflehen. Ebenso erfüllt Wetti den ihm durch den Engel übermittelten Auftrag, alles Gehörte und Geschaute öffentlich zu verkünden, womit noch einmal der Reformaufruf bekräftigt wird.[390]

Zusammenfassend haben beide Versionen der *Visio Wettini* eine *ordo*-Kritik gemein, in deren Zentrum der Vorwurf einer irdischen Gesinnung steht. Sie äußert sich in der Abwendung vom göttlichen Willen etwa durch die Vernachlässigung der den einzelnen Ständen eigentümlichen Pflichten, durch Machtmissbrauch zum Zweck der Selbstbereicherung oder durch sexuelle Ausschweifungen. Als „Spiegel realer sozialer und politischer Missstände" enthüllt „das visionäre Szenario"[391] zugleich die damit verbundene Heilsgefährdung sowohl für Lebende als auch für Verstorbene. Dem wird auf unterschiedliche Weise entgegenzuwirken versucht. So werden in Heitos Visionsbericht die Eindrücke aus dem jenseitigen Interim zum Anlass genommen, mehrfach und nachdrücklich auf die Notwendigkeit einer zuverlässigen und intensiven Totenfürsorge hinzuweisen. In Walahfrids *Visio Wettini* wiederum wird durch die eingeschobenen Mahnungen die paränetische Ausrichtung des Inhalts forciert und der Fokus noch stärker auf die Lebenden gerichtet.[392] In jedem Fall ist das diesseitige Handeln, sei es die eigene Lebensführung oder die

---

corusci luminis fulgens. […] *Illae statim sub omni festinatione ad thronum tendentes, pro longiturna ei vita postulantes* […] *Antequam vero solo ad preces posternerentur, apparuit maiestas domini obviam et elevans eas dixit eis: „Si bona doceat et exempla bona agat et eos, quibus mala exempla praebuit, corrigat, erit petitio vestra"* (54 H. Knittel). Vgl. hierzu auch Walafr., visio Wett. (Reichenauer Texte und Bilder 12,104,606–624 H. Knittel).

389 Von einem „Schicksals-Spielraum" spricht in diesem Zusammenhang Kleine, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 156.

390 Vgl. Heit., visio Wett. 28–31 (Reichenauer Texte und Bilder 12,60.62.64 H. Knittel); Walafr., visio Wett. (Reichenauer Texte und Bilder 12,116,828–829.118,830–867.120,868–905.122, 906–934.124,935–945).

391 Kleine, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 159.

392 Vgl. Knittel, *Einführung*, ^{3}2009, 25.

Gebetshilfe durch andere, entscheidend für das jenseitige (Wohl-)Ergehen. Vermutlich erweist sich auch deshalb in den beiden Fassungen der *Visio Wettini* die detaillierte Beschreibung der einzelnen Jenseitsregionen als weniger relevant als die Gründe, die nach dem leiblichen Tod die Bestrafung, Läuterung oder Belohnung bedingen.

⁘

In einem überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang speziell mit Heitos *Visio Wettini* steht die *Visio cuiusdam pauperculae mulieris*, auch wenn sich nicht eindeutig klären lässt, wo und von wem die schriftliche Fixierung vorgenommen wurde.[393] Dem Bericht zufolge ereignete sich die Vision einer armen Frau aus Laon, allerdings nicht im Traum, sondern in einem Zustand der Ekstase. Von einem Menschen mit dem Aussehen eines Mönches sei sie sodann zu den für die Ruhe der Heiligen und für die Bestrafung der Ungerechten vorgesehenen Jenseitsregionen geführt worden.[394]

Dort angekommen, erblickt die arme Frau zuerst den als *principem Italię* bezeichneten einstigen Kaiser Karl den Großen. Obwohl sie ihn in nicht näher beschriebenen Qualen vorfindet, wird ihr versichert, dass ihm der Übergang in das ewige Leben möglich sei. Als Voraussetzung müsse sein Sohn Ludwig (814–840) im Diesseits die dafür nötigen karitativen Leistungen erbringen.[395] Dessen erster Ehegattin Irmingard (gest. 818) begegnet die arme Frau ebenso auf ihrer Jenseitsreise: Sie wird durch drei schwere Steine, die auf ihrem Kopf, ihrer

393 In allen neun Handschriften, in denen die *Visio cuiusdam pauperculae mulieris* überliefert ist, ist auch Heitos *Visio Wettini* enthalten und steht ihr zumeist voran. Walahfrids Version hingegen wird nur in zwei Handschriften aufgeführt, einmal unmittelbar vor und einmal unmittelbar nach der *Visio cuiusdam pauperculae mulieris*. Hubert Houben, der 1976 eine kritische Edition des Textes vorlegte, geht davon aus, dass die älteste handschriftliche Überlieferung in einem Reichenauer Codex spätestens auf das Ende der 830er Jahre zu datieren sei. Als Terminus post quem nimmt er Wettis Todesjahr, d.h. das Jahr 824 an. Vgl. hierzu H. Houben, *Visio cuiusdam pauperculae mulieris: Überlieferung und Herkunft eines frühmittelalterlichen Visionstextes* (*mit Neuedition*), in: ZGO 124 (1976), 31–42 (31–40).

394 Vgl. visio paup. mul.: *Fuit namque in Laudonico pago quedam mulier paupercula, quę in extasi rapta rediens multa ac miranda narravit. Ducebat autem illam, ut ipsa referebat, quidam homo in monachio habitu constitutus, ubi requiem sanctorum et penam iniquorum cernebat* (ZGO 124,41 H. Houben).

395 Vgl. ebd.: *Ibi etiam videbat quendam principem Italię in tormentis* […] *Interrogavit illa eundem ductorem illius, si ille ad ęternam ultra vitam redire debuisset. At ille: Utique debet. Nam si Hlodovuicus, inquit, imperator, natus eius, septem agapes pro illo pleniter dispensat, resolutus est* (ZGO 124,41 H. Houben). Karitative Leistungen wie die im Text genannten sieben Agapen gehörten in der karolingischen Zeit zu den gängigen Ausprägungen des Totengedenkens. Vgl. hierzu F. Neiske, *Vision und Totengedenken*, in: FMSt 20 (1986), 137–185 (154).

Brust und ihrem Rücken platziert sind, niedergedrückt. In ihrem Leiden wendet sie sich ganz direkt an die arme Frau mit der Bitte, ihren Herrn und Kaiser Ludwig zu ersuchen, ihr zu Hilfe zu eilen. Wie, wird nicht konkretisiert.[396] An Karls und Irmingards Beispiel wird folglich ersichtlich, dass sie als bereits Verstorbene nicht mehr eigenhändig Einfluss auf ihr jenseitiges Ergehen nehmen können. Vielmehr wird ihr Heil gänzlich von Ludwigs Unterstützung abhängig gemacht. Die eindringliche Mahnung zur Totenfürsorge und die Hervorhebung ihrer heilsamen Wirkung lassen somit neben dem bereits erwähnten überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang auch inhaltliche Parallelen speziell zu Heitos *Visio Wettini* erkennen.

Im Unterschied zu Karl und Irmingard scheint es für den ebenso bereits verschiedenen Grafen Bego[397] keinerlei Aussicht auf Rettung zu geben. Vor der armen Frau gießen ihm zwei böse Geister unablässig flüssiges Gold in seinen Mund mit der Begründung, dass er zu Lebzeiten seine Gier nach irdischen Reichtümern nicht habe stillen können und sich nun nach seinem leiblichen Tod satt trinken dürfe.[398] Die Gebetshilfe wird in diesem Zusammenhang allerdings nicht erwähnt, was die Vermutung nahelegt, dass es sich bei Begos Qualen nicht um eine zeitlich begrenzte Läuterung, sondern um eine ewige Bestrafung handelt.

Zum Schluss gelangt die arme Frau an den Ort der Seligkeit, der anders als in den beiden Fassungen der *Visio Wettini* als irdisches Paradies bezeichnet und nicht als „göttliche Sphäre der Ewigkeit“[399] beschrieben wird. An den umliegenden Mauern findet sie in goldenen Buchstaben die Namen derer eingeschrieben, denen der Einlass gewiss ist. Obwohl angemerkt wird, dass sie nie das Lesen gelernt habe, gelingt es ihr, die Namen Bernhard und Ludwig zu entschlüsseln. Die Buchstaben von Bernhards Namen leuchten so hell wie die keines anderen, wohingegen die Buchstaben von Ludwigs Namen derartig undeutlich und verblasst sind, dass sie kaum noch wahrgenommen werden

396 Vgl. ebd.: *Irmingartam namque reginam aeque in tormentis, quae super se habebat cautes tres quasi molares, unum super caput, alterum super pectus, tertium super dorsum, qui semper eam in profundum mergebant. Mira dicturus sum: Clamavit namque ad istam dicendo: Vade et roga dominum meum imperatorem, ut me misellam adiuvare dignetur* (ZGO 124,41 H. Houben).

397 Bego gehörte zum engen Vertrauten- und Beraterkreis Ludwigs des Frommen, war Graf in Aquitanien und ab 811/814 Graf von Paris. Er starb im Oktober 816. Vgl. hierzu P. Depreux, *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux (781–840)*, Instrumenta 1, Sigmaringen 1997, 120–122.

398 Vgl. visio paup. mul.: *Pichonem vero* […] *supinum iacere in tormentis, tetrosque spiritus duos aurum liquefacere et in os eius infundere dicentes: Hinc sitisti in saeculo nec saturari potuisti, modo bibe ad saturitatem!* (ZGO 124,41 H. Houben).

399 Kleine, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 157.

können. Angespielt wird hier auf Kaiser Ludwig den Frommen und dessen Neffen und einstigen König von Italien Bernhard (gest. 818). Letzterer hatte sich in Reaktion auf die als *Ordinatio imperii* bekannte Nachfolgeregelung von 817 gegen seinen Onkel aufgelehnt, wurde gefangengenommen, zum Tod verurteilt, zur Blendung begnadigt und starb nur wenig später an deren Folgen.[400]

In der *Visio cuiusdam pauperculae mulieris* wird merklich für Bernhard Partei ergriffen.[401] Darauf weisen einerseits die hell leuchtenden Buchstaben seines Namens auf den Mauern des irdischen Paradieses hin. Andererseits wird ausdrücklich Ludwig für den Tod seines Neffen verantwortlich gemacht, was auch als Erklärung für das Verblassen der Buchstaben seines Namens angeführt wird.[402] Die damit einhergehende Heilsgefährdung lässt sich zugleich als „ernstgemeinte Warnung" an Ludwig „zur Besserung seiner Politik"[403] verstehen. Wie die beiden Fassungen der *Visio Wettini* macht demnach auch die *Visio cuiusdam pauperculae mulieris* darauf aufmerksam, „dass ein Platz im Paradies selbst den Herrschenden nicht selbstverständlich zusteht."[404] Der explizit an Ludwig gerichtete Reformaufruf wird nicht zuletzt dadurch laut, dass die arme Frau wie Wetti den göttlichen Auftrag erhält, den Inhalt ihrer Vision *in praesentiam regis* zu verkünden. Dieser Aufforderung kommt sie nach mehrmaliger vergeblicher Ermahnung und kurzfristiger Erblindung schließlich nach.[405]

---

400 Vgl. zu den Hintergründen auch Kapitel 3.3.1, S. 240–241, Fn. 375.

401 Vgl. a.a.O., 154.

402 Vgl. visio paup. mul.: *Cumque inde pergerent, ostendit ei ductor illius murum, cuius cacumen celum usque tendebat, et post eum alterum, qui totus scriptus erat aureis caracteribus. Interrogavitque illa, quid hoc esset. Terrestris, inquit, paradisus est, ubi nullus intrabit nisi qui hic scriptus reperitur. Imperavitque illi, ut legeret. At illa ait: Non didici litteras. Scio, inquit, sed tamen lege! Legit namque illa et invenit nomen Bernharti quondam regis tam luculentis litteris exaratum sicut nullius ibidem fuit, postea Hlodouuici regis tam obscurum et oblitteratum, ut vix agnosci potuisset. At illa: Quid est, inquit, quod istud nomen tam oblitteratum est? Antequam, ait, in Bernhartum homicidium perpetrasset, nullius ibi nomen clarius erat. Illius interfectio istius oblitteratio fuit* (ZGO 124,42 H. Houben). Paul Edward Dutton sieht in der Entschlüsselung der Buchstaben durch die leseunkundige arme Frau ein Mittel, die Echtheit der geschilderten Vision zu bekräftigen. Vgl. hierzu P.E. Dutton, *The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire*, Lincoln 1994, 73.97.

403 Neiske, in: FMSt 20 (1986), 155.

404 Kleine, in: Czock / Rathmann-Lutz (Hgg.), 2016, 154.

405 Vgl. visio paup. mul.: *Vade et cave diligenter, ne horum quid regem celaveris. Illa vero non ausa conticuit. Non post multum rursum ammonuit eam, quę ut prius conticuit. Tertia vero vice venit et dixit: Quid est, quod non gestis obsecundare verbo dei? Quae respondit: Domine, vilis sum persona, et ista non audeo in medium proferre. Ex hoc ait illi: Luminum tuorum non gaudebis, donec ea coram rege exponis. Cuius ilico pupilla caligine obducta est.*

⁘

Sowohl auf die *Visio cuiusdam pauperculae mulieris* als auch auf die *Visio Wettini* scheint die *Visio quae pridie Nonas Mai. fratri Rotchario ostensa est* eine Antwort zu geben.[406] Der Text handelt von einem Mönch namens Rotchar, der sich ähnlich wie Wetti in einem Zustand krankheitsbedingter körperlicher Schwäche befindet. Im Traum erscheint ihm ein Engel in strahlendem Glanz. Ihm folgt der Mönch auf einem lieblichen Pfad bis in die Jenseitsregionen.

Dort wird er eines riesigen, hell leuchtenden Gebäudes in der Form eines Throns gewahr. Dabei handelt es sich um die Wohnung der Heiligen, unter denen auch Karl der Große zu sehen ist. Dieser wendet sich ganz direkt an Rotchar mit den Worten, dass er es dem andächtigen Gebet der Gläubigen zu verdanken habe, den Qualen entronnen und in eine derartige Herrlichkeit versetzt worden zu sein.[407] Wie speziell in Heitos *Visio Wettini* und in der *Visio cuiusdam pauperculae mulieris* wird somit auch in der *Visio quae pridie Nonas Mai. fratri Rotchario ostensa est* die heilsame Wirkung der Totenfürsorge aufgezeigt, allerdings mit dem Unterschied, dass das jenseitige Los des einstigen Kaisers mit dem Eingang in die Wohnung der Heiligen nun endgültig zu seinen Gunsten entschieden ist.

Erst zum Schluss gelangt Rotchar an die Läuterungs- und Bestrafungsorte, die sich ihm in Gestalt eines völlig deformierten Hauses offenbaren. Die darin gefangene Schar aus Geistlichen und Menschen aus dem einfachen Volk steht bis zur Brust in Flammen und wird von oben unablässig mit siedend heißem Wasser übergossen. Unter den Gepeinigten erkennt Rotchar auch drei seiner noch lebenden Mitbrüder, die als Isachar, Gaudius und Winemundus

---

Post dies multos venit in praesentiam regis, cuncta tradidit, lumenque recepit (ZGO 124,42 H. Houben).

406 Ausschließlich die *Visio cuiusdam pauperculae mulieris* nennt in diesem Zusammenhang Neiske, in: FMSt 20 (1986), 155.

407 Vgl. visio Rot.: *Causa itaque infirmitatis praedictus frater in domo infirmorum iacens. post finitam matutinorum sollennitatem sopore depressus. apparuit ei angelus nimio splendore coruscus.* […] *angelus ei nequaquam adloquens coepit praeire per amoenitatis viam. Praefatus vero frater nimio amore ductus. secutus eum usque dum veniret ad quandam domum inmensam et praeclaram. non petrarum sive lignorum more conpositam. sed ad throni formam ineffabiliter ordinatam. Ibi vero se vidisse fatetur multitudinem sanctorum congregatam.* […] *Inter quos Karolum totum splendidum. non ultimum sed medium se vidisse confirmat. Cui ipse alloquens ait. „Fili. scias quia ego sum Karolus et ob devotissimam fidelium dei praecem ereptus a poena in hac collocatus sum gloria.“* (AKDV: Neue Folge 22,73).

vorgestellt werden.[408] Auch wenn der Grund für ihr Leiden nicht erklärt wird,[409] weist das ihnen bevorstehende jenseitige Los darauf hin, dass ihre diesseitige Lebensführung nicht der in beiden Fassungen der *Visio Wettini* beschriebenen *vita apostolica* entspricht und folglich dringend einer Korrektur bedarf.

∴

Insgesamt kann daher festgehalten werden, dass in allen drei behandelten Visionen sowohl eine mehr oder minder umfangreiche *ordo*-Kritik geübt als auch mit der Sorge um das Seelenheil begründete Mahnungen zur *correctio*, *emendatio* oder *reformatio* gesellschaftlicher Missstände formuliert werden. Denn auch wo einzelne namentlich genannte Personen herausgestellt werden, sind sie in erster Linie als Repräsentanten ihres Standes im Blick. Eine merkliche Einschränkung lässt sich diesbezüglich für die *Visio cuiusdam pauperculae mulieris* beobachten, da deren Inhalt speziell auf Ludwig den Frommen in seiner Funktion als Kaiser sowie auf dessen unmittelbares Umfeld ausgerichtet ist. Allen drei Visionen ist schließlich gemein, dass die göttlich veranlasste Einsicht in das Interim Diesseitiges und Jenseitiges, Lebende und Verstorbene zusammenführt und dadurch wiederum das Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Ausgestaltung der eschatologischen Zukunft einerseits und der eigenen Lebensweise und Amtsführung auf Erden andererseits verbildlicht.

408 Diese drei Namen werden in dem Verbrüderungsbuch der Reichenau aufgeführt, sodass das Inselkloster als Ort für die schriftliche Fixierung der *Visio quae pridie Nonas Mai. fratri Rotchario ostensa est* zumindest nicht ausgeschlossen werden kann. Vgl. hierzu Dutton, 1994, 62–63.

409 Vgl. visio Rot.: *Tertiam quoque domum se vidisse inferius positam adtestatur. non alicuius* (*sic*) *splendore decoratam. sed tota deformitate repletam. In qua vidisse se multitudinem clericorum et plebium sedentes* (*sic*) *confirmat. et deterrimum ministrum qui a planta pedum eorum ignem usque ad pectora subministrat. Et desuper eorum capita calidam demergit aquam sine intermissione ulla.* […] *Inter quos nempe tres ex fratribus nostris adhuc viventibus se cognovisse testatur. Quorum unus Isachar nominatur. alius Gaudius. teritius Uuinemundus* (AKDV: Neue Folge 22,74).

KAPITEL 3

Die Herrschaft Karls des Großen und Ludwigs des Frommen in eschatologischer Perspektive

Im Zuge der Auseinandersetzung mit Zeitvorstellungen im frühen Mittelalter wurde bereits deutlich, dass die Gewissheit des Endes und der Ausblick auf die jenseitige Zukunft nicht nur zur ständigen Wachsamkeit, sondern auch zur gottwohlgefälligen Gestaltung der Gegenwart und der diesseitigen Zukunft mahnten. Dass dies auch und vor allem für Führungspersönlichkeiten wie Könige, Kaiser und Bischöfe galt, konnte sowohl anhand von spätantiken Herrscheridealen und kirchlichen Leitungskonzepten nachvollzogen als auch am Beispiel von Fürstenspiegeln und Berichten über Jenseitsvisionen aus karolingischer Zeit belegt werden. Darauf aufbauend soll im Folgenden den Fragen nachgegangen werden, welche Bedeutung der eschatologische Horizont speziell im Kontext der Herrschaft Karls des Großen (768–814) und Ludwigs des Frommen (814–840) hatte und wie vor diesem Hintergrund das Verhältnis zwischen der königlich-kaiserlichen Gewalt und den geistlichen Würdenträgern, insbesondere den Bischöfen bestimmt wurde. Dabei ist auch zu klären, ob und inwieweit die jeweiligen Kompetenzbereiche durch eschatologische Argumentationsmuster gefestigt, hinterfragt, erweitert oder begrenzt wurden.

3.1 Eschatologisch begründete Profilschärfung und Kompetenzerweiterung des bischöflichen Amtes am Beispiel einschlägiger Kapitularien und Synodalakten

Kapitularien gelten gemeinhin als von den fränkischen Führungspersönlichkeiten „(Kaisern, Königen, Hausmeiern) ausgehende, meist in Kapitel […] gegliederte", von den Großen des Reiches mitabgefasste und mitzutragende „Erlasse, Verordnungen, Verlautbarungen von gesetzgeberischem, administrativem und religiös-belehrendem Charakter."[1] Insbesondere durch derlei

1 H. Mordek, *Zur Bedeutung des Frankfurter Kapitulars*, in: J. Fried / R. Koch / L.E. Saurma-Jeltsch / A. Thiel (Hgg.), *794: Karl der Große in Frankfurt am Main: Ein König bei der Arbeit: Ausstellung zum 1200-Jahre-Jubiläum der Stadt Frankfurt am Main*, Sigmaringen 1994, 46–50 (46). Steffen Patzold gibt bezüglich der o.g. Definition von Kapitularien zu bedenken, dass es sich hierbei um einen Ordnungsbegriff heutiger Mediävistik handelt und nicht um eine

© JOHANNA REITMEIER-FILAX, 2025 | DOI:10.30965/9783657796861_004
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

Schriftstücke scheinen im ausgehenden 8. Jhd. auch die Beschlüsse der unter Mitwirkung von Bischöfen zusammengetretenen geistlichen Versammlungen veröffentlicht worden zu sein.[2] Denn aus dieser Zeit sind keine Synodalakten bekannt.[3] Ihr wesentliches Merkmal liegt darin, dass ihre inhaltliche Ausgestaltung in einem weitaus höheren Maße von Bischöfen selbst geprägt wurde. Folglich kommt in ihnen „ungebrochener als in den Kapitularientexten […] das Wissen der hohen Geistlichkeit über das Bischofsamt, also gewissermaßen das Selbstverständnis des Episkopats"[4] zum Ausdruck. Sowohl Kapitularien als auch Synodalakten geben somit einerseits Aufschluss über das Verhältnis der geistlichen Würdenträger zu den karolingischen Herrschern und gewähren andererseits Einblicke in das Profil des bischöflichen Amtes. In beiderlei Hinsicht sind für den Zeitraum von 794 bis 829 entscheidende Veränderungen und Wandlungen zu verzeichnen.[5] Dieser Prozess soll im Folgenden anhand der Frankfurter Synode von 794, der fünf Teilsynoden von 813 und der Pariser Teilsynode von 829 veranschaulicht und zugleich auf eschatologische Begründungsstrukturen hin untersucht werden.

⁘

Auf der Frankfurter Synode von 794 wurden sowohl kirchenrechtliche Einzelfragen und Angelegenheiten der königlichen Gesetzgebung als auch der spanische Adoptianismus[6] und die vermeintlichen Beschlüsse des Konzils von

---

eigene Textkategorie im Frankenreich des 8. und 9. Jhd. Daran anknüpfend nimmt Takuro Tsuda eine Differenzierung zwischen der Zeit Karls des Großen (768–814) und Ludwigs des Frommen (8814–840) einerseits und der Zeit Karls des Kahlen (843–877) andererseits vor und zeigt anhand ausgewählter Beispiele auf, dass erst für letztere sichtbare Bemühungen um eine systematische Sammlung und Archivierung von Kapitularien festzustellen sind. Vgl. hierzu S. Patzold, *Normen im Buch: Überlegungen zu Geltungsansprüchen so genannter ‚Kapitularien'*, in: FMSt 41 (2007), 331–350 (331–334); T. Tsuda, *Die sogenannten Kapitularien und ihre Archivierung in der Karolingerzeit*, in: FMSt 56 (2022), 65–95.

2 Vgl. S. Patzold, *Episcopus: Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts*, Mittelalter-Forschungen 25, Ostfildern 2008, 73.

3 Vgl. F. Hartmann, *Auf dem Weg zur bischöflichen Dominanz? Entscheidungsfindung und leitende Akteure auf den Konzilien von Frankfurt 794 bis Paris 829*, in: W. Brandes / A. Hasse-Ungeheuer / H. Leppin (Hgg.), *Konzilien und kanonisches Recht in Spätantike und frühem Mittelalter: Aspekte konziliarer Entscheidungsfindung*, FBRG: Neue Folge 2, Berlin 2020, 169–190 (176); W. Hartmann, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, KonGe.D, Paderborn 1989, 98; Patzold, 2008, 73.

4 Patzold, 2008, 72–73.

5 Vgl. F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 169; Patzold, 2008, 74.

6 Vgl. zum spanischen Adoptianismus Kapitel 2.1.2, S. 81; zu Alkuins Briefwechsel mit Felix von Urgel Kapitel 2.2.2, S. 105–108.

Nicäa von 787[7] thematisiert. Die diesbezüglichen Bestimmungen sind neben einigen speziell den spanischen Adoptianismus behandelnden Schriften in dem 56 Kapitel umfassenden *Capitulare Francofurtense*[8] festgehalten.[9] Gleich zu Beginn heißt es darin, dass alle Bischöfe und Priester des Frankenreiches, Italiens, Aquitaniens und der Provence nach apostolischer Genehmigung und auf Veranlassung König Karls zu einer Synode zusammengekommen seien und dass der König selbst an dieser Versammlung teilgenommen habe.[10]

---

7 Vgl. zum Konzil von Nicäa 787 Kapitel 1.3.2, S. 54, Fn. 248.

8 Ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 19G, Hannover 1906, 165–171.

9 Vor allem die Kapitel 11–54 weisen viele sachliche Parallelen und Anlehnungen an die 789 erlassene und das Reformprogramm Karls des Großen in seiner Breite abbildende *Admonitio generalis* auf. Vgl. hierzu W. Hartmann, 1989, 105–107.112; M.T. Kloft, *Das geistliche Amt im Umfeld des Frankfurter Konzils*, in: R. Berndt (Hg.), *Das Frankfurter Konzil von 794: Kristallisationspunkt karolingischer Kultur 2: Kultur und Theologie*, QMRKG 80, Mainz 1997, 885–917 (903–917); Mordek, in: Fried / Koch / Saurma-Jeltsch / Thiel (Hgg.), 1994, 46.50. Deshalb wird die Bedeutung der Frankfurter Synode von 794 in der Forschung zuweilen darin gesehen, die Bestimmungen der *Admonitio generalis* kirchlich sanktioniert zu haben. Vgl. hierzu J. Fried, *Karl der Große: Gewalt und Glaube: Eine Biographie*, München ^{3}2014, 455; Kloft, in: Berndt (Hg.), 1997, 913.

10 Vgl. cap. Francofurtense 1: *Coniungentibus, Deo favente, apostolica auctoritate atque piissimi domni nostri Karoli regis iussione anno XXVI. principatus sui cunctis regni Francorum seu Italiae, Aquitaniae, Provintiae episcopis ac sacerdotibus synodali concilio, inter quos ipse mitissimus sancto interfuit conventui* (MGH Conc 2,1, Nr. 19G,165,18–21 A. Werminghoff). Gemäß dem Bericht in den *Annales regni Francorum* waren darüber hinaus auch die Bischöfe Theophylactus und Stephanus in ihrer Funktion als päpstliche Legaten anwesend: *Pascha celebratum est in Franconofurt; ibique congregata est synodus magna episcoporum Galliarum, Germanorum, Italorum in praesentia iamfati principis et missorum domni apostolici Adriani, quorum nomina haec sunt, Theofilactus et Stephanus episcopi* (MGH SRG 6,94 G.H. Pertz / F. Kurze). Florian Hartmann vertritt die Ansicht, dass die Frankfurter Synode in ihrer „westeuropäischen Zusammensetzung mit Gelehrten aus Spanien, England, Italien und dem Frankenreich" als „Gegenstück zum Konzil von Nizäa 787" gedacht gewesen sei. Hierzu F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 176. Etwas zurückhaltender äußert sich Wilfried Hartmann. Denn bezüglich des Teilnehmerkreises spricht er der Frankfurter Synode lediglich „innerhalb der Synoden der Zeit Karls des Großen eine Sonderstellung" zu. Hierzu W. Hartmann, 1989, 106. Einen anderen Schwerpunkt setzt wiederum Matthias Theodor Kloft. Ihm zufolge war die Frankfurter Synode zwar nicht als ökumenisches Konzil beabsichtigt gewesen, hat aber dennoch den „imperialen Anspruch Karls" deutlich gemacht. Hierzu Kloft, in: Berndt (Hg.), 1997, 913. Für Josef Fleckenstein nimmt die Frankfurter Synode schließlich eine „merkwürdige Zwischenstellung" ein im Hinblick darauf, dass die Beschlüsse einerseits die fränkische Reichskirche beträfen und andererseits darüberhinausgehende universalistische Tendenzen aufwiesen. Was die Anwesenheit der zwei päpstlichen Legaten betrifft, merkt Fleckenstein ähnlich wie Florian Hartmann an, dass „das neue Konzil nicht unter dem von Nikaia rangieren durfte." Hierzu J. Fleckenstein, *Karl der Große, seine Hofgelehrten und das Frankfurter Konzil von 794*, in: R. Berndt (Hg.),

Unter Vernachlässigung der apostolischen Genehmigung wird auch in dem von Paulinus von Aquileia[11] im Namen der italienischen Bischöfe verfassten *Libellus sacrosyllabus episcoporum Italiae*[12] hervorgehoben, dass die Frankfurter Synode durch den Heiligen Geist sowie durch Karls Eifer für den katholischen Glauben zusammengetreten sei.[13] Die Aussagen in der *Epistola Karoli Magni ad Elipandum et episcopos Hispaniae*[14] weisen in eine ähnliche Richtung. Danach habe der König befohlen, eine Versammlung der heiligen Väter aus allen Kirchen des Reiches einzuberufen, damit einmütig darüber entschieden werde, was im Hinblick auf die Annahme von Christi Fleisch zu glauben sei.[15] Somit suggerieren die zeitgenössischen Berichte über die Frankfurter Synode von 794, dass nicht der Episkopat, sondern Karl als der König ihr „Initiator, Vorsitzender und Wortführer"[16] gewesen sei. Dies wird ebenso anhand der Formulierungen ersichtlich, die ausdrücklich auf die Übereinstimmung zwischen Karl und der Synode bei der Beschlussfassung hinweisen. Denn der König wird darin stets an erster Stelle genannt und folglich in seiner Führungsrolle bestätigt, sei es in der Sozialgesetzgebung, bei Personalfragen oder in kirchenrechtlichen Belangen, die von der Aufnahme in ein Kloster bis zu den episkopalen Befugnissen reichen.[17] Was Letzteres betrifft, wird etwa im

---

Das Frankfurter Konzil von 794: Kristallisationspunkt karolingischer Kultur 1: Politik und Kirche, QMRKG 80, Mainz 1997, 27–46 (28.41).

11 Paulinus von Aquileia (vor 750–802) kam 776 als *artis grammatice magister* an den Hof Karls des Großen und war von ca. 782 bis zu seinem Tod Patriarch von Aquileia. Was seine Haltung in dogmatischen Streitfragen betrifft, so wandte er sich gegen den spanischen Adoptianismus und plädierte auf der Synode von Cividale 796/797 dafür, das *filioque* in das nicäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis aufzunehmen. Vgl. hierzu R. Härtel, *Paulinus II., Patriarch von Aquileia*, in: LMA 6 (1993), 1814–1815; M. Hartmann, *Paulinus (II.)*, in: [4]RGG 6 (2003), 1032–1033.

12 Ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 19D, Hannover 1906, 130–142.

13 Vgl. Paul.-Aqu., libell. sacr.: *Sancto incitante Spiritu ac zelo fidaei catholicae scintillatim sub pectore fervescente clementissimi et tranquillissimi gloriosique Caroli regis, domini terrae, imperii eius decreta per diversas provincias regni eius ditioni subiectas summa celeritate praecurrentia, multitudo antistitum sacris obtemperando praeceptis in uno collegio adgregata convenit* (MGH Conc 2,1, Nr. 19D,130,37–131,3 A. Werminghoff).

14 Ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 19F, Hannover 1906, 157–164.

15 Vgl. epist. Karol. ad Elip.: *Ad impletionem vero huius gaudii fraterna cogente caritate iussimus sanctorum patrum synodale ex omnibus undique nostrae ditionis ecclesiis congregare concilium, quatenus sancta omnium unanimitas firmiter decerneret, quid credendum sit de adoptione carnis Christi* (MGH Conc 2,1, Nr. 19F,159,33–36 A. Werminghoff). Vgl. zu den zeitgenössischen Berichten über die Frankfurter Synode von 794 auch F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 174–175; W. Hartmann, 1989, 107–108.

16 F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 174.

17 Vgl. zur Sozialgesetzgebung cap. Francofurtense 4: *Statuit piissimus domnus noster rex, consentienti sancta synodo, ut nullus homo, sive ecclesiasticus sive laicus sit, ut nunquam*

Kontext der Rechtsprechung von den Menschen in den einzelnen Diözesen Gehorsam gegenüber ihren Bischöfen verlangt. Zugleich wird einschränkend beschrieben, dass der Episkopat zwar eine wichtige, bei ungelösten Streitfällen aber nicht die höchste richterliche Instanz bilde. Diese Stellung sei nämlich dem König vorbehalten.[18]

Die oberste Priorität haben in dem *Capitulare Francofurtense* allerdings dogmatische Kontroversen. So befasst sich bereits das erste Kapitel mit dem spanischen Adoptianismus und lässt dazu verlauten, dass alle hochheiligen Väter einstimmig der gottlosen und schändlichen Häresie der Bischöfe Elipand von Toledo (716–nach 798) und Felix von Urgel (gest. 818) widersprochen und angeordnet hätten, diese Irrlehre gänzlich aus der heiligen Kirche

---

carius vendat annonam, sive tempore abundantiae sive tempore caritatis, quam modium publicum et noviter statutum, de modio de avena denario uno, modio ordii denarius duo, modio sigalo denarii tres, modio frumenti denarii quatuor. […] *Et qui nostrum habet beneficium diligentissime praevideat, quantum potest Deo donante, ut nullus ex mancipiis ad illum pertinentes beneficium fame moriatur; et quod superest illius familiae necessitatem, hoc libere vendat iure praescripto* (MGH Conc 2,1, Nr. 19G,166,16–20.25–28 A. Werminghoff); zu Personalfragen cap. Francofurtense 9: *Definitum est etiam ab eodem domno rege sive a sancta synodo, ut Petrus episcopus contestans coram Deo et angelis eius iuraret cum duobus aut tribus, sicut sacrationem suscepit, aut certe cum suo archiepiscopo, quod ille in mortem regis sive in regno eius non consiliasset nec ei infidelis fuisset* (MGH Conc 2,1, Nr. 19G,167,15–18 A. Werminghoff); cap. Francofurtense 10: *Definitum quidem a domno rege et a sancta synodo esse dinoscitur, ut Gaerbodus, qui se episcopum esse dicebat et sui ordinationis testes non habuit, qui tamen episcopalia a Magnardo metropolitano episcopo consecutus est, qui etiam professus est diaconus et presbiterum non secundum canonicam ordinationem ordinatum esse, ut ab eodem gradu episcopatus, quod de se habere dicebat, deponeretur a praedicto metropolitano sive a conprovincialibus episcopis* (MGH Conc 2,1, Nr. 19G,167,28–33 A. Werminghoff); zu kirchenrechtlichen Belangen cap. Francofurtense 6: *Statutum est a domno rege et sancta synodo, ut episcopi iustitias faciant in suis parroechiis* (MGH Conc 2,1, Nr. 19G,166,37–38 A. Werminghoff); cap. Francofurtense 7: *Definitum est etiam a domno rege et sancta synodo, ut episcopus non migret de civitate in civitate, sed curam habeat ecclesiae suae* (MGH Conc 2,1, Nr. 19G,167,5–7 A. Werminghoff); cap. Francofurtense 16: *Audivimus enim, quod quidam abbates cupiditate ducti praemia pro introeuntibus in monasterio requirunt. Ideo placuit nobis et sanctae synodo, ut pro suscipiendis in sancto ordine fratribus nequaquam pecunia requiratur, sed secundum regulam sancti Benedicti suscipiantur* (MGH Conc 2,1, Nr. 19G,168,10–13 A. Werminghoff). Vgl. zu König Karl als leitender Instanz auch F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 171.

18 Vgl. cap. Francofurtense 6: *Si non oboedierit aliqua persona episcopo suo de abbatibus, presbiteris, diaconibus, subdiaconibus, monachis et caeteris clericis vel etiam aliis in eius parrochia, venient ad metropolitanum suum, et ille diiudicet causam cum suffraganeis suis. Comites quoque nostri veniant ad iudicium episcoporum. Et si aliquid est, quod episcopus metropolitanus non possit corrigere vel pacificare, tunc tandem veniant accusatores cum accusato cum litteris metropolitano, ut sciamus veritatem rei* (MGH Conc 2,1, Nr. 19G,166,38–167,4 A. Werminghoff). Vgl. hierzu auch Kloft, in: Berndt (Hg.), 1997, 914.

auszurotten.[19] Über die Art und den Verlauf der Entscheidungsfindung gibt Paulinus von Aquileia in seinem *Libellus sacrosyllabus episcoporum Italiae* an, dass auf Anordnung des Königs zunächst die Argumente und Erklärungen der Gegenseite vorgebracht worden seien. Daraufhin habe sich Karl erhoben, in ausführlicher Rede zur Glaubensangelegenheit Stellung bezogen und anschließend die Haltung der Geistlichen erfragt.[20] Demnach wird für den König beansprucht, auch im Bereich der kirchlichen Lehre verbindliche Einschätzungen abzugeben und den bei der Synode anwesenden Klerikern die Richtung zu weisen.[21] Nach der Auseinandersetzung mit dem spanischen Adoptianismus widmet sich das *Capitulare Francofurtense* im zweiten Kapitel dem 787 abgehaltenen und zur *nova Grecorum synodo* herabgestuften ökumenischen Konzil von Nicäa. Ihm wird fälschlicherweise unterstellt, die allein Gott gebührende Anbetung auf die Ikonen ausgeweitet zu haben. Vor diesem Hintergrund wird erneut betont, dass sich alle hochheiligen Väter einmütig darauf verständigt hätten, einer derartigen kultischen Praxis mit Verwerfung und Verurteilung zu begegnen.[22] Beachtenswert ist, dass nicht nur die in

19 Vgl. cap. Francofurtense 1: *Ubi in primordio capitulorum exortum est de impia ac nefanda erese Elipandi Toletane sedis episcopi et Felicis Orgellitanae eorumque sequacibus, qui male sentientes in Dei filio adserebant adoptionem: quam omnes qui supra sanctissimi patres et respuentes una voce contradixerunt atque hanc heresim funditus a sancta ecclesia eradicandam statuerunt* (MGH Conc 2,1, Nr. 19G,165,21–25 A. Werminghoff). Dass die vehemente Zurückweisung des spanischen Adoptianismus als eine besonders dringliche und gewichtige Angelegenheit angesehen wurde, zeigt nicht nur ihre Vorrangstellung im *Capitulare Francofurtense*, sondern auch der die kollektive Ablehnung dieser christologischen Lehre in den Vordergrund stellende Bericht über die Frankfurter Synode von 794 in den *Annales regni Francorum*: *Ibi tertio condempnata est heresis Feliciana, quam dampnationem per auctoritatem sanctorum patrum in libro conscripserunt, quem librum omnes sacerdotes manibus propriis subscripserunt* (MGH SRG 6,94 G.H. Pertz / F. Kurze). Vgl. hierzu auch W. Hartmann, 1989, 107; Mordek, in: Fried / Koch / Saurma-Jeltsch / Thiel (Hgg.), 1994, 47. Vgl. zu Felix von Urgel und Elipand von Toledo Kapitel 2.1.2, S. 81, Fn. 89.

20 Vgl. Paul.-Aqu., libell. sacr.: *Quadam die residentibus cunctis in aula sacri palatii, adsistentibus in modum coronae presbyteris, diaconibus cunctoque clero, sub praesentia praedicti principis allata est epistola missa ab Elipando, auctore inhormi negotii, Tolitanae sedis antistite Hispaliensi finitimae ruri. Cumque iubente rege publica voce recitata fuisset, statimque surgens venerabilis princeps de sella regia stetit supra gradum suum, adlocutus est de causa fidaei prolixo sermone et adiecit: ‚Quid vobis videtur? Ab anno prorsus praeterito et ex quo coepit huius pestis insania tumescente perfidiae ulcu diffusius ebullisse, non parvus in his regionibus, licet in extremis finibus regni nostri, error inolevit, quem censura fidaei necesse est modis omnibus resecare'* (MGH Conc 2,1, Nr. 19D,131,3–11 A. Werminghoff).

21 Vgl. Fleckenstein, in: Berndt (Hg.), 1997, 42.

22 Vgl. cap. Francofurtense 2: *Allata est in medio questio de nova Grecorum synodo, quam de adorandis imaginibus Constantinopolim fecerunt, in qua scriptum habebatur, ut qui imagines sanctorum ita ut deificam trinitatem servitio aut adorationem non inpenderent, anathema iudicaverunt: qui supra sanctissimi patres nostri omnimodis adorationem et servitutem rennuentes contempserunt atque consentientes condempnaverunt* (MGH Conc 2,1, Nr. 19G,165,26–30 A. Werminghoff). Vgl. hierzu auch W. Hartmann, 1989, 110.

diesem Zusammenhang bestehenden Differenzen zwischen Karl dem Großen und Papst Hadrian I. (772–795) unerwähnt bleiben.[23] Vielmehr wird auch trotz der mutmaßlichen Anwesenheit päpstlicher Legaten in Frankfurt die Unrechtmäßigkeit der auf dem Konzil von Nicäa gefassten Beschlüsse bekräftigt.[24]

Anhand des *Capitulare Francofurtense* und der von Gelehrten aus dem königlichen Umfeld verfassten Berichte über die Frankfurter Synode von 794 wird deutlich, dass Karl der Große Einfluss auf kirchliche Ordnungsstrukturen und Rechtsbestimmungen ausübte und in dogmatische Entscheidungen eingriff. Dies geschah dem Anschein nach ohne nennenswerten Widerstand von Seiten der geistlichen Würdenträger bzw. mit Unterstützung durch hofnahe Theologen.[25] So erklärt Paulinus von Aquileia Karl den Großen zum Trost der Witwen und der Armen, zum Herrn und Vater, König und Priester, zum maßvollsten Regenten aller Christen durch die Hilfe Jesu Christi.[26] Bedingt durch derlei Zuschreibungen erscheint Karl als „Herr des Reiches […] und der dem Reich zugehörigen Kirche“[27], sodass in ihm als *rex et sacerdos* Reichsangelegenheiten und kirchliche Belange zusammenfallen. Im Mittelpunkt steht folglich der König, der das synodale Geschehen lenkt,[28] heilsgefährdende Irrlehren abwehrt und dadurch Schutz und Stabilität gewährleistet.

⁘

Ein ähnliches Bild ergibt sich mit Blick auf die fünf Teilsynoden von 813. Sie fanden in Arles[29], Reims[30], Mainz[31], Chalon[32] und Tours[33] statt und traten auf

23 Die Differenzen zwischen Karl dem Großen und Papst Hadrian I. sowie deren Hintergründe sind ausgeführt in: Fried, ³2014, 445–454. Vgl. zu deren Ausklammerung im *Capitulare Francofurtense* auch Mordek, in: Fried / Koch / Saurma-Jeltsch / Thiel (Hgg.), 1994, 47.

24 Vgl. W. Hartmann, 1989, 109.

25 Vgl. hierzu auch F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 173.

26 Vgl. Paul.-Aqu., libell. sacr.: *Sit consolatio viduarum, miserorum refrigerium, sit dominus et pater, sit rex et sacerdos, sit omnium Christianorum moderantissimus gubernator auxiliante domino nostro Iesu Christo* (MGH Conc 2,1, Nr. 19D,142,12–14 A. Werminghoff).

27 Kloft, in: Berndt (Hg.), 1997, 911.

28 Vgl. Fleckenstein, in: Berndt (Hg.), 1997, 28.

29 *Concilium Arelatense*, ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 34, Hannover 1906, 248–253.

30 *Concilium Remense*, ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 35, Hannover 1906, 253–258.

31 *Concilium Moguntinense*, ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 36, Hannover 1906, 258–273.

32 *Concilium Cabillonense*, ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 37, Hannover 1906, 273–285.

33 *Concilium Turonense*, ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 38, Hannover 1906, 286–293.

Geheiß Karls des Großen zusammen,[34] was gemäß der Vorrede zur Reimser Teilsynode der Tradition der spätantiken Kaiser entsprach.[35] Obwohl Karl selbst nicht bei den Teilsynoden anwesend war, gab er den Geistlichen durch einen im Vorfeld festgelegten Themenkatalog dennoch die inhaltlichen Leitlinien vor.[36] Diese basierten auf den aus dem Jahr 811 stammenden Texten *Capitula tractanda cum comitibus episcopis et abbatibus*[37] und *Capitula de causis cum episcopis et abbatibus tractandis*[38], die jeweils eine Auflistung dringlicher Probleme und unklarer Sachlagen enthalten.[39] Karl und sein Beraterkreis stellen demnach die Notwendigkeit zur *emendatio*[40] in den Fokus basierend auf den Fragen, wie sowohl unter Geistlichen als auch unter Laien eine gottwohlgefällige Lebensweise erreicht werden könne und inwieweit dafür eine Trennung der Wirkungsfelder beider Gruppen unumgänglich sei.[41] Dass Karl

34 Vgl. conc. Moguntinense, praefatio: *Gloriosissimo et christianissimo imperatori Karolo Augusto* […] *Almifice reverentiae vestrae patefacimus nos humillimi famuli ac missi vestri, Hildibaldus scilicet sacri palatii archiepiscopus, Rihholfus et Arno archiepiscopi seu Bernharius, una cum reliquis coepiscopis atque abbatibus et caetero clero, quia venimus secundum iussionem vestram in civitatem Mogontiam* (MGH Conc 2,1, Nr. 36,259,1–2.5–8 A. Werminghoff); conc. Cabillonense, praefatio: *Auxiliante domino nostro Iesu Christo et imperante serenissimo atque inclito augusto Karolo convenimus episcopi et abbates totius Galliae Lugdunensis in urbem Caballonensem et de quibusdam rebus, in quibus nobis emendatio necessaria videbatur, quaedam capitula* […] *adnotavimus* (MGH Conc 2,1, Nr. 37,274,9–12.13 A. Werminghoff); ArF a. 813: *Concilia quoque iussu eius super statu ecclesiarum corrigendo per totam Galliam ab episcopis celebrata sunt, quorum unum Mogontiaci, alterum Remis, tertium Turonis, quartum Cabillione, quintum Arelati congregatum est* (MGH SRG 6,138 G.H. Pertz / F. Kurze). Vgl. zur Einberufung, zu den Teilnehmern und den Hintergründen der fünf Teilsynoden von 813 auch F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 177; W. Hartmann, 1989, 128–131.

35 Vgl. conc. Remense, praefatio: *Hic est ordo capitulorum breviter adnotatus, quae anno dominicae incarnationis DCCCXIII. notata sunt in conventu metropolitanae sedis Remensis ecclesiae a domno Karolo piissimo Caesare more priscorum imperatorum congregato* (MGH Conc 2,1, Nr. 35,254,6–8 A. Werminghoff).

36 Vgl. F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 177.

37 Ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 71, Hannover 1883, 161–162.

38 Ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 72, Hannover 1883, 162–164.

39 Vgl. Patzold, 2008, 75–76.

40 Vgl. capit. epis. abbat. 1: *Primo commemorandum est, quod anno praeterito tria triduana ieiunia fecimus, Deum orando ut ille nobis dignaretur ostendere, in quibus conversatio nostra coram illo emendari debuisset: quod nunc facere desideramus* (MGH Cap 1, Nr. 72,162,21–23 A. Boretius).

41 Vgl. capit. com. epis. abbat. 5: *Interrogandi sunt, in quibus rebus vel locis ecclesiastici laicis aut laici ecclesiasticis ministerium suum impediunt. In hoc loco discutiendum est atque interveniendum, in quantum se episcopus aut abbas rebus secularibus debeat inserere vel in quantum comes vel alter laicus in ecclesiastica negocia. Hic interrogandum est acutissime,*

in seiner Spätzeit als Kaiser offenbar auf allen Ebenen akuten Klärungs- und Handlungsbedarf sah, begründen Steffen Patzold und Florian Hartmann unter Bezugnahme auf die *Annales regni Francorum* bzw. auf Einhards *Vita Karoli Magni* mit den einschneidenden Ereignissen der Jahre 810 und 811: Mehrere Sonnen- und Mondfinsternisse, Erdbeben und Blitzeinschläge, Angriffe durch äußere Feinde und Todesfälle unter den eigenen Söhnen und Töchtern hätten Karl dazu veranlasst, „die tieferen Ursachen der aktuellen Notlage“[42] zu durchdringen und ihnen entgegenzuwirken. Florian Hartmann vermutet darüber hinaus eschatologisch eingefärbte Motive. Ihm zufolge hat Karl durch die beunruhigenden Vorzeichen sein Ende herannahen sehen. In Erwartung seines baldigen Todes und in der Gewissheit, sich vor Gott für seine Regentschaft auf Erden verantworten zu müssen, habe er deshalb in der ihm verbleibenden Zeit alles darangesetzt, die „Einheit im Glauben“[43] herzustellen.

Auch wenn über den inneren Antrieb des Kaisers zur Einberufung der fünf Teilsynoden von 813 letztlich nur spekuliert werden kann, lassen die zeitgenössischen Quellen doch den Eindruck eines Herrschers entstehen, der eingedenk seiner ihm von Gott übertragenen und mit der Rechenschaftspflicht einhergehenden Aufgabe zur Wahrung der rechten Ordnung diesseitige Missstände benennt und auf deren Beseitigung drängt. Den geistlichen Würdenträgern fällt dabei eine beratende Funktion zu.[44] Ihnen obliegt es, Antworten und Lösungsvorschläge zu entwerfen, über deren Verbindlichkeit der Kaiser mitentscheidet. Erkennbar wird das daran, dass vermutlich noch im Jahr 813 ein als *Concordia episcoporum*[45] bekannter konkordanter Konzilstext verfasst wurde, der nicht nur auf den in erster Linie durch die Bischöfe erstellten Akten

---

quid sit quod apostolus ait: nemo militans Deo implicet se negotiis secularibus [2Tim 2,4], *vel ad quos sermo iste pertineat* (MGH Cap 1, Nr. 71,161,18–23 A. Boretius); capit. epis. abbat. 2: *Quaerendum est in primis ecclesiasticis, id est episcopis et abbatibus, ut illi nobis patefaciant de conversatione sua, qualiter vivere debeant, ut cognoscere valeamus, cui de illis aut bonum aut aliud aliquid refrenati credere debeamus; et ut scire possimus, in quantum cuilibet ecclesiastico, id est episcopo vel abbate seu monacho, secularibus negotiis se ingerere; aut quod proprie pertineat ad illos qui dicuntur et esse debent pastores ecclesiae patresque monasteriorum; ut aliud ab eis nec non quaeramus, quam quod ipsis facere licet, et ut quislibet ex eis a nobis ea non quaerat, in quibus eis consentire non debemus* (MGH Cap 1, Nr. 72,162,24–31 A. Boretius). Vgl. hierzu auch Patzold, 2008, 75–76.

42 Patzold, 2008, 74–75 (75).

43 F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 179–180 (180).

44 Vgl. a.a.O., 178.

45 Ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 38B, Hannover 1906, 297–301.

der Teilsynoden basiert,[46] sondern auch mehrfach auf ein nicht überliefertes Kapitular Karls des Großen rekurriert.[47]

Was den Inhalt der einzelnen Synodalakten anbelangt, sind neben Bestimmungen zur Liturgie und Glaubenspraxis sowie zum Schutz der Kirchen und des Kirchenguts viele Beschlüsse enthalten, die von der rechten Lebensführung der Laien, Kleriker und Mönche handeln.[48] Besonders umfangreich fallen die speziell den Episkopat betreffenden Vorschriften in den Akten der Teilsynoden von Reims, Tours und Chalon aus.[49] Danach werden die Bischöfe dazu aufgerufen, sich mit Eifer den biblischen Büchern und den Schriften der Kirchenväter zu widmen und sie zu verinnerlichen.[50] Ebenso wird von

46 Vgl. F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 178.

47 Vgl. hierzu concord. epis. 2: *De sacramento baptismatis, de pace et concordia ita continendum decrevimus, sicut in capitulare dominico et in omnibus synodis continetur* (MGH Conc 2,1, Nr. 38B,297,31–32 A. Werminghoff); concord. epis. 5: *De potestate episcoporum super res ecclesiasticas, sicuti in capitulare dominico necnon in Mogonciacensi conventu constitutum est, observandum statuimus* (MGH Conc 2,1, Nr. 38B,298,3–4 A. Werminghoff); concord. epis. 26: *Quod episcopi operam dare debent lectioni et non eis liceat ignorare canones et nullum ad sacros ordines ante legitimum tempus promoveant, sicut in sacris canonibus continetur et in capitulare dominico sive in conventu Turonensi, Cabillionensi, Remensi decretum est, omnibus observare placet* (MGH Conc 2,1, Nr. 38B,300,18–21 A. Werminghoff); concord. epis. 28: *De presbyteris, qui de una parrochia ad aliam commigrant, et in sacris canonibus prohibitum est et in capitulare dominico et in conventu Cabillionensi et Turonensi decretum est* (MGH Conc 2,1, Nr. 38B,300,25–27 A. Werminghoff); concord. epis. 33: *Ut mensura et pondera iusta fiant, sicut in divinis legibus censitum est et in capitulare dominico continetur et isti sacri conventus statuerunt, ita omnibus observare placet* (MGH Conc 2,1, Nr. 38B,301,10–12 A. Werminghoff) u.ö. Vgl. hierzu auch Patzold, 2008, 78–79. Je nach Tagungsort variieren die formale und die inhaltliche Ausgestaltung der Synodalakten und die zur Entscheidungsfindung herangezogenen Vorlagen: In Arles etwa wurde auf die verschiedene Konzilstexte und Papstbriefe umfassende *Collectio Hispana* zurückgegriffen, wohingegen in Reims scheinbar keine Kirchenrechtssammlung zur Verfügung stand und stattdessen aus der *Regula pastoralis* Papst Gregors I. zitiert wurde. Vor diesem Hintergrund kann die *Concordia episcoporum* als Versuch gewertet werden, die Beschlüsse der einzelnen Teilsynoden von 813 in einem gesonderten Text zusammenzufassen und nachträglich als übereinstimmend zu präsentieren. Vgl. hierzu F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 178; W. Hartmann, 1989, 133–134; Patzold, 2008, 76–77.

48 Vgl. zu den inhaltlichen Schwerpunkten W. Hartmann, 1989, 134–140.

49 Vgl. a.a.O., 136.

50 Vgl. conc. Cabillonense 1: *Decrevimus iuxta sanctorum canonum constitutionem et ceterarum sanctarum scripturarum doctrinam, ut episcopi assidui sint in lectione et scrutentur misteria verborum Dei, quibus in eclesia doctrinae fulgore splendeant, et verborum Dei alimentis animas sibi subditas saciare non cessent et cum David cotidie Domino dicant: Revela oculos meos, et considerabo mirabilia de lege tua* [Ps 118,18]*, ita videlicet ut illas scripturas notissimas habeant, quae canonicae appellantur, et earum sensum per patrum tractatus inquirant. Canones quoque intellegant et librum beati Gregorii papae de regula*

ihnen verlangt, gute Werke zu vollbringen und den Menschen in ihrer Diözese dadurch ein nachahmungswürdiges Beispiel zu geben.[51] Dazu gehört, sich den Armen, Fremden und Notleidenden zuzuwenden und sie durch leibliche und geistliche Nahrung zu stärken.[52] Weiterhin gilt es, auf Zurückhaltung und Mäßigung zu achten statt der Völlerei und der Trunksucht zu verfallen. Denn unter Bezugnahme auf die lukanische Endzeitrede und in Anlehnung an 2Tim 4,5 wird aufgezeigt, dass eine würdige Amtsausübung nur in nüchternem Zustand möglich sei.[53] Die Bischöfe sind folglich dazu angehalten, das christliche Volk einerseits durch die Predigt unablässig zu ermahnen und ihm andererseits durch eine vorbildliche Lebensweise voranzugehen, damit sowohl das Wort Gottes in ihm zu seiner vollen Entfaltung komme als auch seine Heilsführung gelinge.[54]

---

pastorali et secundum formam ibidem constitutam et vivant et praedicent (MGH Conc 2,1, Nr. 37,274,16–23 A. Werminghoff); conc. Turonense 2: *Ut omnes episcopi studiose operam divinae dent lectioni, sanctum evangelium et epistolas beati Pauli apostoli non solum crebro lectitent, sed etiam quantum possint memoriae studeant commendare sanctorumque patrum opuscula super eadem exposita devote frequentent. Similiter et de caeteris libris canonicis faciant* (MGH Conc 2,1, Nr. 38,287,5–8 A. Werminghoff).

51 Vgl. conc. Turonense 4: *Sollicite studeat unusquisque gregem sibi commissum sacra praedicatione, quid agere quidve vitare debeat, informare. Et ipse episcopus vita, habitu, forma et conversatione sancta suis subiectis exemplum praebeat, ut iuxta dominicam vocem videant opera eius bona et glorificent patrem Deum, qui in caelis est* [Mt 5,16] (MGH Conc 2,1, Nr. 38,287,12–15 A. Werminghoff).

52 Vgl. conc. Remense 17: *Ut episcopi et abbates ante se ioca turpia facere non permittant, sed pauperes et indigentes secum ad mensam habeant, et lectio divina ibi personet, et sumant cibum cum benedictione et laude Domini secundum apostolum: Sive manducatis sive bibitis, omnia in laude Dei facite* [1Kor 10,31] (MGH Conc 2,1, Nr. 35,21–24 A. Werminghoff); conc. Turonense 6: *Peregrini et pauperes convivae sint episcoporum, cum quibus non solum corporali, sed spiritali reficiantur alimento* (MGH Conc 2,1, Nr. 38,287,20–21 A. Werminghoff).

53 Vgl. conc. Remense 18: *Episcopi et Dei ministri non debent in commessationibus et vinolentiis nimiis incumbere, sed considerent sententiam Domini dicentis: Attendite, ne graventur corda vestra in crapula et ebrietate* [Lk 21,34]. *Moderate enim cibum et necessarium potum sumant, ut iuxta apostolum sobrii sint, parati ad servitium Dei* [2Tim 4,5] (MGH Conc 2,1, Nr. 35,255,25–28 A. Werminghoff); conc. Turonense 5: *Episcopum non oportere nimium profusis incumbere conviviis, sed parco ac moderato contentus sit cibo, ne videatur Domini abuti sententia dicentis: Attendite, ne graventur corda vestra in crapula et ebrietate* [Lk 21,34]. *Et quamdiu convivatur, potius sacra lectio ante mensam eius recitetur quam otiosa a susurronibus resonent verba* (MGH Conc 2,1, Nr. 38,287,16–19 A. Werminghoff).

54 Vgl. conc. Cabillonense 2: *Ut ea, quae legendo perscrutantur, opere compleant iuxta illud: Quae coepit Iesus facere et docere* [Apg 1,1], *et illud: Et memoria tenentibus mandata eius, ut faciant ea* [Ps 102,18], *et illud: Beati, qui scrutantur testimonia eius; in toto corde exquirunt ea. Non enim qui operantur iniquitatem in viis eius ambulaverunt* [Ps 118,2–3], *et quia non auditores legis, sed factores eius iustificabuntur* [Röm 2,13], *et regnum Dei non est in sermone, sed in opere* [1Kor 4,20]. *Et sint subditis norma vivendi, ita videlicet ut et verbis et*

Neben Vorgaben zur rechten Lebensweise werden in den Akten der fünf Teilsynoden von 813 auch die zentralen episkopalen Aufgaben und Zuständigkeiten aufgeführt.[55] Dazu zählt u.a. die Aufsichtspflicht über die den Bischöfen unterstehenden Kleriker, Kanoniker und Mönche. So sei beispielsweise dafür Sorge zu tragen, dass entflohene Kleriker (ohne Empfehlungsschreiben) in ihre ursprüngliche Diözese zurückverwiesen werden.[56] Außerdem müsse gewährleistet werden, dass sich kein Geistlicher irdischen Genüssen hingebe oder sich in anderweitige weltliche Angelegenheiten verstricke.[57] Was die Kanoniker und die Mönche betrifft, habe der Episkopat sicherzustellen, dass sie *secundum ordinem canonicum vel regularem* leben und darin verbleiben.[58]

---

exemplis populo ad aeternam patriam pergenti ducatum praebeant, ut vita eorum atque doctrina nequaquam discordent, sed quae dicunt faciant et quae faciunt docere studeant. Et praedicatione assidua plebem admoneant et falce iusticiae a credentium mentibus vitiorum spinas eradicent et verbi Dei semine agros mentium eorum ad fecunditatem perducant (MGH Conc 2,1, Nr. 37,274,24–33 A. Werminghoff).

55 Vgl. W. Hartmann, 1989, 136.

56 Vgl. conc. Arelatense 24: *Ut unusquisque episcopus in sua parroechia presbyteros vel diacones diligenter inquirat et fugitivos omnes clericos ad loca sua redire iubeat et propriis episcopis aut rectoribus querentibus reddat* (MGH Conc 2,1, Nr. 34,253,7–9 A. Werminghoff); conc. Moguntinense 31: *Ut unusquisque episcopus in sua parroechia diligenter presbyteros vel clericos inquirat, unde sit, et, si aliquem fugitivum invenerit, ad suum episcopum redire faciat* (MGH Conc 2,1, Nr. 36,268,17–19 A. Werminghoff); conc. Turonense 13: *Ut unusquisque episcoporum parroechiam suam diligenter perscrutari nitatur, ne aliquis presbyter ab alterius parroechia in suam commigrans officium celebrare praesumat sine litteris commendaticiis, sicut olim multis in locis actum esse repertum est* (MGH Conc 2,1, Nr. 38,288,8–11 A. Werminghoff).

57 Vgl. conc. Moguntinense 10: *Discretionem igitur esse volumus atque decrevimus inter eos, qui dicunt se saeculum reliquisse, et adhuc saeculum sectantur. Placuit itaque sancto concilio, ut ita discernantur, sicut in regula clericorum dictum est. His igitur lege patrum cavetur, ut a vulgari vita seclusi a mundi voluptatibus sese abstineant, non spectaculis, non pompis intersint, convivia inhonesta et turpia fugiant* (MGH Conc 2,1, Nr. 36,263,3–8 A. Werminghoff).

58 Vgl. conc. Arelatense 6: *Providendum necesse est unicuique episcopo, qualiter canonici vivere debeant necnon et monachi, ut secundum ordinem canonicum vel regularem vivere studeant, ut ait apostolus: Unusquisque in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat* [1Kor 7,20] (MGH Conc 2,1, Nr.34,251,7–9 A. Werminghoff). Vgl. speziell zu den Kanonikern conc. Moguntinense 9: *In omnibus igitur, quantum humana permittit fragilitas, decrevimus, ut canonici clerici canonice vivant, observantes divinae scripturae doctrinam et documenta sanctorum patrum, et nihil sine licentia episcopi sui vel magistri eorum positi agere praesumant in unoquoque episcopatu et ut simul manducent et dormiant, ubi his facultas id faciendi suppetit vel qui de rebus ecclesiasticis stipendia accipiunt, et in suo claustro maneant et singulis diebus mane prima ad lectionem veniant et audiant quid eis imperetur. Ad mensam vero similiter lectionem audiant et oboedientiam secundum canones suis magistris exhibeant* (MGH Conc 2,1, Nr. 36,262,25–263,2 A. Werminghoff); conc. Turonense 23: *Canonici clerici civitatum, qui in episcopiis conversantur, consideravimus, ut in claustris*

Überdies werden den Bischöfen die einmal jährlich durchzuführende Visitation der einzelnen Pfarreien,[59] die Armenfürsorge[60] und die Unterbindung simonistischer Praktiken[61] aufgetragen sowie die Verfügungsgewalt über kirchliche Güter und Gebäude zugesprochen.[62]

---

habitantes simul omnes in uno dormitorio dormiant simulque in uno reficiantur refectorio, quo facilius possint ad horas canonicas celebrandas occurrere ac de vita et conversatione sua admoneri et doceri. Victum et vestitum iuxta facultatem episcopi accipiant, ne paupertatis occasione compulsi per diversa vagari ac turpibus se implicare negotiis cogantur dimissoque eclesiastico officio incipiant indisciplinate vivere et propriis deservire voluptatibus (MGH Conc 2,1, Nr. 38,289,25–31 A. Werminghoff). Vgl. speziell zu den Mönchen conc. Moguntinense 11: *Abbates autem censuimus ita cum monachis suis pleniter vivere sicut ipsi, qui in presenti synodo aderant, palam nobis omnibus promiserunt, id est secundum doctrinam sanctae regulae Benedicti, quantum humana permittit fragilitas. Ac deinde decrevimus, sicut sancta regula dicit, ut monasterium, ubi fieri possit, per decanos ordinetur, quia illi praepositi saepe in elationem incidunt et in laqueum diaboli* (MGH Conc 2,1, Nr. 36,263,23–28 A. Werminghoff).

59 Vgl. conc. Arelatense 17: *Ut unusquisque episcopus semel in anno circumeat parroechiam suam. Noverint sibi curam populorum et pauperum in protegendis ac defendendis impositam ideoque, dum conspiciunt iudices ac potentes pauperum obpressores existere, prius eos sacerdotali ammonitione redarguant et, si contempserint emendari, eorum insolentia regis auribus intimetur, ut quos sacerdotalis ammonitio non flectit ad iusticiam regalis potestas ab inprobitate coerceat* (MGH Conc 2,1, Nr. 34,252,19–24 A. Werminghoff).

60 Vgl. conc. Turonense 10: *Episcopi quidem maximam curam et sollicitudinem circa pauperes habeant et res ecclesiasticas eclesiis collatas cauta circumspectione dispensent quasi Dei ministri, non quasi turpis lucri sectatores, illisque ita utantur non ut propriis, sed ut sibi ad dispensandum commissis* (MGH Conc 2,1, Nr. 38,287,33–36 A. Werminghoff).

61 Vgl. conc. Remense 21: *Ut quicumque presbyterorum per pretium gradum et eclesiam adquisierit, deponatur* (MGH Conc 2,1, Nr. 35,255,35–36 A. Werminghoff); conc. Cabillonense 43: *Sunt in quibusdam locis Scotti, qui se dicunt episcopos esse et multos neglegentes absque licentia dominorum suorum sive magistrorum presbyteros et diacones ordinant. Quorum ordinationem, quia plerumque in simoniacam incidit heresem et multis erroribus subiacet, modis omnibus irritam fieri debere omnes uno consensu decrevimus* (MGH Conc 2,1, Nr. 37,282,15–19 A. Werminghoff); conc. Turonense 15: *Quicumque presbyter per pretium eclesiam fuerit adeptus, quolibet expulso, omnimodis deponatur, quoniam et ille contra eclesiasticae regulae disciplinam agere dinoscitur, qui alium praesbiterum legitime ad praedictam eclesiam ordinatum per pecuniam expulerit eamque sibi taliter vindicaverit. Quod vitium late diffusum summo studio emendandum est. Itemque interdicendum videtur clericis sive laicis, ne quis cuilibet presbytero praesumat dare eclesiam sine licentia et consensu episcopi sui* (MGH Conc 2,1, Nr. 38,288,16–21 A. Werminghoff).

62 Vgl. conc. Moguntinense 8: *Ut episcopi potestatem habeant res ecclesiasticas praevidere, regere et gubernare atque dispensare secundum canonum auctoritatem, volumus, et ut laici in eorum ministerio oboediant episcopis ad regendas ecclesias Dei, viduas et orphanos defensandos et ut oboedientes sint eis ad eorum christianitatem servandam* (MGH Conc 2,1, Nr. 36,262,17–22 A. Werminghoff). Die bischöfliche Verfügungsgewalt über kirchliche Güter und Gebäude scheint auch in dem nicht überlieferten Kapitular Karls des Großen bestätigt worden zu sein. Vgl. hierzu concord. epis. 5: *De potestate episcoporum super res*

Insgesamt lässt sich feststellen, dass Karl der Große wie in den bereits behandelten Quellen zur Frankfurter Synode von 794 ebenso in Bezug auf die fünf Teilsynoden von 813 nicht nur als ihr Initiator dargestellt wird, sondern auch als Herrscher, der ihre inhaltlichen Leitlinien bestimmt und somit die Richtung der Reformen für das Reich und die Kirche vorgibt. Zugleich nimmt die Bedeutung des Episkopats nun dahingehend zu, dass der Beratung durch die Bischöfe wie nie zuvor in der Zeit Karls des Großen eine Schlüsselrolle bei der Krisenbewältigung zuerkannt wird.[63] Eine weitere Besonderheit liegt schließlich darin, dass erstmals eine geistliche Versammlung dezentral und parallel an mehreren Orten zusammentrat.[64] Dass dabei zur Beschlussfassung jeweils unterschiedliche Vorlagen und Traditionen Verwendung fanden und die einzelnen Bestimmungen ungeordnet aneinandergereiht wurden, könnten letztlich die Gründe dafür gewesen sein, warum „ein übergreifendes Schema, eine Theorie über das Zusammenwirken von König, Geistlichkeit und weltlichen Großen“[65] 813 nicht zustande kam. Das sollte sich 829 ändern.

⁘

Nach der Aachener Reichsversammlung im Dezember 828 beriefen Kaiser Ludwig der Fromme und dessen Sohn und Mitkaiser Lothar (840–855) für das Jahr 829 vier Teilsynoden in Mainz, Paris, Lyon und Toulouse ein. Anlass dazu gaben äußere Bedrohungen und innere Missstände des Reiches, die ähnlich wie im Jahr 813 den Ruf nach Reformen laut werden ließen.[66] In dem Einladungsschreiben *Hludowici et Hlotharii epistola generalis*[67] werden die Erzbischöfe und ihre Suffragane deshalb dazu aufgerufen, Beschlüsse zur *correctio* und *emendatio* der Lebensweise von Klerikern und Laien zu fassen und

eclesiasticas, sicuti in capitulare dominico necnon in Mogonciacensi conventu constitutum est, observandum statuimus (MGH Conc 2,1, Nr. 38B,298,3–4 A. Werminghoff).

63 Vgl. Patzold, 2008, 76; F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 178.

64 Vgl. ebd.

65 A.a.O., 79.

66 Vgl. F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 184; W. Hartmann, 1989, 179. Auf der Aachener Reichsversammlung vom Dezember 828 soll laut einem von Paschasius Radbertus (um 790–859) erst nach 844 verfassten Bericht Wala (um 755–836) als der damalige Abt des Klosters Corbie die Vermischung der kaiserlichen und der bischöflichen Kompetenzbereiche kritisiert und eine stärkere Abgrenzung der einzelnen Zuständigkeitsfelder eingefordert haben. Vgl. hierzu Patzold, 2008, 150–152.

67 Ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,2 Nr. 50B, Hannover 1908, 597–601.

anschließend einen Bericht darüber abzugeben.[68] Folglich geht die Initiative zur Wiederherstellung der rechten Ordnung wie zur Zeit Karls des Großen offiziell von der Seite der Herrscher aus. Zugleich jedoch führen Ludwigs und Lothars Abwesenheit bei den Teilsynoden sowie der Verzicht auf einen im Vorfeld festgelegten Themenkatalog dazu, dass die Geistlichkeit nun nicht mehr in vorrangig beratender Funktion auftritt, sondern neben den Kaisern zu einer treibenden Kraft für die Stabilisierung des Reiches wird.[69] Davon zeugen die umfassenden, von Jonas von Orléans[70] (780–843) im Namen der Konzilsväter angefertigten Akten[71] der Teilsynode von Paris. Gemäß der Vorrede hätten Ludwig und Lothar demütig erkannt, dass die Aufgabe zur Besänftigung des göttlichen Zorns nicht ihnen zukomme, sondern den Bischöfen obliege. Denn als Nachfolger der Apostel und als Lichter der Welt hätten sie die Binde- und Lösegewalt im Himmel und auf Erden inne. Zudem würden sie die sündigen Menschen aus der Dunkelheit der Gottlosigkeit befreien, sie zum Licht des Glaubens führen und zu Bußleistungen bewegen, sodass sie mit Gott versöhnt werden können.[72] Die Kompetenz der Bischöfe zur Krisenbewältigung wird

68 Vgl. Hlud. Hloth. epist. gen.: *Quapropter nosse volumus sollertiam vestram, quod in isto praesenti placito cum fidelibus nostris consideravimus, ut primo omnium archiepiscopi cum suis suffraganeis in locis congruis tempore oportuno convenirent et ibi tam de sua quam de omnium nostrum correctione et emendatione secundum divinam auctoritatem quaerendo invenirent et nobis atque fidelibus nostris secundum ministerium sibi commissum adnuntiarent* (MGH Conc 2,2, Nr. 50B,599,21–26 A. Werminghoff).

69 Vgl. F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 184.

70 Vgl. zu Jonas von Orléans Kapitel 2.3.2, S. 119, Fn. 252.

71 Ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,2, Nr. 50D, Hannover 1908, 605–680. Hierbei handelt es sich um die einzigen überlieferten Akten der vier Teilsynoden von 829. Sie enthalten die in zwei Bücher aufgeteilten Beschlüsse der Konzilsväter (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,605–667 A. Werminghoff) sowie einen an Ludwig und Lothar adressierten Brief der Bischöfe (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,667–668 A. Werminghoff) mitsamt Auszügen aus den in Paris getroffenen Entscheidungen und weiteren Mahnungen (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,668–680 A. Werminghoff). Ebenso ist eine vermutlich für die Wormser Reichsversammlung vom August 829 bestimmte Zusammenfassung der Synodalbeschlüsse erhalten (MGH Cap 2, Nr. 196,26–51 A. Boretius / V. Krause). Vgl. hierzu W. Hartmann, 1989, 182–187; Patzold, 2008, 152.162. Vgl. zu der Verfasserschaft des Jonas von Orléans F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 184; W. Hartmann, 1989, 182; Patzold, 2008, 152. Hans Hubert Anton zufolge war Jonas von Orléans „mit größter Wahrscheinlichkeit" der Redaktor der Synodalakten und arbeitete „viele seiner eigenen Gedanken in die Formulierungen" ein. Hierzu H.H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, BHF 32, Bonn 1968, 204–205. Vgl. zu den Teilnehmern der Pariser Synode und deren Verhältnis zum kaiserlichen Hof W. Hartmann, 1989, 181; Patzold, 2008, 159–162.

72 Vgl. conc. Parisiense, praefatio: *Verum totius ecclesiae sibi commissae generalitati consulere gestientes tantaeque necessitatis negotium iuste discretionis trutina praeponderantes idque sui officii non esse humiliter diiudicantes, consultu sacerdotum et optimatum ceterorumque*

somit in zweifacher Hinsicht eschatologisch begründet: zum einen mit der bis ins Jenseits hineinreichenden Tragweite ihrer Amtshandlungen und zum anderen mit ihrer Verantwortung zur Heilsführung der Menschen. Der explizite Hinweis darauf, dass die nachfolgenden Kapitel durch biblische Zitate und Auszüge aus den Schriften der heiligen Väter fundiert worden seien, betont die Verbindlichkeit des Inhalts zusätzlich.[73] Es war demnach „weniger der Einfluss der Kaiser, der Entscheidungen herbeiführte, sondern es war die Geistlichkeit, näherhin die Bischöfe, die zusammenkamen, eigene Einschätzungen […] entwickelten und unter reichem Rückgriff auf Autoritäten […] Synodalakten von bis dahin noch nie überliefertem Umfang zusammenstellten."[74] Die Beschlüsse wurden den Kaisern anschließend in komprimierter Form übermittelt. Immer wieder fällt dabei der mahnende, teils demütig bittende, teils aber auch geradezu fordernde Wortlaut auf.[75] Die Bischöfe geben nicht mehr bloße Vorschläge oder Empfehlungen ab. Vielmehr wird der Erwartungshaltung Ausdruck verliehen, dass Ludwig und Lothar das Urteil des Episkopats

fidelium suorum idem negotium super placando furore Domini his digne censuerunt esse committendum, per quos homines de infidelitatis tenebris liberantur et in lucem fidei transferuntur et de filiis irae filii adoptionis efficiuntur [Röm 8,15]*, per quos etiam homines de his, quae post baptisma committunt, paenitentiae satisfactione peracta Deo reconciliari merentur,* […] *quibus et in evangelio a Domino tanta confertur potestas, ut quae statuerint in terra statuta sint et in caelo et quae solverint in terra soluta sint et in caelis* [Mt 16,19] *et quorum remiserint peccata remittantur eis. Hos quippe constat vicarios esse apostolorum et luminaria mundi* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,607,40–608,2.4–7 A. Werminghoff). Vgl. hierzu auch Anton, 1968, 205; F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 185–186.

73 Vgl. conc. Parisiense, praefatio: *Eadem porro capitula nequaquam prolixa aut superflua iudicanda sunt. Idcirco enim prolixitas eorum tanta est, quoniam, ne ex nostro corde ficta esse viderentur, divinorum eloquiorum oraculis et sanctorum patrum dictis ea munire non ab re iudicavimus* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,609,5–8 A. Werminghoff). Vgl. hierzu auch W. Hartmann, 1989, 181.

74 F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 185.

75 Vgl. etwa conc. Parisiense: *Haec sunt etiam capitula, quae a vestra pietate adimpleri flagitamus* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,673,3–4 A. Werminghoff); conc. Parisiense 3.11: *Cum sacri canones bis in anno concilia caelebrari iubeant, illud obnixe vestrae pietati deposcimus* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,674,29–30 A. Werminghoff); conc. Parisiense 3.13: *Similiter et hoc a vestra pietate necessario duximus expetendum* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,675,7 A. Werminghoff); conc. Parisiense 3.16: *Sed et illud a vestra pietate fieri deposcimus* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,675,25 A. Werminghoff); conc. Parisiense 3.17: *Iterum suppliciter admonendo vestrae suggerimus serenitati* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,675,30 A. Werminghoff); conc. 3.20: *De perceptione vero sacri corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi nihilhominus monemus* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,677,3–4 A. Werminghoff); conc. Parisiense 3.23: *Similiter deposcimus* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,677,17 A. Werminghoff); conc. Parisiense 3.25: *Nam et hoc humiliter obsecrando admonemus* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,678,23 A. Werminghoff).

anerkennen und dementsprechend handeln.[76] Auch die damit verbundene heilbringende Wirkung wird wiederholt betont.[77]

Den Anspruch auf Kooperation mit den Kaisern setzen die Bischöfe bereits an den Anfang der Akten der Pariser Teilsynode. Dazu wird die *ecclesia* definiert als die christliche Gemeinschaft, die einerseits den kirchlichen und den königlichen Bereich umschließt und die andererseits den zwei in ihr herausragenden *personae*, der *persona sacerdotalis* und der *persona regalis* anvertraut ist.[78] Dieser Auffassung wird ein Zitat aus dem von Papst Gelasius I. (492–496) verfassten Brief an Kaiser Anastasius I. (491–518) beigefügt: *Denn zwei sind es,* […] *durch die diese Welt vor allem regiert wird, die geheiligte Autorität der Bischöfe und die königliche Macht*. Die *auctoritas sacrata pontificum* sei allerdings höher zu gewichten als die *regalis potestas*, da die Bischöfe im göttlichen Gericht auch für die Könige der Menschen Rechenschaft abzulegen hätten.[79] Diese von Papst Gelasius I. vorgenommene eschatologische Argumentation verwenden die Konzilsväter nicht zur Untergrabung der kaiserlichen Autorität.[80] Stattdessen wird unter Rückgriff auf Fulgentius von Ruspe (460er Jahre–533) das Zusammenwirken der beiden Gewalten auf Erden bei gleichzeitiger Wahrung der je eigenen Kompetenzbereiche fokussiert.[81]

---

76 Vgl. F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 186.

77 Vgl. conc. Parisiense: *Abhinc secuntur quaedam, que in capitulis conventus nostri breviter decerpsimus, quae, ad nostram fideliumque vestrorum laicorum observationem et salutem pertinentia, necessaria esse perspeximus* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,668,27–29 A. Werminghoff); conc. Parisiense 3.2: *Congessimus etiam in opere conventus nostri nonnulla alia capitula ad vestram fideliumque vestrorum observationem et salutem pertinentia* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,670,24–25 A. Werminghoff).

78 Vgl. conc. Parisiense 1.3: *Principaliter itaque totius sanctae Dei ecclesiae corpus in duas eximias personas, in sacerdotalem videlicet et regalem, sicut a sanctis patribus traditum accepimus, divisum esse novimus* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,610,33–35 A. Werminghoff). Vgl. zur Definition und zum Gebrauch von *ecclesia* in den Akten der Pariser Teilsynode von 829 H.H. Anton, *Zum politischen Konzept karolingischer Synoden und zur karolingischen Brüdergemeinschaft*, in: HJ 99 (1979), 55–132 (60–65); F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 184; Patzold, 2008, 153.158.

79 Vgl. conc. Parisiense 1.3 mit Verweis auf Gelas., ep. 8 ad Anastasium imperatorem: *De qua re Gelasius Romane sedis venerabilis episcopus ad Anastasium imperatorem ita scribit: Duae sunt quippe,* […] *quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravius pondus est sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,610,35–39 A. Werminghoff).

80 Vgl. Anton, 1968, 206.

81 Vgl. conc. Parisiense 1.3 mit Verweis auf Fulg.-R., praed. 2.38: *Fulgentius quoque in libro de veritate predestinationis et gratiae, ita scribit: Quantum pertinet,* […] *ad huius temporis vitam, in ecclesia nemo pontifice potior et in seculo Christiano imperatore nemo celsior*

Als Nachfolger der Apostel werden die Bischöfe als dafür zuständig angesehen, die *religio Christiana* auf heilsame Weise zu verwalten und die ihnen unterstehenden Menschen zum ewigen Leben zu geleiten. Eine derart große Verantwortung mache es wiederum notwendig, zunächst eigene Fehler und Nachlässigkeiten in der Ausübung des Amtes zu korrigieren und sich vor allem in der Lebensführung zu bessern. Denn erst wenn das gepredigte Wort in die Tat umgesetzt werde, sei die Glaubwürdigkeit der bischöflichen *praedicatio* gesichert.[82] Zudem wird mit Verweis auf die *Regula pastoralis*[83] Papst Gregors I. (590–604) festgehalten, dass das sündhafte Verhalten eines Hirten nicht nur ihn selbst, sondern auch seine Herde ins Verderben stürze. Wer daher aufgrund seines Amtes den Anschein von Heiligkeit erwecke, durch Wort und Tat aber andere zugrunde richte, habe eine umso härtere Jenseitsstrafe zu erwarten.[84] Die Bischöfe werden deshalb dazu aufgefordert, sich ihre Vorbildfunktion ins Bewusstsein zu rufen und die Menschen in ihrer jeweiligen Diözese dazu anzutreiben, das Böse zu meiden und sich Gott mit ganzem

---

invenitur (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,610,39–611,2 A. Werminghoff). Vgl. hierzu auch Anton, 1968, 205–206; F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 184–185.

82 Vgl. conc. Parisiense 1.4: *Quia constat religionem Christianam per successores apostolorum salubriter administrari populisque ad vitam aeternam ducatum exhiberi debere, primo necessarium iudicavimus, ut quicquid in nobis reprehensibile sacrisque ministeriis, quibus indigni mancipamur, inconveniens et indecens contrariumque videbatur toto annisu, Domino opem ferente, corrigeremus et per exempla sanctorum sacerdotum, quorum vice ecclesiae Christi sanguine redemptae praelati sumus, vitam et actus moresque nostros in melius conponere satageremus, quoniam praedicatio sacerdotalis contempnitur, quando quod verbis predicat operibus non adimplet* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,611,7–14 A. Werminghoff). Vgl. hierzu auch Patzold, 2008, 157.

83 Ed. B. Judic / F. Rommel / C. Morel, SC 381, Paris 1992.

84 Vgl. ebd.: *Quando vero vita sacerdotum cum doctrina non concordat, et auditoribus infirmis scandalum et animarum provenire periculum non est dubium. Proinde summopere cavendum est sacerdotibus, ne offendiculum fiant his, quibus praesunt. Tunc enim offendiculum fiunt illis, quando quod verbis praedicant moribus inpugnant. Unde fit, ut, sicut in supra memorato libro beatus Gregorius scribit, cum pastor per abrupta graditur, ad precipitium grex sequatur. Nemo quippe, ut idem ait, amplius in ecclesia nocet quam qui perverse agens nomen vel ordinem sanctitatis habet. Pertimescenda porro nihilominus sacerdotibus sententia ewangelica est, qua dicitur: Qui scandalizaverit unum de pusillis istis, qui in me credunt, expedit ei, ut suspendatur mola asinaria in collo eius et dimergatur in profundum maris* [Mt 18,6], *quod quibusdam interpositis isdem doctor ita exponit: Qui ergo ad sanctitatis speciem deductus vel verbo ceteros destruit vel exemplo, melius profecto fuerat, ut hunc ad mortem sub exteriori habitu terrena acta constringerent quam sacra officia in culpa ceteris imitabilem demonstrarent, quia nimirum, si solus caderet, utcumque hunc tolerabilior inferni poena cruciaret* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,612,14–27 A. Werminghoff). Vgl. hierzu Greg.-M., past. 1.2 (SC 381,134,7–8.26–27.136,33–35.37–43 B. Judic / F. Rommel / C. Morel).

Herzen zuzuwenden.[85] Ebenso sollen sie Gott um Barmherzigkeit bitten sowohl für das Leben des Kaisers, seiner Ehefrau und seiner Nachkommen als auch für die Unversehrtheit und den Fortbestand des Reiches.[86] Darüber hinaus wird den Bischöfen unter Bezugnahme auf alttestamentliche Propheten das Wächteramt zugesprochen. So hätten sie den Untergebenen ihre Vergehen vor Augen zu führen und ihnen dadurch die Möglichkeit zur Umkehr zu geben. Zugleich treffe sie im Falle der Missachtung ihrer Pflicht die Schuld an dem *contra populum Dei* gerichteten göttlichen Strafhandeln.[87] Der Episkopat wird folglich qua Amt als dafür verantwortlich betrachtet, nicht nur den eigenen, sondern auch den Lebenswandel der ihm unterstehenden Menschen zu überwachen. Seine Hauptaufgabe besteht demnach darin, „durch Taten und Worte zu ermahnen, zu bessern und zu bekehren"[88], um jeglicher Gefahr für das Seelenheil zu wehren.[89]

---

85 Vgl. conc. Parisiense 1.5: *Statuimus pari voto parique consensu, ut unusquisque nostrum dictis et exemplis plebes parroechiae suae adtentius ad meliora incitare studeat easque, ut se a malis cohibeant et ad Deum ex toto corde convertant, sollicite admoneat* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,612,37–39 A. Werminghoff).

86 Vgl. ebd.: *Pro vita piissimi Deoque amabilis Hludowici imperatoris, coniugis prolisque eius incolomitate imperiique sibi commissi stabilitate Dei inmensam misericordiam cernuis precibus implorent* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,612,41–613,1 A. Werminghoff).

87 Vgl. ebd.: *Simulque eis ostendendum, quoniam, quamdiu quis malis operibus deditus est, nec sibi nec aliis Deum propitiari meretur et quod unusquisque elemosynam et cetera bona opera a semetipso incipere debeat. Cum itaque praedicatoribus sine cessatione populo Dei praedicare necesse sit iuxta illud Isaiae: Clama, ne cesses; quasi tuba exalta vocem tuam et adnuntia populo meo scelera eorum et domui Iacob peccata eorum* [Jes 58,1–2]*, tum maxime id eis facere necesse est, quando iram Domini contra populum Dei meritis exigentibus grassari perspexerint, iuxta illud, quod Dominus per Ezechielem prophetam loquitur: Terra, cum induxero super eam gladium, et tulerit populus terre virum unum de novissimis suis et constituerit eum super se speculatorem, et ille viderit gladium venientem super terram, et cecinerit bucina et adnuntiaverit populo, audiens autem quisquis ille est sonum bucinae non se observaverit, veneritque gladius et tulerit eum: sanguis ipsius super caput eius erit. Sonum bucinae audivit et non se observavit: sanguis eius in ipso erit; si autem se custodierit, animam suam salvabit. Quodsi speculator viderit gladium venientem et non insonuerit tuba et populus se non custodierit veneritque gladius et tulerit de his animam, ille quidem in iniquitate sua captus est; sanguinem autem eius de manu speculatoris requiram* [Ez 33,2–6] (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,613,2–17 A. Werminghoff).

88 Patzold, 2008, 158; ähnlich auch W. Hartmann, 1989, 183.

89 Vgl. conc. Parisiense 1.5: *Quod autem per neglegentiam et desidiam praedicatorum et per contemptum quorundam auditorum transgressio sit divinorum praeceptorum periculumque animarum, manifestum est. Quapropter necesse est, ut haec prophetica, immo caelestis tuba, qua praecipitur: Clama, ne cesses; quasi tuba exalta vocem tuam et adnuntia populo meo scelera eorum et domui Iacob peccata eorum* [Jes 58,1–2]*, et praedicatores et auditores a somno torporis et neglegentiae tandem excitet, ut hi de utili sua praedicatione et*

Vor diesem Hintergrund werden Ludwig und Lothar dazu aufgerufen, den eigenen Nachkommen und den Großen des Reiches die bischöfliche Gewalt, Wirksamkeit und Würde einzuschärfen. Mit Bezugnahme auf Mt 16,19 und Joh 20,22–23 wird darunter vor allem die Binde- und Lösegewalt im Himmel und auf Erden gefasst. Sie sei einst Petrus anvertraut worden und anschließend auf den Episkopat übergegangen.[90] Neben der biblischen Begründung wird die besondere Bedeutung des bischöflichen Amtes durch den Rückgriff auf die von Euseb von Cäsarea (vor 265–339/340) verfasste *Historia ecclesiastica*[91] in der Übersetzung durch Rufin von Aquileia (345–411/412) zu fundieren versucht. Danach habe der römische Kaiser Konstantin I. (306–337) dem Episkopat die Jurisdiktion über ihn zuerkannt und außerdem betont, dass die Bischöfe von Gott gegebene Götter seien und deshalb wiederum kein Mensch das Recht habe, sie zu richten.[92] Darüber hinaus berufen sich die Konzilsväter auf die von Julianus Pomerius (gest. um 500) angefertigte und fälschlicherweise Prosper (um 393–nach 455) zugeschriebene Schrift *De vita contemplativa*[93]. Darin wird festgehalten, dass die Bischöfe für die Seelsorge verantwortlich seien: Wie Aaron hätten sie wegen der Sünden aller Menschen unentwegt Gott um Gnade anzuflehen, damit sein mit Bestrafung einhergehender Zorn nicht über das Volk komme. Zudem wird erneut auf die eschatologische Dimension des bischöflichen Amtes hingewiesen, indem der Episkopat sowohl als Tor zur ewigen Bürgerschaft als auch als Hüter der Schlüssel zum Himmelreich bezeichnet

---

illi de oboedienti impletione aeterna a Domino donentur remuneratione (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,613,42–614,5 A. Werminghoff).

90 Vgl. conc. Parisiense 3.8: *Petimus humiliter vestram excellentiam, ut per vos filii et proceres vestri nomen, potestatem, vigorem et dignitatem sacerdotalem cognoscant. Quod ex verbis Domini facile intelligere possunt, quibus beato Petro, cuius vicem indigni gerimus, ait: Quodcumque ligaveris super terram erunt ligata et in caelo, et quodcumque solveris super terram erunt soluta et in caelo* [Mt 16,19]*; et alibi discipulis generaliter dicit: Accipite Spiritum sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis retenta sunt* [Joh 20,22–23] (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,673,5–11 A. Werminghoff).

91 Ed. E. Schwarz / T. Mommsen, GCS 9, Leipzig 1908.

92 Vgl. conc. Parisiense 3.8: *Illud etiam ad exemplum eis reducendum est, quod in ecclesiastica historia Constantinus imperator episcopis ait: Deus* […] *constituit vos sacerdotes et potestatem vobis dedit de nobis quoque iudicandi; et ideo nos a vobis recte iudicamur, vos autem non potestis ab hominibus iudicari. Propter quod Dei solius inter vos expectate iudicium, ut vestra iurgia, quaecumque sunt, ad illud divinum reserventur examen. Vos etenim nobis a Deo dati estis dei, et conveniens non est, ut homo iudicet deos, sed ille solus, de quo scriptum est: Deus stetit in synagoga deorum, in medio autem deos diiudicat* [Ps 81,1] (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,673,11–17 A. Werminghoff). Vgl. hierzu Eus. / Ruf., hist. eccl. 10.2 (GCS 9,961,10–17 E. Schwarz / T. Mommsen). Vgl. zu dem Rückgriff auf die von Euseb verfasste und von Rufin ins Lateinische übersetzte *Historia ecclesiastica* auch Patzold, 2008, 163–164.

93 In: PL 59, 415–520.

wird. Daraus resultiert für die Konzilsväter, dass die Bischöfe ein heiliges *ministerium* übernommen hätten und darin nicht geringgeschätzt werden dürften, auch wenn ihre heutige Lebensweise und ihre Verdienste hinter denen ihrer Vorgänger zurückstehen sollten.[94] Die Kaiser hätten deshalb dafür Sorge zu tragen, dass kein ungerechtfertigter und falscher Argwohn gegenüber dem Episkopat entstehe.[95]

In den letzten Kapiteln der Akten der Pariser Teilsynode fassen die Konzilsväter schließlich sowohl die aus ihrer Sicht wesentliche Ursache für die vorherrschende Krisensituation als auch die daraus zu ziehenden Konsequenzen zusammen: Das grundlegende Problem sei darin zu sehen, dass sich die Kaiser zu stark in kirchliche Angelegenheiten einmischten, während die Bischöfe aus Nachlässigkeit, Unwissenheit oder Gier zu sehr mit irdischen Geschäften und den Sorgen dieser Welt beschäftigt seien.[96] Zur Beseitigung der Missstände

94 Vgl. Conc. Parisiense 3.9: *Sed et hoc illis ad memoriam reducendum est, qualiter beatus Prosper in libro, quem de contemplativa et actuali vita scripsit, laudem sacerdotum conprehenderit. Ipsis enim, inquit, id est sacerdotibus, proprie animarum curandarum sollicitudo commissa est. Qui pondus populi sibi commissi viriliter sustinentes pro peccatis omnium velut pro suis infatigabiliter supplicant Deo ac velut quidam Aaron incensum contriti cordis et humiliati spiritus offerentes* [Ex 30,7]*, quo placatur Deus, avertunt iram futurae animadversionis a populo.* [...] *Ipsi ianuae civitatis aeternae, per quas omnes, qui credunt, ingrediuntur ad Christum. Ipsi ianitores, quibus claves datae sunt regni caelorum.* [...] *Licet enim sanctorum praecedentium sacerdotum vita et meritis longe inferiores simus, idem tamen sacrum ministerium, quod indigni suscepimus, non minoris auctoritatis et dignitatis existit et, quamquam tanto ministerio indigni simus, propter illum tamen, cuius ministerium gerimus, in nobis non contemnendum est* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,673,18–23.29–30.32–35 A. Werminghoff). Vgl. hierzu Jul. Pom., vit. contempl. 2.2,1 (PL 59,444C–445B). Vgl. zu dem Rückgriff auf die von Julianus Pomerius verfasste Schrift *De vita contemplativa* auch Patzold, 2008, 164.

95 Vgl. Conc. Parisiense 3.10: *Illud etiam specialiter necessarium vestrae suggerere pietati duximus, ut fideles vestri per vos admoneantur et instruantur, quatenus, quando aliquid nobis vestra celsitudo de nostra correctione vel vestra necnon et illorum salute tractandum committit, ut non per inanem et falsam suspicionem contra nos scandalum sumant et sine causa in nos detrahendo Deum offendant et, unde sibi salutem sperare et adquirere debuerant, culpam incurrant, quia nos nihil aliud querere aut tractare desideramus – nec nostri officii est, ut faciamus –, nisi quod ad nostrum debitum ministerium et ad illorum salutem pertinet.* [...] *Quorum saluti atque utilitati nullatenus, quod absit, obesse, sed potius iuxta iniunctum nobis officium consultum usquequaque cupimus exhibere, quoniam non rerum, ut quidam arbitrantur, ambitione, sed animarum magis delectamur salvatione, adtendentes illud apostoli: Non enim vestra quaero, sed vos* [2Kor 12,14] (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,674,1–8.25–28 A. Werminghoff).

96 Vgl. Conc. Parisiense 3.26: *Sed si haec nostra sacerdotalis ammonitio effectum Deo operante per vestrum bonum studium abhinc obtinuerit, credimus, quod multa, que a multis aliter, quam divina auctoritas se habeat, dimissa sunt, quae non tenebantur, corrigentur. Nam et illud, quod in eisdem capitulis continetur, ut manifestum fieret, quae cause id effecerint, ut*

brauche es einerseits die harmonische Zusammenarbeit zwischen den Kaisern und dem Episkopat, die Unterstützung durch die übrigen Würdenträger sowie den Gehorsam und die Eintracht des Volkes.[97] Andererseits sei eine klare Aufgabenverteilung und die Scheidung der Kompetenzbereiche unabdingbar. Dieser Gedanke findet seinen Ausdruck in der Forderung nach der *episcopali libertate*. Denn nur durch die Fokussierung auf die eigentlichen Zuständigkeiten und durch die Befreiung von kaiserlichen Eingriffen in die *causas ecclesiasticas* könne der Episkopat die Gefahr für das eigene Heil abwenden, das christliche Volk zuverlässig zum ewigen Leben führen und Gottes Gnade für Ludwig, Lothar und das Reich erflehen.[98] Insofern bekräftigen die Konzilsväter das notwendige Zusammenwirken mit den Kaisern und nehmen zugleich eine Profilschärfung und Kompetenzerweiterung des bischöflichen Amtes vor.[99] Diese wird mit mehrmaligem Verweis auf die apostolische Sukzession vornehmlich eschatologisch begründet. Der Episkopat ist demzufolge „für die Rettung des Volkes in der Gesamtheit der *ecclesia* verantwortlich"[100] und kann seinen ihm von Gott erteilten Auftrag nur unter der Voraussetzung gewissenhaft erfüllen, dass keine Beeinträchtigung von außen erfolgt.

---

sacerdotes et principes a recto tramite deviassent, exceptis praemissis capitulis, in quibus, sicut diximus, multa neglegebantur, specialiter tamen unum obstaculum ex multo tempore iam inolevisse cognovimus, id est quia et principalis potestas diversis occasionibus intervenientibus secus, quam auctoritas divina se habeat, in causas ecclesiasticas prosilierit et sacerdotes partim neglegentia, partim ignorantia, partim cupiditate in saecularibus negotiis et sollicitudinibus mundi ultra, quam debuerant, se occupaverint (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,679,22–32 A. Werminghoff). Vgl. hierzu auch W. Hartmann, 1989, 186; Patzold, 2008, 165.

97 Vgl. ebd.: *Sed quia Deo miserante a progenitoribus et genitore vestro et a vobis multa correcta gratulamur, si ea, que admonemus, prosperum successum habuerint, credimus, quod ad perfectionis statum vestra intentio nostraque devotio Deo cooperante pervenire poterit.* [...] *Et ideo haec congruentiori et aptiori tempori vita comite, si Deus ita annuerit, tractanda ac consideranda distulimus, quoniam tantae considerationis perfectio indiget adsensu et adiutorio principum et multitudine atque devotione necnon et studio sacerdotum et oboedientia vel concordia populi et congruentia loci temporisque spatio* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,679,34–37.680,6–10 A. Werminghoff).

98 Vgl. Conc. Parisiense 3.27: *Porro de episcopali libertate, quam Deo annuente vestroque adminiculo suffragante adipisci ad Dei servitium peragendum cupimus, suo in tempore vobis dicenda atque vobiscum conferenda reservavimus, quatenus ita sit, ut et nosmetipsos salvare populoque nobis subiecto utiliter salubriterque prodesse atque pro vobis et stabilitate imperii vestri liberius valeamus Domini misericordiam exorare et de vestris obsequiis et regni adiutorio solatium debitum minime subtrahatur, sed, si possibile fuerit, potius augeatur* (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,680,11–17 A. Werminghoff). Vgl. hierzu auch Anton, 1968, 206.

99 Vgl. Patzold, 2008, 165–166.

100 A.a.O., 154.

In der Gesamtschau fällt auf, dass sich von der Frankfurter Synode 794 über die fünf Teilsynoden 813 bis hin zu der Pariser Teilsynode 829 ein Wandel hinsichtlich des Bildes und der Bedeutung der Bischöfe im karolingischen Reich vollzog. Auf der Frankfurter Synode von 794 diktierte Karl der Große als König den anwesenden Klerikern noch scheinbar selbstverständlich den Ablauf, die Art und den Ausgang der Entscheidungsfindung. Auch in seiner Spätzeit als Kaiser gab er die bei den kirchlichen Versammlungen zu klärenden Fragen und zu lösenden Probleme vor und entschied über die Verbindlichkeit der gefassten Beschlüsse mit. Gleichzeitig wurde den Vorschlägen und den Empfehlungen der Bischöfe jetzt größeres Gewicht im Hinblick auf die Ausgestaltung der Reformanstrengungen beigemessen.[101] Die Akten der Pariser Teilsynode von 829 zeugen wiederum davon, dass der Episkopat unter der Herrschaft Ludwigs des Frommen und seines 817 zum Mitkaiser ernannten Sohnes Lothar nicht mehr allein als verlässlicher Berater in Zeiten der Krise profiliert wurde. Stattdessen formulierte Jonas von Orléans nun im Namen der Konzilsväter ein „in sich geschlossenes ‚Gesellschaftskonzept'"[102], in dem die Bischöfe neben den Kaisern eine zentrale Rolle einnahmen.[103] Dies wurde zum einen biblisch und zum anderen historisch zu begründen versucht. So wurde für den Episkopat beansprucht, dass die den diesseitigen und den jenseitigen Bereich umfassende Binde- und Lösegewalt der Apostel auf ihn übergegangen sei. Zudem wurde unter Aufnahme der gelasianischen Lehre von den zwei Gewalten und einem Fulgentiuszitat nicht nur die Notwendigkeit zur Kooperation zwischen der *persona regalis* und der *persona sacerdotalis* betont, sondern auch auf die Verantwortung der Bischöfe für das Heil der Kaiser hingewiesen. Sowohl die reichsstabilisierende Bedeutung des episkopalen Amtes als auch die Forderung nach der *episcopali libertate* wurde somit in einem nicht unbeträchtlichen Maße durch eine eschatologisch ausgerichtete Argumentation gestützt.

101 Vgl. W. Hartmann, 1989, 129.
102 F. Hartmann, in: Brandes / Hasse-Ungeheuer / Leppin (Hgg.), 2020, 185.
103 Vgl. Patzold, 2008, 153.

3.2 Die Herrschaft Karls des Großen in eschatologischer Perspektive am Beispiel einschlägiger Kapitularien und Briefe

Die Herrschaft Karls des Großen (768–814) ist mit einer intensiven „schriftbasierte[n] Normierung“[104] verbunden. Davon zeugt die Vielzahl überlieferter Kapitularien, die sich als Ausdruck reichsweiter Reformanstrengungen mit der Frage nach der Herstellung und der Aufrechterhaltung der gottwohlgefälligen Ordnung auf Erden befassen. Dass für einige von ihnen ein hoher Geltungsanspruch erhoben wurde, wird daran ersichtlich, dass in späteren Kapitellisten immer wieder auf frühere und somit als bereits bekannt vorausgesetzte Anordnungen zurückverwiesen wird. Ein weiteres Indiz für die ihnen zugesprochene Verbindlichkeit sind die Anweisungen an die *missi*, den Inhalt der einzelnen Kapitel überall in Umlauf zu bringen und deren praktische Umsetzung zu kontrollieren.[105] Briefe wiederum ermöglichen einen interpersonalen Austausch, der ebenso schriftlich und aufgrund der zu überbrückenden räumlichen Distanz zeitlich versetzt stattfindet. Während formale und sprachliche Besonderheiten wie die Grußformel oder die Ausdrucksweise einen Rückschluss auf das Verhältnis von Absender(n) und Empfänger(n) zulassen, gewähren die Auswahl, die Anordnung und die Art der Behandlung der Themen Einblicke in zeitgenössische Wahrnehmungen und Deutungen.[106] Speziell Kapitularien und Briefe erweisen sich folglich als geeignet, die Herrschafts*gestaltung* Karls des Großen im Kontext seiner Herrschafts*zeit* unter besonderer Berücksichtigung der eschatologischen Qualität zu beleuchten. Hierfür sind vor allem die (mutmaßlich) von dem Hofgelehrten Alkuin[107] (735/740–804) verfassten Briefe von hoher Relevanz. Was die Kapitularien betrifft, so werden nachfolgend die *Admonitio generalis*[108] von 789, das sogenannte *Capitulare missorum generale*[109] von 802, das Doppelkapitular

104 S. Patzold, *Normen im Buch: Überlegungen zu Geltungsansprüchen so genannter ‚Kapitularien‘*, in: FMSt 41 (2007), 331–350 (331).

105 Vgl. a.a.O., 345–347.350.

106 Vgl. zum Brief im frühen Mittelalter T. Deswarte, *Introduction*, in: T. Deswarte / K. Herbers / H. Sirantoine (Hgg.), *Epistola 1: Écriture et genre épistolaires: IV^e–XI^e siècle*, Collection de la Casa de Velázquez 165, Madrid 2018, 1–7; W. Edelstein, *Eruditio und sapientia: Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit: Untersuchungen zu Alcuins Briefen*, Freiburg 1965, 23–25.

107 Vgl. zu Alkuin Kapitel 1.3.1.1, S. 22–23, Fn. 93.

108 Ed. H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar, MGH FU 16, Wiesbaden 2013. Verweise auf die dem Text der *Admonitio generalis* voranstehende Einleitung werden im Folgenden abgekürzt mit: Mordek / Zechiel-Eckes / Glatthaar, *Einleitung*, 2013.

109 Ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 33, Hannover 1883, 91–99.

von Diedenhofen (Thionville)[110] von 805/806, die als *Divisio regnorum*[111] bekannten Bestimmungen zur Reichsteilung und zur Nachfolge Karls des Großen von 806 sowie die von Hubert Mordek und Gerhard Schmitz als *Capitulare generale Caroli Magni*[112] bezeichnete Kapitelliste von 813 einer eingehenden Betrachtung unterzogen.

3.2.1 *Karl der Große als König*

Die unter Karl dem Großen unternommenen Reformanstrengungen konkretisieren sich in dem Bemühen, sämtliche Missstände im Reich aufzudecken und durch notwendige Berichtigungen und Verbesserungen zu beseitigen.[113] Davon betroffen war im ausgehenden 8. Jhd. in einem beträchtlichen Maße der Bildungsbereich, wie vor allem die *Epistola de litteris colendis*[114] verdeutlicht. In diesem im Namen Karls des Großen und mit hoher Wahrscheinlichkeit von Alkuin[115] verfassten Brief wird der Adressat Abt Baugulf[116] von Fulda

110 *Capitulare missorum in Theodonis villa datum primum*, ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 43, Hannover 1883, 121–122; *Capitulare missorum in Theodonis villa datum secundum*, ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 44, Hannover 1883, 122–126.

111 Ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 45, Hannover 1883, 126–130.

112 Ed. H. Mordek / G. Schmitz, in: DA 43 (1987), 414–423.

113 Vgl. A. Angenendt, *Das Frühmittelalter*, Stuttgart ²1995, 305.

114 Ed. E.E. Stengel, in: ders. (Hg.), *Urkundenbuch des Klosters Fulda 1: Die Zeit der Äbte Sturmi und Baugulf*, VHKH 10, Marburg 1958, 246–254 (251–254). Verweise auf die dem Text der *Epistola de litteris colendis* voranstehende Einleitung werden im Folgenden abgekürzt mit: Stengel, *Einleitung*, 1958. Vgl. zur *Epistola de litteris colendis* auch Angenendt, ²1995, 310; T. Martin, *Bemerkungen zur Epistola de litteris colendis*, in: ADipl 31 (1985), 227–272; H. Mordek, *Epistola de litteris colendis*, in: J. Fried / R. Koch / L.E. Saurma-Jeltsch / A. Thiel (Hgg.), *794: Karl der Große in Frankfurt am Main: Ein König bei der Arbeit: Ausstellung zum 1200-Jahre-Jubiläum der Stadt Frankfurt am Main*, Sigmaringen 1994, 53. Was die Überlieferung der *Epistola de litteris colendis* betrifft, sind zwei Handschriften bekannt. Die ältere Fassung entstand vermutlich am Ende des 8. Jhd. bzw. am Anfang des 9. Jhd. und wird heute in Oxford aufbewahrt. Die aus dem 11. oder dem 12. Jhd. stammende jüngere Fassung wurde in dem Kloster St. Arnulf in Metz angefertigt und ist im Zweiten Weltkrieg verlorengegangen. Ihr Text ist durch im Vorfeld angelegte und noch immer vorliegende Druckexemplare dennoch erhalten geblieben. Vgl. hierzu P. Lehmann, *Fuldaer Studien: Neue Folge*, unveränderter Nachdruck 2019 der Ausgabe München 1927, 5–7; Martin, in: ADipl 31 (1985), 228–231. Auch wenn Edmund Ernst Stengel in seiner Edition beide Handschriften einander gegenüberstellt, wird in den nachfolgenden Quellenzitaten ausschließlich die wesentlich ältere Oxforder Fassung berücksichtigt.

115 Vgl. zu Alkuin als mutmaßlichem Verfasser der *Epistola de litteris colendis* Martin, in: ADipl 31 (1985), 246–250; Stengel, *Einleitung*, 1958, 248.

116 Baugulf (gest. 815) entstammte dem rheinfränkischen Adel, wurde nach dem Tod seines Vorgängers Sturmi im Dezember 779 zum zweiten Abt des Fuldaer Klosters gewählt und hatte dieses Amt bis zum Jahr 802 inne. Unter seinem Abbatiat begann sich Fulda zu einer wichtigen Bildungsstätte im fränkischen Reich zu entwickeln. Ebenso wuchs

dazu aufgefordert, innerhalb der ihm anvertrauten Klostergemeinschaft Maßnahmen zur Optimierung der Fähigkeit zum Umgang mit Schrift und Sprache zu ergreifen. Damit sei sicherzustellen, dass Gottes Wohlgefallen nicht nur durch eine rechte Lebensweise, sondern auch durch eine rechte Redeweise erlangt werde.[117] Nach der Darlegung des Anliegens werden dessen Ernsthaftigkeit und die Dringlichkeit der Umsetzung durch mehrere Argumente hervorgehoben. Auffällig ist, dass mit Verweis auf Mt 12,37 zuallererst eine biblisch fundierte und eschatologisch eingefärbte Begründung angeführt wird: *Entweder wirst du aus deinen Worten gerechtfertigt werden oder du wirst aus deinen Worten verdammt werden.*[118] Im göttlichen Gericht werden demnach nicht nur die im Diesseits begangenen Taten eines jeden Menschen zur endgültigen Urteilsfindung herangezogen, sondern in gleicher Weise auch alles Gesagte mitberücksichtigt. Anders ausgedrückt wird die Erlangung des jenseitigen Heils sowohl von der rechten Lebensweise als auch von der rechten Redeweise abhängig gemacht. In welchem Verhältnis beides zueinander steht, wird im Zusammenhang mit einem zweiten Argument veranschaulicht.

---

der Grundbesitz des Klosters bedingt durch mehrere Schenkungen erheblich an, was sowohl eine Vergrößerung der Klostergemeinschaft als auch eine rege Bautätigkeit zur Folge hatte. Vgl. hierzu E. Heyse, *Baugulf*, in: LMA 1 (1980), 1627–1628; Martin, in: ADipl 31 (1985), 250–251.

117 Vgl. ep. litt. colend.: *Karolus gratia dei rex Francorum et Langobardorum ac patricius Romanorum Baugulfo abbati nec non et omni congregationi, fidelibus oratoribus nostris, in omnipotentis dei nomine amabilem direximus salutem. Notum igitur sit deo placitae devotioni vestrae, quia nos una cum fidelibus nostris consideravimus utile esse, ut per monasteria nobis Christo propitio ad gubernandum comissa praeter regularis vitae ordinem atque sanctae relegionis conversationem etiam in litterarum meditationibus eis, qui donante domino discere possunt, secundum unius cuiusque capacitatem discendi studium debeant impendere, qualiter, sicut regularis norma honestatem morum, ita quoque docendi et discendi instantia ordinet et ornet seriem verborum, ut, qui deo placere appetunt recte vivendo, ei etiam placere non neglegant recte loquendo* (VHKH 10,251,12–39 E.E. Stengel). Während die Oxforder Handschrift ausschließlich auf die *monasteria* eingeht, lässt sich in der Metzer Handschrift eine Ergänzung um die *episcopia* feststellen. Darüber hinaus ergeht am Schluss die Aufforderung, Abschriften des Briefes an alle Suffragane, Mitbischöfe und an sämtliche Klöster zu schicken. Zu beachten ist hierbei, dass der eigentliche Adressat Abt Baugulf von Fulda kein episkopales Amt innehatte und dass in den übrigen Abschnitten des Briefes allein auf den monastischen Kontext Bezug genommen wird. Die Verhältnisse in den Bistümern werden hingegen nicht beleuchtet. Folglich ist anzunehmen, dass sich die *Epistola de litteris colendis* ursprünglich an das Kloster Fulda richtete und erst nachträglich zu einem Rundbrief umfunktioniert wurde. Ob dieser tatsächlich reichsweit im Umlauf war, ist mit Blick auf die Überlieferungssituation allerdings fraglich. Vgl. hierzu Martin, in: ADipl 31 (1985), 238–241.250–254; Stengel, *Einleitung*, 1958, 249.

118 Vgl. ebd.: *Scriptum est enim: Aut ex verbis tuis iustificaberis aut ex verbis tuis condempnaberis* [Mt 12,37] (VHKH 10,251,39–252,2 E.E. Stengel).

Danach sei es zwar besser, das Gute zu tun als es nur zu wissen. Allerdings gehe dem Tun das Wissen voraus. Wirklich alle hätten somit zu lernen, was sie zu vollbringen wünschen. Dabei sei zu bedenken: Je mehr die Zunge im Lobpreis des allmächtigen Gottes ohne durch Fehler bedingte Hindernisse dahineile, desto besser verstehe die Seele, was sie zu tun habe.[119] Die Erfahrung habe den König allerdings gelehrt, dass es aufgrund der Nachlässigkeit im Lernen häufig nicht gelinge, die das Innere ausfüllende Frömmigkeit sprachlich korrekt nach außen zu tragen. Dies wiederum habe die Befürchtung ausgelöst, dass sich hinter manchen Wortfehlern auch auf einen Mangel an Weisheit hinweisende und dadurch noch schwerwiegendere Sinnfehler verbergen könnten.[120] Um die Geheimnisse der heiligen Schriften leichter und sicherer durchdringen und auch andere erbauen zu können, wird die Klostergemeinschaft deshalb dazu angehalten, die *litterarum studia* künftig mit dem nötigen Willen und Vermögen zum Lernen und Lehren zu betreiben.[121] Insofern wird verlangt, das Sprechen, das Verstehen, das Wissen und das Handeln miteinander in Einklang zu bringen und auf diese Weise das göttliche Wohlgefallen im Diesseits mit der

119 Vgl. ebd.: *Quamvis enim melius sit bene facere quam nosse, prius tamen est nosse quam facere. Debet vero quisque discere, quod optat implere, ut tanto uberius, quid agere debeat, intelligat, anima, quanto in omnipotentis dei laudibus sine mendaciorum offendiculis concurrerit lingua* (VHKH 10,252,2–11 E.E. Stengel).

120 Vgl. ebd.: *Nam cum nobis in his annis a nonnulis monasteriis saepius scripta dirigerentur, in quibus, quid pro nobis fratres ibidem commorantes in sacris et piis orationibus decertarent, significaretur, cognovimus in plurimis praefatis conscriptionibus eorundem et sensus rectos et sermones incultos; quia, quod pia devotio interius fideliter dictabat, hoc exterius propter neglegentiam discendi lingua inerudita exprimere sine repraehensione non videbat. Unde factum est, ut timere inciperemus, ne forte, sicut minor erat in scribendo prudentia, ita quoque et multo minor esset quam recte esse debuisset sanctarum scripturarum ad intellegendum sapientia. Et bene novimus omnes, quod, quamvis periculosi sint errores verborum, multo periculosiores sunt errores sensuum* (VHKH 10,252,18–253,2 E.E. Stengel).

121 Vgl. ebd.: *Quamobrem ortamur vos litterarum studia non solum non neglegere, verum etiam humillima et deo placita intentione ad hoc certatim discere, ut facilius et rectius divinarum scripturarum misteria valeatis penetrare. Cum enim in sacris paginibus scemata, figure, tropi et cetera his similia inserta inveniantur, nulli dubium, quod ea unusquisque legens tanto citius spiritaliter intelligit, quanto prius in litteraturae magisterio plenius instructus fuerit. Tales vero ad hoc opus viri eligantur, qui et voluntatem et possibilitatem discendi et desiderium habeant alios instruendi. Et hoc totum ea intentione agatur, qua devotione a nobis praecipitur. Operamus enim vos, sicut decet ecclesiae milites et interius devotos et exterius doctos, castos bene vivendo et scolasticos bene loquendo, ut, quicunque vos propter nomen domini et sanctae conversationis nobilitatem ad videndum expetierit, sicut de aspectu vestro aedificetur visus, ita quoque de sapientia vestra, quam in legendo seu cantando perciperit, instruatur auditus et, qui ad videndum solummodo venerat, visione et auditione instructus omnipotenti domino gratias agendo gaudens recedat* (VHKH 10,253,3–40 E.E. Stengel).

Aussicht auf die Heilssicherung im Jenseits zu gewinnen.[122] Der in der *Epistola de litteris colendis* hervorgehobene Zusammenhang zwischen einer umfangreichen monastischen Bildung und einem rechten Lebenswandel findet sich in den Kapiteln 71 und 72 der im Frühjahr 789 angefertigten *Admonitio generalis* wieder. Letztere sind allerdings weitaus konkreter gefasst als die in dem Schreiben an Abt Baugulf formulierten Gedanken. Bedeutende Unterschiede sind ebenso darin zu sehen, dass sich die *Epistola de litteris colendis* speziell an das Fuldaer Kloster wendet und einen „stark argumentativen Charakter besitzt", wohingegen in der *Admonitio generalis* „die dispositiven Züge"123 dominieren und der Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erhoben wird. Im Hinblick auf die Art und die Intensität der Bemühungen um eine Bildungsreform im fränkischen Reich scheint die *Epistola de litteris colendis* daher einem früheren Stadium anzugehören als die *Admonitio generalis*, sodass eine Entstehung des Briefes noch vor 789 angenommen werden kann.[124]

⁘

Die der *Epistola de litteris colendis* zeitlich nachstehende *Admonitio generalis* zählt zu den am meisten überlieferten Kapitularien aus der Herrschaftszeit Karls des Großen. Ihr Inhalt wurde in Abstimmung mit dem König durch einen ausgewählten Beraterkreis erarbeitet und unter maßgeblicher Beteiligung des Hofgelehrten Alkuin schriftlich fixiert.[125] Die insgesamt 80 Kapitel richten sich an verschiedene Personenkreise. Der überwiegende Teil ist *omnibus* gewidmet. Darauf folgen in absteigender Häufigkeit die Bischöfe, die

122 Vgl. hierzu auch Edelstein, 1965, 77.

123 Martin, in: ADipl 31 (1985), 268.

124 Vgl. a.a.O., 268–270. Georg Heinrich Pertz gibt in der Einleitung zu seiner Edition des als *Encyclica de litteris colendis* bezeichneten Schreibens an Abt Baugulf (MGH L 1,52,11–13) als Entstehungsjahr 787 an. Zur Begründung verweist er auf eine Aussage in der von ihm angefertigten und unter den Titel *Annales Laurissenses* gestellten Edition der *Annales regni Francorum*. Zum Jahr 786 heißt es darin, Karl habe u.a. Grammatiklehrer aus Rom in das Frankenreich kommen lassen und angeordnet, dass das *studium literarum* überall betrieben werde: *Et domnus rex Carolus iterum a Roma artis grammaticae et computatoriae magistros secum adduxit in Franciam, et ubique studium literarum expandere iussit* (MGH SS 1,171,43–45 G.H. Pertz). Auch Edmund Ernst Stengel zufolge ist die *Epistola de litteris colendis* „nicht später als 787" entstanden. Hierzu Stengel, *Einleitung*, 1958, 249. Hubert Mordek hingegen sieht inhaltliche Entsprechungen zwischen der *Epistola de litteris colendis* und dem 794 abgefassten *Capitulare Francofurtense* und geht deshalb davon aus, dass die *Epistola de litteris colendis* erst am Ende des 8. Jhd. verfasst worden sei. Vgl. hierzu Mordek, in: Fried / Koch / Saurma-Jeltsch / Thiel (Hgg.), 1994, 53.

125 Vgl. Mordek / Zechiel-Eckes / Glatthaar, *Einleitung*, 2013, 20–25; zu Alkuins Anteil an der *Admonitio generalis* a.a.O., 47–63.

mal nur jeweils Priester oder Bischöfe und mal beide Gruppen umfassenden *sacerdotes* sowie die Kleriker, Mönche und Nonnen.[126] Darüber hinaus werden die Anordnungen sowohl durch ein Protokoll, ein Vorwort, ein Schlusswort und ein Eschatokoll umrahmt als auch durch ein Zwischenwort in zwei Abschnitte geteilt.[127] In der das Protokoll umfassenden *intitulatio* wird Karl der Große in Form einer Selbstaussage als Gesetzgeber präsentiert. Während in dem daran anknüpfenden Gruß alle kirchlichen Würdenträger und sämtliche Inhaber weltlicher Macht als Adressaten genannt sind,[128] konzentriert sich das nachgestellte Vorwort auf die als Hirten der Kirchen Christi, als Leiter seiner Herde und als die glänzendsten Lichter der Welt angesprochenen Bischöfe.[129] Aufgrund der überreichen Güte Christi gegenüber dem König und dem ihm anvertrauten Volk einerseits und wegen der anhaltenden Schutzbedürftigkeit des Reiches andererseits sei es notwendig, unaufhörlich Dank zu sagen und unablässig gute Werke zu verrichten. Dadurch wiederum sei es möglich, sich der göttlichen Gunst auch weiterhin zu versichern.[130] An die Bischöfe ergeht deshalb eine dreigliedrige, jeweils mit *quapropter* eingeleitete Ermahnung: Von ihnen wird erstens verlangt, das Gottesvolk[131] über die Weiden des ewigen Lebens zu führen, es um seiner eigenen Heilssicherheit willen zur Standhaftigkeit im Glauben zu zwingen und zum Befolgen der kanonischen Satzungen[132]

126 Vgl. a.a.O., 41.

127 Vgl. zur Gliederung a.a.O., 26–27.

128 Vgl. admon. gen.: *Ego Carolus, gratia dei eiusque misericordia donante rex et rector regni Francorum et devotus sanctae ecclesiae defensor humilisque adiutor, omnibus ecclesiasticae pietatis ordinibus seu saecularis potentiae dignitatibus in Christo domino deo aeterno perpetuae pacis et beatitudinis salutem* (MGH FU 16,180,1–5 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

129 Vgl. ebd.: *O pastores ecclesiarum Christi et ductores gregis eius et clarissima mundi luminaria* (MGH FU 16,180,13–14 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar). Vgl. hierzu auch Mordek / Zechiel-Eckes / Glatthaar, *Einleitung*, 2013, 29.

130 Vgl. ebd.: *Considerans pacifico piae mentis intuitu una cum sacerdotibus et consiliariis nostris abundantem in nos nostrumque populum Christi regis clementiam, et quam necessarium est non solum toto corde et ore eius pietati agere gratias incessanter, sed etiam continua bonorum operum exercitatione eius insistere laudibus, quatenus qui nostro regno tantos contulit honores, sua protectione nos nostrumque regnum in aeternum conservare dignetur* (MGH FU 16,180,6–12 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

131 Das Motiv des Gottesvolkes begegnet in frühmittelalterlichen Texten häufig. Besonders präsent ist es in den Weltchroniken. Zum Bedeutungshorizont von *populus Dei* sei deshalb auf das die Berechnung der Weltjahre und der Weltalter behandelnde Kapitel 1.3.1, S. 22–39 verwiesen.

132 Vor allem die Kapitel 1–59 der *Admonitio generalis* basieren zu weiten Teilen auf der *Collectio Dionysio-Hadriana*. Hierbei handelt es sich um die überarbeitete und ergänzte Fassung der von Dionysius Exiguus (ca. 470–540) zusammengestellten Kirchenrechtssammlung, die Papst Hadrian I. (772–795) Karl dem Großen wohl 774 während der

und der Beschlüsse der allgemeinen Konzilien zu bewegen sowie vom rechten Weg abgekommene Gläubige in die Mauern kirchlicher Festigkeit zurückzugeleiten. In alledem versichert Karl seine Mitwirkung:[133] Ziel sei es, Fehlerhaftes zu berichtigen, Überflüssiges zu entfernen und Richtiges durchzusetzen. Daher werden die Bischöfe zweitens dazu aufgefordert, sich gemeinsam mit den *missi* der korrekturbedürftigen Zustände im Reich anzunehmen.[134] Dazu gehöre drittens, die in der *Admonitio generalis* aufgelisteten Kapitel aus den kanonischen Satzungen zu beachten, sie laut zu verkünden und um weitere für das Gottesvolk nützliche Bestimmungen zu ergänzen. Als Lohn wird die immerwährende Glückseligkeit in Aussicht gestellt.[135] In dem ebenso an die Bischöfe gewandten Zwischenwort wird die eschatologische Perspektive noch erweitert um den Aspekt der Bestrafung. So wird eindringlich von der Anmaßung abgeraten, gegen die kanonischen Satzungen und die Beschlüsse der allgemeinen Konzilien zu verstoßen. Denn dies hätte unweigerlich die Verhängung des heilsgefährdenden Kirchenbanns zur Folge.[136] Im Schlusswort

---

Osterfeierlichkeiten in Rom übergab. Mit über 100 erhaltenen Handschriften zählt sie zu den am breitesten rezipierten Kirchenrechtssammlungen der karolingischen Zeit. Vgl. hierzu H. Mordek, *Dionysio-Hadriana*, in: LMA 3 (1986), 1074–1075; Mordek / Zechiel-Eckes / Glatthaar, *Einleitung*, 2013, 27.30–32.

133 Vgl. admon. gen.: *Quapropter placuit nobis vestram rogare solertiam, o pastores ecclesiarum Christi et ductores gregis eius et clarissima mundi luminaria, ut vigili cura et sedula ammonitione populum dei per pascua vitae aeternae ducere studeatis et errantes oves bonorum exemplorum seu adhortationum humeris intra ecclesiasticae firmitatis muros reportare satagimini, ne lupus insidians aliquem canonicas sanctiones transgredientem vel paternas traditiones universalium conciliorum excedentem, quod absit, inveniens devoret. Ideo magno devotionis studio ammonendi et adhortandi sunt immo conpellendi, ut firma fide et infatigabili perseverantia intra paternas sanctiones se conteneant. In quo opere et studio sciat certissime sanctitas vestra nostram vobis cooperare diligentiam* (MGH FU 16,180,12–15.182,16–23 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

134 Vgl. ebd.: *Quapropter et nostros ad vos direximus missos, qui ex nostri nominis auctoritate una vobiscum corrigerent quae corrigenda essent, sed et aliqua capitula ex canonicis institutionibus, quae magis nobis necessaria videbantur, subiunximus. Ne aliquis, queso, huius pietatis ammonitionem esse praesumtiosam iudicet, qua nos errata corrigere, superflua abscidere, recta coartare studemus, sed magis benivolo caritatis animo suscipiat* (MGH FU 16,182,24–30 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

135 Vgl. ebd.: *Quapropter, ut praediximus, aliqua capitula notare iussimus, ut simul haec eadem vos ammonere studeatis, et quaecumque vobis alia necessaria esse sciatis, ut et ista et illa aequali intentione praedicetis. Nec aliquid, quod vestrae sanctitati populo dei utile videatur, amittite, ut pio studio non ammoneatis, quatenus ut et vestra sollertia et subiectorum oboedientia aeterna felicitate ab omnipotente deo remuneretur* (MGH FU 16,184,36–41 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

136 Vgl. ebd.: *Haec enim, dilectissimi, pio studio et magna dilectionis intentione vestram unianimitatem ammonere studuimus, quae magis necessaria videbantur, ut sanctorum patrum canonicis institutis inherentes praemia cum illis aeternae felicitatis accipere mereamini.*

wird das Vorangegangene in Anlehnung an die matthäische Endzeitrede und auf Grundlage der Timotheusbriefe mit dem Auftreten falscher Lehrer in den letzten Zeiten begründet. Damit ihnen Widerstand entgegengebracht werden könne und das Wort Gottes zu seiner vollen Entfaltung komme zum Erfolg für seine heilige Kirche, zum Heil für die Seelen und zum Lob und Ruhm des Namens Jesu Christi, sei es wichtig, sich im Wissen der Wahrheit mit ganzem Herzen zu wappnen.[137] In den die einzelnen Kapitel rahmenden und gliedernden Abschnitten der *Admonitio generalis* dominieren somit im Horizont von Endzeit und Jenseits stehende Argumentationsmuster. Dadurch wiederum erhalten die Bestimmungen selbst eine eschatologische Qualität. Ihre rechtliche Verbindlichkeit wird folglich auffallend häufig damit gerechtfertigt, dass sie die gottgewollte Ordnung im Diesseits sicherstellen, den Schutz vor der Verführung zur Abkehr vom rechten Glauben garantieren und auf diese Weise das Wohlergehen auch im jenseitigen Leben gewährleisten sollen.

In den ersten 59 Kapiteln werden nach der *Collectio Dionysio-Hadriana* verschiedene Konzilsbeschlüsse wiedergegeben. Dabei geht es sowohl um die Aufgaben und um den Lebenswandel der Mönche, Nonnen und Kleriker als auch um die unter ihnen bestehenden und aufrechtzuerhaltenden hierarchischen Strukturen. Von den Bischöfen wird beispielsweise erwartet, *fides et vita* von Anwärtern auf die Ordination sorgfältig zu überprüfen.[138] Ebenso dürfe die Priesterweihe nur empfangen, wer bereits das 30. Lebensjahr überschritten

---

Scit namque prudentia vestra, quam terribili anathematis censura feriuntur, qui praesumptiose contra statuta universalium conciliorum venire audeunt. Quapropter et vos diligentius ammonemus, ut omni intentione illud horribile execrationis iudicium vobis cavere studeatis, sed magis canonica instituta sequentes et pacifica unitate nitentes ad aeterna pacis gaudia pervenire dignemini (MGH FU 16,208,204–213 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar). Vgl. zum Kirchenbann im frühen Mittelalter A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt [4]2009, 642–643; H. Zapp, *Bann*, in: LMA 1 (1980), 1416–1417.

137 Vgl. ebd.: *Et hoc ideo diligentius iniungimus vestrae caritati, quia scimus temporibus novissimis pseudodoctores esse venturos* [Mt 24,11.24: *pseudoprophetae*; 2Petr 2,1: *magistri mendaces*], *sicut ipse dominus in evangelio praedixit et apostolus Paulus ad Timotheum testatur* [1Tim 4,1; 2Tim 3,1]. *Ideo, dilectissimi, toto corde praeparemus nos in scientia veritatis, ut possimus contradicentibus veritati resistere, et divina donante gratia verbum dei crescat et currat et multiplicetur in profectum sanctae dei ecclesiae et salutem animarum nostrarum et laudem et gloriam nominis domini nostri Iesu Christi. Pax praedicantibus, gratia oboedientibus, gloria domino nostro Iesu Christo. Amen* (MGH FU 16,238,429–437 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

138 Vgl. admon. gen. 2: *Episcopis. Item enim habet in eodem concilio, ut eorum qui ad ordinandum veniunt fides et vita prius ab episcopo diligenter discutiatur, et sic ordinentur* (MGH FU 16,184,47.186,48–49 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

habe.[139] In alledem sei außerdem darauf zu achten, dass kein Bischof Amtshandlungen in einem anderen Sprengel als dem eigenen vollziehe[140] und dass keine Kirche dem eigentlichen Hauptsitz vorgezogen werde.[141] Fragen der Zuständigkeit werden allerdings nicht nur auf sachlicher, sondern auch auf personaler Ebene intensiv behandelt. So wird etwa der Handlungsspielraum der Chorbischöfe beschränkt, indem festgelegt wird, dass ihnen nichts ohne Erlaubnis ihres übergeordneten Bischofs zu unternehmen gestattet sei.[142] Ähnliches wird für die Suffraganbischöfe im Verhältnis zu ihren Metropolitanbischöfen bestimmt, wobei auch die Metropolitanbischöfe zu Beratungen mit ihren Suffraganbischöfen angehalten werden.[143] Was die Priester und die Kleriker niederer Weihegrade betrifft, werden sie der episkopalen Gerichtsbarkeit unterstellt.[144] Ihnen wird verboten, sich gegenüber ihrem Bischof überheblich zu verhalten[145] und ohne dessen Erlaubnis und Empfehlungsschreiben den Ort zu wechseln[146]. Sowohl ihnen als auch den Mönchen wird zudem unter-

139 Vgl. admon. gen. 50: *Episcopis. In concilio Neocesariense, ut nullatenus presbiter ordinetur ante XXXmum aetatis suae annum, quia dominus Iesus non praedicavit ante XXXmum annum* (MGH FU 16,204,182–184 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

140 Vgl. admon. gen. 11: *Episcopis. Item in eodem concilio simul et in Sardicense necnon et in decretis Innocenti papae, ut nullus episcopus in alterius parrochia ordinationes aliquas audeat efficere vel negotia peragere, quae ad eum non pertinent* (MGH FU 16,190,83–86 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

141 Vgl. admon. gen. 41: *Episcopis. Item in eodem, ut non liceat episcopo principalem cathedram suae parrochiae neglegere et ad aliquam ecclesiam in suo diocese magis frequentare* (MGH FU 16,200,159.202,160–161 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

142 Vgl. admon. gen. 9: *Sacerdotibus. Item in eodem concilio simul et Acyronense, ut corepiscopi cognoscant modum suum et nihil faciant absque licentia episcopi, in cuius parrochia habitant* (MGH FU 16,188,76–78 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

143 Vgl. admon. gen. 8: *Episcopis. Item in eodem concilio, ut ad metropolitanum episcopum suffragani episcopi respiciant et nihil nove audeant facere in suis parrochiis sine conscientia et consilio sui metropolitani nec metropolitanus sine eorum consilio* (MGH FU 16,188,72–75 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

144 Vgl. admon. gen. 28: *Omnibus. Item in eodem concilio, ut, si clerici inter se negotium aliquod habuerint, a suo episcopo diiudicentur, non a secularibus* (MGH FU 16,196,129–130 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

145 Vgl. admon. gen. 37: *Sacerdotibus. Item in eodem concilio infra duo capitula, ut nullus presbiter contra suum episcopum superbire audeat* (MGH FU 16,200,151–152 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

146 Vgl. admon. gen. 3: *Omnibus. Item in eodem concilio necnon et in Antiocheno simul et in Calcidonense, ut fugitivi clerici et peregrini a nullo recipiantur nec ordinentur sine commendaticiis litteris et sui episcopi vel abbatis licentia* (MGH FU 16,186,50–53 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

sagt, sich gegen den Bischof zu verschwören,[147] Wirtshäuser zu betreten[148] und sich an weltlichen Geschäften zu beteiligen[149]. Was speziell ihr geistliches Leben anbelangt, werden sie dazu verpflichtet, die *stabilitas loci* zu wahren[150] und in ihrem Gott gegebenen Versprechen zu verbleiben[151]. Den Nonnen wird hingegen wie sämtlichen Frauen vorgeschrieben, sich von dem Altarraum fernzuhalten.[152] Hinzu kommen noch einige allen gewidmete Anordnungen, die insbesondere auf die christliche Gemeinschaft abzielende Richtlinien umfassen. Sie sehen u.a. vor, unter Androhung des Kirchenbanns nicht mit Exkommunizierten zu verkehren[153] und die Armenfürsorge nicht durch Raub oder durch Unterschlagung von Spenden zu beeinträchtigen[154].

In dem auf das Zwischenwort folgenden Teil werden in einem vor allem für die Bischöfe formulierten Kapitel die bereits aus der *Epistola de litteris colendis* bekannten Anstrengungen zur Bildungsreform spezifiziert. Danach sollen

147 Vgl. admon. gen. 29: *Omnibus. Item in eodem concilio, ut nec clerici nec monachi conspirationes vel insidias contra pastorem suum faciant* (MGH FU 16,198,131–132 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

148 Vgl. admon. gen. 14: *Episcopis. In concilio Laodacense necnon in Affricano praecipitur, ut monachi et clerici tabernas non ingrediantur edendi vel bibendi causa* (MGH FU 16,190,92–94 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

149 Vgl. admon. gen. 23: *Omnibus. Item in eodem concilio infra duo capitula necnon et in decretis Leonis papae, ut nec monachus nec clericus in secularia negotia transeat* (MGH FU 16,194,115–117 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar); zum Verbot weltlicher Geschäfte in den Kirchen als sakralen Räumen admon. gen. 69: *Et ut secularia negotia vel vaniloquia in ecclesiis non agantur, quia domus dei domus orationis debet esse, non spelunca latronum* [Mt 21,13] (MGH FU 16,222,307–309 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

150 Vgl. admon. gen. 25: *Omnibus. Item in eodem synodo, ut nullus absolute ordinetur sine pronuntiatione et stabilitate loci, ad quem ordinatur* (MGH FU 16,196,122–123 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

151 Vgl. admon. gen. 26: *Monachis et omni clero. Item in eodem concilio, ut clerici et monachi in suo proposito et voto, quod deo promiserunt, permaneant* (MGH FU 16,196,124–125 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

152 Vgl. admon. gen. 17: *Clericis et nonnanis. Item in eodem concilio, quod non oporteat mulieres ad altare ingredi* (MGH FU 16,192,100–101 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

153 Vgl. admon. gen. 1: *Omnibus. Sunt enim aliqui, qui culpis exigentibus ab episcopo proprio excommunicantur et ab aliis ecclesiasticis vel laicis praesumptiose in communionem accipiuntur, quod omnino sanctum Nicenum concilium simul et Calcidonense necnon et Antiochenum atque Sardicense fieri prohibent* (MGH FU 16,184,42–46 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar); admon. gen. 36: *Omnibus. Item in eodem, ut, qui excommunicato praesumtiose communicaverit, excommunicetur et ipse* (MGH FU 16,200,149–150 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

154 Vgl. admon. gen. 47: *Omnibus. In concilio Gangarense, ut nulli liceat oblata, quae ad pauperes pertineant, rapere vel fraudare* (MGH FU 16,202,173–174 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

Schulen für Jungen entstehen, in den Klöstern und Bistümern alle für den gottesdienstlichen Gebrauch und für die kirchlich-klösterliche Ausbildung relevanten Schriften von Fehlern befreit und die Schüler davon abgehalten werden, sie beim Vorlesen oder beim Abschreiben zu verderben. Überdies seien der Psalter, Evangelien- und Messbücher allein von Menschen vollendeten Alters mit größter Sorgfalt abzufassen. Denn nur bei einem korrekten Umgang mit Schrift und Sprache sei auch korrektes gottesdienstliches Handeln möglich.[155] Dem Themenkomplex der Bildung kann ebenso die Auflage zugeordnet werden, allein die kanonischen Bücher, die katholischen Abhandlungen und die Aussagen der heiligen Autoren zu lesen und zu überliefern, sodass neben den rechten Ausdruck der rechte Inhalt tritt.[156]

Was genau darunter gefasst wird, lässt sich anhand der die Predigt behandelnden Kapitel nachvollziehen. Eine wesentliche Maßgabe besteht darin, allen den Glauben an die Trinität sowie an Christi Menschwerdung, Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt gewissenhaft zu verkündigen.[157] Darüber hinaus wird im Schlusskapitel den Bischöfen aufgetragen, dass sie und die Priester dem Gott dienenden Volk Nützliches, Rechtes und zum ewigen Leben Führendes predigten. Zugleich sei zu unterbinden, dass Neues, nicht Kanonisches und den heiligen Schriften Widersprechendes ersonnen und verbreitet werde.[158] An diese Rahmenrichtlinien schließt sich eine Aufzählung zentraler Glaubensinhalte an. Dabei wird die Lehre von der Trinität durch die Aussage

155 Vgl. admon. gen. 70: *Sacerdotibus.* [...] *Et ut scolae legentium puerorum fiant. Psalmos, notas, cantus, compotum, grammaticam per singula monasteria vel episcopia et libros catholicos bene emendate, quia sepe dum bene aliqui deum rogare cupiunt, sed per inemendatos libros male rogant. Et pueros vestros non sinite eos vel legendo vel scribendo corrumpere. Et si opus est evangelium, psalterium et missale scribere, perfectae aetatis homines scribant cum omni diligentia* (MGH FU 16,222,312.224,320–326 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

156 Vgl. admon. gen. 76: *Sed soli canonici libri et catholici tractatus et sanctorum auctorum dicta legantur et tradantur* (MGH FU 16,228,361.230,362–363 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

157 Vgl. admon. gen. 32: *Omnibus. In concilio Cartaginense: Primo omnium, ut fides sanctae trinitatis et incarnationis Christi, passionis, resurrectionis et ascensionis in celos diligenter omnibus praedicetur* (MGH FU 16,198,138–140 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

158 Vgl. admon. gen. 80: *Omnibus. Sed et vestrum videndum est, dilectissimi et venerabiles pastores et rectores ecclesiarum dei, ut presbiteros, quos mittatis per parrochias vestras ad regendum et ad prae-dicandum per ecclesias populum deo servientem, ut recte et honeste praedicent. Et non sinatis nova vel non canonica aliquos ex suo sensu et non secundum scripturas sacras fingere et praedicare populo, sed et vosmetipsi utilia, honesta et recta et quae ad vitam ducunt aeternam praedicate aliosque instruite, ut haec eadem praedicent* (MGH FU 16,234,391–398 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

erläutert, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist ein einziger Gott seien. Eine ähnliche Vorgehensweise ist im Hinblick auf die Menschwerdung Christi feststellbar. Denn auch hier wird erklärend hinzugefügt, dass Gottes Sohn Fleisch geworden sei durch den Heiligen Geist und aus der immerwährenden Jungfrau Maria zum Heil und zur Wiederherstellung des Menschengeschlechts.[159] Ein weiterer Schwerpunkt wird auf die Parusie Christi gelegt. In Anlehnung an das nicäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis und an die matthäische Endzeitrede wird dargelegt, dass Gottes Sohn wiederkommen werde in Herrlichkeit, um alle Menschen nach ihren je eigenen Verdiensten zu richten. Demnach würden die Gerechten gemeinsam mit Christus und den Engeln in das ewige Leben eingehen, wohingegen die Gottlosen aufgrund ihrer Verbrechen mit dem Teufel die Verdammnis in das ewige Feuer erwarte.[160]

Um welche Vergehen es sich im Einzelnen handelt, wird an dem Lasterkatalog gemäß Gal 5,19–21 verdeutlicht. Aufgelistet werden darin sowohl negative Eigenschaften und Verhaltensweisen wie Neid, Eifersucht, Zorn, Trunksucht, Spaltung, Streit, Totschlag als auch die Sexualität betreffende Übertretungen wie Unzucht, Unreinheit, Ausschweifung und als unchristlich angesehene kultische Praktiken wie Götzendienst und Zauberei. Zu bemerken ist zudem, dass dem biblischen Text in der *Admonitio generalis* noch zwei Laster hinzugefügt werden. Namentlich sind das die *animositates* und die *hereses*.[161] Dieser Aufzählung wird ein auf Gal 5,22–23 basierender und für die

159 Vgl. ebd.: *Primo omnium praedicandum est omnibus generaliter, ut credant patrem et filium et spiritum sanctum unum esse deum* […] *et unam esse deitatem, substantiam et maiestatem in tribus personis patris et filii et spiritus sancti. Item praedicandum est, quomodo dei filius incarnatus esset de spiritu sancto et ex Maria semper virgine pro salute et reparatione humani generis* (MGH FU 16,234,399–400.402–406 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar). Auch wenn in der *Admonitio generalis* nicht explizit auf den spanischen Adoptianismus eingegangen wird, steht dennoch zu vermuten, dass sich die erklärende Passage über die Menschwerdung Christi gegen diese am Ende der 780er Jahre auf das fränkische Reich ausgegriffene christologische Lehre richtet.

160 Vgl. ebd.: *Quomodo iterum venturus sit in maiestate divina iudicare omnes homines secundum merita propria, et quomodo impii propter scelera sua cum diabolo in ignem aeternum mittuntur, et iusti cum Christo et sanctis angelis suis in vitam aeternam* [Mt 25,31.41] (MGH FU 16,234,406.236,407–410 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

161 Vgl. ebd.: *Item cum omni diligentia cunctis praedicandum est, pro quibus criminibus deputentur cum diabolo in aeternum supplicium. Legimus enim apostolo dicente: Manifesta autem sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, inmunditia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, emulationes, animositates, irae, rixae, dissensiones, hereses, sectae, invidiae, homicidia, ebrietates, commessationes et his similia. Quae praedico vobis, sicut praedixi, quoniam, qui talia agunt, regnum dei non possidebunt* [Gal 5,19–21]. *Ideo haec eadem, quae magnus praedicator ecclesiae dei singillatim nominavit, cum omni studio prohibete, intellegentes quam sit terribile illud, quod dixit: Qui talia agunt, regnum dei*

Heilserlangung zu befolgender Tugendkatalog gegenübergestellt. Er beinhaltet das Doppelgebot der Liebe, nennt als positive Eigenschaften und Verhaltensweisen etwa Demut, Geduld, Güte, Barmherzigkeit, Vergebung und die Gabe von Almosen, lobt in Bezug auf die Sexualität Keuschheit und Mäßigung und stellt für das christliche Glaubensleben das Sündenbekenntnis und das allein in Gott zu setzende Vertrauen und Hoffen heraus.[162]

An dem jeweils mit eschatologischer Bedeutung ausgestatteten Laster- und Tugendkatalog scheinen sich mehrere Kapitel der *Admonitio generalis* zu orientieren. Vor allem die Geistlichen werden dazu veranlasst, die als häretisch zu verurteilenden simonistischen Praktiken zu unterlassen,[163] als wider die Natur eingestufte sexuelle Handlungen mit einer harten und strengen Buße zu belegen[164] und sich jeglicher Zauberei zu erwehren.[165] Letzteres wird in einem an alle adressierten Kapitel unter Einbeziehung alttestamentlicher Gesetzeskorpora auf die Wahrsagerei und auf pagane Kulte ausgeweitet.[166]

---

non consequentur [Gal 5,21] (MGH FU 16,236,413–422 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

162 Vgl. ebd.: *Sed omni instantia ammonete eos de dilectione dei et proximi, de fide et spe in deo, de humilitate et patientia, de castitate et continentia, de benignitate et misericordia, de elimosinis et confessione peccatorum suorum* [Gal 5,22–23], *et ut debitoribus suis secundum dominicam orationem sua debita dimittant, scientes certissime, quod, qui talia agunt, regnum dei possidebunt* (MGH FU 16,236,423–424.238,425–428 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

163 Vgl. admon. gen. 21: *Clericis et monachis. In concilio Calcidonense, ut non oporteat episcopos aut quemlibet ex clero per pecunias ordinari, quia utrique deponendi sunt, et qui ordinat et qui ordinatur necnon et qui mediator est inter eos* (MGH FU 16,194,108–111 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar); admon. gen. 22: *Omnibus. Item de eadem re in canonibus apostolorum legitur. Quam heresim iam ipse princeps apostolorum in Simone mago terribiliter damnavit* (MGH FU 16,194,112–114 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

164 Vgl. admon. gen. 49: *Sacerdotibus. In concilio Acironense inventum est in eos, qui cum quadrupedibus vel masculis contra naturam peccant, dura et districta penitentia. Quapropter episcopi et presbiteri, quibus iudicium penitentiae iniunctum est, conentur omnimodis hoc malum a consuetudine prohibere vel abscidere* (MGH FU 16,204,177–181 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

165 Vgl. admon. gen. 18: *Sacerdotibus. Item in eodem concilio, ut cauclearii, malefici, incantatores vel incantatrices fieri non sinantur* (MGH FU 16,192,102–103 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

166 Vgl. admon. gen. 64: *Omnibus. Item habemus in lege domini mandatum: Non auguriamini* [Lev 19,26]. *Et in deuteronomio: Nemo sit, qui ariolos sciscitetur vel somnia observet vel ad auguria intendat. Item: Ne sit maleficus nec incantator nec phitones consolator* [Dtn 18,10–11]. *Ideo praecipimus, ut cauculatores et incantatores nec tempestarii vel obligatores non fiant, et ubicumque sunt, emendentur vel damnentur. Item de arboribus vel petris vel fontibus, ubi aliqui stulti luminaria vel alias observationes faciunt, omnino mandamus, ut iste pessimus usus et deo execrabilis, ubicumque inveniatur, tollatur et distruatur* (MGH FU 16,216,263–271 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

Im zwischenmenschlichen Bereich wiederum werden ebenso auf Grundlage biblischer Zitate Hass, Neid, Habsucht, Gier, Totschlag, Diebstahl, rechtswidrige Ehen und falsche Zeugenaussagen verboten.[167] Im Kontext der Rechtsprechung werden die Richter außerdem dazu verpflichtet, ihr Urteil gerecht zu fällen und sich nicht durch Bestechungsversuche, Schmeicheleien, Befangenheit oder Furcht beeinflussen zu lassen.[168] Schließlich werden im Rahmen der Sozialgesetzgebung nicht nur einheitliche Maße und Gewichte gefordert.[169] Vielmehr wird auch die Fürsorgepflicht gegenüber Fremden, Pilgern und Armen unter Verweis auf Mt 25,35 noch einmal eigens mit der Vergeltung am Tag des Jüngsten Gerichts begründet.[170]

Die Umsetzung der in der *Admonitio generalis* zusammengetragenen Richtlinien und Bestimmungen, die damit einhergehende Gewinnung der göttlichen Gunst im Diesseits sowie die Aussicht auf den Eintritt in das ewige Leben im Jenseits seien allerdings nur unter der Voraussetzung zu bewerkstelligen, dass Friede, Eintracht und Einmütigkeit im gesamten christlichen Volk unter den Bischöfen, Äbten, Grafen, Richtern und allen überall vorherrsche, seien es höherrangige oder niedriger gestellte Personen. Denn, so wird auf Grundlage neutestamentlicher Belegstellen betont, letztlich unterscheide die untereinander geübte Nächstenliebe die Kinder Gottes von den stets Streit und Zwietracht suchenden Kindern des Teufels.[171]

---

167 Vgl. admon. gen. 65–67 (MGH FU 16,218,272–285.220,286–287 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

168 Vgl. admon. gen. 62: *Omnibus. Ut quibus data est potestas iudicandi iuste iudicent, sicut scriptum est: Iuste iudicate, fili hominum* [Ps 57,2], *non in muneribus, quia munera excecant corda prudentium et subvertunt verba iustorum* [Ex 23,8], *non in adolatione nec in consideratione personae, sicut in deuteronomio dictum est: Quod iustum est, iudicate, sive cives sit ille peregrinus, nulla sit distantia personarum, quia dei iudicium est* [Dtn 1,16–17] (MGH FU 16,212,232–237 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

169 Vgl. admon. gen. 72: *Omnibus. Ut aequales mensuras et rectas et pondera iusta et aequalia omnes habeant, sive in civitatibus sive in monasteriis, sive ad dandum in illis sive accipiendum, sicut et in lege domini praeceptum habemus. Item in Salomone domino dicente: Pondus et pondus, mensuram et mensuram odit anima mea* [Prv 20,10] (MGH FU 16,226,339–343 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

170 Vgl. admon. gen. 73: *Omnibus. Et hoc nobis conpetens et venerabile videtur, ut hospites, peregrini et pauperes susceptiones regulares et canonicas per loca diversa habeant, quia ipse dominus dicturus erit in remuneratione magni diei: Hospes eram et suscepistis me* [Mt 25,35] (MGH FU 16,226,344–346.228,347 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

171 Vgl. admon. gen. 61: *Omnibus. Ut pax sit et concordia et unanimitas cum omni populo christiano inter episcopos, abbates, comites, iudices et omnes ubique seu maiores seu minores personas, quia nihil deo sine pace placet nec munus sanctae oblationis ad altare, sicut in evangelio ipso domino praecipiente legimus, quia et illud secundum mandatum est in lege: Diliges proximum tuum sicut te ipsum* [Mt 22,39]. *Item in evangelio: Beati pacifici, quoniam filii dei vocabuntur* [Mt 5,9]. *Et iterum: In hoc cognoscent omnes, quia mei discipuli estis, si*

Zusammenfassend bringt die *Admonitio generalis* das Regierungsprogramm Karls des Großen in seiner breiten Fülle und Vielfalt und unter Einbeziehung sämtlicher *ordines* zum Ausdruck.[172] Über alledem ist der eschatologische Horizont aufgespannt. Die von ihm ausgehende Wirkung ist eine dreifache: Er rechtfertigt die Gesetzgebung, lässt das reformerische Handeln besonders dringlich erscheinen[173] und gibt ihm überhaupt erst seinen Sinn.

⁘

Die Annahme einer maßgeblichen Beteiligung Alkuins an der Ausarbeitung und der schriftlichen Fixierung der *Admonitio generalis* erhärtet sich mit Blick auf die von ihm verfassten Briefe aus den 790er Jahren. Denn nicht selten weisen sie ähnliche Formulierungen und inhaltliche Parallelen zu dem oben behandelten Kapitular auf, vor allem was die merklich eschatologische Ausrichtung betrifft. In diesem Zusammenhang ist der an Karl den Großen adressierte Brief[174] hervorzuheben, den Alkuin Ende 796/Anfang 797 in Reaktion auf die Genesung des Königs nach einer schweren Krankheit aufsetzte. Dafür sei die gesamte heilige Kirche Gott zu Dank verpflichtet.[175] Denn Karl sei der fromme, kluge und gerechte Lenker und Verteidiger, der dem christlichen Volk in diesen letzten und gefährlichen Zeiten der Welt gegeben worden sei. Mit Anklängen an das Vorwort der *Admonitio generalis* betont Alkuin außerdem, dass der König mit allem Eifer Verkehrtes zu berichtigen, Rechtes zu stärken und Heiliges zu erhöhen bestrebt sei.[176] Daran anknüpfend verheißt er Karl, dass ihm umso größerer Lohn und Ruhm am Tag des Jüngsten Gerichts und in

---

dilectionem habueritis ad invicem [Joh 13,35]. *In hoc enim praecepto discernuntur filii dei et filii diaboli* [1Joh 3,10]*, quia filii diaboli semper dissensiones et discordias movere satagunt, filii autem dei semper paci et dilectioni student* (MGH FU 16,210,221–229.212,230–231 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar).

172 Vgl. T.M. Buck, *Admonitio und praedicatio: Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten (507–814)*, FBMG 9, Frankfurt 1997, 297–298; Mordek / Zechiel-Eckes / Glatthaar, *Einleitung*, 2013, 86.

173 Vgl. J. Fried, *Karl der Große: Gewalt und Glaube: Eine Biographie*, München ^{3}2014, 320.

174 Alk., ep. 121, ed. E. Dümmler, in: MGH Ep 4, Berlin 1895, 175–178.

175 Vgl. Alk., ep. 121: *Ideo magna mihi est iocunditas vestrae dulcissimae prosperitatis audire laetitiam. Ad quam etiam cognoscendam hunc puerulum, ut scitis, parvitatis meae clientulum direxi; quatenus in salute sublimitatis vestrae in gratiarum actionibus laetus conlaudem misericordiam domini dei nostri Iesu Christi. Non solum ego ultimus servulus Salvatoris nostri congaudere debeo prosperitati et exaltationi clarissimae potestatis vestrae. Sed tota sancta Dei ecclesia unanimo caritatis concentu gratias agere domino Deo omnipotenti debebit* (MGH Ep 4,176,8–14 E. Dümmler).

176 Vgl. ebd.: *qui tam pium prudentem et iustum his novissimis mundi et periculosis temporibus* [2Tim 3,1] *populo christiano perdonavit clementissimo munere rectorem atque defensorem;*

der Gemeinschaft der Heiligen gewiss seien, je mehr er sich darum bemühe, dem göttlichen Willen entsprechend das ihm anvertraute Volk zu korrigieren und die seit langer Zeit durch die Finsternis der Unwissenheit blinden Seelen zum Licht des wahren Glaubens zu führen.[177] Zugleich gibt Alkuin die Begrenztheit des diesseitigen Lebens zu bedenken. Die kurze und allzu schnell verstreichende Zeit auf Erden dürfe demnach nicht durch Nachlässigkeit verschwendet werden. Vielmehr müsse sie dafür genutzt werden, durch gute Werke im Hier und Jetzt dem Eingang zum Himmelreich näherzukommen und sich das ewige Leben zu verdienen.[178]

Es wird deutlich, dass insbesondere die ersten Zeilen des vorliegenden Briefes von einem stark ausgeprägten eschatologischen Bewusstsein getragen sind, da sie einerseits suggerieren, dass die Parusie Christi und das damit einhergehende Endgericht nicht mehr fern seien, und andererseits eindringlich darauf hinweisen, dass das irdische Dasein weder ein wiederkehrendes noch ein immerwährendes sei. Beides wird zum Anlass für die indirekte Aufforderung an den König genommen, die Reformanstrengungen zu intensivieren. Ein konkretes Anwendungsfeld nennt Alkuin nicht. Stattdessen liegt der Fokus in seinen mit dem Vokativ *o dulcissime David*[179] verbundenen Aussagen darauf,

---

qui prava corrigere et recta conroborare et sancta sublimare omni intentione studeat (MGH Ep 4,176,14–17 E. Dümmler).

177 Vgl. ebd.: *Haec est, o dulcissime David, gloria laus et merces tua in iudicio diei magni et in perpetuo sanctorum consortio, ut diligentissime populum, excellentiae vestrae a Deo commissum, corrigere studeas, et ignorantiae tenebris diu animas obcaecatas ad lumen verae fidei deducere coneris. Numquam optimis voluntatibus vel bonis conatibus remuneratio divina deerit; sed qui plus laborat in voluntate Dei, plus mercedis recipiet in regno Dei* (MGH Ep 4,176,19–24 E. Dümmler).

178 Vgl. ebd.: *Tempus huius vitae velociter currit fugit et non revertitur; ineffabilis vero Dei pietas humano praevidebat generi breviter laborare et aeternaliter coronari. Ideo pretiosa nobis debent esse tempora, ne perdamus per neglegentiam, quod per bonae vitae exercitium habere poterimus aeternum. Nec tantum diligere aliquid poterimus in terra, quantum beata amabitur requies in caelo. Quam qui tunc habere concupiscat, bonis nunc operibus promereri contendat. Omnibus itaque communiter regni caelestis ianua patescit, sed illis intrare conceditur, qui cum multiplici bonitatis fructu ad eam venire festinant* (MGH Ep 4,176,24–31 E. Dümmler).

179 Es ist charakteristisch für Alkuin, in Aufnahme der biblischen Terminologie die Herrschaft Karls des Großen mit dem davidischen Königtum in Einklang zu bringen und eine der wesentlichen Parallelen zwischen beiden in der Erfüllung der Pflichten zu sehen, den rechten Glauben sowohl zu verbreiten als auch zu verteidigen und dem Gottesvolk den Weg zum ewigen Leben zu weisen. Vgl. hierzu etwa Alk., ep. 41 (MGH Ep 4,84,12–24 E. Dümmler); Alk., ep. 177 (MGH Ep 4,293,10–20 E. Dümmler); H.H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, BHF 32, Bonn 1968, 420–422. Ein ähnlich gelagertes Aufgabenprofil findet sich in dem unter Alkuins Einfluss entstandenen Brief Karls des Großen an Leo III. zu seiner im Jahr 795 vollzogenen Papstweihe. Darin erhebt

die allgemeine Aufgabe des Königs herauszustellen: durch korrektive, präventive und stabilisierende Maßnahmen den rechten Glauben zu stärken und das christliche Volk zum Heil zu leiten. „Die Rolle Karls als Herrscher sieht Alkuin" folglich vornehmlich „in einem eschatologischen Kontext."[180]

In einem weiteren, von dem Editor Ernst Dümmler grob auf die Zeit zwischen 790 und 796 datierten Brief[181] richtet sich Alkuin an Abt Rado von St. Vaast (8./9. Jhd.) und ruft ihm seine Pflichten als Klostervorsteher in Erinnerung. Danach habe er den ihm unterstehenden und zum Gehorsam verpflichteten Mönchen leitend und unterweisend voranzugehen, für eine dem Gelübde entsprechende Lebensführung zu sorgen sowie darauf zu achten, dass untereinander Friede und Nächstenliebe herrschten.[182] Letzteres soll sich Alkuin zufolge vor allem darin bemerkbar machen, dass die Älteren wie Väter die Jüngeren durch nachahmungswürdiges Verhalten und durch eifrige Ermahnung belehrten, während die Jüngeren wie Söhne die Älteren ehrten und sich an deren Anweisungen hielten. Rado selbst wiederum wird dazu angehalten, allen ein zum Heil führendes Vorbild zu sein mit der Begründung, dass ihm dafür einst ewiger Lohn zuteilwerde.[183] Alkuin geht ferner auf den von jedem

der König den Anspruch, nach außen für den durch Waffengewalt zu gewährleistenden Schutz der heiligen Kirche Christi vor dem Angriff und der Zerstörung durch pagane Völker zuständig zu sein und nach innen für die Festigung der Erkenntnis des katholischen Glaubens Sorge zu tragen. Vgl. Alk., ep. 93: *Nostrum est: secundum auxilium divinae pietatis sanctam undique Christi ecclesiam ab incursu paganorum et ab infidelium devastatione armis defendere foris, et intus catholicae fidei agnitione munire* (MGH Ep 4,137,31–34 E. Dümmler). Vgl. hierzu auch Fried, ³2014, 261–262.

180 W. Brandes, *Tempora periculosa sunt: Eschatologisches im Vorfeld der Kaiserkrönung Karls des Großen*, in: R. Berndt (Hg.), *Das Frankfurter Konzil von 794: Kristallisationspunkt karolingischer Kultur 1: Politik und Kirche*, QMRKG 80, Mainz 1997, 49–79 (68).

181 Alk., ep. 74, ed. E. Dümmler, in: MGH Ep 4, Berlin 1895, 115–117.

182 Vgl. Alk., ep. 74: *Quapropter tu, carissime fili, gregem, quem accepisti regendum, fraterno amore diligenter erudire studeto, et sanctis ammonitionibus eum per pascua vitae deducere satage.* […] *Tuum est praecipere, illorum oboedire; tuum praeire, illorum subsequi. Omnium itaque in servitio Dei una debet esse voluntas, ut una fiat in regno Dei remuneratio.* […] *Fiat equidem inter omnes concordissima pax et sanctissima caritas et devotio vitae regularis* (MGH Ep 4,116,12–14.18–20.25–27 E. Dümmler).

183 Vgl. ebd.: *Seniores bonis exemplis et sedula ammonitione erudiant iuniores illosque diligant ut filios, et illi quasi patres eos honorificent, illorum omni alacritate oboediant praeceptis. Tua vero, venerande fili, conversatio omnibus sit exemplum salutis. Cave, ut nec minimus quis in tua scandalizetur vita, sed aedificetur et roboretur in via veritatis: quia tibi ex illorum salute merces iudicabitur aeterna* (MGH Ep 4,116,27–31 E. Dümmler).

Menschen zu durchlaufenden Alterungsprozess ein und begreift diesen als Ankündigung des heraneilenden letzten Tages. Wie in dem bereits behandelten an Karl den Großen gerichteten Brief wird die Vergänglichkeit des irdischen Lebens in den Vordergrund gestellt und darauf aufbauend bekräftigt, dass die brüderliche Zuneigung, die Fürsorge gegenüber den Armen, Witwen und Waisen und ein Leben in Keuschheit weder Aufschub noch Vernachlässigung duldeten.[184] Überdies sind Anklänge an das Schlusswort der *Admonitio generalis* enthalten. So beschränkt sich Alkuin nicht auf Ausführungen zu einem gottwohlgefälligen Lebenswandel. Vielmehr verlangt er darüber hinaus von Abt Rado, die Mönche zum aufmerksamen Lesen der heiligen Schriften zu ermuntern und dadurch zum Widerstand zu befähigen gegenüber denen, die der Wahrheit zu widersprechen versuchten. Die Zeiten seien nämlich gefährlich, weil sich falsche Lehrer erheben und sich neue Gruppierungen bilden würden, die danach trachteten, die Reinheit des katholischen Glaubens durch frevelhafte Behauptungen zu beflecken. Eben deshalb brauche es viele Verteidiger, die der Kirche nicht nur durch die Heiligkeit ihres Lebenswandels, sondern auch durch die Lehre der Wahrheit schützend zur Seite stünden.[185] In Ähnlichkeit zur *Epistola de litteris colendis* vereinen sich somit in Alkuins Brief „Wissen, Verstehen und Handeln"[186] zur *via veritatis*, die als solche zugleich *via salutaris* ist.[187]

∴

Neben Äbten und Mönchen werden auch die episkopalen Amtsträger in die Verantwortung zur Umsetzung der königlichen Reformanstrengungen

184 Vgl. ebd.: *Cani capilli extremum denuntiant properare diem. Quapropter paratus esto omni hora in occursum domini Dei tui. Dilectio fraterna, et elemosinae miserorum, et vitae castitas praeparent tibi gradus in caelum.* […] *Curamque ubique habeas maxime pauperum, viduarum et orfanorum, ut audias in die tremendo a deo Christo cum aliis elemosinam facientibus: ‚Quamdiu uni ex his minimis fecistis, mihi fecistis'* [Mt 25,40] (MGH Ep 4,116,31–34.117,3–6 E. Dümmler).

185 Vgl. ebd.: *Fratres quoque cohortare, ut sanctas diligentissime legant scripturas. Non confidant in linguae notitia, sed in veritatis intellegentia, ut possint contradicentibus veritati resistere. Sunt tempora periculosa* [2Tim 3,1], *ut apostoli praedixerunt, quia multi pseudodoctores surgent* [Mt 24,11.24: *pseudoprophetae*; 2Petr 2,1: *magistri mendaces*], *novas introducentes sectas, qui catholicae fidei puritatem impiis adsertionibus maculare nituntur. Ideo necesse est ecclesiam plurimos habere defensores, qui non solum vitae sanctitate, sed etiam doctrina veritatis castra Dei viriliter defendere valeant* (MGH Ep 4,117,10–16 E. Dümmler).

186 W. Edelstein, *Eruditio und sapientia: Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit: Untersuchungen zu Alcuins Briefen*, Freiburg 1965, 77.

187 Vgl. a.a.O., 76–77.

genommen, wie ein im Sommer 798 abgefasster und an Erzbischof Arn von Salzburg[188] (740–821) adressierter Brief[189] zum Ausdruck bringt. Darin greift Alkuin u.a. Arns Aufenthalt in Rom auf und bittet darum, über die aktuellen Gegebenheiten wie etwa über mögliche Verschwörungen gegen Papst Leo III. (795–816) informiert zu werden.[190] Daraufhin berichtet er von seinem eigenen, als angeschlagen beschriebenen Gesundheitszustand. Seine körperliche Schwäche begreift er mit Verweis auf 1Kor 1,25 allerdings dahingehend als nützlich, dass sie zur Stärke des Glaubens im Geiste beitrage.[191] Mit dieser Aussage leitet er schließlich über zu dem letzten Themenkomplex des Briefes, in dem er eindringlich vor der noch immer in ganz Spanien grassierenden Irrlehre von der Adoption warnt und die daraus resultierende Notwendigkeit zur Verteidigung der Wahrheit des katholischen Glaubens herausstellt. Denn es sei die Zeit, die gemäß den heiligen Schriften vorausgesagt worden sei.[192] Im Vergleich mit dem Brief an Abt Rado legt Alkuin seiner Ermahnung erneut eine eschatologische, in diesem Fall sogar eine auf den Endzeitgedanken[193] zugespitzte Argumentation zugrunde mit dem Unterschied, dass nun nicht mehr allgemein von falschen Lehrern und neuen Gruppierungen, sondern explizit vom spanischen Adoptianismus[194] die Rede ist. Vor diesem Hintergrund ruft Alkuin auch Erzbischof Arn von Salzburg am Schluss dazu auf, gemeinsam mit den Seinen stets die reine Lehre zu befolgen und den katholischen Glauben gewissenhaft zu predigen, damit er sich den ewigen Lohn verdiene.[195]

188 Vgl. zu Arn von Salzburg Kapitel 1.3.1.2, S. 33, Fn. 149.

189 Alk., ep. 146, ed. E. Dümmler, in: MGH Ep 4, Berlin 1895, 235–236.

190 Vgl. Alk., ep. 146: *Et dum hanc perlegas cartulam, cito remitte alteram, ut sciam, quid acturus sit Aquila cum aviculis suis;* […] *vel quid Romanorum nobilitas novi habeat adinventum* (MGH Ep 4,236,4–6 E. Dümmler).

191 Vgl. ebd.: *Prospera donante Deo nobis sunt, nisi quod febris et infirmitas me fatigatum habet. Tamen qui infirmior, fortior erit iuxta apostolum. Et saepe prodest infirmitas corporalis, ut fortitudo fidei crescat in anima* (MGH Ep 4,236,8–10 E. Dümmler).

192 Vgl. ebd.: *Adhuc se tota Spania errat in adoptione. Orate pro nobis, ut Spiritus sanctus paraclitus inspiret animas servorum suorum ad defendendam catholicae fidei veritatem, quia tempus est, sicut legimus praedictum esse in libris sanctis* (MGH Ep 4,236,11–13 E. Dümmler).

193 Vgl. hierzu auch J. Fried, *Dies irae: Eine Geschichte des Weltuntergangs*, München 2016, 102.

194 Vgl. zum spanischen Adoptianismus Kapitel 2.1.2, S. 81; zu Alkuins Briefwechsel mit Felix von Urgel Kapitel 2.2.2, S. 105–108.

195 Vgl. Alk., ep. 146: *Tu vero cum tuis semper sanam sequere doctrinam et catholicam praedica diligenter fidem, ut aeternam mercedem cum multiplici fructu habere merearis. Vivas felix et gaudeas in Christi amore cum tuis omnibus, Aquila carissime* (MGH Ep 4,236,14–16 E. Dümmler).

⁘

Ausführlicher schildert Alkuin die nach seiner Auffassung von dem spanischen Adoptianismus ausgehende Heilsgefährdung in einem ebenfalls im Sommer 798 angefertigten, dieses Mal jedoch Karl dem Großen gewidmeten Brief[196]. Er beginnt zunächst mit Dankesworten für mehrere vom König erhaltene materielle Güter,[197] woran sich Erklärungen zu astronomischen Sachverhalten, konkret zur Bewegung der Sonne durch den Tierkreis anschließen.[198] Durch die Betrachtung der Gestirne, so Alkuin weiter, ließen sich nicht nur deren natürliche Umlaufbahnen erfassen. Vielmehr sei in ihnen die Weisheit Gottes selbst zu bestaunen.[199] Auch der Arithmetik spricht Alkuin eine herausragende Bedeutung zu, indem er sie als notwendig für die Durchdringung der heiligen Schriften erachtet.[200] Dies wiederum sei unabdingbar sowohl für die Verteidigung des katholischen Glaubens als auch für die Wahrung der Standhaftigkeit gegenüber den Feinden Christi, durch die sich die Verschlagenheit des Teufels immer wieder und auf vielerlei Weise Bahn zu brechen versuche.[201] Zur Einordnung der gegenwärtigen Lage zitiert Alkuin mit leichten Abweichungen 1Tim 4,1–2: *Der Geist sagt ausdrücklich, dass in den letzten Zeiten etliche vom Glauben abfallen werden, dadurch dass sie auf betrügerische Geister und auf Lehren von Dämonen achten, in Heuchelei Lügenworte verbreiten und ein gebrandmarktes Gewissen haben.*[202] Dass das Ende herannahe, wird zusätzlich dadurch bekräftigt, dass Alkuin das aktuelle

196 Alk., ep. 148, ed. E. Dümmler, in: MGH Ep 4, Berlin 1895, 237–241.

197 Vgl. Alk., ep. 148 (MGH Ep 4,237,29–238,10 E. Dümmler).

198 Vgl. ebd. (MGH Ep 4,238,11–239,16 E. Dümmler).

199 Vgl. ebd.: *Quid aliud in sole et luna et sideribus consideramus et miramur nisi sapientiam creatoris et cursus illorum naturales?* (MGH Ep 4,239,22–23 E. Dümmler).

200 Vgl. ebd.: *Scis optime, quam dulcis est in rationibus arithmetica, quam necessaria ad cognoscendas scripturas divinas; quam iocunda est cognitio caelestium astrorum et cursus illorum. Et tamen rarus est, qui talia scire curet. Et quod peius est, reprehendunt haec scire studentes* (MGH Ep 4,239,31–34 E. Dümmler).

201 Vgl. ebd.: *Et utcumque illa naturalium rerum ignoratio inculpabilis potuisset illis esse; si divinis se ipsos tradere voluissent scripturis, et laborare in illis, in quibus vitae aeternae cognitio consideratur, et ut potuissent fidem catholicam veraciter defendere et fiducialiter stare contra adversarios Christi, per quos multimodis diaboli astutia fidem catholicam inpugnare studet* (MGH Ep 4,239,35–240,1 E. Dümmler).

202 Vgl. ebd.: *Et sunt modo tempora, de quibus beatus Paulus praedixit: ‚Spiritus autem manifeste dicit, quia in novissimis temporibus discedent quidem a fide, adtendentes spiritibus erroris et doctrinis daemoniorum; in hypocrisi loquentes mendacium, habentes cauteriatam suam conscientiam‘* [1Tim 4,1–2] (MGH Ep 4,240,1–4 E. Dümmler).

Weltalter als das sechste und folglich als das letzte irdische Weltalter ausweist.[203] Was speziell die Feinde Christi betrifft, so wird am Ende des Briefes Felix von Urgel[204] (gest. 818) zu einem solchen stilisiert. Ausgangspunkt dafür ist ein Schriftstück, das Alkuin nach eigener Aussage erst kürzlich erreicht habe und das noch schlimmere Irrlehren und weitaus mehr blasphemische Äußerungen enthalte als alles, was der Bischof jemals zuvor verfasst habe. Felix vertrete darin etwa die Auffassung, dass Jesus Christus nicht wahrer, sondern lediglich ernannter Sohn Gottes und Gott sei. Eine derartige Behauptung allein führt Alkuin zufolge schon zum ewigen Verderben. Denn wer von den Engeln im Himmel angebetet werde, dürfe auf Erden nicht von den Menschen verleugnet werden.[205] Daher konfrontiert Alkuin Karl den Großen mit der ihm und dessen Nachkommen von Gott übertragenen Aufgabe zum Lenken und Regieren des christlichen Reiches und fordert ihn dazu auf, die Felix unterstellte frevelhafte Häresie in jeder Hinsicht auszurotten und dadurch eine flächendeckende Verbreitung zu verhindern.[206] Mit einem daran

203 Vgl. ebd.: *Et sicut creator aequissimus in sex diebus fecit omnia opera primordialis mundi, ut significaretur in perfectione numeri senarii omnia in naturis suis fecisse eum perfecta. Et ille ipse creator magnus admirabilis perfectus est in natura sua, cui conplacuit omnia in senarii numeri perfectione perficere* (MGH Ep 4,240,28–32 E. Dümmler).

204 Vgl. zu Felix von Urgel Kapitel 2.1.2, S. 81, Fn. 89.

205 Vgl. Alk., ep. 148: *Nuper mihi venit libellus a Felice infelice directus. Cuius propter curiositatem cum paucas paginolas legendo percucurri, inveni peiores hereses vel magis blasphemias, quam ante in eius scriptis legerem. Adserens Christum Iesum nec filium Dei esse verum nec etiam verum Deum esse, sed nuncupativum; non intendens, quid praedicator egregius de divinitate Christi ait: ‚Quorum patres, ex quibus Christus, qui est super omnia Deus benedictus in saecula'* [Röm 9,5]. *Et spero plura ibi inveniri posse, quae fidei catholicae adversari videantur. Si nihil aliud inveniatur contra fidem catholicam, hoc solum sufficit sibi ad perditionem sui. Vae mundo a scandalis* [Mt 18,7]. *Ecce qui adoratur ab angelis in caelis* [Hebr 1,6]*, negatur in terris ab hominibus verus esse Deus* (MGH Ep 4,241,11–19 E. Dümmler).

206 Vgl. ebd.: *Praevideat vero tua sancta pietas huic operi tam arduo et necessario adiutores idoneos; quatenus haec impia heresis omnimodis extinguatur, antequam latius spargatur per orbem christiani imperii, quod divina pietas tibi tuisque filiis commisit regendum atque gubernandum* (MGH Ep 4,241,21–24 E. Dümmler). Die Verurteilung des spanischen Adoptianismus als Häresie und dessen vollständige Ausrottung sind auch im 1. Kapitel des 794 im Zusammenhang mit der Frankfurter Synode erlassenen *Capitulare Francofurtense* festgeschrieben: *Ubi in primordio capitulorum exortum est de impia ac nefanda erese Elipandi Toletane sedis episcopi et Felicis Orgellitanae eorumque sequacibus, qui male sentientes in Dei filio adserebant adoptionem: quam omnes qui supra sanctissimi patres et respuentes una voce contradixerunt atque hanc heresim funditus a sancta ecclesia eradicandam statuerunt* (MGH Conc 2,1, Nr. 19G,165,21–25 A. Werminghoff). Vgl. hierzu Kapitel 3.1, S. 167–168. Zum *imperium christianum* bei Alkuin vgl. M. Suchan, *Mahnen und Regieren: Die Metapher des Hirten im früheren Mittelalter*, Millennium-Studien 56, Berlin 2015, 176.

anschließenden eindringlichen Appell verleiht er seinen Worten Nachdruck: *Erhebe dich, du von Gott auserwählter Mann, erhebe dich, du Kind Gottes, erhebe dich, du Krieger Christi, und verteidige die Braut des Herrn, deines Gottes!*[207]

∴

Dass die Verteidigung der Kirche nicht nur auf die Abwehr von Irrlehren bezogen wird, zeigt ein aus dem Sommer 799 stammender Brief[208], in dem sich Alkuin wiederum an Karl den Großen wendet und das auf Papst Leo III. verübte Attentat[209] thematisiert. Diesen Vorfall betrachtet Alkuin geradezu als ein Paradebeispiel für die in Rom vorherrschende Ruchlosigkeit. Die Zeiten, so urteilt er unter Bezugnahme auf die matthäische Endzeitrede, seien gefährlich, weil die Liebe vieler Menschen erkalte. Darüber hinaus werde scheinbar vergeblich nach Gottesfurcht und Weisheit gesucht. Alkuin drängt Karl deshalb zum Handeln und schärft ihm ein, dass die Sorge um und für den Papst und die gesamte römische Kirche keinesfalls eingestellt werden dürfe.[210] Dass er den König damit konfrontiert, steht im Zusammenhang mit der von ihm vorgenommenen Aufzählung und Gewichtung der drei in dieser Welt herausragenden Ränge, namentlich des apostolischen, des kaiserlichen und des königlichen. Letzterer übersteige die anderen beiden nämlich an Macht, Weisheit und Ansehen. Daher ruhe das ganze Heil der Kirchen Christi allein auf

207 Vgl. ebd.: *Surge, vir a Deo electe, surge fili Dei, surge miles Christi, et defende sponsam domini Dei tui* (MGH Ep 4,241,25–26 E. Dümmler). Vgl. hierzu auch Fried, ^{3}2014, 443.

208 Alk., ep. 174, ed. E. Dümmler, in: MGH Ep 4, Berlin 1895, 287–289.

209 Das Attentat basierte auf innerrömischen Konflikten und wurde unter Beteiligung einiger Verwandter des verstorbenen Papstes Hadrian I. (772–795) am 25. April 799 während einer Bittprozession verübt. Leo III. wurde gefangengenommen, konnte allerdings mithilfe seiner Anhänger zu Karl dem Großen nach Paderborn fliehen. Der König ließ ihn noch in demselben Jahr nach Rom zurückkehren und leitete erste Untersuchungen zu den gegen ihn erhobenen Vorwürfen (Simonie, Eidbruch, unsittliches Verhalten) ein. Zum Ende des Jahres 800 reiste er schließlich selbst nach Rom und ließ Leo III. am 23.12. einen Reinigungseid ablegen. Zwei Tage nach seinem Unschuldsbekenntnis krönte der Papst Karl den Großen zum Kaiser. Vgl. A. Breukelaar, *Leo III., Papst*, in: BBKL 4 (1992), 1436–1438; Fried, ^{3}2014, 474–484; H. Mordek, *Leo III., Papst*, in: LMA 5 (1991), 1877–1878; L.E. von Padberg, *Leo III.*, in: ^{4}RGG 5 (2002), 265–266.

210 Vgl. Alk., ep. 174: *Nonne Romana in sede, ubi relegio maxime pietatis quondam claruerat, ibi ex-trema impietatis exempla emerserunt? Ipsi, cordibus suis excaecati, excaecaverunt caput proprium. Nec ibi timor Dei, nec sapientia, nec caritas esse videtur; quid boni ibi esse poterit, ubi nihil horum trium invenitur? Si timor Dei esset in eis, non auderent; si sapientia, numquam voluissent; si caritas, nequaquam fecissent. Tempora sunt periculosa olim ab ipsa veritate praedicta, quia refrigescit caritas multorum. Nullatenus capitis cura obmittenda est* (MGH Ep 4,288,28–289,1 E. Dümmler).

Karl als dem Lenker des christlichen Volkes, dem Rächer von Verbrechen, dem Leiter der Umherirrenden und dem Tröster der Betrübten.[211] Johannes Fried zufolge sah Alkuin „in dem Geschehen in Rom ein apokalyptisches Zeichen", was die Frage aufwerfe, ob Karl „die Aufgabe des Endzeitkaisers übernehmen" sollte.[212] Auch wenn darüber nur Vermutungen angestellt werden können, ist dennoch festzuhalten, dass Alkuin in seinen Briefen die Ereignisse seiner Gegenwart immer wieder mit den letzten Zeiten in Beziehung setzt, die Rolle Karls des Großen eschatologisch profiliert und dem byzantinischen Kaisertum die Verlässlichkeit abspricht. So ist es der *rex*, der als *rector* mit der Aufgabe zur „Heilsführung des Populus Dei"[213] betraut wird. Bei der damit untrennbar verbundenen Verteidigung der Kirche ist der König zugleich auf die wegen der Vergänglichkeit des diesseitigen Lebens nicht aufzuschiebende und nicht zu vernachlässigende Unterstützung der geistlichen Würdenträger in seinem Reich angewiesen.

3.2.2 *Karl der Große als Kaiser*

Im Hinblick auf die am Weihnachtstag 800 begonnene Herrschaftszeit Karls des Großen als Kaiser ist der auf das Jahr 802 datierte und von Alfred Boretius als *Capitulare missorum generale* bezeichnete Text vielfach als das programmatische Kapitular eingestuft worden.[214] Wie Steffen Patzold allerdings überzeugend dargelegt hat, ist diese Kapitelliste von Inkohäsionen und Inkohärenzen derartig durchzogen, dass sie anders als etwa die *Admonitio generalis* von 789 schwerlich als einheitlich gelten kann. Vielmehr hält es Patzold für wahrscheinlich, dass es sich hierbei um eine durchnummerierte Kompilation verschiedener Vorlagen handelt.[215] Alle Kapitel, so vermutet er außerdem,

---

211 Vgl. ebd.: *Nam tres personae in mundo altissime hucusque fuerunt: id est apostolica sublimitas, quae beati Petri principis apostolorum sedem vicario munere regere solet; quid vero in eo actum sit, qui rector praefate sedis fuerat, mihi veneranda bonitas vestra innotescere curavit. Alia est imperialis dignitas et secundae Romae saecularis potentia; quam impie gubernator imperii illius depositus sit, non ab alienis, sed a propriis et concivibus, ubique fama narrante crebrescit. Tertia est regalis dignitas, in qua vos domini nostri Iesu Christi dispensatio rectorem populi christiani disposuit, ceteris praefatis dignitatibus potentia excellentiorem, sapientia clariorem, regni dignitate sublimiorem. Ecce in te solo tota salus ecclesiarum Christi inclinata recumbit. Tu vindex scelerum, tu rector errantium, tu consolator maerentium, tu exaltatio bonorum* (MGH Ep 4,288,17–27 E. Dümmler). Vgl. hierzu auch Brandes, in: Berndt (Hg.), 1997, 69.

212 Fried, ^{3}2014, 477.

213 Anton, 1968, 410.

214 Vgl. hierzu etwa die Literaturangaben in S. Patzold, *Normen im Buch: Überlegungen zu Geltungsansprüchen so genannter ‚Kapitularien'*, in: FMSt 41 (2007), 331–350 (335, Fn. 17).

215 Vgl. a.a.O., 334–350.

dürften demselben historischen Kontext entsprungen, genauer gesagt aus den kaiserlichen Reformanstrengungen von 802[216] hervorgegangen sein.[217] Ob und in welcher Intensität die Bemühungen um eine gottwohlgefällige Ordnung auf Erden ähnlich wie zur Königszeit Karls des Großen in den Horizont von Vergänglichkeit und Ewigkeit gestellt wurden, lässt sich somit anhand der zum sogenannten *Capitulare missorum generale* zusammengestellten Kapitel näher ergründen, auch wenn diese Sammlung nicht den Stellenwert eines „in sich geschlossenen, gar programmatischen Normtext[es]"[218] haben mag.

Das Anfangs- und das Schlusskapitel sind in ihrer inhaltlichen Ausrichtung fast identisch. Sie widmen sich beide den *missi*, die aus sämtlichen *ordines* bestellt und in das ganze Reich entsandt worden seien, um allen Untertanen ein Leben nach der rechten Ordnung zu ermöglichen.[219] Dazu habe jeder Mensch gemäß Gottes Weisung in der seiner gesellschaftlichen Position entsprechenden Lebensweise und in den von ihm ausgeübten Tätigkeiten zu verbleiben. Ebenso wird verlangt, dass das Verhältnis untereinander von christlicher Nächstenliebe und von vollkommenem Frieden getragen sei.[220] In alledem werden die *missi* dazu angehalten, mit besonderer Sorgfalt zu prüfen und dem Kaiser Bericht zu erstatten, wo Missstände zu verzeichnen und Maßnahmen zur Verbesserung zu ergreifen seien.[221] Folglich wird einerseits der

216 Gemäß den *Annales Laureshamenses* hielt sich Karl zu dieser Zeit in Aachen auf, dachte über die Armen und deren Rechtslage nach und ließ seine *missi* das gesamte Reich durchziehen mit dem Ziel sicherzustellen, dass allen im christlichen Volk Gerechtigkeit widerfahre. Vgl. hierzu AL a. 802 (MGH SS 1,38–39 G.H. Pertz); H. Mordek, *Fränkische Kapitularien und Kapitulariensammlungen: Eine Einführung*, in: ders., *Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung: Aufsätze über Kapitularien und Kapitulariensammlungen ausgewählt zum 60. Geburtstag*, Frankfurt 2000, 1–53 (16).

217 Vgl. Patzold, in: FMSt 41 (2007), 343.

218 Ebd.

219 Vgl. cap. miss. gen. 1: *De legatione a domno imperatore directa. Serenissimus igitur et christianissimus domnus imperator Karolus elegit ex optimatibus suis prudentissimis et sapientissimos viros, tam archiepiscopis quam et reliqui episcopis simulque et abbates venerabiles laicosque religiosos, et direxit in universum regnum suum, et per eos cunctis subsequentibus secundum rectam legem vivere concessit* (MGH Cap 1, Nr. 33,91,41–92,3 A. Boretius).

220 Vgl. ebd.: *Sed omnes omnino secundum Dei praeceptum iusta viverent rationem iusto iudicio, et unusquisque in suo proposito vel professione unianimiter permanere ammonere: canonici vita canonica absque turpis lucris negotio pleniter observassent, sanctemoniales sub diligenti custodia vitam suam custodirent, laici et seculares recte legibus suis uterentur absque fraude maligno, omnem in invicem in caritate et pace perfecte viverent* (MGH Cap 1, Nr. 33,92,8–13 A. Boretius).

221 Vgl. ebd.: *Ubi autem aliter quam recte et iuste in lege aliquit esse constitutum, hoc diligentissimo animo exquirere iussit et sibi innotescere: quod ipse donante Deo meliorare cupit.* [...] *Et ut ipsi missi diligenter perquirere, ubicumque aliquis homo sibi iniustitiam factam ab aliquo reclamasset, sicut Dei omnipotentis gratiam sibi cupiant custodire et fidelitate*

nachhaltige Einsatz des Kaisers für die *emendatio* herausgestellt und andererseits deutlich gemacht, dass ihre erfolgreiche Umsetzung sowohl von der Vermittlung durch die *missi* als auch von der Bereitschaft und der Beteiligung der übrigen Amtsträger und Untertanen abhänge. Die Aussage, dass diese mit ganzem Eifer und mit voller Überzeugung zu ergreifende Initiative dem Kaiser mitsamt den ihm anvertrauten Gläubigen zum ewigen Lohn gereichten, zeigt zudem, dass die Heilserlangung als Ziel und Zweck der *emendatio* ausgewiesen wird.[222]

Die Notwendigkeit zur Mitwirkung aller an der Einrichtung und Wahrung gottwohlgefälliger Zustände wird auch in dem die besondere Tragweite des Treueides behandelnden Kapitelblock zum Ausdruck gebracht.[223] Der Schwur sei nun auf das *nomen cesaris* von sämtlichen männlichen Reichsangehörigen ab einem Alter von zwölf Jahren abzulegen.[224] Ihnen sei bewusst zu machen und verständlich zu erklären, dass damit nicht mehr nur die lebenslange Verpflichtung zur Loyalität gegenüber dem Herrscher sowie das Verbot zur Unterstützung seiner Feinde verbunden seien.[225] Denn darüber hinaus hät-

---

sibi promissa conservare; ita ut omnino in omnibus ubicumque, sive in sanctis ecclesiis Dei vel etiam pauperibus, pupillis et viduis adque cuncto populo legem pleniter adque iustitia exhiberent secundum voluntatem et timorem Dei (MGH Cap 1, Nr. 33,92,3–5.13–18 A. Boretius); cap. miss. gen. 40: *Novissime igitur ex omnibus decretis nostris nosse cupimus in universo regno nostro per missos nostros nunc directos, sive inter ecclesiasticos viros, episcopos, abbates, presbiteros, diaconus, canonicos, omnes monachos sive sanctimoniales, qualiter unusquisque in suum ministerium vel professione nostrum bannum vel decretum habeat conservatum, vel ubi civibus ex his dignum sit ex bona voluntate sua gratias agere vel adiutoria inpendere vel ubi aliquid adhuc sit necessitatis emendare* (MGH Cap 1, Nr. 33,98,31–36 A. Boretius).

222 Vgl. cap. miss. gen. 40: *Ubi autem aliquid inultum esse credimus, sic ad emendandum omne studio et voluntate certamen habeamus, ut cum Dei adiutorio hoc ad emendationem perducamus et ad nostra eterna mercedem et omnium fidelium nostrum* (MGH Cap 1, Nr. 33,98,43–99,1 A. Boretius).

223 Vgl. cap. miss. gen. 2–9 (MGH Cap 1, Nr. 33,92,23–93,25 A. Boretius).

224 Damit wurde der 789 verfügte Schwur zur Treue gegenüber dem König und dessen Söhnen erneuert und an die im Jahr 800 erlangte Kaiserwürde Karls des Großen angepasst. Vgl. zu den Hintergründen und Schwerpunkten des Treueides von 789 M. Becher, *Eid und Herrschaft in der Karolingerzeit: Untersuchungen zum Herrscherethos Karls des Großen*, VKAMAG.S 39, Sigmaringen 1993, 195–201.

225 Vgl. cap. miss. gen. 2: *De fidelitate promittenda domno imperatori. Precepitque, ut omni homo in toto regno suo, sive ecclesiasticus sive laicus, unusquisque secundum votum et propositum suum, qui antea fidelitate sibi regis nomine promisissent, nunc ipsum promissum nominis cesaris faciat; et hii qui adhuc ipsum promissum non perficerunt omnes usque ad duodecimo aetatis annum similiter facerent. Et ut omnes traderetur publice, qualiter unusquisque intellegere posset, quam magna in isto sacramento et quam multa conprehensa sunt, non, ut multi usque nunc extimaverunt, tantum fidelitate domno imperatori usque in*

ten alle danach zu streben, sich vollumfänglich und den eigenen geistigen und körperlichen Fähigkeiten entsprechend in den Dienst Gottes zu stellen, weil der Kaiser nicht jedem Reichsangehörigen in demselben Maße die nötige Fürsorge und Strenge zukommen lassen könne.[226] Die daran anschließenden Bestimmungen betreffen vor allem den Schutz der Kirchen, Witwen, Waisen und Fremden, den Gehorsam gegenüber dem Kaiser und die Achtung seines Besitzes, die Verpflichtung zum Kriegsdienst sowie das für eine gerechte Amtsführung einzuhaltende Verbot der Rechtsbeugung.[227]

Die nachfolgenden Kapitel stimmen thematisch darin überein, dass sie an die Geistlichkeit adressiert sind.[228] Das umfangreichste unter ihnen richtet sich an die Mönche und ist im Hinblick auf die Frage nach eschatologischen Argumentationsstrukturen von besonderer Relevanz. Zunächst ergeht die Ermahnung zur beharrlichen Einhaltung der Klosterregel mit der Begründung, dass Gott jeder im Willen unbeständige Mensch zuwider sei. Fundierend wird ein Zitat aus der Johannesapokalypse hinzugefügt: *Dass du doch heiß oder kalt wärst! Weil du aber lauwarm bist, werde ich dich aus meinem Mund ausspeien.*[229] Den Mönchen wird untersagt, irdischen Besitz anzuhäufen und sich mit Ausnahme von dringenden Angelegenheiten aus dem Kloster hinauszubegeben. Neben der Verwicklung in irdische Geschäfte wird außerdem vor Streitigkeiten, Trunksucht und Gelagen gewarnt.[230] Als noch schwerwiegender werden aller-

---

vita ipsius, et ne aliquem inimicum in suum regnum causa inimicitiae inducat, et ne alicui infidelitate illius consentiant aut retaciat, sed ut sciant omnes istam in se rationem hoc sacramentum habere (MGH Cap 1, Nr. 33,92,23–32 A. Boretius).

226 Vgl. cap. miss. gen. 3: *Primum, ut unusquisque et persona propria se in sancto Dei servitio secundum Dei preceptum et secundum sponsionem suam pleniter conservare studeat secundum intellectum et vires suas, quia ipse domnus imperator non omnibus singulariter necessariam potest exhibere curam et disciplinam* (MGH Cap 1, Nr. 33,92,33–36 A. Boretius).

227 Vgl. cap. miss. gen. 4–9 (MGH Cap 1, Nr. 33,92,37–93,25 A. Boretius). Vgl. hierzu auch Becher, 1993, 201–212.

228 Vgl. cap. miss. gen. 10–24 (MGH Cap 1, Nr. 33,93,26–96,11 A. Boretius). Vgl. hierzu auch Patzold, in: FMSt 41 (2007), 339.

229 Vgl. cap. miss. gen. 17: *Monachi autem, ut firmiter ac fortiter secundum regula vivant, quia displicere Deo novimus quisquis in sua voluntate tepidus est, testante Iohanne in apocalypsin: ‚Utinam calidus esse aut frigidus: sed quia tepidus es, incipian te evomere ex ore meo‘* [Apk 3,15–16] (MGH Cap 1, Nr. 33,94,24–26 A. Boretius).

230 Vgl. ebd.: *Seculare sibi negotium nullatenus usurpent. Foris monasterio nequaquam progrediendi licentiam habeant, nisi maxima cogente necessitatem: quod tamen episcopus, in cuius diocese erunt, omnino praecuret, ne foris monasterio vagandi usum habeant. Sed si necessitas sit ad aliquam obhedientiam aliquis foris pergere, et hoc cum consilio et consensum episcopi fiat, et tales personae cum testimonium foris mittantur in quibus nulla sit suspitio mala vel a quibus nulla oppinio mala oriatur. Foris vero peculium vel res monasterii abbas cum episcopi sui licentiam et consilium ordinet qui praevideat, non monachum, nisi alium fidelem. Quaestum verum seculare vel concupiscentia mundanarum rerum*

dings die Fälle von Unzucht betrachtet, die laut Gerüchten bereits vielfach in den Klöstern aufgetreten sind. Überaus betrüblich und erschütternd sei daran, dass der Schaden gerade von dort ausgehe, wo eigentlich die größte Hoffnung für das Heil aller Menschen christlichen Glaubens liegen sollte: nämlich in der Lebensführung und in der Keuschheit der Mönche.[231] Die Mönche werden demnach nicht nur zu ihrem eigenen seelischen Wohlergehen nachdrücklich auf die Klosterregel verpflichtet. Vielmehr sollen sie durch vorbildhaftes Verhalten auch anderen eine Orientierung auf der Suche nach dem ewigen Leben geben. Auf dieser Grundlage wird ihnen einerseits auferlegt, Unzucht zukünftig zu unterlassen. Andererseits wird bei anhaltenden sexuellen Verfehlungen damit gedroht, zur Abschreckung sowohl die Täter mit einer harten Strafe zu belegen als auch diejenigen Aufsichtspersonen zur Rechenschaft zu ziehen, die derlei hätten verhindern müssen.[232]

Der dritte Kapitelblock richtet sich vornehmlich an die Grafen und an andere Laien.[233] Ähnlich wie die Mönchsgemeinschaften werden auch sie in die Verantwortung zur Unterbindung verschiedener Verbrechen genommen. Am ausführlichsten werden Mord und Inzest beleuchtet. In Bezug auf den Mord wird festgehalten, dass durch ihn schon viele Menschen aus dem christlichen Volk ihr Leben verloren hätten, dass der Herr selbst ihn verboten habe und er fortan unter allen Umständen zu vereiteln sei. Denn: *Wie kann jemand glauben, Gott zu gefallen, wenn er dessen Sohn, seinen Nächsten getötet hat?*

---

omnismodis devitent; quia avaritia vel concupiscentia huius mundi omnibus est devetanda christiani, maxime tamen in his qui mundo et concupiscentiis abrenuntiasse videtur. Lites et contentiones nequaquam, neque infra neque foris monasterio, movere presumat. Qui autem presumserit, gravissima disciplina regulari corripiantur, et taliter caeteri metum habeant talia perpetranda. Ebrietatem et commessationem omnino fugiant, quia inde libidine maxime polluari omnibus notum est (MGH Cap 1, Nr. 33,94,27–40 A. Boretius).

231 Vgl. ebd.: *Nam pervenit ad aures nostras oppinio perniciosissima, fornicationes et in habhominatione et inmunditia multas iam in monasteriis esse deprehensos. Maxime contristat et conturbat, quod sine errore magno dici potest, ut unde maxima spe salutis omnibus christianis orriri crederent, id est de vita et castitate monachorum, inde detrimentum, ut aliquis ex monachus sodomitas esse auditum* (MGH Cap 1, Nr. 33,94,40–95,2 A. Boretius).

232 Vgl. ebd.: *Unde etiam rogamus et contextamur, ut certissime amplius ex his diebus omni custodia se ex his malis conservare studeant, ut numquam amplius tale quid aures nostras perveniat. Et hoc omnibus notum sit, quia nullatenus in ista mala in nullo loco amplius in toto regno nostro consentire audeamus: quanto minus quidem inter eos qui castitatis et sanctimoniae emendatiores esse cupimus. Certe si amplius quid tale ad aures nostras pervenerit, non solum in eos, sed etiam et in ceteris, qui in talia consentiant, talem ultionem facimus, ut nullus christianus qui hoc audierit, nullatenus tale quid perpetrare amplius presumserit* (MGH Cap 1, Nr. 33,95,2–9 A. Boretius).

233 Vgl. cap. miss. gen. 25–39 (MGH Cap 1, Nr. 33,96,12–98,30 A. Boretius). Vgl. hierzu auch Patzold, in: FMSt 41 (2007), 339.

Wie kann jemand meinen, dass Christus der Herr ihm gnädig sei, wenn er seinen Bruder umgebracht hat? Die zum Mord führenden Feindschaften unter den Menschen würden folglich den Zorn Gottes heraufbeschwören.[234] Damit das dem Kaiser anvertraute christliche Volk nicht zugrunde gehe, müsse diesem Übel und denen, die sich durch den Teufel dazu verleiten ließen, mit aller Härte begegnet und eine Aussöhnung mit den Angehörigen der Opfer erreicht werden. Dadurch seien weitere Morde sowie eine tiefgreifende Spaltung unter den Menschen zu verhindern.[235] Sollten Mörder von männlichen Verwandten oder von anderen nahestehenden Personen sich dem Urteil der Bischöfe, der Priester und der übrigen Richter verweigern, seien sie zum Heil ihrer Seele und um einer gerechten Rechtsprechung willen durch die *missi* und Grafen bis zur kaiserlichen Entscheidung in Gewahrsam zu nehmen. Auf diese Weise könne die Unversehrtheit der Schuldigen sichergestellt und zugleich weiterer Schaden vom restlichen Volk abgewandt werden.[236] Was den Umgang mit Inzest betrifft, lassen sich wiederum Parallelen zum Vorgehen bei Fällen von Unzucht und bei Mord feststellen. So soll erneut durch ein hohes Strafmaß Furcht erzeugt werden mit dem Ziel, potentielle Täterinnen und Täter von dem Verbrechen abzuhalten. Schuldige hätten sich dagegen einer rituellen Reinigung zu unterziehen. Sollten sie sich in derlei zu ihrer Besserung getroffenen

234 Vgl. cap. miss. gen. 32: *Homicidia, pro quibus multitudo perit populi christiani, omni contextatione deserere ac vetare mandamus; qui ipse Dominus odia et inimicitie suae fidelibus contradixit, multommagis homicidia. Quomodo enim secum Deum placatum fore confidit, qui filium suum proximum sibi occiderit? Qualiter vero Christum dominum sibi propitium esse arbitretur, qui fratrem suum interficerit? Magnum quoque et inhabitaculum periculum est cum Deo patre et Christo coeli terrae dominatore, inimicitias hominum movere: quos aliquit tempus latitando effugere potest, sed tamen casu aliquando in manus inimicorum suorum incidit; Deum autem ubi effugere valet, cui omnia secreta manifesta sunt? qua temeritate eius iram quis extimat evadere?* (MGH Cap 1, Nr. 33,97,7–15 A. Boretius).

235 Vgl. ebd.: *Ouapropter ne populus nobis ad regendum commissos hoc malo pereat, hoc omni disciplina devitare previdimus; quia nos nullo modo placatum vel propitius habere, qui sibi Deum iratum non formidaverit: sed saevissima districtione vindicare vellimus qui malum homicidii ausus fuerit perpetrare. Tamen ne etiam peccatum adcrescat, ut inimicitia maxima inter christianos non fiat, ubi suadentes diabulo homicidia contingant, statim reus ad suam emendationem recurrat, totaque celeritate perpetratum malum ad propinquos extincti digna conpositionem emendet* (MGH Cap 1, Nr. 33,97,15–22 A. Boretius).

236 Vgl. cap. miss. gen. 37: *Ut hii qui patricidia vel fratricidia fecerit, avunculum, patruum vel aliquem ex propinquis occiderint, et iudicium episcoporum, presbiterorum caeterorumque iudicium obhedire et consentire noluerint, quod ad salutem animae suae iustumque iudicium solvendum missi nostri et comitis in tali custodia coartent, ut salvi sint nec caeterum populum quoinquinent usque dum in nostra presentia perducatur; et de res propria sua interim nihil habeant* (MGH Cap 1, Nr. 33,98,13–18 A. Boretius).

Maßnahmen nicht als kooperativ erweisen, seien sie dem Kaiser vorzuführen.[237] Der Kaiser erscheint somit als die letztgültige richterliche Instanz auf Erden. Überdies wird ersichtlich, dass das geforderte harte Vorgehen bei moralischen Verfehlungen damit gerechtfertigt wird, einerseits das gesamte christliche Volk vor der Verführung zur Sünde zu bewahren und andererseits die Täterinnen und Täter selbst zurück auf den Weg des Heils zu geleiten.

Neben Verboten sind in dem sogenannten *Capitulare missorum generale* auch Gebote aufgelistet. Zu diesen zählen für alle Reichsangehörigen bestimmte Richtlinien über das Gastrecht. Niemandem, weder den Reichen noch den Armen noch den Fremden, dürften Unterkunft und Verpflegung verwehrt werden. Wer ihnen noch mehr Gutes tue, dem sei der höchste Lohn garantiert. Als Beleg dafür wird neben einem Vers aus der matthäischen Gemeinderegel auch ein Zitat aus der matthäischen Endzeitrede angeführt: *Ich war fremd und ihr habt mich aufgenommen*.[238] An anderer Stelle werden außerdem speziell die geistlichen Führungspersönlichkeiten und die Grafen zur Einmütigkeit und zu einem dem göttlichen Willen gemäßen Leben ermahnt, damit sich immer und überall die Gerechtigkeit durchsetze, den Armen, Witwen, Waisen und Fremden Trost und Schutz gewährt werde und auch der Kaiser durch ihren guten Willen mehr den Lohn des ewigen Lebens als Strafe verdiene.[239]

Insgesamt werden in mehreren Kapiteln mit jeweils unterschiedlichen Adressaten das Ziel und der Zweck der *emendatio* direkt oder indirekt mit dem

237 Vgl. cap. miss. gen. 33: *Incestuosum scelus omnino prohibemus. Si quis nefanda autem fornicatione contaminatus fuerit, nullatenus sine districtione gravi relaxetur, sed taliter ex hoc corripiantur, ut caeteri metum habeant talia perpetrandi, ut auferetur penitus et inmunditia populo christiano, et ut reus ex hoc per poenitentia ammittat pleniter, sicut ei ab episcopo suo disponatur; et eadem femina in manus parentum sit constituta usque ad iudicium nostrum. Si autem iudicium episcopi ad suam emendationem consentire noluerit, tunc ad nostra presentia perducantur, memores exemplo quod de incestis factum est quod Fricco perpetravit in sanctimoniali Dei* (MGH Cap 1, Nr. 33,97,32–39 A. Boretius).

238 Vgl. cap. miss. gen. 27: *Precipimusque ut in omni regno nostro neque divitibus neque pauperibus neque peregrinis nemo hospitium denegare audeat, id est sive peregrinis propter Deum perambulantibus terram sive cuilibet iteranti propter amorem Dei et propter salutem animae suae tectum et focum et aquam illi nemo deneget. Si autem amplius eis aliquid boni facere voluerit, a Deo sibi sciat retributionem optimam, ut ipse dixit: ‚Qui autem susceperit unum parvulum propter me, me suscepit'* [Mt 18,5], *et alibi: ‚Hospes fui et suscepistis me'* [Mt 25,35] (MGH Cap 1, Nr. 33,96,21–27 A. Boretius).

239 Vgl. cap. miss. gen. 14: *Ut episcopi, abbates adque abbatissae comiteque unanimi invicem sint, consentientes legem ad iudicium iustum terminandum cum omni caritate et concordia pacis, et ut fideliter vivant secundum voluntate Dei, ut semper ubique et propter illos et inter illos iustum iudicium ibique perficiantur. Pauperes, viduae, orphani et peregrini consolationem adque defensionem hab eis habent; ut et nos per eorum bona voluntatem magis premium vitae eternae quam supplicium mereamur* (MGH Cap 1, Nr. 33,94,1–6 A. Boretius).

Heil des einzelnen Menschen und des ganzen christlichen Volkes identifiziert. Dies weist auf eine den Reformanstrengungen von 802 inhärente eschatologische Qualität hin. Inwieweit sie gar als programmatisch anzusehen ist, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, gerade weil es sich bei dem sogenannten *Capitulare missorum generale* wie bereits festgestellt höchstwahrscheinlich nicht um einen in sich geschlossenen Text handelt.

⁘

Wie die einzelnen zum sogenannten *Capitulare missorum generale* zusammengestellten Kapitel zeugt auch das 805/806 erlassene und in der Folgezeit breit rezipierte Doppelkapitular von Diedenhofen (Thionville) von umfangreichen kaiserlichen Bemühungen zur Beseitigung von reichsweiten Missständen. Sie stehen sowohl im Kontext der am 6. Februar 806 festgesetzten Regelungen zur Reichsteilung und zur Nachfolge Karls des Großen als auch im Zusammenhang mit der schweren Hungersnot[240], die von 805 bis 806 andauerte und Maßnahmen zur Wiedererlangung der göttlichen Gnade notwendig erscheinen ließ.[241]

Der erste, speziell kirchliche Angelegenheiten behandelnde Teil[242] des Doppelkapitulars beginnt mit kurzen Stichworten, die neben liturgischen Elementen[243] vor allem auf zentrale Inhalte und auf Missstände im Bildungsbereich anspielen[244]. In den darauffolgenden Kapiteln richtet sich das Hauptaugenmerk auf diejenigen, die sich u.a. zwecks der Befreiung vom Herrendienst für einen Rückzug aus der Welt entscheiden. Von ihnen wird

240 Vgl. cap. miss. Theod. secund. 4: *De hoc si evenerit fames, clades, pestilentia, inaequalitas aeris vel alia qualiscumque tribulatio, ut non expectetur edictum nostrum, sed statim depraecetur Dei misericordia. Et in praesenti anno de famis inopia, ut suos quisque adiuvet prout potest et suam annonam non nimis care vendat; et ne foris imperium nostrum vendatur aliquid alimoniae* (MGH Cap 1, Nr. 44,122,34–123,3 A. Boretius).

241 Vgl. zum Doppelkapitular von Diedenhofen (Thionville) J. Fried, *Karl der Große: Gewalt und Glaube: Eine Biographie*, München ^{3}2014, 541–543; V. Lukas, *Eine Sammlung von Kapitularien Karls des Großen bei Benedictus Levita*, in: ZSRG.K 90 (2004), 1–26 (7.14); H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar, *Einleitung*, in: dies. (Hgg.), *Die Admonitio generalis Karls des Großen*, MGH FU 16, Wiesbaden 2013, 118–121; J.L. Nelson, *King and Emperor: A New Life of Charlemagne*, London 2019, 425–429; A. Verhulst, *Diedenhofener Kapitular*, in: LMA 3 (1986), 998–999. Vgl. zum historischen Kontext C. Jörg, *Die Besänftigung göttlichen Zorns in karolingischer Zeit: Kaiserliche Vorgaben zu Fasten, Gebet und Buße im Umfeld der Hungersnot von 805/806*, in: Das Mittelalter 15 (2010), 38–51.

242 Vgl. cap. miss. Theod. prim. (MGH Cap 1, Nr. 43,121–122 A. Boretius).

243 Vgl. cap. miss. Theod. prim. 1–2 (MGH Cap 1, Nr. 43,121,12–13 A. Boretius).

244 Vgl. cap. miss. Theod. prim. 5–7 (MGH Cap 1, Nr. 43,121,16–18 A. Boretius).

verlangt, sich verbindlich entweder auf die kanonische oder auf die monastische Lebensweise festzulegen und sie gewissenhaft zu pflegen.[245] In dem zweiten, allgemein an alle adressierten Teil[246] werden hingegen mehrfach die Themen Frieden, Gerechtigkeit und Treue in ihrer reichsstabilisierenden Funktion aufgegriffen. So wird unter Androhung teils drakonischer Strafen verboten, in der Heimat Waffen zu tragen und mit anderen bis zum Äußersten in einer Fehde zu liegen,[247] die Verpflichtung zur Loyalität gegenüber dem Kaiser zu missachten und sich an Verschwörungen zu beteiligen[248]. Zudem wird angeordnet, den Kirchen Gottes, den Witwen und den Waisen Recht zu verschaffen,[249] die Armen unter den Freien nicht zu bedrücken,[250] korrupte

245 Vgl. cap. miss. Theod. prim. 9: *De laicis noviter conversis, ne, antequam suam legem pleniter vivendo discant, ad alia negotia mittantur* (MGH Cap 1, Nr. 43,121,22–23 A. Boretius); cap. miss. Theod. prim. 10: *De his qui seculum relinquunt propter servicium dominicum impediendum et tunc neutrum faciunt, ut unum e duobus elegant: aut pleniter secundum canonicam aut secundum regularem institutionem vivere debeant* (MGH Cap 1, Nr. 43,122,1–6 A. Boretius); cap. miss. Theod. prim. 13: *De his qui non fiunt secundum regulam pulsati, ut deinceps emendentur et pulsentur secundum regulam* (MGH Cap 1, Nr. 43,122,11–12 A. Boretius). Vgl. hierzu auch Fried, ^{3}2014, 542.

246 Vgl. cap. miss. Theod. secund. (MGH Cap 1, Nr. 44,122–126 A. Boretius).

247 Vgl. cap. miss. Theod. secund. 5: *De armis infra patria non portandis, id est scutis et lanceis et loricis; et si faidosus sit, discutiatur tunc quis e duobus contrarius sit ut pacati sint, et distringantur ad pacem, etiamsi noluerint; et si aliter pacificare nolunt, adducantur in nostram praesentiam. Et si aliquis post pacificationem alterum occiderit, conponat illum et manum quam periuravit perdat et insuper bannum dominicum solvat* (MGH Cap 1, Nr. 44,123,4–8 A. Boretius).

248 Vgl. cap. miss. Theod. secund. 9: *De iuramento, ut nulli alteri per sacramentum fidelitas promittatur nisi nobis et unicuique proprio seniori ad nostram utilitatem et sui senioris; excepto his sacramentis quae iuste secundum legem alteri ab altero debetur. Et infantis, qui antea non potuerunt propter iuvenalem aetatem iurare, modo fidelitatem nobis repromittant* (MGH Cap 1, Nr. 44,124,5–8 A. Boretius); cap. miss. Theod. secund. 10: *De conspirationibus vero, quicumque facere praesumserit et sacramento quamcumque conspirationem firmaverint, ut triplici ratione iudicentur. Primo, ut ubicum-que aliquid malum per hoc perpetratum fuit, auctores facti interfitientur; adiutores vero eorum singuli alter ab altero flagellentur et nares sibi invicem praecidant. Ubi vero nihil mali perpetratum est, similiter quidem inter se flagellentur et capillos sibi vicissim detundant. Si vero per dextras aliqua conspiratio firmata fuerit, si liberi sunt, aut iurent cum idoneis iuratoribus hoc pro malo non fecisse, aut si facere non potuerint suam legem conponant; si vero servi sunt, flagellentur. Et ut de caetero in regno nostro nulla huiusmodi conspiratio fiat, nec per sacramentum nec sine sacramento* (MGH Cap 1, Nr. 44,124,9–17 A. Boretius).

249 Vgl. cap. miss. Theod. secund. 2: *De iustitiis aecclesiarum Dei, viduarum, orfanorum et pupillorum, ut in publicis iudiciis non dispiciantur clamantes sed diligenter audiantur* (MGH Cap 1, Nr. 44,122,31–32 A. Boretius).

250 Vgl. cap. miss. Theod. secund. 16: *De oppressione pauperum liberorum hominum, ut non fiant a potentioribus per aliquod malum ingenium contra iustitiam oppressi, ita ut coacti res eorum vendant aut tradant. Ideo haec et supra et hic de liberis hominibus diximus, ne forte*

Amtsträger dem Kaiser zu melden und sie zu ersetzen durch solche Männer, die das Wissen und den Willen hätten, Fälle gerecht zu beurteilen und zu beschließen[251]. Zusätzlich zu alledem werden in der aus dem 9. Jhd. stammenden Handschrift W[252] noch zwei weitere Kapitel überliefert, die in der MGH-Edition von Alfred Boretius viergeteilt und als eigenständiger Text unter dem Titel *Capitulare missorum*[253] aufgelistet sind. Darin werden die *missi* dazu aufgefordert sicherzustellen, dass in den Kirchen ausschließlich kanonische Bücher verwendet werden,[254] dass Laien das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser lernen[255] und dass sich Grafen, Amtsträger niederen Ranges und alle übrigen Adligen gesetzestreu verhalten[256]. Dass es sich hierbei nicht um neue, sondern um nochmals nachdrücklich eingeschärfte Anweisungen handelt, macht der mehrmalige Verweis auf frühere und als bekannt vorausgesetzte Anordnungen deutlich. Die Zustände im Reich zu überprüfen und zu korrigieren, den guten Kampf gemäß 2Tim 4,7 dankend zu würdigen und Nachlässigkeit hart zu ahnden, wird nicht nur als gottwohlgefällig und als nutzbringend für den Kaiser gewertet. Vielmehr wird hervorgehoben, dass dies ebenso dazu diene, alle Menschen christlichen Glaubens zur Vollendung zu führen.[257] Dass der in den Instruktionen für die *missi* enthaltene Heilsbezug tatsächlich Bestandteil des Doppelkapitulars von Diedenhofen (Thionville) ist

---

parentes contra iustitiam fiant exhereditati et regale obsequium minuatur et ipsi heredes propter indigentiam mendici vel latrones seu malefactores efficiantur. Et ut saepius non fiant manniti ad placita, nisi sicut in alio capitulare praecepimus ita servetur (MGH Cap 1, Nr. 44,125,10–15 A. Boretius).

251 Vgl. cap. miss. Theod. secund. 12: *De advocatis: id est ut pravi advocati, vicedomini, vicarii et centenarii tollantur, et tales eligantur quales et sciant et velint iuste causas discernere et terminare. Et si comes pravus inventus fuerit, nobis nuntietur* (MGH Cap 1, Nr. 44,124,26–28 A. Boretius).

252 Codex Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Blankenburg 130.

253 Ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 60, Hannover 1883, 147.

254 Vgl. cap. miss. 1: *Volumus et ita missis nostris mandare precipimus, ut in aeclesiis libri canonici veraces habeantur, sicut iam in alio capitulare sepius mandavimus* (MGH Cap 1, Nr. 60,147,11–12 A. Boretius).

255 Vgl. cap. miss. 2: *Ut laici symbolum et orationem dominicam pleniter discant* (MGH Cap 1, Nr. 60,147,13 A. Boretius).

256 Vgl. cap. miss. 3: *Comites quoque et centenarii et ceteri nobiles viri legem suam pleniter discant, sicut in alio loco decretum est* (MGH Cap 1, Nr. 60,147,14–15 A. Boretius).

257 Vgl. cap. miss. 4: *Praecipimus autem missis nostris, ut ea quae a multis iam annis per capitularios nostros in toto regno nostro mandavimus agere, discere, observare vel in consuetudine habere, ut haec omnia nunc diligenter inquirant et omnino innovare ad servitium Dei et ad utilitatem nostram, vel ad omnium christianorum hominum profectum innovare studeant et, quantum Domino donante prevalent, ad perfectum usque perducant. Et nobis omnino adnuntient, quis inde certamen bonum hoc adimplere habuisset, ut a Deo et a nobis gratum habeat; qui autem neglegens inde fuerit, ut talem disciplinam percipiat, qualem*

und es somit in einen eschatologischen Horizont stellt, kann unter Berücksichtigung der Überlieferungssituation weder ausgeschlossen noch eindeutig belegt werden.[258] Festzuhalten ist allerdings, dass etwa im Unterschied zur *Admonitio generalis* und zum sogenannten *Capitulare missorum generale* die Vergänglichkeit des diesseitigen Lebens, die Endzeit und das Ergehen im Jenseits an keiner weiteren Stelle explizit zur Sprache gebracht werden.

∴

Anders verhält es sich mit den zeitlich fast parallel und ebenfalls in Diedenhofen (Thionville) festgeschriebenen Bestimmungen zur Reichsteilung und zur Nachfolge Karls des Großen.[259] Der als *Divisio regnorum* bekannte Text beginnt in der Art einer Urkunde[260] mit der als Anrufung der Trinität gestalteten *invocatio*. In Übereinstimmung mit der „universalistische[n] Konnotation"[261] der daran anknüpfenden *intitulatio* wird in der *inscriptio* die Gesamtheit der gegenwärtig lebenden und künftigen Gläubigen und Getreuen der heiligen Kirche Gottes adressiert.[262] Ihnen wird in der daran anschließenden *arenga* in Erinnerung gerufen, dass nach dem Willen der göttlichen Güte jedes Menschenalter und jede Regierungszeit ihrem Ende entgegeneilten und durch die nachfolgenden Generationen erneuert würden. Dementsprechend werden die drei erbberechtigten Söhne Karls des Großen Karl der Jüngere[263],

---

talis sit contemptor percipere dignus, ita ut ceteri metum habeant amplius (MGH Cap 1, Nr. 60,147,16–24 A. Boretius).

258 Vgl. hierzu Lukas, in: ZSRG.K 90 (2004), 7–8, Anm. 25. Thomas Martin Buck plädiert hingegen dafür, das sogenannte *Capitulare missorum* als einen eigenständigen Text anzusehen. Vgl. hierzu T.M. Buck, *Admonitio und praedicatio: Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten (507–814)*, FBMG 9, Frankfurt 1997, 355–357.

259 Vgl. Fried, ^{3}2014, 543–550; Nelson, 2019, 429–435.

260 Vgl. hierzu Nelson, 2019, 429.

261 Fried, ^{3}2014, 545.

262 Vgl. div. reg.: *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Karolus serenissimus augustus, a Deo coronatus magnus pacificus imperator, Romanum gubernans imperium, qui et per misericordiam Dei rex Francorum atque Langobardorum, omnibus fidelibus sanctae Dei aecclaesiae ac nostris, praesentibus scilicet et futuris* (MGH Cap 1, Nr. 45,126,32–35 A. Boretius).

263 Karl der Jüngere (gest. 811) war der älteste der drei als erbberechtigt angesehenen Söhne Karls des Großen und seiner damaligen Ehefrau Hildegard (gest. 783). Zwischen 784 und 808 führte er mehrere Feldzüge vor allem an der Ostgrenze des Reiches an und wurde im Zusammenhang mit der Erhebung seines Vaters zum Kaiser am Weihnachtstag 800 zum König gekrönt. Er starb 811 kinderlos. Vgl. hierzu B. Schneidmüller, *Karl d. J., frk. Kg.*, in: LMA 5 (1991), 966–967.

Pippin[264] und Ludwig[265] als eine Bereicherung in dem Sinne betrachtet, dass durch sie die Hoffnung auf den Fortbestand des Königtums gefestigt worden sei. Auch die Befürchtung des Vaters, bei der Nachwelt in Vergessenheit zu geraten, sei abgeschwächt worden.[266] Folglich wird in der *promulgatio* als Wunsch des Kaisers angegeben, seine Söhne schon jetzt an der Regentschaft zu beteiligen und sie nach seinem Dahinscheiden aus dieser Welt als Erben des von Gott geschützten und zu bewahrenden Reiches und Königtums zurückzulassen.[267] Zur Vorbeugung von Missverständnissen und Konflikten sei das Reich einer Dreiteilung zu unterziehen, sodass jeder Sohn das ihm zugewiesene Herrschaftsgebiet nach außen zu verteidigen und nach innen im Frieden und in der Liebe zum Bruder zu erhalten vermöge.[268]

---

264 Pippin (gest. 810) war der zweite Sohn, der aus der Ehe zwischen Karl dem Großen und Hildegard hervorging. In Verbindung mit seiner 781 in Rom von Papst Hadrian I. (772–795) vollzogenen Taufe wurde sein ursprünglicher Name Karlmann in Pippin geändert und er selbst zum Unterkönig von Italien gesalbt. Nach seinem Tod 810 trat auf Anordnung Karls des Großen 812/813 sein aus einer Friedelehe stammender Sohn Bernhard (gest. 818) die Nachfolge an. Vgl. hierzu B. Schneidmüller, *Pippin* (*Karlmann*), *Kg. v. Italien*, in: LMA 6 (1993), 2171.

265 Ludwig (gest. 840) war der dritte aus der Ehe zwischen Karl dem Großen und Hildegard stammende Sohn. Er wurde 781 zum Unterkönig von Aquitanien gesalbt und nach dem Tod seiner beiden Brüder Karl und Pippin 813 zum Mitkaiser erhoben. 814 folgte Ludwig seinem Vater als Kaiser nach und regierte das Reich mit konfliktbedingten Unterbrechungen bis zu seinem Tod 840. Die als *Divisio regnorum* bekannten Bestimmungen zur Reichsteilung und zur Nachfolge Karls des Großen kamen somit aufgrund des vorzeitigen Todes von zwei der drei zu Erben erklärten Söhne nie zur Ausführung. Vgl. hierzu J. Fleckenstein, *Ludwig* (*I.*) *d. Fromme, Ks.*, in: LMA 5 (1991), 2171–2172.

266 Vgl. div. reg.: *Sicut omnibus vobis notum esse et neminem vestrum latere credimus, quomodo nos divina clementia, cuius nutu ad occasum tendentia secula per successiones generationum reparantur, tres nobis dando filios magno miserationis ac benedictionis suae ditavit munere, quia per eos secundum vota nostra et spem nostram de regno confirmavit et curam oblivioni obnoxiae posteritatis leviorem fecit* (MGH Cap 1, Nr. 45,126,36–127,3 A. Boretius).

267 Vgl. ebd.: *Ita et hoc vobis notum fieri volumus, quod eosdem per Dei gratiam filios nostros regni a Deo nobis concessi donec in corpore sumus consortes habere, et post nostrum ex hac mortalitate discessum a Deo conservati et servandi imperii vel regni nostri heredes relinquere, si ita divina maiestas adnuerit, optamus* (MGH Cap 1, Nr. 45,127,3–7 A. Boretius).

268 Vgl. ebd.: *Non ut confuse atque inordinate vel sub totius regni denominatione iurgii vel litis controversiam eis relinquamus, sed trina portione totum regni corpus dividentes, quam quisque illorum tueri vel regere debeat porcionem describere et designare fecimus; eo videlicet modo, ut sua quisque portione contentus iuxta ordinationem nostram, et fines regni sui qui ad alienigenas extenduntur cum Dei adiutorio nitatur defendere, et pacem atque caritatem cum fratre custodire* (MGH Cap 1, Nr. 45,127,7–12 A. Boretius).

In den ersten drei Kapiteln wird daher zunächst die territoriale Aufteilung unter den drei Söhnen genau beschrieben.[269] Daraufhin werden Sonderregelungen getroffen für den Fall, dass einer der Söhne vorzeitig versterben sollte.[270] Bis auf das Schlusskapitel widmen sich alle weiteren Bestimmungen direkt oder indirekt der nach innen gerichteten Friedenswahrung.[271] Karl der Jüngere, Pippin und Ludwig werden u.a. dazu verpflichtet, einander bei der Bekämpfung innerer und äußerer Feinde beizustehen, anstatt selbst in die brüderlichen Herrschaftsbereiche einzudringen.[272] Der Aufforderung zur Achtung und zum Schutz der territorialen Integrität wird darüber hinaus durch die Verbote Ausdruck verliehen, flüchtige Untertanen aus einem der Bruderreiche bei sich aufzunehmen,[273] Grundbesitz im Herrschaftsbereich der anderen zu

269 Vgl. div. reg. 1–3 (MGH Cap 1, Nr. 45,127,13–38 A. Boretius). Den Söhnen werden entgegen der fränkischen Tradition keine gleichgroßen und gleichgewichtigen Teile zugesprochen. Stattdessen wird Karl dem Jüngeren als dem ältesten der drei als erbberechtigt geltenden Söhne mit der zwischen Rhein und Seine zu verortenden *Francia* und mehreren angrenzenden Gebieten der größte und reichste Teil vorbehalten. Vgl. hierzu Fried, ^{3}2014, 546–547; S. Kaschke, *Die Teilungsprojekte der Zeit Ludwigs des Frommen*, in: P. Depreux / S. Esders (Hgg.), *La productivité d'une crise: Le règne de Louis le Pieux (814–840) et la transformation de l'Empire carolingien / Produktivität einer Krise: Die Regierungszeit Ludwigs des Frommen (814–840) und die Transformation des karolingischen Imperiums*, Relectio. Karolingische Perspektiven 1, Ostfildern 2018, 87–127 (87); Nelson, 2019, 430–432.

270 Vgl. div. reg. 4–5 (MGH Cap 1, Nr. 45,127,39–128,22 A. Boretius).

271 Vgl. zur inhaltlichen Ausrichtung der Kapitel Fried, ^{3}2014, 544. Auch die *Annales regni Francorum* legen in ihrem Bericht über die Bestimmungen zur Reichsteilung und zur Nachfolge Karls des Großen den Schwerpunkt auf den Frieden unter den Söhnen. Vgl. hierzu ArF a. 806: *Illisque absolutis conventum habuit imperator cum primoribus et optimatibus Francorum de pace constituenda et conservanda inter filios suos et divisione regni facienda in tres partes, ut sciret unusquisque illorum, quam partem tueri et regere debuisset, si superstes illi eveniret. De hac partitione et testamentum factum et iureiurando ab optimatibus Francorum confirmatum, et constitutiones pacis conservandae causa factae* (MGH SRG 6,121 G.H. Pertz / F. Kurze).

272 Vgl. div. reg. 6: *Post hanc nostrae auctoritatis dispositionem placuit inter praedictos filios nostros statuere atque praecipere, propter pacem quam inter eos perpetuo permanere desideramus, ut nullus eorum fratris sui terminos vel regni limites invadere praesumat neque fraudulenter ingredi ad conturbandum regnum eius vel marcas minuendas, sed adiuvet unusquisque illorum fratrem suum et auxilium illi ferat contra inimicos eius iuxta rationem et possibilitatem, sive infra patriam sive contra exteras nationes* (MGH Cap 1, Nr. 45,128,23–28 A. Boretius).

273 Vgl. div. reg. 7: *Neque aliquis illorum hominem fratris sui pro quibuslibet causis sive culpis ad se confugientem suscipiat nec intercessionem quidem pro eo faciat, quia volumus ut quilibet homo peccans et intercessione indigens intra regnum domini sui vel ad loca sancta vel ad honoratos homines confugiat et inde iustam intercessionem mereatur* (MGH Cap 1, Nr. 45,128,29–32 A. Boretius); div. reg. 8: *Similiter precipimus, ut quemlibet liberum hominem, qui dominum suum contra voluntatem eius dimiserit et de uno regno in aliud profectus*

erwerben[274] und Grenzstreitigkeiten gewaltsam zu klären zu versuchen[275]. Weiterhin werden die Söhne dazu angehalten, gemeinsam die Sorge und die Verteidigung für die römische Kirche zu übernehmen und sich dafür neben ihrem Vater an ihren Vorfahren König Pippin III.[276] (751–768) und Karl Martell[277] (688/689–741) als Vorbildern zu orientieren.[278] Letztlich werden auch die Töchter und die Enkel Karls des Großen eigens bedacht. Was Erstere betrifft, sollen sie sich nach dem leiblichen Tod des Kaisers für ein Bruderreich entscheiden und demnach selbst wählen, unter wessen Obhut und Schutz sie sich stellen. Ihnen sei es ferner zu überlassen, ob sie künftig ein eheliches oder ein klösterliches Leben zu führen gedenken.[279] In Bezug auf die Enkel wiederum wird untersagt, irgendjemanden von ihnen im Falle einer Anklage ohne eine gerechte Verhandlung und Untersuchung zu töten, zu verstümmeln, zu

fuerit, neque ipse rex suscipiat neque hominibus suis consentiat, ut talem hominem recipiant vel iniuste retinere praesumant (MGH Cap 1, Nr. 45,128,33–36 A. Boretius).

274 Vgl. div. reg. 11: *De traditionibus autem atque venditionibus que inter partes fieri solent precipimus, ut nullus ex his tribus fratribus suscipiat de regno alterius a quolibet homine traditionem vel venditionem rerum immobilium, hoc est terrarum, vinearum atque silvarum servorumque qui iam casati sunt sive ceterarum rerum quae hereditatis nomine censentur, excepto auro, argento et gemmis, armis ac vestibus necnon et mancipiis non casatis et his speciebus quae proprie ad negotiatores pertinere noscuntur. Caeteris vero liberis hominibus hoc minime interdicendum iudicavimus* (MGH Cap 1, Nr. 45,128,45–129,6 A. Boretius).

275 Vgl. div. reg. 14: *Si causa vel intentio sive controversia talis inter partes propter terminos aut confinia regnorum orta fuerit, quae hominum testimonio declarari rei definiri non possit, tunc volumus ut ad declarationem rei dubiae iudicio crucis Dei voluntas et rerum veritas inquiratur, nec unquam pro tali causa cuiuslibet generis pugna vel campus ad examinationem iudicetur. Si vero quilibet homo de uno regno hominem de altero regno de infidelitate contra fratrem domini sui apud dominum suum accusaverit, mittat eum dominus eius ad fratrem suum, ut ibi comprobet quod de homine illius dixit* (MGH Cap 1, Nr. 45,129,18–25 A. Boretius).

276 Vgl. zu Pippin III. Kapitel 1.3.1.1, S. 27, Fn. 121.

277 Vgl. zu Karl Martell Kapitel 1.3.1.1, S. 27, Fn. 120.

278 Vgl. div. reg. 15: *Super omnia autem iubemus atque praecipimus, ut ipsi tres fratres curam et defensionem ecclesiae sancti Petri suscipiant simul, sicut quondam ab avo nostro Karolo et beatae memoriae genitore nostro Pippino rege et a nobis postea suscepta est, ut eam cum Dei adiutorio ab hostibus defendere nitantur et iustitiam suam, quantum ad ipsos pertinet et ratio postulaverit, habere faciant* (MGH Cap 1, Nr. 45,129,26–30 A. Boretius).

279 Vgl. div. reg. 17: *De filiabus autem nostris, sororibus scilicet praedictorum filiorum nostrorum, iubemus, ut post nostrum ab hoc corpore discessum licentiam habeat unaquaeque eligendi sub cuius fratris tutela et defensione se conferre velit. Et qualiscunque ex illis monasticam vitam elegerit, liceat ei honorifice vivere sub defensione fratris sui in cuius regno degere voluerit. Quae autem iuste et racionabiliter a condigno viro ad coniugium fuerit quaesita et ei ipsa coniugalis vita placuerit, non ei denegetur a fratribus suis, si et viri postulantis et feminae consentientis honesta et rationabilis fuerit voluntas* (MGH Cap 1, Nr. 45,129,39–45 A. Boretius).

blenden oder gegen dessen Willen zum Mönch zu scheren. Vielmehr wird erwartet, dass Karl der Jüngere, Pippin und Ludwig ihre Söhne und Neffen ehren und dass diese sich umgekehrt in aller Unterwürfigkeit als gehorsam gegenüber ihren Vätern und Onkeln erweisen.[280]

Es lässt sich feststellen, dass insbesondere die einleitenden Worte der als *Divisio regnorum* bezeichneten Kapitelliste von einem ausgeprägten Endlichkeitsbewusstsein durchzogen sind. Es sensibilisiert einerseits für die reale Möglichkeit, nach dem leiblichen Tod aus dem kollektiven Gedächtnis zu verschwinden. Andererseits gibt es den entscheidenden Anreiz für das kaiserliche Bemühen, bereits vor dem eigenen Ableben die diesseitige Zukunft der von Gott gegebenen Herrschaft innerhalb des begrenzten menschlichen Ermessensspielraums bestmöglich zu regeln und langfristig abzusichern.[281] Dies wird vor allem daran ersichtlich, dass die einzelnen Bestimmungen zur Reichsteilung und zur Nachfolge Karls des Großen nicht nur den Frieden unter den Söhnen (und Töchtern) zum Gegenstand haben, sondern in Ergänzung dazu auch eine generationenübergreifende Eintracht fordern.

⁘

In fast wortwörtlicher Übereinstimmung mit der *Admonitio generalis* wird der Fokus auf die reichsweite *pax*, *concordia* und *unanimitas* in dem *Capitulare generale Caroli Magni* gelegt.[282] Wegen des Verweises auf bereits vor vielen

280 Vgl. div. reg. 18: *De nepotibus vero nostris, filiis scilicet praedictorum filiorum nostrorum, qui eis vel iam nati sunt vel adhuc nascituri sunt, placuit nobis praecipere, ut nullus eorum per quaslibet occasiones quemlibet ex illis apud se accusatum sine iusta discussione atque examinatione aut occidere aut membris mancare aut excaecare aut invitum tondere faciat; sed volumus ut honorati sint apud patres vel patruos suos et obedientes sint illis cum omni subiectione quam decet in tali consanguinitate esse* (MGH Cap 1, Nr. 45,129,46–130,4 A. Boretius).

281 Von „Karls eschatologische[n] Sorgen" spricht Fried, ³2014, 545. Hingegen sieht Nelson, 2019, 430 keine eschatologische Konnotation und führt zur Begründung an, dass der Fokus in den einleitenden Worten der als *Divisio regnorum* bezeichneten Kapitelliste auf die Generationennachfolge und somit auf die durch Gott gewirkte Erneuerung menschlichen Lebens gelegt werde. Dass dieser Gedanke im Zusammenhang mit den Reflexionen über die Vergänglichkeit des irdischen Lebens geäußert wird, lässt sie dabei allerdings außer Acht.

282 Vgl. cap. gen. 1: *Ut pax sit et concordia et unanimitas in servitio et voluntate dei in omni populo christiano, inter episcopis et abbates, comites, iudices et inter omnes ubique maiores et minores personas, quia nihil deo sine pace placet* (DA 43,414,1–3 H. Mordek / G. Schmitz). Vgl. hierzu admon. gen. 61 (MGH FU 16,210,221–223 H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar). Vgl. zur Einführung und Einordnung des *Capitulare generale Caroli*

Jahren in Umlauf gebrachte Erlasse im Schlusskapitel[283] und aufgrund teils erheblicher inhaltlicher Überschneidungen mit Beschlüssen der fünf Reformsynoden[284] von 813 kann eben dieses Jahr als Entstehungszeit angenommen werden.[285] Laut den Editoren Hubert Mordek und Gerhard Schmitz könnte das *Capitulare generale Caroli Magni* sogar das letzte unter Karl dem Großen angefertigte Kapitular gewesen sein und insofern dokumentieren, dass sich der Kaiser den das gesamte Reich tangierenden Reformanstrengungen bis zum Ende seiner Herrschaft gewidmet habe.[286]

Die insgesamt 40 Kapitel enthalten in ungeordneter Reihenfolge sowohl den innerkirchlichen Bereich betreffende Bestimmungen als auch auf die Rechtsprechung und auf die Lebensführung von Geistlichen und Laien bezogene Anordnungen, sodass neben der Sonntagsheiligung[287] und der Ausstattung, dem Erhalt und der Instandsetzung von Kirchengebäuden[288] auch die episkopalen Befugnisse[289] und die gemeinsame Verantwortung der Bischöfe und

---

Magni H. Mordek / G. Schmitz, *Neue Kapitularien und Kapitulariensammlungen,* in: DA 43 (1987), 361–439 (374–378); Mordek / Zechiel-Eckes / Glatthaar, *Einleitung*, 2013, 135–139.

283 Vgl. cap. gen. 40: *De istis autem capitulariis atque de aliis omnibus, quę a multis annis misimus per regnum nostrum* (DA 43,423,140–141 H. Mordek / G. Schmitz).

284 Vgl. zu den Reformsynoden von 813 Kapitel 3.1, S. 169–176.

285 Vgl. zur Datierung Mordek / Schmitz, in: DA 43 (1987), 377–378; Mordek / Zechiel-Eckes / Glatthaar, *Einleitung*, 2013, 135–136.

286 Vgl. a.a.O., 378.

287 Vgl. cap. gen. 7: *Ut diebus dominicis et sollempnitatibus seu festivitatibus sanctorum ad ecclesiam omnes christiani casto corpore et mundo corde cum cereis et oblationibus suis venire non neglegant et usque dum missa peragatur in ecclesia omnino permaneant* (DA 43,416,29–32 H. Mordek / G. Schmitz); cap. gen. 24: *Ut a vespere usque in vesperam dies dominica servetur et ut dominico die opera inlicita nemo agere audeat. Qui hoc fecerint, legitime castigentur* (DA 43,420,98–100 H. Mordek / G. Schmitz); cap. gen. 28: *Ne in dominicis diebus mercatum neque placitum fiat et ut his diebus vel sanctis aliis nemo ad mortem neque ad pęnam iudicetur* (DA 43,420,107–108 H. Mordek / G. Schmitz).

288 Vgl. cap. gen. 8: *Ut ecclesię per singula loca contemplantur a missis nostris simul cum episcopis eorum primo in diocesibus episcoporum, qualiter condirectę sint atque provisę in tegumentis et ornatibus ceteris seu luminariis atque offitio diurno simul et noctorno* (DA 43,416,33–36 H. Mordek / G. Schmitz); cap. gen. 35: *Ut quisquis beneficium habet ęcclesiasticum, ad restaurandas ipsas ęcclesias pleniter adiuvent* (DA 43,422,128–129 H. Mordek / G. Schmitz); cap. gen. 36: *Ut plebs ad ęcclesias suas restaurandas episcopis et presbiteris diligenter adiuvent* (DA 43,422,130–131 H. Mordek / G. Schmitz).

289 Vgl. cap. gen. 4: *Ut episcopi in parrochiis suis de presbiteris et clericis pleniter potestatem habeant secundum canones et ut nullus comes neque ullus laicus aliquem presbiterum de sua ecclesia eicere audeat neque alium mittere sine consilio et iudicio episcopi sui vel consensu* (DA 43,414,11–415,14 H. Mordek / G. Schmitz); cap. gen. 5: *Ut episcopi de incestuosis seu de aliis publice sceleratis licentiam et potestatem habeant secundum canones eis publicam pęnitentiam iudicare, qui publico crimine convicti sunt* (DA 43,415,15–17 H. Mordek / G. Schmitz); cap. gen. 19: *Deinde episcopis pręcipimus, ut unusquisque presbiteris suis*

der Priester gegenüber den Gläubigen thematisiert werden. Die Kleriker hätten demnach alle das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser und das *signaculum contra diabolum* zu lehren und bei mangelnder Lernbereitschaft von Seiten der Untertanen Züchtigungsmaßnahmen zu ergreifen.[290] Zudem wird verfügt, dass in der Kirche am Wort Gottes und am Wort des Kaisers festgehalten und danach gehandelt werde, weil dies zum seelischen Wohlergehen im Diesseits und im Jenseits beitrage und zum ewigen Heil verhelfe.[291] Ein weiteres mit der Ineinssetzung des kaiserlichen und des göttlichen Willens verbundenes eschatologisches Argument wird im Bereich der Rechtsprechung angeführt: Einem jeden Menschen solle unabhängig seines Besitzes, seiner Machtfülle und seines gesellschaftlichen Status vollständig Gerechtigkeit zuteilwerden. Wer nämlich dagegen verstoße, werde vor Gott dafür Rechenschaft ablegen müssen.[292] An anderer Stelle dient der Verweis auf die Rechenschaftspflicht am Tag des Jüngsten Gerichts schließlich als Begründung für die Notwendigkeit, gemäß dem vor der Taufe abgelegten Versprechen recht und christlich zu leben und auch andere darin zu unterweisen.[293]

---

pleniter prȩcipiat, ut nullam negligentiam de officio suo nequaquam prȩsumant habere (DA 43,418,81–83 H. Mordek / G. Schmitz).

290 Vgl. cap. gen. 14: *Ut ab episcopis et presbiteris fides vera et sancta pleniter ubique doceatur et ut omnes omnino laici simbolum et orationem dominicam atque signaculum contra diabolum se munire absque ulla dubitatione discere studium habeant; et quisquis inde episcopo suo aut presbitero obedire noluerit, ieiunio aut alia harmscara nobiles ab episcopis constringantur, servi autem et ancillę castigati flagellationibus constringantur* (DA 43,417,62–67 H. Mordek / G. Schmitz).

291 Vgl. cap. gen. 10: *Consuetudinem offerendi in ęcclesia omnino dei verbo et nostro tenere prȩcipimus, quod unusquisque pro se ipso agere debet pro remedio animę suę ac pro omnibus ad se pertinentibus vivis ac defunctis, sive etiam pro aliis, pro quibuscunque voluerit caritatis studio ac devotione, ut illis proficiat ad ętternam salutem* (DA 43,416,49–53 H. Mordek / G. Schmitz).

292 Vgl. cap. gen. 18: *Volumus etiam atque prȩcipimus dei verbo et nostro, ut omnis homo, nobiles et ignobiles, maiores et minores, pauperes et potentes pleniter suam habeant iusticiam; qui autem hoc marrire prȩsumpserit, coram deo rationem inde reddat* (DA 43,418,77–80 H. Mordek / G. Schmitz); zur Unvoreingenommenheit in der Rechtsprechung auch cap. gen. 17: *Ut comites et iudices vel centenarii munera pro iniusticiis nequaquam percipere audeant, si dei gratiam et nostram habere voluerint, nullique homini suam iusticiam nullo ingenio marrire prȩsumant* (DA 43,418,74–76 H. Mordek / G. Schmitz).

293 Vgl. cap. gen. 29: *Ut unusquisque conpater aut commater filiolum suum pleniter doceat simbolum et orationem dominicam atque signaculum; et cum ad ętatem intelligibilem veniet, doceat eum, qualiter christianiter vivere debeat, aut etiam mox patri suo et matri dei verbo diligenter commendet, ut filium suum caste et christianiter nutrient et doceant recte et christianiter vivere, quia ‚in die iudicii rationem reddituri sunt'* [Mt 12,36] *ex his, quę pro his ante baptismum abrenuntiaverunt vel credere spoponderunt* (DA 43,421,109–115 H. Mordek / G. Schmitz).

Das *Capitulare generale Caroli Magni* enthält somit zwar nur wenige eschatologisch gerechtfertigte Bestimmungen. Sie betreffen jedoch jeweils keine Spezialthemen, sondern geradezu wesentliche für Karl den Großen als König und als Kaiser beanspruchte Kompetenzbereiche, sei es die Rechtsprechung, die Kirche oder „die persönliche Lebensführung und das individuelle Seelenheil aller seiner Herrschaft Unterworfenen."[294]

3.2.3 *Fazit*

Die Analyse einschlägiger Briefe und Kapitularien aus dem ausgehenden 8. Jhd. und dem beginnenden 9. Jhd. hat gezeigt, dass intensive Bemühungen um reichsweite Reformen zentraler Bestandteil der Herrschafts*gestaltung* Karls des Großen waren und seine gesamte Herrschafts*zeit* prägten. Im Zusammenhang mit den oftmals biblisch fundierten Anstrengungen zur Herstellung und zur Aufrechterhaltung der gottwohlgefälligen Ordnung auf Erden begegnen in den Quellen in verschiedenen Variationen und Ableitungen auffallend häufig die Verben *emendare* und *corrigere*, die auf einer kritischen Gegenwartsbetrachtung basierende und auf eine zukunftsorientierte Umgestaltung ausgerichtete Tätigkeiten beschreiben. In den zur Untersuchung herangezogenen Briefen und Kapitularien zielen sie nicht nur auf das Wohlergehen des fränkischen Reiches und auf den Fortbestand der Herrscherdynastie im Diesseits ab, sondern sind ebenso und vor allem auf das damit schon jetzt zu bereitende Heil des ganzen christlichen Volkes im Jenseits abgestellt. Verweise auf die Vergänglichkeit des einzelnen Menschen und auf die Endlichkeit der Welt suggerieren die Dringlichkeit der von allen in Eintracht und in Einmütigkeit umzusetzenden Maßnahmen zur Beseitigung von Missständen. Die Aussicht auf das ewige Leben wiederum mahnt und motiviert zur anhaltenden Achtsamkeit in der Lebensführung, zur Genauigkeit in der Bildung, zur Korrektheit in der gottesdienstlichen Praxis, zur Nächstenliebe im zwischenmenschlichen Bereich sowie zur Gerechtigkeit in der Amtsführung. Mit der Vergegenwärtigung der Rechenschaftspflicht gegenüber Gott am Tag des Jüngsten Gerichts wird schließlich vor Nachlässigkeit und vor Ungehorsam gewarnt. Anders ausgedrückt werden die für und durch Karl den Großen beanspruchten weitreichenden Kompetenzen und tiefen Eingriffe in sämtliche gesellschaftlich relevante Lebensbereiche und Tätigkeitsfelder gerechtfertigt mit der besonderen Verantwortung, die dem göttlichen Willen verpflichteten König und Kaiser für die Absicherung sowohl der diesseitigen als auch der darauf aufbauenden jenseitigen Zukunft zuerkannt wird. Die Wirkung der

294 Mordek / Schmitz, in: DA 43 (1987), 377.

eschatologischen Argumentationsmuster kann somit dahingehend präzisiert und zusammengefasst werden, dass sie Karl dem Großen als Regenten Autorität, seiner Herrschaft Stabilität und den reichsweiten Reformanstrengungen Sinn zusprechen.

3.3 Die Kaiserherrschaft Ludwigs des Frommen in eschatologischer Perspektive

Vor allem in seinen ersten Jahren als Kaiser unternahm Ludwig der Fromme (814–840) ähnlich wie sein Vater Karl der Große umfangreiche Reformanstrengungen,[295] wie insbesondere die auf der Aachener Synode von 816 erarbeiteten Regelwerke für Kanoniker und Kanonissen *Institutio canonicorum Aquisgranensis*[296] und *Institutio sanctimonialium Aquisgranensis*[297] sowie die Vielzahl der 818/819 entstandenen Kapitellisten[298] einschließlich des ihnen voranstehenden *Prooemium generale*[299] belegen.[300] Für die Untersuchung seiner Herrschaft in eschatologischer Perspektive sind darüber hinaus die als *Ordinatio imperii*[301] bekannte Nachfolgeregelung von 817 und die sogenannte *Admonitio ad omnes regni ordines*[302] von 823/825 einer näheren Betrachtung zu unterziehen, weil sie als programmatische Kapitularien Einblicke in die durch und für Ludwig den Frommen vorgenommene Verhältnisbestimmung zwischen dem Kaiser, seinen Söhnen, den geistlichen Würdenträgern und den weltlichen Großen mitsamt den ihnen jeweils zugeschriebenen Zuständigkeiten gewähren. Zudem ist in mehrerlei Hinsicht das Jahr 829 als eine wichtige Zäsur nicht nur in der Herrschaftszeit, sondern auch in der Herrschaftsgestaltung Ludwigs des Frommen zu begreifen. Denn zum einen formulierte Jonas von Orléans[303] (780–843) im Zuge der Pariser Teilsynode[304] im

295 Vgl. M. Suchan, *Mahnen und Regieren: Die Metapher des Hirten im früheren Mittelalter*, Millennium-Studien 56, Berlin 2015, 235.

296 Ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 39A, Hannover 1906, 308–421.

297 Ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 39B, Hannover 1906, 421–456.

298 Ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 138–141, Hannover 1883, 275–291.

299 Ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 137, Hannover 1883, 273–275.

300 Weder die Stellung als Unterkönig von Aquitanien ab 781 noch die Erhebung zum Mitkaiser 813 werden in den folgenden Ausführungen berücksichtigt, da Ludwig der Fromme in dieser Zeit nicht selbstständig, sondern stets in Weisungsgebundenheit gegenüber seinem Vater Karl dem Großen regierte.

301 Ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 136, Hannover 1883, 270–273.

302 Ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 150, Hannover 1883, 303–307.

303 Vgl. zu Jonas von Orléans Kapitel 2.3.2, S. 119, Fn. 252.

304 Vgl. zum Inhalt und zur Bedeutung der Akten der Pariser Teilsynode von 829 Kapitel 3.1, S. 176–184.

Namen der Konzilsväter ein Gesellschaftskonzept, das insofern in Spannung zur sogenannten *Admonitio ad omnes regni ordines* von 823/825 stand, als es dem Episkopat in der Leitung der christlichen Gemeinschaft zum Heil eine genauso zentrale Rolle wie dem Kaiser zuwies.[305] Die *Decreta concilii Aquisgranensis*[306] von 836 machen deutlich, dass sich Ludwig der Fromme diesem in einem beträchtlichen Maße eschatologisch begründeten Anspruch der fränkischen Bischöfe bis zum Ende seiner Herrschaftszeit nicht mehr entziehen konnte. Zum anderen ist basierend auf den überlieferten Quellen zu vermuten, dass er nach 829 keine Kapitularien mehr erließ, ein Umstand, der mit der politischen Krise der 830er Jahre im Zusammenhang stehen dürfte.[307] Vor ihr warnte Erzbischof Agobard von Lyon[308] den Kaiser bereits in einem vermutlich zu Beginn des Jahres 830 verfassten Brief[309]. Ihren Höhepunkt erreichte sie mit der kurzzeitigen Absetzung und der öffentlichen Buße Ludwigs des Frommen im Jahr 833. Ob und inwieweit ein derartiges Vorgehen etwa mit der ebenfalls in den Akten der Pariser Teilsynode von 829 für die Bischöfe beanspruchten Pflicht zur Sorge für das Seelenheil des Kaisers oder mit dem an ihn herangetragenen Vorwurf der Vernachlässigung seines ihm von Gott gegebenen Amtes eschatologisch gerechtfertigt wurde, gilt es schließlich anhand der von Agobard als Einzelprotokoll angefertigten *Cartula de Ludovici imperatoris poenitentia*[310] und des als *Relatio episcoporum Compendiensis*[311] bezeichneten Gesamtprotokolls zum Verlauf der Ereignisse von 833 zu ergründen.

---

305 Vgl. S. Patzold, *Episcopus: Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts*, Mittelalter-Forschungen 25, Ostfildern 2008, 118.153.158.

306 Ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,2, Nr. 56A, Hannover 1908, 704–724.

307 Vgl. W. Hartmann, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, KonGe.D, Paderborn 1989, 154; Patzold, 2008, 118.

308 Agobard (769–840) stammte vermutlich aus Septimanien und war ab 816 Erzbischof von Lyon. Weil er die Absetzung Ludwigs des Frommen 833 rechtfertigte und mitverantwortlich für dessen öffentliche Buße in demselben Jahr war, wurde er nach der Wiedereinsetzung des Kaisers 835 seines Amtes enthoben. 839 erfolgte seine Restitution. Vgl. hierzu E. Boshof, *Agobard von Lyon*, in: ^{4}RGG 1 (1998), 189.

309 Ed. L. van Acker, in: CCCM 52, Turnhout 1981, 247–250. Der dort angegebene Titel *De divisione imperii* (*ad Ludovicum*) ist nicht ursprünglich. Vgl. hierzu S. Patzold, *Eine „loyale Palastrebellion" der „Reichseinheitspartei"? Zur Divisio imperii von 817 und zu den Ursachen des Aufstands gegen Ludwig den Frommen im Jahre 830*, in: FMSt 40 (2006), 43–77 (62, Anm. 94).

310 Ed. L. van Acker, in: CCCM 52, Turnhout 1981, 323–324.

311 C.M. Booker, *The Public Penance of Louis the Pious: A New Edition of the Episcoporum de poenitentia, quam Hludowicus imperator professus est, relatio Compendiensis* (*833*), in: Viator 39 (2008), 1–19 (11–19).

3.3.1 *Ludwig der Fromme als Kaiser bis 829*

Was die Reformanstrengungen in den ersten Jahren der Kaiserherrschaft Ludwigs des Frommen betrifft, sind für den kirchlich-monastischen Bereich die auf der Synode von Aachen 816 gefassten Beschlüsse als besonders weitreichend einzustufen.[312] An ihrer inhaltlichen Ausgestaltung hatte Benedikt von Aniane[313] als einer der engsten Berater des Kaisers seinen Anteil.[314] Laut dem *Chronicon Moissiacense*[315] sollte im gesamten Reich das klösterliche Leben durch die Verpflichtung aller Mönche auf die Benediktsregel vereinheitlicht und in Abgrenzung dazu die übrigen geistlichen Gemeinschaften an die *canones* gebunden werden.[316] Detaillierte Anweisungen sind für die Kanoniker in der *Institutio canonicorum Aquisgranensis*, für die Kanonissen in der *Institutio sanctimonialium Aquisgranensis* festgehalten.[317] In dem voranstehenden

312 Vgl. zur Aachener Synode von 816 E. Boshof, *Ludwig der Fromme*, Darmstadt 1996, 120–126; W. Hartmann, 1989, 156–161; M. de Jong, *The Penitential State: Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814–840*, Cambridge 2009, 22–24.

313 Der ursprünglich Witiza genannte und dem westgotischen Adel entstammende Benedikt (vor 750–821) trat 773/774 in das Kloster St. Seine bei Dijon ein. In den 780er Jahren gründete er auf dem väterlichen Erbgut Aniane bei Montpellier ein eigenes Kloster und setzte sich für die Verbreitung der Benediktsregel ein. Seit 814 war er Abt von Maursmünster, seit 816 bis zu seinem Tod 821 Abt von Inda (Kornelimünster). Vgl. hierzu F.W. Bautz, *Benedikt von Aniane*, in: BBKL 1 (1990), 493–494; P. Engelbert, *Benedikt von Aniane*, in: [4]RGG 1 (1998), 1292.

314 Wie groß der Einfluss Benedikts von Aniane bei der Reform des fränkischen Mönchtums tatsächlich war, ist in der Forschung umstritten und unter Berücksichtigung der Quellenlage auch nicht eindeutig zu beurteilen. Exemplarisch sei auf die Benedikt zur treibenden Kraft stilisierende *Vita Benedicti Anianensis* verwiesen. Sie gilt einerseits als ein wichtiger Text für die Untersuchung der Reformpolitik Ludwigs des Frommen im kirchlich-monastischen Bereich. Andererseits wird ihre Darstellung der Ereignisse aufgrund ihrer hagiografischen Züge kritisch betrachtet und in ihrer Glaubwürdigkeit stark infrage gestellt. Vgl. hierzu F. Hartmann, *Ludwig der Fromme, Benedikt von Aniane und die Aachener Synoden*, in: T. Richter / O.J. Kaftan (Hgg.), *Traditio Legis: Schlaglichter auf 1200 Jahre Rezeptionsgeschichte der Gestalt des Benedikt von Aniane*, SMGB.E 56, St. Ottilien 2022, 1–17 (16–17).

315 Ed. G.H. Pertz, in: MGH SS 1, Hannover 1826, 282–313.

316 Vgl. chron. Moissiacense fälschlicherweise a. 815: *Et 3. Kalend. Augusti habuit consilium magnum in Aquis* […]. *Et decrevit in ipsa synodo domnus imperator Ludovicus, ut in universo regno suo monachi regulariter viverent secundum regulam sancti Benedicti, et canonici secundum canonum auctoritatem* (MGH SS 1,311,40–41.43–45 G.H. Pertz). Vgl. hierzu auch Boshof, 1996, 122; W. Hartmann, 1989, 157; Jong, 2009, 22–23. Als Vorbild fungierte die 755 von Erzbischof Chrodegang von Metz (gest. 766) formulierte *Regula canonicorum*.

317 Viele Vorschriften befassen sich mit Aspekten des alltäglichen Lebens. So wird etwa den Kanonikern untersagt, die allein der monastischen Lebensweise entsprechenden *cucullas* zu tragen. Vgl. hierzu inst. canon. 125 (MGH Conc 2,1, Nr. 39A,405,21–35 A. Werminghoff). Ebenfalls im Unterschied zu den zur Askese angehaltenen Mönchen und Nonnen werden

Vorwort werden sowohl die Hintergründe der Anordnungen näher erläutert als auch die Rolle Ludwigs des Frommen positiv herausgestellt. Danach habe der Kaiser in Aachen eine allgemeine und heilige Versammlung[318] einberufen und weil er selbst voll glühenden Eifers für die rechte Gottesverehrung gewesen sei, seien dort mit großer Sorgfalt und Umsicht viele nützliche und notwendige Maßnahmen zur Verbesserung der Kirche getroffen worden.[319] Neben Beratungen zum Umgang mit nachlässigen geistlichen Würdenträgern[320] habe Ludwig unter Bereitstellung sämtlicher erforderlicher Ressourcen verlangt, das Leben der Kanoniker basierend auf den Schriften der heiligen Väter und auf Grundlage der kirchlichen Rechtssätze in einer für alle Betroffenen verständlichen Weise zu normieren[321] und durch demütiges Beten den Herrn

---

den Kanonikern und Kanonissen verhältnismäßig große Speise- und Getränkerationen zugestanden. Vgl. hierzu inst. canon. 122 (MGH Conc 2,1, Nr. 39A,401,1–403,4 A. Werminghoff); inst. sanctimon. 13 (MGH Conc 2,1, Nr. 39B,447,1–448,2 A. Werminghoff). Gleichwohl lässt sich vor allem in dem Bemühen um eine Abgrenzung nach außen auch eine Annäherung an das klösterliche Ideal feststellen. Besonders deutlich wird dies zum einen an dem den Kanonikern auferlegten Verbot, ihr jeweiliges Stift ohne Erlaubnis und außerhalb festgelegter Zeiten zu verlassen. Vgl. hierzu inst. canon. 143 (MGH Conc 2,1, Nr. 39A,417,21–418,11 A. Werminghoff). Zum anderen wird den Kanonissen eingeschärft, die Pforten ausschließlich zu den festgesetzten Stunden offenzuhalten, sodass keine Gefahr nach innen gelange. Vgl. hierzu inst. sanctimon. 26 (MGH Conc 2,1, Nr. 39B,455,1–7 A. Werminghoff). Vgl. zum Inhalt der auf der Aachener Synode von 816 beschlossenen Lebensregeln für Kanoniker und Kanonissen auch W. Hartmann, 1989, 158–160.

318 Anwesend waren sowohl Äbte, Mönche und Bischöfe als auch Vertreter aus dem hohen Adel und der Kaiser selbst. Vgl. hierzu W. Hartmann, 1989, 157; Jong, 2009, 23.

319 Vgl. inst. canon., prologus: *Cum in nomine sanctae et individuae trinitatis christianissimus ac gloriosissimus Hludowicus superno munere victor augustus anno incarnationis domini nostri Iesu Christi DCCCXVI., indictione X., anno siquidem imperii sui tertio, Aquisgrani palatio generalem sanctumque convocasset conventum et coepisset secundum ardentissimam erga divinum cultum sibi caelitus inspiratam voluntatem multa congrua et necessaria de emendatione sanctae Dei ecclesiae, illius videlicet amore, qui eam suo sancto et praetioso redemit sanguine eique se adfuturum usque ad consummationem pollicitus est seculi* [Mt 28,20]*, sollerter ac curiose pertractare* (MGH Conc 2,1, Nr. 39A,312,16–23 A. Werminghoff).

320 Vgl. ebd.: *Eo usque inter cetera perventum est, ut eundem sanctum et venerabilem Deo annuente adgregatum conventum consuleret, immo consulendo admoneret super quibusdam ecclesiarum praepositis, qui partim ignorantia, partim desidia subditorum curam parvipendebant et hospitalitatem minus iusto diligebant, quid facto opus esset* (MGH Conc 2,1, Nr. 39A,312,23–27 A. Werminghoff).

321 Vgl. ebd.: *Adiunxit etiam monendo, ut, quia canonicorum vita sparsim in sacris canonibus et in sanctorum patrum dictis erat indita, propter simplices quosque minusque capaces aliquam ex eisdem sacris canonibus et sanctorum patrum dictis institutionis formam pari voto parique consensu excerperent, per quam patenter praelatorum et subditorum vita monstraretur, quatenus omnes, qui canonica censentur professione, per viam propositi sui inoffenso gressu incederent et in Christi militia devotius unanimes atque concordes existerent.* […]

dazu zu bewegen, dass er die Übereinstimmung zwischen seinem Willen und dem kaiserlichen Reformvorhaben sicherstelle.[322] Über die Reaktion der Teilnehmer der Synode wird nachfolgend berichtet, dass sie erfüllt von einer inneren Freude den Schöpfer aller Dinge mit Danksagung gepriesen hätten für einen derart weisen und frommen Regenten.[323] Ihm wird mehrfach attestiert, dass seine Ermahnung zum Wohl der Seelen ergangen und deshalb nur allzu bereitwillig angenommen worden sei.[324] Schließlich wird auch bezüglich der für die Kanonissen erstellten Lebensregel nicht nur ausdrücklich erwähnt, dass sie auf Aufforderung des Kaisers hin erarbeitet und aus den Schriften der heiligen Väter zusammengetragen worden sei.[325] Vielmehr wird in Anlehnung an das Gleichnis von den zehn Jungfrauen aus der matthäischen Endzeitrede ebenso deren heilbringende Wirkung und folglich deren eschatologische Qualität betont.[326]

Ludwig der Fromme erscheint somit als ein mit dem Mahnrecht ausgestatteter Herrscher, der im Bewusstsein der Verpflichtung gegenüber dem göttlichen Willen gezielte Maßnahmen zur *emendatio* diesseitiger Zustände

---

omnium tamen id animis sedit, ut secundum eiusdem principis admonitionem, una divino freti auxilio et eiusdem piissimi principis non modico adiuti iuvamine, eius videlicet liberalissima largitione copiam librorum prae manibus habentes, ex canonica auctoritate et sanctorum patrum dictis, veluti ex diversis pratis quosdam flosculos carpentes, hanc institutionis formam excerperent (MGH Conc 2,1, Nr. 39A,312,27–33.313,4–8 A. Werminghoff).

322 Vgl. ebd.: *Sed ut id nutu divino fieret, Dominum in commune humiliter exorandum praemonuit, ut servorum suorum exorabilibus pulsatus praecibus eius admonitionem secundum suam voluntatem fieri suaque gratia eam praecedere et subsequi dignaretur* (MGH Conc 2,1, Nr. 39A,312,33–36 A. Werminghoff).

323 Vgl. ebd.: *Ad quam etiam admonitionem sacer conventus intimo gaudio repletus, expansis in caelum manibus, creatori omnium gratias agens benedixit, quippe qui talem tam pium tamque benignum ecclesiae suae sanctae principem cunctisque eius necessitatibus sapientissimum ac devotissimum praetulerit procuratorem* (MGH Conc 2,1, Nr. 39A,312,36–313,1 A. Werminghoff).

324 Vgl. ebd.: *Suscipientes ergo libentissime hilariterque eius saluberrimam multis Deo miserante profuturam admonitionem* […] *piissimo principe, qui ob lucrum animarum hoc sacrum et venerabile concilium ad hanc formam congerendam et statuendam salutiferis admonitionibus excitavit* (MGH Conc 2,1, Nr. 39A,313,1–2.29–31 A. Werminghoff).

325 Vgl. ebd.: *Nam in altero libello idem sacer conventus eodem religiosissimo augusto monente quandam institutionis formulam ex sanctorum patrum dictis studiose excerpsit et in unum breviter satisque congruenter congessit et sanctimonialibus canonice degentibus tenendam percensuit* (MGH Conc 2,1, Nr. 39A, 313,32–35 A. Werminghoff).

326 Vgl. ebd.: *Quatenus hac formula vivendi inspecta et, Deo sibi adiutorium prebente, humiliter suscepta et efficaciter impleta cum bonorum operum lampadibus venienti sponso apparere adque eius thalamum ingredi mereantur* [Mt 25,1–13] (MGH Conc 2,1, Nr. 39A,313,38–40 A. Werminghoff).

im kirchlich-monastischen Bereich initiiert, unterstützt und bestätigt[327] und dabei in Absprache mit den Bischöfen, Äbten, Mönchen und mit den weltlichen Großen seines Reiches die jenseitige Zukunft der Angehörigen geistlicher Gemeinschaften zu bereiten und abzusichern sucht.

⁘

Zur Jahreswende 818/819 ließ der Kaiser in Aachen erneut über den Zustand der Kirchen und der Klöster verhandeln.[328] Die in diesem Kontext erlassenen Kapitularien[329] begründet Ludwig der Fromme in dem ihnen vorangestellten und in der ersten Person formulierten *Prooemium generale* damit, dass der Mensch in seinem Leben auf Erden fern von dem Herrn umherpilgere und dass alles in schnellem Lauf dahineile. Weil der morgige Tag ungewiss sei und einst alle vor dem Richterstuhl Christi Rechenschaft über ihre Taten abzulegen hätten, sei es unerlässlich, jetzt gute Werke zu vollbringen.[330] Das gelte auch und vor allem für den Kaiser, der den übrigen Sterblichen gleich geschaffen sei, sie aber in der ihm verliehenen Würde der Leitung überrage und deshalb eine besondere Verantwortung trage. Sie findet ihren Ausdruck darin, dass das *praeesse* an das *prodesse* gebunden wird. Der Kaiser sei demnach dazu verpflichtet, seine Macht zum Nutzen für die ihm anvertrauten Menschen

327 Vgl. hierzu auch Boshof, 1996, 121.124.

328 So berichten etwa die *Annales regni Francorum* zum Jahr 819: *Conventus Aquisgrani post natalem Domini habitus, in quo multa de statu ecclesiarum et monasteriorum tractata atque ordinata sunt, legibus etiam capitula quaedam pernecessaria, quia deerant, conscripta atque addita sunt* (MGH SRG 6,150 G.H. Pertz / F. Kurze).

329 Die den kirchlich-monastischen Bereich betreffenden Bestimmungen sind in dem *Capitulare ecclesiasticum* (MGH Cap 1, Nr. 138,275–280 A. Boretius) festgehalten. Darin werden die auf der Aachener Synode von 816 formulierten Lebensregeln für Kanoniker und Kanonissen bestätigt. Vgl. hierzu cap. eccl. 3 (MGH Cap 1, Nr. 138,276,11–19 A. Boretius). Außerdem wird das Eigenkirchenwesen besonders ausführlich behandelt. So widmen sich gleich mehrere Kapitel dem Verhältnis zwischen den Eigenkirchenherren und den geistlichen Würdenträgern und versuchen einen Ausgleich zwischen ihnen u.a. dadurch herzustellen, dass Ersteren zugestanden wird, einen Kandidaten als Priester zu präsentieren, nicht aber ohne Genehmigung des jeweiligen Bischofs einzusetzen oder zu entlassen. Vgl. hierzu cap. eccl. 6–14 (MGH Cap 1, Nr. 138,276,29–278,2 A. Boretius). Vgl. zum Inhalt des *Capitulare ecclesiasticum* auch W. Hartmann, 1989, 162–164.

330 Vgl. prooemium gen.: *Quia iuxta apostolum, quamdiu in hoc seculo sumus, peregrinamur a Domino* [2Kor 5,6] *et nihil in praesenti fixum, nihil immobile, sed cuncta veloci pervolant cursu, et scriptura testante quodcunque possumus, instanter operare debemus, quia nulli ad bene operandum crastinus dies promittitur, omnesque secundum apostolum ante tribunal Christi stabimus* [Röm 14,10], *ut unusquisque rationem pro his quae gessit reddat* (MGH Cap 1, Nr. 137,273,37–274,1 A. Boretius).

auszuüben. Denn auch an seinen Gedanken, Worten und an seinem Handeln ihnen gegenüber werde er am Tag des Jüngsten Gerichts gemessen werden.[331] Während Christus im Anschluss daran als der eigentliche *rex regum* und *dominus dominorum* bezeichnet wird, betrachtet sich Ludwig als dessen zur Sorge um und für die heilige Kirche bestellten *adiutor*.[332] Als solchem obliege ihm die Verwirklichung der rechten Gottesverehrung. Nachfolgend wird betont, dass er sich diese Aufgabe schon in sehr jungen Jahren zu eigen gemacht habe und darin seinen Vorfahren, insbesondere seinem Vater nachgefolgt sei. Ihr frommes Handeln sei nicht nur zu bewahren und nachzuahmen, sondern darüber hinaus durch weitere Verbesserungsmaßnahmen sowohl in kirchlichen Angelegenheiten als auch in den Zustand des Reiches betreffenden Fällen zu vervollständigen.[333] In Bezug auf die *ordines* wird zwischen Mönchen,

331 Vgl. ebd.: *Nobis praecipue – qui ceteris mortalibus conditione aequales existimus et dignitate tantum regiminis supereminemus, qui non solum pro commisso graviore, verum etiam pro reatuum nostrorum factis et dictis, ‚quoniam interrogabit opera nostra et cogitationes scrutabitur'* [Weish 6,4] *rationes reddituri sumus – sollicita circumspectione totaque mentis intentione satagendum est, ut, bonis operibus iugiter insistendo, his quibus praeesse videmur modis omnibus, quantum nobis divina suffragante gratia facultas adtributa fuerit, prodesse curemus* (MGH Cap 1, Nr. 137,274,1–8 A. Boretius). Vgl. hierzu auch Boshof, 1996, 127–128. Vgl. zum *praeesse* und *prodesse* C. Reinle, *Was bedeutet Macht im Mittelalter?*, in: C. Zey (Hg.), *Mächtige Frauen? Königinnen und Fürstinnen im europäischen Mittelalter* (*11.–14. Jahrhundert*), VKAMAG 81, Ostfildern 2015, 35–72 (69); Suchan, 2015, 235–236. Das gegen die *superbia* gerichtete und zur *humilitas* aufrufende Motiv der Gleichheit aller Menschen gemäß der Schöpfungsordnung findet sich in Ansätzen bereits in Augustins *De civitate Dei* und ausgeführt in Papst Gregors I. *Moralia in Iob*. Vgl. hierzu Kapitel 2.3.1, S. 109–115.

332 Vgl. ebd.: *Quatenus, eo miserante, et regni gubernaculis aequissimo libramine tenere, et ad eum qui rex regum est et dominus dominorum cum multiplici frcutu administrationis nostre, iustitiae scilicet et pietatis atque humilitatis, sine fine cum eo regnaturi mereamur pervenire. Et quoniam per apostolum suum nos adiutores suos appellare dignatus est, et sancta ecclesia, eius videlicet sponsa, in scripturis sanctis ortus est adpellata* [Cant 4,12], *cotidianis exercitiis adhibitis sarculo bone operationis est excolenda, ut, sicut semper nociva in ea velut in bono agro emergunt, ita semper laboris bonique studii eradicentur noxia, plantentur utilia. Oportet nos cunctis eius necessitatibus, nisibus quibus possumus, devote consulere; quatenus in eius emendatione, quantum Dominus posse dederit, tota cum mentis devotione elaborantes, in aliqua parte aedificiorum illius a fabricatore eius, domino scilicet Iesu Christo, aptari mereamur* (MGH Cap 1, Nr. 137,274,12–23 A. Boretius). Monika Suchan zufolge deutet sich hier eine „theologisch atemberaubende, fast schon revolutionäre Umdeutung" des Begriffes *adiutor* an in dem Sinne, dass Kaiser Ludwig der Fromme die bei Gregor I. und im angelsächsischen Raum den Päpsten zugeschriebene helfende Funktion nun auf sich selbst bezieht. Hierzu Suchan, 2015, 236–237.

333 Vgl. ebd.: *Proinde notum sit omnibus fidelibus nostris sanctae Dei ecclesie nostrisque Deo dispensante successoribus, quia, cum nos nullis existentibus meritis divina pietas, genitore nostro rebus humanis exempte, ad huius imperii culmen provexisset, et quomodo aut qualiter desiderium divini cultus, quod ab ineunte aetate Christo inspirante mente conceperamus, ad effectum Domino suffragante perduceremus, et quid studii quidve laboris progenitores*

Kanonikern und Laien unterschieden. Um sicherzustellen, dass sie gleichermaßen Berücksichtigung in den Reformanstrengungen fänden, habe Ludwig im fünften Jahr seiner Kaiserherrschaft Vertreter aus jedem *ordo* zu Beratungen in Aachen zusammentreten lassen.[334] Das Ziel einer vollumfänglichen *emendatio* zum Nutzen aller sollte dabei auf dreierlei Weise erreicht werden: Erstens sollten bereits eingeleitete und in ihrer Wirkung positive Schritte zur Vollendung gebracht werden. Zweitens galt es, im Ansatz gute, im praktischen Vollzug allerdings Mangel aufweisende Initiativen einer Korrektur zu unterziehen. Schließlich sollte drittens bisher Fehlendes ergänzt und ebenso zur Umsetzung gebracht werden.[335]

Zusammenfassend wird die *dignitas regiminis* unmittelbar mit der Pflicht zu einem umfangreichen reformerischen Handeln verbunden.[336] Dessen Dringlichkeit ergibt sich aus dem Bewusstsein für die Endlichkeit des irdischen Lebens, wohingegen dessen Notwendigkeit aus der durch den Kaiser beanspruchten Verantwortung für das Seelenheil der ihm anvertrauten Menschen resultiert. Nicht zuletzt wird Ludwigs eigenes Seelenheil von der Erfüllung dieser Aufgabe abhängig gemacht. Auffällig ist zudem, dass anders als etwa noch in dem Vorwort der *Admonitio generalis*[337] Karls des Großen die

---

nostri, praecipue tamen pie recordationis genitor noster, in utilitatibus sanctae Dei ecclesie exhibuerint, adverteremus et pia illorum facta non solum inviolata conservare, sed etiam imitare pro viribus nobis Deo concessis optaremus, scilicet ut, si quid in ecclesiasticis negotiis sive in statu reipublice emendatione dignum perspexissemus, quantum Dominus posse dabat nostro studio emendarentur (MGH Cap 1, Nr. 137,274,24–33). Vgl. hierzu auch Patzold, 2008, 133.

334 Vgl. ebd.: *Et actenus hinc inde mundanorum turbinum procellis emergentibus diversissimisque occupationibus ingruentibus praepediti, ut optaveramus, efficere nequivissemus, huius rei gratia quinto anno imperii nostri, accersitis nonnullis episcopis, abbatibus, canonicis et monachis et fidelibus optimatibus nostris, studuimus eorum consultu sagacissima investigare inquisitione, qualiter unicuique ordini, canonicorum videlicet, monachorum et laicorum, iuxta quod ratio dictabat et facultas suppetebat, Deo opem ferente consuleremus* (MGH Cap 1, Nr. 137,274,33–39 A. Boretius).

335 Vgl. ebd.: *Oportebat ut hoc tempus pacis indultae in communem sanctae Dei ecclesie et omnium nostrorum utilitatem inpenderemus, tribus videlicet modis: ut quae bene inchoata erant Deo auxiliante effectum obtinerent, et si qua bona voluntate sed incauta discretione variis praepedientibus causis inchoata fuissent, ut diligenter inspicerentur discreteque, prout facultas suppetebat, corrigerentur; si qua etiam de his quae necessaria erant deesse videremus, ut quaererentur et Deo auxiliante ad effectum perducerentur, quatenus deinceps opus nostrum a nemine iuste posset reprehendi et tam nostris quam futuris temporibus multorum saluti proficeret et Deo opitulante stabile permaneret* (MGH Cap 1, Nr. 137,274,43–275,4 A. Boretius). Vgl. hierzu auch Patzold, 2008, 133–134; Suchan, 2015, 238.

336 Vgl. hierzu auch Jong, 2009, 24: „For Louis ‚reform' was not a change of course or an innovation. On the contrary, it meant proving one's mettle as a ruler and showing oneself a worthy successor of the great Charlemagne."

337 Vgl. zum Vorwort der *Admonitio generalis* Kapitel 3.2.1, S. 191–192.

Bedeutung des Episkopats für die „Heilsführung des Populus Dei“[338] gänzlich ausgeklammert wird.[339]

⁘

Die Aufgaben und die Stellung der Bischöfe, der übrigen geistlichen Würdenträger, der weltlichen Großen und des restlichen Volkes sowie deren Verhältnis zueinander und zum Kaiser werden in der sogenannten *Admonitio ad omnes regni ordines* von 823/825 ausführlich dargelegt.[340] In diesem programmatischen Kapitular stellt sich Ludwig der Fromme gleich zu Beginn erneut in die Tradition seiner Vorfahren: Wie sie sei auch er dafür zuständig, Sorge für die Ehre der Kirche und ihrer Diener zu tragen und den Wohlstand des Reiches durch die Aufrechterhaltung von Frieden und Gerechtigkeit zu gewährleisten.[341] Es wird folglich nicht nur der Eindruck von Kontinuität erweckt, sondern auch der Anspruch erhoben, dass sich das dem Kaiser von Gott verliehene Amt sowohl über die *ecclesia* als auch über das *regnum* als Kompetenzbereiche erstrecke.[342] Da an diesem *ministerium* die geistlichen Würdenträger und die weltlichen Großen ihren Anteil hätten, fungierten sie als *adiutores* des Kaisers, während sich Ludwig selbst als ihr aller *admonitor* präsentiert.[343]

338 H.H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, BHF 32, Bonn 1968, 410.

339 Vgl. Patzold, 2008, 132–134; Suchan, 2015, 235–236.

340 Vgl. zur sogenannten *Admonitio ad omnes regni ordines* Anton, 1968, 198–200.413–415; Boshof, 1996, 148–150; Patzold, 2008, 140–146; Suchan, 2015, 240–249.

341 Vgl. admon. reg. ord. 1: *Omnibus vobis aut visu aut auditu notum esse non dubitamus, quia genitor noster et progenitores, postquam a Deo ad hoc electi sunt, in hoc praecipue studuerunt, ut honor sanctae Dei ecclesiae et status regni decens maneret. Nos etiam iuxta modum nostrum eorum sequentes exemplum saepe vestram devotionem de his admonere curavimus et Deo miserante multa iam emendata et correcta videmus, unde et Deo iustas laudes persolvere et vestrae bonae intentioni multimodas debemus gratias referre* (MGH Cap 1, Nr. 150,303,14–19 A. Boretius); admon. reg. ord. 2: *Sed quoniam complacuit divinae providentiae nostram mediocritatem ad hoc constituere, ut sanctae suae ecclesiae et regni huius curam gereremus, ad hoc certare et nos et filios ac socios nostros diebus vitae nostrae optamus, ut tria specialiter capitula et a nobis et a vobis, Deo opem ferente, in huius regni administratione specialiter conserventur: id est ut defensio et exaltatio vel honor sanctae Dei ecclesiae et servorum illius congruus maneat et pax et iustitia in omni generalitate populi nostri conservetur* (MGH Cap 1, Nr. 150,303,20–26 A. Boretius).

342 Vgl. hierzu auch Patzold, 2008, 141; Suchan, 2015, 240–241.

343 Vgl. admon. reg. ord. 3: *Sed quamquam summa huius ministerii in nostra persona consistere videatur, tamen et divina auctoritate et humana ordinatione ita per partes divisum esse cognoscitur, ut unusquisque vestrum in suo loco et ordine partem nostri ministerii habere cognoscatur; unde apparet, quod ego omnium vestrum admonitor esse debeo, et omnes vos nostri adiutores esse debetis* (MGH Cap 1, Nr. 150,303,28–32 A. Boretius).

Zuerst werden die Bischöfe ermahnt.[344] Von ihnen wird erwartet, durch rechte Wortverkündigung und durch frommen Lebenswandel ein Vorbild für die Gläubigen innerhalb und außerhalb der Klöster zu sein.[345] Überdies sollen sie die Priester belehren und beaufsichtigen,[346] Schulen für die Diener der Kirche einrichten[347] und *adiutores* der Grafen in der Rechtsprechung sein[348]. Ebenso werden sie gegenüber den Äbten und den Laien als weisungsberechtigt ausgewiesen.[349] Die eschatologische Dimension in alledem kommt schließlich darin zum Ausdruck, dass das Heil des Kaisers und das Heil der an seinem *ministerium* teilhabenden Bischöfe aneinandergeknüpft werden. Nur wenn beide ihren Pflichten gewissenhaft nachgingen, sei es demnach möglich, der immerwährenden Verdammnis zu entgehen und sich ewigen Lohn zu verdienen.[350]

Nach den Bischöfen werden die Grafen in den Blick genommen. Sie werden dazu angehalten, der heiligen Kirche Gottes Achtung und Ehrfurcht entgegenzubringen und deren Dienern in allen Belangen als *adiutores* zur Seite

344 Vgl. hierzu auch Patzold, 2008, 141–142; Suchan, 2015, 243–245.

345 Vgl. admon. reg. ord. 4: *Sed quoniam scimus, quod specialiter pertineat ad episcopos, ut primum ad sacrum ministerium suscipiendum iuste accedant et in eodem ministerio religiose vivant et tam bene vivendo quam recte praedicando populis sibi commissis iter vitae praebeant et ut in monasteriis in suis parroechiis constitutis sancta religio observata fiat et ut unusquisque iuxta suam professionem veraciter vivat, curam impendant* (MGH Cap 1, Nr. 150,303,35–39 A. Boretius).

346 Vgl. admon. reg. ord. 5: *De sacerdotibus vero ad vestram curam pertinentibus magnum adhibete studium, ut, qualiter vivere debeant et quomodo populis ad suae portionis curam pertinentibus exemplo et verbo prosint, a vobis cum magna cura edoceantur et admoneantur et, ut id facere studeant, vestra pontificali auctoritate constringantur* (MGH Cap 1, Nr. 150,304,6–9 A. Boretius).

347 Vgl. admon. reg. ord. 6: *Scolae sane ad filios et ministros ecclesiae instruendos vel edocendos* […] *in congruis locis, ubi necdum perfectum est, ad multorum utilitatem et profectum a vobis ordinari non neglegantur* (MGH Cap 1, Nr. 150,304,18–21 A. Boretius).

348 Vgl. admon. reg. ord. 11: *Episcopis iterum, abbatibus et vassis nostris et omnibus fidelibus laicis dicimus, ut comitibus ad iustitias faciendas adiutores sitis* (MGH Cap 1, Nr. 150,305,5–6 A. Boretius).

349 Vgl. admon. reg. ord. 10: *Abbatibus quoque et laicis specialiter iubemus, ut in monasteriis quae ex nostra largitate habent episcoporum consilio et documento ea quae ad religionem canonicorum, monachorum, sanctimonialium pertinent peragant et eorum salubrem admonitionem in hoc libenter audiant et oboediant* (MGH Cap 1, Nr. 150,305,1–4 A. Boretius).

350 Vgl. admon. reg. ord. 4: *Omnes vos in hoc sacro ordine constitutos et officio pastorali functos monemus atque rogamus, ut in hoc maxime elaborare studeatis et per vosmetipsos et per vobis subiectos, quantum ad vestrum ministerium pertinet, nobis veri adiutores in administratione ministerii nobis commissi existatis, ut in iuditio non condemnari pro nostra et vestra neglegentia, sed potius utrorumque bono studio remunerari mereamur* (MGH Cap 1, Nr. 150,303,39–304,1 A. Boretius). Vgl. hierzu auch Suchan, 2015, 244.

zu stehen.[351] Weiterhin werden sie den Tugendkatalogen in den Fürstenspiegeln[352] entsprechend dazu aufgefordert, sich für Frieden und Gerechtigkeit einzusetzen, unvoreingenommen zu gerichtlichen Entscheidungen zu gelangen, die Waisen, Witwen und Armen zu schützen und ihre *adiutores* zu sein.[353]

Insofern wird in der Verwaltung des dem Kaiser von Gott anvertrauten Amtes das Verhältnis zwischen den geistlichen Würdenträgern und den weltlichen Großen durch das Prinzip der wechselseitigen Unterstützung bestimmt.[354] Zugleich wird beiden Gruppen eingeschärft, sich bei auftretenden und anhaltenden Nachlässigkeiten in der Erfüllung der ihnen zukommenden Aufgaben an Ludwig zu wenden, damit er durch sein Eingreifen die Missstände beseitige.[355] Die höchste Verantwortung für die *emendatio* und die *correctio*[356]

351 Vgl. admon. reg. ord. 7: *Vobis vero comitibus dicimus vosque commonemus, quia ad vestrum ministerium maxime pertinet, ut reverentiam et honorem sanctae Dei ecclesiae exhibeatis et cum episcopis vestris concorditer vivatis et eis adiutorium ad suum ministerium peragendum praebeatis* (MGH Cap 1, Nr. 150,304,22–25 A. Boretius); admon. reg. ord. 25: *Comites vero ministris ecclesiae in eorum ministeriis, ut hoc plenius et de nostris et de se et de suis hominibus obtinere possint, adiutores in omnibus fiant* (MGH Cap 1, Nr. 150,307,21–25 A. Boretius).

352 Vgl. Anton, 1968, 199. Vgl. zu den Fürstenspiegeln in karolingischer Zeit und zu den ihnen zugrundeliegenden Vorbildern und Einflüssen Kapitel 2.3, S. 108–145.

353 Vgl. admon. reg. ord. 7: *Ut vos ipsi in ministeriis vestris pacem et iustitiam faciatis et, quae nostra auctoritas publice fieri decernit, ut in vestris ministeriis studiose perficiantur attendite* (MGH Cap 1, Nr. 150,304,25–27 A. Boretius); admon. reg. ord. 8: *Proinde monemus vestram fidelitatem, ut memores sitis fidei nobis promissae et in parte ministerii nostri vobis commissi, in pace scilicet et iustitia facienda, vosmetipsos coram Deo et coram hominibus tales exhibeatis, ut et nostri veri adiutores et populi conservatores iuste dici et vocari possitis; et nulla quaelibet causa, aut munerum acceptio aut amicitia cuiuslibet vel odium aut timor vel gratia, ab statu rectitudinis vos deviare compellat, quin inter proximum et proximum semper iuste iudicetis. Pupillorum et viduarum vero et ceterorum pauperum adiutores ac defensores et sanctae ecclesiae vel servorum illius honoratores iuxta vestram possibilitatem sitis* (MGH Cap 1, Nr. 150,304,28–35 A. Boretius).

354 Vgl. Suchan, 2015, 245.

355 Vgl. in Bezug auf die Bischöfe admon. reg. ord. 4: *Et ubicumque per neglegentiam abbatis aut abbatissae vel comitis sive vassi nostri aut alicuius cuiuslibet personae aliquod vobis difficultatis in hoc apparuerit obstaculum, nostrae dinoscentiae id ad tempus insinuare non differatis, ut, nostro auxilio suffulti, quod vestra auctoritas exposcit, famulante ut decet potestate nostra, facilius perficere valeatis* (MGH Cap 1, Nr. 150,304,1–5 A. Boretius); in Bezug auf die Grafen admon. reg. ord. 25: *Et quicumque prima et secunda vice de his a comite admonitus non se correxerit, volumus ut per eundem comitem eius neglegentia ad nostram notitiam perferatur, ut nostra auctoritate quod in nostro capitulari continet, subire cogatur* (MGH Cap 1, Nr. 150,307,22–25 A. Boretius).

356 Vgl. zur *correctio* insbesondere admon. reg. ord. 15: *Et si talis causa in qualibet provincia aut in aliquo comitatu horta fuerit, quae aut ad inhonorationem regni aut ad commune*

kommt gemäß der sogenannten *Admonitio ad omnes regni ordines* somit dem Kaiser zu.[357]

Dass dem Inhalt des Kapitulars große Bedeutung beigemessen wurde, lassen die detaillierten Anweisungen zur flächendeckenden Verbreitung im Schlusskapitel erkennen. Darin wird verfügt, dass die Erzbischöfe und die Grafen den Text entweder persönlich oder durch ihre *missi* in Empfang zu nehmen und für die übrigen ihnen unterstellten Amtsträger Abschriften anfertigen zu lassen hätten. Diese seien danach in den einzelnen Grafschaften zu verlesen, sodass alle mit der Anordnung und dem Willen des Kaisers vertraut gemacht würden. Außerdem wird Ludwigs Erzkanzler Fridugis[358] damit betraut, die Namen derjenigen Bischöfe und Grafen zusammenzutragen, die sich eine Abschrift des Kapitulars hätten aushändigen lassen. Die Liste sei anschließend dem Kaiser vorzulegen, damit niemand es wage, sich seinem Auftrag zu verweigern.[359]

∴

Wie die im Zusammenhang mit den kaiserlichen Reformanstrengungen stehenden Texte lässt auch die als *Ordinatio imperii* bekannte Nachfolgeregelung Ludwig den Frommen als einen sich ganz dem Willen Gottes verschriebenen Herrscher erscheinen.[360] In der Vorrede heißt es, dass im Juli des

---

damnum pertineat, quae etiam sine nostra potestate corrigi non possit, nos diu latere non permittatis, qui omnia Deo auxiliante corrigere debemus (MGH Cap 1, Nr. 150,305,23–26 A. Boretius).

357 Vgl. Suchan, 2015, 243.

358 Fridugis (gest. 834) war Archidiakon, hielt sich am Beginn des 9. Jhd. zunächst an der Hofschule Karls des Großen in Aachen auf und wurde 804 nach Alkuins Tod dessen Nachfolger als Abt von St. Martin in Tours. Von 819 bis 832 stand er als Erzkanzler im Dienst Ludwigs des Frommen, der ihm 820 das Kloster St. Bertin zur Leitung übertrug. Vgl. hierzu J. Prelog, *Fridugisus*, in: LMA 4 (1989), 917.

359 Vgl. admon. reg. ord. 26: *Volumus etiam, ut capitula quae nunc et alio tempore consultu fidelium nostrorum a nobis constituta sunt a cancellario nostro archiepiscopi et comites eorum de propriis civitatibus modo, aut per se aut per suos missos, accipiant, et unusquisque per suam diocesim ceteris episcopis, abbatibus, comitibus et aliis fidelibus nostris ea transcribi faciant et in suis comitatibus coram omnibus relegant, ut cunctis nostra ordinatio et voluntas nota fieri possit. Cancellarius tamen noster nomina episcoporum et comitum qui ea accipere curaverint notet et ea ad nostram notitiam perferat, ut nullus hoc praetermittere praesumat. Vassi quoque nostri nobis famulantes volumus ut condignum apud omnes habeant honorem, sicut a genitore nostro et a nobis saepe admonitum est* (MGH Cap 1, Nr. 150,307,26–35 A. Boretius). Vgl. hierzu auch Patzold, 2008, 143.

360 Vgl. zur sogenannten *Ordinatio imperii* Jong, 2009, 25–28; S. Kaschke, *Die Teilungsprojekte der Zeit Ludwigs des Frommen*, in: P. Depreux / S. Esders (Hgg.), *La productivité d'une crise: Le règne de Louis le Pieux (814–840) et la transformation de l'Empire carolingien / Produktivität einer Krise: Die Regierungszeit Ludwigs des Frommen (814–840) und die Transformation*

Jahres 817 gewohnheitsmäßig eine heilige und allgemeine Versammlung in Aachen einberufen worden sei. Dort sei es plötzlich auf göttliche Eingebung hin geschehen, dass die Getreuen den Kaiser dazu ermahnt hätten, über den Bestand des Reiches und über die erbberechtigten Söhne Lothar[361], Pippin[362] und Ludwig[363] in der Weise der Vorfahren zu verhandeln.[364] Weder Ludwig dem Frommen noch seinen Beratern sei es jedoch richtig erschienen, dass aus Liebe gegenüber den Söhnen die *unitas imperii*[365] durch eine von Menschen vorgenommene und den Verlust der göttlichen Gunst riskierende Teilung zerrissen werde.[366] Daher habe der Kaiser es für notwendig gehalten, durch Fasten, Beten und Almosen eine Entscheidung herbeizuführen. Durch göttliche Fügung, so wird mehrfach hervorgehoben, sei die Wahl schließlich

---

des karolingischen Imperiums, Relectio. Karolingische Perspektiven 1, Ostfildern 2018, 87–127 (91–94); Suchan, 2015, 258–262.

361 Vgl. zu Lothar Kapitel 1.3.2, S. 42, Fn. 193.

362 Vgl. zu Pippin Kapitel 1.3.2, S. 42, Fn. 194.

363 Vgl. zu Ludwig Kapitel 1.3.2, S. 42–43, Fn. 195.

364 Vgl. ord. imp.: *Cum nos in Dei nomine anno incarnationis Domini octingentesimo septimo decimo, indictione decima annoque imperii nostri quarto, mense Iulio, Aquisgrani palatio nostro more solito sacrum conventum et generalitatem populi nostri* […] *congregassemus* […], *subito divina inspiratione actum est, ut nos fideles nostri ammonerent, quatenus manente nostra incolomitate et pace undique a Deo concessa de statu totius regni et de filiorum nostrorum causa more parentum nostrorum tractaremus* (MGH Cap 1, Nr. 136,270,31–37 A. Boretius).

365 Vor allem im 19. und im 20. Jhd. dominierte in der deutschsprachigen Forschung die Ansicht, dass die *unitas imperii* die „Idee von der Einheit des Reiches gegenüber der Teilungspraxis des fränkischen Königtums" zum Ausdruck bringe. Hierzu Suchan, 2015, 261. Durch die Untersuchung zentraler zeitgenössischer Quellen sowie durch begriffsgeschichtliche Analysen hat Steffen Patzold allerdings aufzeigen können, dass sich eine derartige politische Konzeption für die Herrschaftszeit Ludwigs des Frommen nicht nachweisen lässt. Stattdessen wurden die Bestimmungen von 817 als *divisio* des Reiches gedeutet, wie auch die Überschrift der einzigen überlieferten und noch in der ersten Hälfte des 9. Jhd. entstandenen Handschrift belegt. Was speziell den Begriff *unitas* betrifft, so hat Patzold zudem überzeugend dargelegt, dass dieser häufig in Verbindung mit *concordia* und *pax* Verwendung fand und sich in diesem Zusammenhang statt auf die politische Einheit des Reiches vor allem auf den Zustand der Eintracht zwischen dem Kaiser, seinen Söhnen, den geistlichen Würdenträgern, den weltlichen Großen und dem ganzen Volk bezog. Vgl. hierzu S. Patzold, *Eine „loyale Palastrebellion" der „Reichseinheitspartei"? Zur Divisio imperii von 817 und zu den Ursachen des Aufstands gegen Ludwig den Frommen im Jahre 830*, in: FMSt 40 (2006), 43–77; ebenso Jong, 2009, 26–28; Suchan, 2015, 261–262.

366 Vgl. ebd.: *Sed quamvis haec admonitio devote ac fideliter fieret, nequaquam nobis nec his qui sanum sapiunt visum fuit, ut amore filiorum aut gratia unitas imperii a Deo nobis conservati divisione humana scinderetur, ne forte hac occasione scandalum in sancta ecclesia oriretur et offensam illius in cuius potestate omnium iura regnorum consistunt incurreremus* (MGH Cap 1, Nr. 136,270,37–271,1 A. Boretius).

übereinstimmend auf den Erstgeborenen Lothar gefallen. Dieser sei daraufhin zum Mitregenten und Nachfolger des Kaisertums erhoben worden.[367] Das zuvor von ihm regierte Unterkönigreich Bayern, die im Osten angrenzenden awarischen und slawischen Gebiete sowie Kärnten und die böhmische Mark wurden nun seinem Bruder Ludwig zugesprochen, während das Unterkönigreich Aquitanien, die Gascogne und Toulouse sowie einige Grafschaften in Septimanien und Burgund Pippin vorbehalten blieben. Beide sollten nach dem Ableben ihres Vaters Lothar unterstellt sein.[368] Somit besteht ein wesentlicher Unterschied zu den als *Divisio regnorum*[369] bezeichneten Bestimmungen zur Reichsteilung und zur Nachfolge Karls des Großen von 806 in der „Etablierung hierarchischer Abstufungen"[370] unter den Söhnen. Sie machen sich auch darin bemerkbar, dass Pippin und Ludwig dazu angehalten werden, den älteren Bruder einmal im Jahr mit Geschenken aufzusuchen und ihn in den allgemeinen Nutzen, die Aufrechterhaltung des inneren Friedens oder das Verhältnis zu anderen Völkern betreffenden Angelegenheiten zu konsultieren.[371] Zudem

367 Vgl. ebd.: *Idcirco necessarium duximus, ut ieiuniis et orationibus et elemosinarum largitionibus apud illum obtineremus quod nostra infirmitas non praesumebat. Quibus rite per triduum celebratis, nutu omnipotentis Dei, ut credimus, actum est, ut et nostra et totius populi nostri in dilecti primogeniti nostri Hlutharii electione vota concurrerent. Itaque taliter divina dispensatione manifestatum placuit et nobis et omni populo nostro, more solemni imperiali diademate coronatum nobis et consortem et successorem imperii, si Dominus ita voluerit, communi voto constitui* (MGH Cap 1, Nr. 136,271,1–8 A. Boretius). Dass die Entscheidung nachdrücklich als von Gott gewollt und als von Gott gelenkt dargestellt wird, macht laut Steffen Patzold die Brisanz der Nachfolgeregelung deutlich. Vgl. hierzu Patzold, in: FMSt 40 (2006), 61.

368 Vgl. ebd.: *Ceteros vero fratres eius, Pippinum videlicet et Hludowicum aequivocum nostrum, communi consilio placuit regiis insigniri nominibus, et loca inferius denominata constituere, in quibus post decessum nostrum sub seniore fratre regali potestate potiantur iuxta inferius adnotata capitula, quibus, quam inter eos constituimus, conditio continetur* (MGH Cap 1, Nr. 136,271,8–12 A. Boretius); zu dem Pippin zugewiesenen Herrschaftsbereich ord. imp. 1: *Volumus ut Pippinus habeat Aquitaniam et Wasconiam et markam Tolosanam totam et insuper comitatos quatuor, id est in Septimania Carcassensem et in Burgundia Augustudunensem et Avalensem et Nivernensem* (MGH Cap 1, Nr. 136,271,20–22 A. Boretius); zu dem Ludwig zugewiesenen Herrschaftsbereich ord. imp. 2: *Item Hludowicus volumus ut habeat Baioariam et Carentanos et Beheimos et Avaros atque Sclavos qui ab orientali parte Baioariae sunt, et insuper duas villas dominicales ad suum servitium in pago Nortgaoe Luttraof et Ingoldesstat* (MGH Cap 1, Nr. 136,271,23–25 A. Boretius). Vgl. hierzu auch Kaschke, in: Depreux / Esders (Hgg.), 2018, 88–91.

369 Vgl. zur *Divisio regnorum* Kapitel 3.2.2, S. 218–222.

370 Kaschke, in: Depreux / Esders (Hgg.), 2018, 93.

371 Vgl. ord. imp. 4: *Item volumus ut semel in anno tempore oportuno vel simul vel singillatim, iuxta quod rerum conditio permiserit, visitandi et videndi et de his quae necessaria sunt et quae ad communem utilitatem vel ad perpetuam pacem pertinent mutuo fraterno amore tractandi gratia ad seniorem fratrem cum donis suis veniant* (MGH Cap 1, Nr. 136,271,30–33

liegt der Fokus in der Vorrede der sogenannten *Ordinatio imperii* anders als in den einleitenden Worten der nur wenige Jahre vor dem Tod Karls des Großen verfassten Kapitelliste von 806 nicht auf der Vergänglichkeit des irdischen Lebens, sondern auf der „von Gott gelenkte[n] Inspirationswahl“[372] als einer von dem *more parentum* abweichenden Art der Entscheidungsfindung.[373] Diese wird, um das Heil aller zu sichern, der Kirche Ruhe zu gewähren und die *imperii unitatem* zu wahren, auch am Schluss nochmals ausdrücklich für den Fall eingefordert, dass Lothar ohne rechtmäßige Nachkommen sterben sollte und einer seiner Brüder als Nachfolger zu wählen sei.[374]

Auf einer Reichsversammlung in Attigny 822 wurde schließlich auch das seit 818 vakante Unterkönigreich Italien mit Lothar neu besetzt,[375] sodass nun

---

A. Boretius); ord. imp. 7: *Item volumus ut nec pacem nec bellum contra exteras et huic a Deo conservato imperio inimicas nationes absque consilio et consensu senioris fratris ullatenus suscipere praesumant* (MGH Cap 1, Nr. 136,272,1–3 A. Boretius); ord. imp. 8: *De legatis vero, si ab exteris nationibus vel propter pacem faciendam vel bellum suscipiendum vel civitates aut castella tradenda vel propter alias quaslibet maiores causas directi fuerint, nullatenus sine senioris fratris conscientia ei respondeant vel eos remittant* (MGH Cap 1, Nr. 136,272,5–8 A. Boretius).

372 Patzold, in: FMSt 40 (2006), 70.

373 Vgl. Jong, 2009, 27; Patzold, in: FMSt 40 (2006), 60–62.

374 Vgl. ord. imp. 18: *Monemus etiam totius populi nostri devotionem et sincerissimae fidei pene apud omnes gentes famosissimam firmitatem, ut, si is filius noster qui nobis divino nutu successerit, absque legitimis liberis rebus humanis excesserit, propter omnium salutem et ecclesiae tranquillitatem et imperii unitatem in elegendo uno ex liberis nostris, si superstites fratri suo fuerint, eam quam in illius electione fecimus conditionem imitentur, quatenus in eo constituendo non humana sed Dei quaeratur voluntas adimplenda* (MGH Cap 1, Nr. 136,273,14–20 A. Boretius).

375 Seit 812/813 regierte Ludwigs Neffe Bernhard das Unterkönigreich Italien. Dieses sollte gemäß der sogenannten *Ordinatio imperii* nach dem Tod des Kaisers dessen Nachfolger Lothar unterstellt werden. Vgl. hierzu ord. imp. 17: *Regnum vero Italiae eo modo praedicto filio nostro, si Deus voluerit ut successor noster existat, per omnia subiectum sit, sicut et patri nostro fuit et nobis Deo volente praesenti tempore subiectum manet* (MGH Cap 1, Nr. 136,273,11–13 A. Boretius). Bernhard und seine Nachkommen sollten demnach „dauerhaft auf die Rolle eines gegenüber dem jeweiligen Aachener Kaiser weisungsgebundenen Unterkönigs festgelegt“ werden. Hierzu Kaschke, in: Depreux / Esders (Hgg.), 2018, 93. Laut den offiziösen *Annales regni Francorum* wurde der Kaiser nur wenige Monate später mit Gerüchten konfrontiert, wonach Bernhard Truppen zusammengezogen, wichtige Zugänge nach Italien blockiert und sich der Treue der italienischen Städte zu versichern versucht habe. Ludwig sei daraufhin mit einem großen Heer in Richtung Italien marschiert, woraufhin sich Bernhard und seine sowohl weltliche Große als auch geistliche Würdenträger umfassenden Anhänger ergeben und die Verschwörung gestanden hätten. Vgl. hierzu ArF a. 817: *Interea cum imperator venatione peracta de Vosego Aquasgrani reverteretur, nuntiam est ei, Bernhardum nepotem suum, Italiae regem, quorundam pravorum hominum consilio tyrannidem meditatum iam omnes aditus, quibus in Italiam intratur, id est clusas, impositis firmasse praesidiis atque omnes Italiae civitates in illius verba iurasse;*

alle Ludwig dem Frommen unterstehenden Territorien auf dessen bis dato drei erbberechtigte Söhne aufgeteilt waren. Dieser Umstand erwies sich laut den von Nithard[376] verfassten *Historiarum libri IIII*[377] allerdings nachträglich als ein Problem, da 823 mit Karl[378] ein weiterer legitimer Nachkomme geboren wurde.[379] Die Frage nach dessen Ausstattung wurde auf einer Reichsversammlung in Worms 829 verhandelt und vorerst damit beantwortet, dass der ursprünglich für Lothar bestimmte Herrschaftsbereich verkleinert und dem jüngsten Sohn des Kaisers Alemannien, Rätien, das Elsass und ein Teil Burgunds zugewiesen wurden.[380] Dem Bericht in den *Annales regni Francorum* zufolge wurde Lothar daraufhin nach Italien geschickt. Damit einher ging sein „protokollarisches Verschwinden als Mitkaiser"[381] in dem Sinne, dass er fortan in den Urkunden seines Vaters nicht mehr als Mitaussteller genannt wurde.

---

quod ex parte verum, ex parte falsum erat. Ad quos motus comprimendos cum ex tota Gallia atque Germania congregato summa celeritate magno exercitu imperator Italiam intrare festinasset, Bernhardus rebus suis diffidens, maxime quod se a suis cotidie deseri videbat, armis depositis apud Cavillionem imperatori se tradidit; quem ceteri secuti non solum armis depositis se dediderunt, verum ultro et ad primam interrogationem omnia, uti gesta erant, aperuerunt. Huius coniurationis principes fuere Eggideo, inter amicos regis primus, et Reginhardus camerarius eius et Reginharius Meginharii comitis filius, cuius maternus avus Hardradus olim in Germania cum multis ex ea provincia nobilibus contra Karolum imperatorem coniuravit. Erant praeterea et alii multi praeclari et nobiles viri, qui in eodem scelere deprehensi sunt, inter quos et aliqui episcopi, Anshelmus Mediolanensis et Wolfoldus Cremonensis et Theodulfus Aurelianensis (MGH SRG 6,147–148 G.H. Pertz / F. Kurze). Nach Bernhards vermeintlichem Aufstand gegen den Kaiser wurde er 818 zum Tod verurteilt, zur Blendung begnadigt und starb schließlich nur wenige Tage später an deren Folgen. Vgl. hierzu auch Jong, 2009, 28–29; Kaschke, in: Depreux / Esders (Hgg.), 2018, 94.

376 Vgl. zu Nithard Kapitel 1.3.2, S. 43, Fn. 198.

377 Ed. G.H. Pertz / E. Müller, in: MGH SRG 44, Hannover ^{3}1907, 1–50.

378 Vgl. zu Karl Kapitel 2.3.2, S. 140, Fn. 325.

379 Vgl. Nit., hist. 1.3: *Karolo quidem nato, quoniam omne imperium inter reliquos filios pater diversat, quid huic faceret, ignorabat* (MGH SRG 44,3,7–9 G.H. Pertz / E. Müller). Vgl. hierzu auch Patzold, in: FMSt 40 (2006), 47.

380 So geben die *Annales Xantenses* über die Reichsversammlung in Worms im Jahr 829 an: *Et ibi tradidit imperator Karolo filio suo regnum Alisacinsę et Coriae et partem Burgundiae* (MGH SRG 12,7,14–16 B. v. Simson). Ausführlicher fällt der Bericht in der von Thegan verfassten Lebensbeschreibung Ludwigs des Frommen *Gesta Hludowici imperatoris* im 35. Kapitel aus: *Alio anno venit Vuormatiam, ubi et Karolo filio suo, qui erat ex Iudith augusta natus, terram Alamannicam et Redicam et partem aliquam Burgundię coram filiis suis Hlutharioet ęquivoco suo tradidit. Et inde illi indignati sunt una cum Pippino germano eorum* (MGH SRG 64,220,10–14 E. Tremp). Vgl. hierzu auch Boshof, 1996, 179–180; Kaschke, in: Depreux / Esders (Hgg.), 2018, 95–96; Patzold, in: FMSt 40 (2006), 51.

381 Kaschke, in: Depreux / Esders (Hgg.), 2018, 95.

3.3.2 *Ludwig der Fromme als Kaiser nach 829*

Der Inhalt der sogenannten *Ordinatio imperii* von 817 und die Ereignisse von 829 werden in einem von dem damaligen Erzbischof von Lyon Agobard vermutlich zu Beginn des Jahres 830 verfassten Brief an Ludwig den Frommen sowohl aufeinander bezogen als auch miteinander kontrastiert.[382] Am Anfang wird unter mehrfacher Bezugnahme auf neutestamentliche Texte wie Röm 13 herausgestellt, dass dem Kaiser die Regierungsgewalt von Gott anvertraut worden sei. Zwischen ihm und den ihm unterstellten Menschen erwachse daraus eine wechselseitige Pflicht zur Treue, zur Bewahrung des rechten Glaubens sowie zur Achtung der gottgewollten Ordnung.[383] Einen zentralen Bestandteil des Loyalitätsgebots sieht Agobard darin, den Kaiser vor unmittelbaren Gefahren für dessen Seelenheil zu warnen.[384] Konkret verweist er auf die sich merklich häufenden Naturkatastrophen und auf die aus seiner Sicht unnötigen Konflikte, durch die sich Ludwig bisher selbst die Möglichkeit genommen habe, nach dem Vorbild seiner Vorfahren ein friedliches und ruhiges Leben gemeinsam mit den Söhnen zu führen.[385] In Anknüpfung daran ruft er das in der sogenannten *Ordinatio imperii* beschriebene Verfahren nochmals in Erinnerung, ergänzt es um den Aspekt der Vergänglichkeit des irdischen Lebens und betont, dass die Entscheidung über den zukünftigen Träger der

382 Vgl. zu Agobards Brief an Ludwig den Frommen ausführlich E. Boshof, *Erzbischof Agobard von Lyon: Leben und Werk*, KHAb 17, Köln 1969, 200–208.

383 Vgl. Agob., div. imp. 1: *Cum unusquisque fidelis omni fideli fidei sinceritatem debeat, dubium non est, quod pręcipuę fideli praelato, cui res publica ad gubernandum conmissa est, fides seruanda sit ab omnibus, qui diuinę dispositioni fideliter subiecti sunt, sicut apostolus docet Omnis, inquiens, anima potestatibus sublimioribus subdita sit* [Röm 13,1]*, quamquam circa nullum infideliter agendum sit. Propter quod et alius apostolus dicit: Subditi estote omni humanę creaturę propter Deum* [1Petr 2,13]*, et docemur orare pro omnibus hominibus, pro regibus et his qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam uitam agamus in omni pietate* [1Tim 2,1–2]*, et in alio loco dicitur: Ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed et propter conscientiam* [Röm 13,5] (CCCM 52,247,3–13 L. van Acker). Vgl. hierzu auch E. Boshof, *Ludwig der Fromme*, 1996, 206–207.

384 Vgl. Agob., div. imp. 2: *Cum autem hęc ita sint, et omnes uobis fideles esse debeant, quomodo quisquam fidelis uobis esse poterit, si uidens aut intellegens uestrum periculum, non se ingerit quantum potest, ut uobis indicet et cognitum faciat, si tamen locus aut facultas penitus illi non denegatur? Testor omnipotentem Deum, qui scrutator est cordium et renum* [Ps 7,10]*, quia nulla alia extat causa, pro qua hęc scribere praesumo, nisi quia doleo, quantum dicere non possum, de periculis, quę uobis imminere uidentur, et maxime animę* (CCCM 52,247,1–8 L. van Acker). Vgl. hierzu auch Boshof, 1969, 207.

385 Vgl. Agob., div. imp. 3: *Anno itaque pręsenti in attritione et commotione, agitatione et afflictione terrę et habitantium in ea, quanta mala increbruerint, nemo hominum est qui enumerare possit, nulla exigente causa, nulla compellente necessitate, ut ita fieri oporteret certamina que tenemus, quia, si uoluissetis, tranquillam et quietam uitam ageretis cum filiis uestris, non minus quam pater uester et auus* (CCCM 52,248,1–7 L. van Acker).

Kaiserwürde auf Grundlage des durch Beten, Fasten und Almosen erforschten göttlichen Willens getroffen, von dem Papst bestätigt und durch die Großen des Reiches eidlich bekräftigt worden sei.[386] Agobard lässt somit keinen Zweifel daran, dass Lothar der von Gott auserwählte und von allen als rechtmäßig anerkannte Nachfolger seines Vaters sei. Eben deshalb klagt er darüber, dass Ludwig den Namen seines erstgeborenen Sohnes in amtlichen Schreiben nicht mehr erwähne und ihn folglich aus dem Mitkaisertum verdränge. Denn damit setze er sich über den seit 817 unveränderten göttlichen Willen hinweg.[387] Vor diesem Hintergrund bringt Agobard erneut seine Sorge um das Seelenheil des Kaisers zum Ausdruck, indem er an dessen in der Vergangenheit schon oft unter Beweis gestellte Frömmigkeit appelliert verbunden mit dem Wunsch, dass sie nicht abnehme, sondern wachse, ihm bis zum Ende seines irdischen

386 Vgl. Agob., div. imp. 4: *In illo tempore, quando filium uestrum participem nominis uestri facere curastis, ita in publicum uestrum interrogando hoc inchoastis, dicentes: ‚Quod ad stabilimentum regni pertinet, et ad robur regiminis, debet homo differre, an non?‘ Cumque omnes respondissent, quod utile et necessarium est non esse differendum, sed potius accelerandum, statim uos, quod cum paucissimis tractaueratis, omnibus aperuistis, et dixistis uos uelle, propter fragilitatem uitę, cui incerta est mors, ut, dum ualeretis, nomen imperatoris uni ex tribus filiis uestris imponeretis, in quo uoluntatem Dei quoquomodo cognoscere potuissetis. Propter quam cognoscendam iniunxistis, ut facerent omnes ieiunium triduanum, offerent sacerdotes sacrificia omnipotenti Deo, qui suauis et mitis, et multę misericordię est omnibus inuocantibus se* [Ps 85,5], *fieret quoque ab omnibus elemosina per illud triduum solito largior, ut omnipotens Deus, qui summa benignitate regit corda in se sperantium, infunderet in corde uestro uoluntatem suam, et non sineret super alium inclinari uoluntatem uestram, nisi super eum, qui sibi placuisset. Itaque perfecistis omnia, quae in tali re facienda erant, tali fide et spe, ut hoc a Deo uobis infusum et inspiratum nemo dubitaret. Cęteris filiis uestris designastis partes regni uestri, sed ut unum regnum esset, non tria, prętulistis eum illis, quem participem nominis uestri fecistis. Ac deinde gesta scribere mandastis, scripta signare et roborare, et consortem nominis uestri factum Romam misistis, a summo pontifice gesta uestra probanda et firmanda; ac deinde iurare omnes iussistis, ut talem electionem et diuisionem cuncti sequerentur et seruarent* (CCCM 52,248,1–27 L. van Acker). Vgl. hierzu auch Boshof, 1969, 201.

387 Vgl. ebd.: *Postea uero mutata uoluntate conuulsa sunt statuta, et de litteris nomen omissum est, et in omnibus contraria attemptata sunt, cum neque per se ipsum Deus, neque per angelum, neque per prophetam uobis dixerit: Penitet me ita constituisse* [1Sam 15,11], *sicut de Saule dixit Samueli. Adhuc quoque nescitis, qualiter in secretis Dei consiliis definitum sit, et ecce, sine ulla ratione et consilio, quem cum Deo elegistis, sine Deo repudiatis, et cuius uoluntatem in eligendo quesistis, non expectato exitu uoluntatis eius, rem probatam reprobatis. Non ignorat prudentia uestra: sequendus est Deus, non pręcedendus. Nam qui pręcedere uult, temptat, quod non est ex fide, dicente ipso Domino: Non temptabis Dominum Deum tuum* [Mt 4,7] (CCCM 52,249,33–43 L. van Acker). Vgl. hierzu auch Boshof, 1969, 201; S. Patzold, *Eine „loyale Palastrebellion“ der „Reichseinheitspartei“? Zur Divisio imperii von 817 und zu den Ursachen des Aufstands gegen Ludwig den Frommen im Jahre 830*, in: FMSt 40 (2006), 43–77 (63).

Lebens erhalten bleibe und ihm ewige Glückseligkeit im Jenseits beschere.[388] Darüber hinaus gibt Agobard zu bedenken, dass der Verstoß gegen die 817 von Gott eingegebenen Bestimmungen die Verbindlichkeit der darauf abgelegten Eide außer Kraft setze und Murren und Unzufriedenheit bei den Menschen hervorriefe, woraus wiederum ein zunehmender Ansehensverlust für Ludwig resultiere.[389]

In seiner Argumentation konzentriert sich Agobard auf die negativen Auswirkungen der Lothar betreffenden Entscheidungen von 829. Während er für das Diesseits den Frieden und die Eintracht des gesamten Reiches bedroht sieht, beschränkt er die eschatologische Tragweite der Ereignisse auf den Kaiser. Denn gerade weil Ludwig laut Agobards biblisch begründetem Herrscherverständnis allein durch den göttlichen Willen regiert, ihm demnach in besonderer Weise verpflichtet ist, dessen ungeachtet aber eigenmächtig handelt, bringt er sein Seelenheil in ernsthafte Gefahr. Damit rechtfertigt Agobard schließlich die an den Kaiser gerichtete Aufforderung, die am Ende der 820er Jahre ergriffenen Maßnahmen zu korrigieren und zu dem göttlichen Willen in Gestalt der sogenannten *Ordinatio imperii* von 817 zurückzukehren.

∴

Die Lothars „protokollarisches Verschwinden als Mitkaiser“[390] implizierenden Machtverschiebungen am Ende der 820er Jahre mündeten im April 830

388 Vgl. Agob., div. imp. 6: *Cognouit Dominus qui sunt eius* [2Tim 2,19], *et quicumque eius sumus, quantulacumque ueritatis luce fruimur, et ueritate inluminante sinceriter uos amamus, fideliter uestram sempiternam felicitatem exoptamus. Et idcirco tanta mala, tana scelera isto anno ex hac occasione perpetrata dolemus, et timemus ualde, ne in uos furor Dei concitetur. Recordamur namque ardentissimę religionis uestrę, quam cognouimus semper in assiduitate orationum, in psalmis et hymnis et canticis spiritalibus cantantem, et psallentem Deo in corde puro* [Eph 5,19], *in contritione cordis, in conpunctione placidę mentis, in sollicitudine misericordiarum, et omnium bonorum strenuitate. Et ideo, ut dictum est, timendum nobis uidetur, ne tepescat, ne frigescat, optandum uero, ut feruescat et augeatur perseuerando usque in finem, ut salus sempiterna sequatur* (CCCM 52,249,1–250,13 L. van Acker).

389 Agob., div. imp. 7: *Et quia superius de legitimo et oportuno iuramento mentio facta est, uidetur mihi non celandum excellentię uestrę, quod multa murmuratio est nunc inter homines propter contraria et diuersa iuramenta, et non sola murmuratio, sed et tristitia et detractio aduersum uos; quod mihi usquequaque displicet* (CCCM 52,250,1–5 L. van Acker). Vgl. hierzu auch Boshof, 1969, 202.

390 S. Kaschke, *Die Teilungsprojekte der Zeit Ludwigs des Frommen*, in: P. Depreux / S. Esders (Hgg.), *La productivité d'une crise: Le règne de Louis le Pieux (814–840) et la transformation de l'Empire carolingien / Produktivität einer Krise: Die Regierungszeit Ludwigs des Frommen (814–840) und die Transformation des karolingischen Imperiums*, Relectio. Karolingische Perspektiven 1, Ostfildern 2018, 95.

in einen von unzufriedenen Großen des Reiches initiierten und von den zwei ältesten Kaisersöhnen unterstützten Aufstand. Obwohl Ludwig die Regierungsgewalt nach wenigen Monaten vollständig zurückerlangt hatte, gelang es ihm in der Folgezeit nicht, das Reich langfristig zu stabilisieren.[391] Denn gemäß den Schilderungen in den *Annales Bertiniani*[392] erhielt er bereits kurz nach Weihnachten des Jahres 832 die Nachricht, dass sich seine Söhne wiederholt gegen ihn verschworen hätten.[393] Neben Lothar und Pippin war dieses Mal auch Ludwig involviert. Die Truppen der drei Brüder standen dem Heer ihres Vaters im Juni 833 auf dem Rothfeld bei Colmar gegenüber. Wohl wegen vielfachen Eidbruchs seiner Getreuen sah sich der Kaiser allerdings schon bald dazu gezwungen, sich kampflos zu ergeben.[394] Während er und sein jüngster Sohn Karl daraufhin in Klosterhaft genommen wurden, teilten Lothar, Pippin und Ludwig das Reich neu unter sich auf. Darüber hinaus wurde auf einer von Lothar einberufenen und im Oktober 833 in Compiègne abgehaltenen Versammlung die öffentliche Buße des nun abgesetzten Kaisers geplant, ein Akt, der noch in demselben Monat im nahegelegenen Soissons vollzogen wurde.[395]

Dokumentiert, verteidigt und interpretiert wird das Geschehen in einem gemeinsam von den anwesenden fränkischen Bischöfen angefertigten und unter dem nicht ursprünglichen Titel *Relatio episcoporum Compendiensis*

391 Vgl. zu dem Aufstand gegen Ludwig am Beginn der 830er Jahre M. de Jong, *The Penitential State: Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814–840*, Cambridge 2009, 38–46; mit dem Fokus auf Veränderungen in der Aufteilung des Reiches unter den Kaisersöhnen zwischen 830 und 833 Kaschke, in: Depreux / Esders (Hgg.), 2018, 96–106; zu den mutmaßlichen Motiven für den Aufstand Patzold, in: FMSt 40 (2006), 71–75.

392 Ed. G. Waitz, in: MGH SRG 5, Hannover 1883, 1–154.

393 Vgl. AB a. 832: *Nam ibi caelebratis sanctis diebus, recto itinere Aquis pervenit. Ubi non multis diebus demoranti nunciatum est illi, quod iterum filii sui adunati pariter in illum insurgere et cum multa copia hostilium inruere vellent* (MGH SRG 5,5–6 G. Waitz).

394 Vgl. Astr., vit. Hlud. imp. 48: *Tandem ergo ventum est festivitate sancti precursoris Christi Iohannis in locum, qui ab eo, quod ibi gestum est, perpetua est ignominia nominis notatus, ut vocetur Campus-Mentitus; quia enim hi, qui fidem imperatori promittebant, mentiti sunt, locus in quo id contigit, testis nequitiae in suo nomine remansit* (MGH SRG 64,474,13–16.476,1 E. Tremp); Theg., gest. Hlud. imp. 42: *Tunc consiliati sunt nonnulli, ut imperatorem derelinquerent et ad filios eius pervenirent, inprimis illi, qui eum antea offendebant, cęterisque sequentibus. Quadam nocte maxima pars dimisit eum, et tentoria eorum relinquentes pervenerunt ad filios* (MGH SRG 64,228,16–20 E. Tremp).

395 Vgl. zu dem Aufstand gegen Ludwig im Jahr 833 S. Esders / S. Kaschke / R. Kramer, *Relatio episcoporum Compendiensis* (*a. 833*)*: Text, Komposition und Interpretation*, in: M. Gravel / S. Kaschke (Hgg.), *Politische Kultur und Textproduktion unter Ludwig dem Frommen / Culture politique et production littéraire sous Louis le Pieux*, Relectio. Karolingische Perspektiven 2, Ostfildern 2019, 135–169 (135–136); Jong, 2009, 46–50; mit dem Fokus auf der Neuaufteilung des Reiches unter Lothar, Pippin und Ludwig Kaschke, in: Depreux / Esders (Hgg.), 2018, 106–109.

bekannten Gesamtprotokoll.[396] Ihm zufolge überreichten die episkopalen Amtsträger Ludwig eine Auflistung seiner Vergehen,[397] für die er seine Schuld unter Tränen eingestanden und anschließend selbst um Buße gebeten habe. In der Abteikirche von St. Médard habe er seinen Kriegsgürtel auf dem Altar abgelegt, sich seiner weltlichen Kleidung entledigt und das Büßergewand empfangen.[398] Damit wird demonstriert, dass die fränkischen Bischöfe keinen „opportunistischen Akt eigener politischer Interessen"[399] begingen, sondern allein aus Sorge um das Wohl der christlichen Gemeinschaft und in Verantwortung für Ludwigs Seelenheil handelten.[400] In sachlicher Übereinstimmung mit den Beschlüssen der Pariser Teilsynode von 829 wird schon zu Beginn des Gesamtprotokolls auf die eschatologische Qualität des episkopalen Amtes verwiesen:[401] Als Stellvertreter Christi und als Schlüsselbewahrer des Himmelreiches hätten sie gemäß Mt 16,19 die Binde- und Lösegewalt im Himmel und auf Erden inne. Dies in Verbindung mit der bei Ezechiel beschriebenen

396 Vgl. zur *Relatio episcoporum Compendiensis* C.M. Booker, *The Public Penance of Louis the Pious: A New Edition of the Episcoporum de poenitentia, quam Hludowicus imperator professus est, relatio Compendiensis* (*833*), in: Viator 39 (2008), 1–19; Esders / Kaschke / Kramer, in: Gravel / Kaschke (Hgg.), 2019, 136–169; Jong, 2009, 234–241; S. Patzold, *Episcopus: Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts*, Mittelalter-Forschungen 25, Ostfildern 2008, 186–191.

397 Als schwerwiegendste Vergehen werden in der in dem Gesamtprotokoll enthaltenen Kurzfassung *homicidium* (Totschlag), *periurium* (Treubruch, Verrat) und *sacrilegium* (Gottesbeleidigung) herausgestellt. Vgl. hierzu rel. epis. Compendiensis (MGH Cap 2, Nr. 197,54,3–55,20 A. Boretius / V. Krause); ebenso Esders / Kaschke / Kramer, in: Gravel / Kaschke (Hgg.), 2019, 145–150. Laut Mayke de Jong liegt die Gemeinsamkeit der aufgelisteten Vergehen darin, dass ihre negativen Auswirkungen nicht nur Ludwig persönlich betreffen, sondern sich über alle ihm einst anvertrauten Menschen erstrecken und eben deshalb von dem abgesetzten Kaiser eine öffentliche Buße verlangen. Vgl. Jong, 2009, 238–240.

398 Vgl. rel. epis. Compendiensis: *Igitur pro his uel in his omnibus, quae supra memorata sunt, reum se coram Deo et coram sacerdotibus uel omni populo esse cum lachrymis confessus et in cunctis se deliquisse protestatus est, et poenitentiam publicam expetiit* […] *Post hanc uero confessionem, cartulam suorum reatuum et confessionis ob futuram memoriam sacerdotibus tradidit, quam ipsi super altare posuerunt; ac deinde cingulum militiae deposuit, et super altare collocauit et habitu seculi se exuens habitum poenitentis per impositionem manuum episcoporum suscepit: ut, post tantam talemque poenitentiam, nemo ultra ad militiam saecularem redeat* (Viator 39,19,5–7.10–14 C.M. Booker). Vgl. hierzu auch Patzold, 2008, 186–187; zum Ablegen des Militärgürtels Esders / Kaschke / Kramer, in: Gravel / Kaschke (Hgg.), 2019, 142.

399 Esders / Kaschke / Kramer, in: Gravel / Kaschke (Hgg.), 2019, 141.

400 Vgl. Patzold, 2008, 187.

401 Vgl. zur Reproduktion der in Paris 829 vorgenommenen Profilschärfung und Kompetenzerweiterung des episkopalen Amtes in der *Relatio episcoporum Compendiensis* Patzold, 2008, 186–191.

Wächterfunktion verpflichte sie dazu, alle Menschen jetzt und in Zukunft (zurück) auf den Weg des Heils zu geleiten.[402] Auf der Versammlung in Compiègne seien sie daher demütig an den neuen Kaiser Lothar herangetreten und hätten ihm, seinen Großen und dem ganzen Volk zunächst die Bedeutung ihrer Ermahnungen sowie die negativen Konsequenzen im Falle ihrer Missachtung vor Augen geführt.[403] Was Ludwig betrifft, werden ihm die Zerrüttung der Kirche, das Verderben des Volkes und der Untergang des Reiches angelastet und in Kontrast zu dem Anfang seiner Regierungszeit gestellt.[404] Weil er das ihm anvertraute Amt somit nachlässig ausgeübt und oft gegen den göttlichen Willen verstoßen habe, sei ihm nach göttlichem Urteil letztlich die kaiserliche Macht entzogen worden.[405] Deshalb ergeht nun an Lothar die Aufforderung,

402 Vgl. rel. epis. Compendiensis: *Omnibus in Christiana religione constitutis scire conuenit, quale sit ministerium episcoporum qualisque uigilantia atque sollicitudo eis circa salutem cunctorum adhibenda sit, qui constant esse uicarios Christi et clauigeros regni caelorum. Quibus a Christo tanta collata est potestas, ut, quodcumque ligauerint super terram, sit ligatum et in caelo, et quodcumque soluerint super terram, sit solutum et in caelo* [Mt 16,19]. *Et in quanto sint ipsi periculo constituti, si ouibus Christi pabulum uitae ministrare neglexerint, et errantes ad uiam ueritatis arguendo obsecrando* [2Tim 4,2] *reducere pro uiribus non studuerint, iuxta illud propheticum: Si non annuntiaueris, inquit, iniquo iniquitatem suam, et ipse in impietate sua mortuus fuerit, sanguinem eius de manu tua requiram* [Ez 3,18; 33,8], *et multa his similia ad magisterium pastorale pertinentia, quae in diuinis sparsim continentur libris.* […] *sic exerceant ministerium suum, ut et praesentibus salubriter consulant et futuris sint exemplum salutis* (Viator 39,11,1–11.12,2–3 C.M. Booker). Vgl. hierzu auch Esders / Kaschke / Kramer, in: Gravel / Kaschke (Hgg.), 2019, 143; Patzold, 2008, 189.

403 Vgl. ebd.: *Proinde notum esse necessarium duximus omnibus filiis sanctae Dei ecclesiae, praesentibus scilicet et futuris, qualiter nos episcopi, sub imperio domini et gloriosissimi Lotharii imperatoris constituti anno ab incarnatione Domini nostri Iesu Christi octingentesimo tricesimo tertio, indictione XII, anno siquidem eiusdem principis primo, in mense uidelicet Octobri, apud Compendium palatium generaliter conuenimus, et memoratum principem humiliter adiuimus. Et hoc quidem illi, siue optimatibus illius seu omni generalitati populi, quae undique illuc confluxerat, manifestare iuxta iniunctum nobis ministerium curauimus, qualis sit uigor et potestas siue ministerium sacerdotale, et quali meretur damnationis sententia, qui monitis sacerdotalibus obedire renuerit* (Viator 39,12,12–13,4 C.M. Booker).

404 Vgl. ebd.: *Enumerata quippe sunt multa, quae per negligentiam in hoc imperio contigerunt, quae ad scandalum ecclesiae et ruinam populi uel regni interitum manifestis indiciis pertinebant: quae necesse erat, ut cito corrigerentur et in futuro omnibus modis uitarentur. Inter caetera etiam commemoratum est a nobis, et omnibus ad memoriam reductum, qualiter a Deo regnum istud per administrationem bonae memoriae Karoli praestantissimi imperatoris et per praedecessorum suorum laborem pacificum et unitum atque mirabiliter dilatatum fuerit, et domino Ludeuuico imperatori a Deo ad regendum sub magna pace commissum Dominoque protegente sub eadem pace, quamdiu idem princeps Deo placere studuit et paternis exemplis uti ac bonorum hominum consiliis acquiescere curauit, conseruatum manserit* (Viator 39,13,7–17 C.M. Booker).

405 Vgl. ebd.: *Sed quia idem princeps ministerium sub summo sibi commissum negligenter tractauerit, et multa, quae Deo et hominibus displicebant, et fecerit et facere compulerit uel fieri*

die bestehenden massiven Missstände schnellstmöglich zu beheben.[406] Ludwig hingegen wird dazu angehalten, sich in der ihm verbleibenden Lebenszeit mit allen Kräften darum zu bemühen, seine Seele nicht zugrunde zu richten.[407]

Laut der *Relatio episcoporum Compendiensis* war es demnach die bischöfliche Ermahnung, die den abgesetzten Kaiser das Ausmaß seines Fehlverhaltens erst erkennen und bußfertig werden ließ.[408] Die dahinterstehende Argumentation ist zweigliedrig eschatologisch: Erstens begründen die Bischöfe ihr Eingreifen in die Krisensituation des Reiches mithilfe biblischer Zitate damit, dass das in der *Ordinatio ad omnes regni ordines* von 823/825 vor allem für den Kaiser beanspruchte Wirken zum Heil aller Menschen auch in ihrem Kompetenzbereich liege. Zweitens wird Ludwigs öffentliche Buße dadurch legitimiert, dass sie als alternativlose Notwendigkeit für die Rettung seiner Seele eingestuft wird.

Dass sich die Bischöfe intensiv um die Durchsetzung ihrer Deutung der Ereignisse von 833 bemühten, zeigt nicht nur das von ihnen gemeinsam aufgesetzte Gesamtprotokoll, sondern ebenso die darin genannte Vereinbarung, dass ein jeder von ihnen jeweils eine eigene schriftliche Zusammenfassung des Geschehens erarbeite, sie durch Unterschrift bekräftige und Lothar zur

---

permiserit, et in multis nefandis consiliis Deum irritauerit, et sanctam ecclesiam scandalizauerit, et, ut caetera, quae innumera sunt, omittamus, nouissime omnem populum sibi subiectum ad communem interitum contraxerit, et ab eo diuino iustoque iudicio subito imperialis sit subtracta potestas (Viator 39,13,20–14,6 C.M. Booker). Vgl. zur Bedeutung des *ministerium*-Begriffs für die bischöfliche Argumentation H.H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, BHF 32, Bonn 1968, 415; zu dem mit dem *ministerium*-Begriff unmittelbar im Zusammenhang stehenden *negligentia*-Vorwurf Jong, 2009, 121–122.237–238.

406 Vgl. S. 247, Fn. 404.

407 Vgl. rel. epis. Compendiensis: *Nos tamen memores praeceptorum Dei ministeriique nostri atque beneficiorum eius dignum duximus, ut per licentiam memorati principis Lotharii, legationem ad illum ex auctoritate sacri conuentus mitteremus, quae eum de suis reatibus admoneat, quatenus certum consilium suae salutis caperet, ut, quia potestate priuatus erat terrena iuxta diuinum consilium et ecclesiasticam auctoritatem, ne suam animam perderet, elaborare in extremis positus totis uiribus studeret.* (Viator 39,14,6–11 C.M. Booker).

408 Vgl. ebd.: *Quorum legatorum consiliis et saluberrimis admonitionibus libenter assensum praebuit, spacium poposcit diemque constituit, qua de salubribus eorum monitis certum eis responsum redderet. Cum autem suprascriptus instaret dies, sacer idem conuentus unanimiter ad eundem uenerabilem uirum perrexit eumque diligenter, de quibus Deum offenderat et sanctam ecclesiam scandalizauerat ac populum sibi commissum perturbauerat, admonere et cuncta illi ad memoriam reducere curauit. Ille uero eorum salutiferam admonitionem, et dignam congruamque exaggerationem libenter amplectens promisit se in omnibus illis acquieturum salutari consilio et subiturum remediale iudicium* (Viator 39,14,12–20 C.M. Booker). Vgl. hierzu auch Esders / Kaschke / Kramer, in: Gravel / Kaschke (Hgg.), 2019, 140.

Erinnerung aushändige.[409] Überliefert ist die von Agobard verfasste *Cartula de Ludovici imperatoris poenitentia.* Ähnlich wie in der *Relatio episcoporum Compendiensis* heißt es hierin, dass Ludwig durch Nachlässigkeit, Trägheit und unter dem Einfluss falscher Ratgeber das Reich in den Untergang geführt und durch sein sündhaftes Verhalten die Läuterung seiner Seele erforderlich gemacht habe.[410] Dass er seine Schuld schließlich bekannt, nach Buße verlangt und sich dadurch nach dem Verlust seiner irdischen Herrschaft die Aussicht auf das himmlische Reich bewahrt habe, war auch laut Agobard der bischöflichen Ermahnung zu verdanken.[411] Indem er ihr eine heilserhaltende Wirkung zuweist und Ludwig als bußfertigen Sünder präsentiert, rechtfertigt er somit die auf der Versammlung in Compiègne gefassten und in Soissons

409 Vgl. rel. epis. Compendiensis: *His itaque gestis, placuit, ut unusquisque episcoporum, qualiter haec res acta fuerit, in propriis cartulis insereret eamque sua scriptione roboraret et roboratam memorato principi Lothario ob memoriam huius facti offerret* (Viator 39,19,16–18 C.M. Booker). Vgl. hierzu auch Patzold, 2008, 188.

410 Agob., cart.: *Quibus omnibus uehementer incumbebat uera necessitas, ut sollicite tractarent de periculo regni in praesenti, et statu in futuro; quod regnum, quia iam diu nutabat, et impellebatur ad ruinam per neglegentiam et, ut uerius dicam, per ignauiam domni Luduuici uenerandi quondam imperatoris, in quibus ille inretitus est per corruptas mentes et corrumpentes, et secundum apostolicum dictum, quia erant ipsi errantes, et alios in errorem mittentes* [2Tim 3,13]. *A quo conuentu quicquid utiliter et laudabiliter tractando et conferendo inuentum est, et necessario statuendum, et iudicantibus consensi, et consenciens ipse iudicaui. In primis uidelicet, quae ad commoditatem et soliditatem regni et regis pertinere uidebantur, deinde, que ad ereptionem et purgationem animę domni Hluduuici manifestissime noscebantur* (CCCM 52,323,10–23 L. van Acker). Vgl. hierzu auch Boshof, 1969, 248; Patzold, 2008, 191.

411 Vgl. ebd.: *Praedictus conuentus deliberauit, ut per legatos et missos ammoneretur domnus Hluduuicus de suis erratibus, et exhortaretur, ut secundum propheticum dictum rediret ad cor* [Jes 46,8]*, et recognosceret acta sua, quae aduersus Deum currens per uias prauitatis et iniusticię exegerat, ac deinceps susciperet consilium uitę et salutis sue, quatenus apud omnipotentem iudicem et Dominum, qui clementissimus indultor est criminum, indulgentiam et remissionem iniquitatum impetrare posset, ut, qui per multiplicatas neglegentias regnum terrenum ammiserat, per impensas supplices confessiones regnum cęleste adipisceretur per eum, apud quem est misericordia et copiosa redemptio.* [...] *Pro qua re accesserunt ad eum denuo omnes, qui in praedicto conuentu aderant episcopi, condolentes et conpatientes infirmitatibus et miseriis eius, exhortantes atque exoptantes et postulantes, ut omnipotens Deus manu pietatis sue educeret eum de lacu miserię et de luto ceni* [Ps 39,3]*. Quod clementissimus dominus non solum non abstulit, sed nec distulit. Sed mox resuscitata in mente eius contritione humiliati cordis, prostratus coram eis non semel uel iterum, sed tertio aut amplius crimina cognoscit, ueniam poscit, auxilium orationum precatur, consilium recipit, penitentiam postulat, iniunctam sibi humilitatem libentissime impleturum promittit. Innotescitur ei lex et ordo publicę penitencię, quam non rennuit, sed ad omnia annuit* (CCCM 52,323,25–324,35.41–53 L. van Acker).

zur Ausführung gebrachten Beschlüsse als ein dem göttlichen Willen entsprechendes Vorgehen.

⁘

Nur wenige Monate nach der Versammlung in Compiègne und dem Bußakt in Soissons zerbrach das fragile Bündnis zwischen den Brüdern Lothar, Pippin und Ludwig.[412] So berichten die *Annales Bertiniani* über den Beginn des Jahres 834, dass Pippin und Ludwig jeweils mit einem Heer in Richtung Aachen gezogen seien, was Lothar dazu veranlasst habe, zunächst nach Paris auszuweichen und schließlich mit seinen Getreuen nach Vienne zu flüchten. Seinen Vater habe er hingegen im Kloster St. Denis zurückgelassen.[413] Dieser weigerte sich laut dem Astronomus indes, die Zeichen kaiserlicher Würde sofort nach seiner Befreiung erneut anzulegen. Stattdessen habe er darauf bestanden, durch die Bischöfe in einer feierlichen Zeremonie mit der Kirche versöhnt zu werden und seine Waffen aus ihren Händen zurückzuerhalten.[414] Wie ein an

412 Vgl. zu den Entwicklungen nach 833 Boshof, 1996, 203–210; Jong, 2009, 49–52; Patzold, 2008, 193–198.

413 Vgl. AB a. 834: *Et domnus quidem imperator in Aquis servabatur; nihilque humanius erga illum fiebat, sed multo crudelius adversarii eius in illum insaniebant, die noctuque satagentes tantis afflictionibus eius animum emollire, ut sponte saeculum reliquisset et se in monasterium contulisset. At ille nunquam se facturum aiebat, quamdiu de se nullam potestatem haberet, aliquod votum. Verum cum Hludowicus comperisset, quod nihil eius petitio apud germanum praevaleret, ut mitius apud patrem egisset, misit legatos ad fratrem suum Pippinum eique innotuit omnia quae erga patrem gesta fuerant, deprecans illum, ut reminiscens paterni amoris ac reverentiae una cum illo patrem de illa tribulatione eriperet. At ille statim convocavit exercitum Aquitaniorum et Ultrasequanensium, Hludowicus Baioarios, Austrasios, Saxones. Alamannos necnon et Francos qui citra Carbonariam consistebant; cum quibus etiam ad Aquis properare coeperunt, cumque hoc Hlotharius cognovisset, de Aquis abscessit et patrem suum usque ad Parisius sub memorata custodia deduxit ibique iam Pippinum cum exercitu repperit* […]. *Verum cum firmiter cognovisset, Hludowicum etiam cum tanta populi multitudine in easdem partes properare, inde perterritus, in eodem loco patre dimisso, primo Kalendarum Martiarum die cum suis aufugit* (MGH SRG 5,7–8 G. Waitz).

414 Vgl. Astr., vit. Hlud. imp. 51: *At vero hii, qui cum imperatore remanserant, eum ad recipiendas imperatorias hortabantur infulas. Sed imperator, quamquam modo quo praedictum est ecclesię eliminatus communione, nequaquam tamen praepropere voluit adquiescere sententiae, sed dominica que in crastinum advenit, in ecclesia sancti Dyonisii episcopali ministerio voluit reconciliari et per manus episcoporum armis consensit accingi* (MGH SRG 64,488,12–18 E. Tremp).

Abt Hilduin von St. Denis[415] adressierter Brief[416] aus dem Jahr 834 oder 835 nahelegt, scheint auch Ludwig selbst seine Rekonziliation und seine Restitution als einen Akt episkopaler Autorität gedeutet und insofern seinerseits den Bischöfen die Kompetenz bestätigt zu haben, für das Heil des Kaisers Sorge zu tragen und über dessen Amtstauglichkeit zu befinden.[417] Auf der Reichsversammlung in Diedenhofen (Thioville) im Februar 835 ließ er den *Annales Bertiniani* zufolge alle anwesenden geistlichen Würdenträger jeweils einzeln und gemeinsam eine schriftliche Erklärung abgeben mit dem Ergebnis, dass anders als noch in Compiègne 833 seine Absetzung jetzt als unrechtmäßig verurteilt und seine Wiedereinsetzung als gottgewollt anerkannt worden sei.[418]

⁂

415 Hilduin (gest. 840/844 oder 855/861) war seit 814 Abt von St. Denis und wurde 819 als Erzkaplan nach Aachen an den kaiserlichen Hof berufen. Aufgrund seiner Beteiligung an dem Aufstand gegen Ludwig im Jahr 830 verlor er zunächst beide Ämter, erhielt aber noch in demselben Jahr nach einer Aussöhnung mit dem Kaiser die Abtei St. Denis zurück. Vgl. hierzu F.W. Bautz, *Hilduin, Abt von St. Denis*, in: BBKL 2 (1990), 855–856; J. Prelog, *Hilduin v. St-Denis*, in: LMA 5 (1991), 20.

416 Ed. E. Dümmler, in: MGH Ep 5, Berlin 1899, 326–327.

417 Vgl. ep. variorum 19: *Sed et nos multis ac frequentibus largitionibus beneficia eius sumus experti, praecipue tamen in humanae varietatis eventu, quo Dei ut semper fatendum est iusto iudicio in virga eruditionis suae visitati et baculo speciosae misericordiae eius ante prescriptum altare per merita et solatium domni ac piissimi patris nostri pretiosi Dionisii virtute divina reerecti et restituti sumus cingulumque militare iudicio atque auctoritate episcopali resumpsimus, et usque ad praesens ipsius gratioso adiutorio sustentamur* (MGH Ep 5,326,35–327,3 E. Dümmler). Vgl. hierzu auch Patzold, 2008, 194–195; zur Frage nach Ludwigs Eigenanteil an der inhaltlichen Ausgestaltung des an Abt Hilduin von St. Denis adressierten Briefes K. Ubl, *Die Stimme des Kaisers: Persönlichkeit und Persona in Dokumenten Ludwigs des Frommen*, in: ADipl 63 (2017), 47–69 (51–54).

418 Vgl. AB a. 835: *Ibique peractis festis diebus, ad suum palatium in Theodonis villam reversus est. In quo etiam circa sanctae Mariae purificationem conventum generalem habuit omnium paene totius imperii sui episcoporum et abbatum, tam canonicorum quam regularium.* […] *tandemque ab omnibus concorditer atque unanimiter inventum atque firmatum est, ut, illorum factionibus divino auxilio cassatis, ipse avito restitutus honori decorique regio merito reformatus, deinceps fidelissima firmissimaque oboedientia et subiectione imperator et dominus ab omnibus haberetur. Quam inventionis suaeque confirmationis seriem et unusquisque proprio scripto comprehendit propriaeque manus scriptione roboravit. Et plenius atque copiosius communi cunctorum descriptione in unum corpus in modum libelli comprehensa totius rei patratio, qualiter acta, ventilata, inventa et omnium subscriptione denuo digneque fuerit roborata, devotissima sincerissimaque benivolentia et tantis patribus auctoritate dignissima cunctorum notitiae manifestissimum facere non distulerunt* (MGH SRG 5,10 G. Waitz). Der Wortlaut der Protokolle ist nicht überliefert. Vgl. hierzu auch Patzold, 2008, 195–196.

Als „vollständig restituiert“[419] erscheint Ludwig in den Akten der von ihm einberufenen Synode, die im Februar 836 in Aachen stattfand.[420] So wird etwa in der Vorrede sein Reformwille herausgestellt und dementsprechend häufig darauf aufmerksam gemacht, dass er in Ausübung seiner mahnenden Funktion die Bischöfe dazu aufgerufen habe, Beratungen über den Zustand der heiligen Kirche Gottes unter besonderer Berücksichtigung der eigenen Amtsführung abzuhalten und sich mit der Frage auseinanderzusetzen, was für das Heil und die Rettung aller Menschen unerlässlich sei.[421] In ihren diesbezüglichen Ausführungen greifen die Aachener Synodalen vielfach auf die Akten der Pariser Teilsynode von 829 zurück, vor allem was die auf Kooperation bei der Leitung der christlichen Gemeinschaft ausgerichtete Verhältnisbestimmung zwischen Episkopat und Kaiser betrifft.[422] Das macht sich insbesondere darin bemerk-

419 M. Suchan, *Mahnen und Regieren: Die Metapher des Hirten im früheren Mittelalter*, Millennium-Studien 56, Berlin 2015, 311.

420 Vgl. zur Aachener Synode von 836 Boshof, 1996, 231–232; W. Hartmann, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, KonGe.D, Paderborn 1989, 190–194; Patzold, 2008, 211–218; Suchan, 2015, 311–318.

421 Vgl. conc. Aquisgranense, praefatio: *Cum convenissemus episcopi* [...] *synodali evocatione convocante nos gloriosissimo et orthodoxo imperatore Hludowicho, invictissimo Augusto, gratia inspirante divina, Aquisgrani palatii in secretario basilicae sanctae genetricis Mariae, quod dicitur Lateranis, anno incarnationis domini nostri Iesu Christi DCCCXXXVI.,* [...] *anno vero imperii praedicti Caesaris XXIIII., VIII. scilicet Iduum mensis Febroarii et ibi de statu sanctae Dei aecclesiae ammonente serenissimo atque totius religionis devotissimo praefato imperatore tractare coepissemus pari consensu* [...] *Cum haec quippe ita se habeant, primo, o venerande Caesar, omnipotenti Domino vestraeque benignissimae excellentiae exultantibus praecordiis inmensas referimus gratias, qui nos instinctu divino per tam devotissimum a se electum atque constitutum ammonitorem tam misericorditer tamque clementer ammonere dignatus est iuxta consuetudinem beatissimae memoriae genitoris vestri, ut memores ministerii nostri divinitus nobis licet indignis conlati pro modulo possibilitatis officio sacerdotali secundum omnipotentis Dei voluntatem operam dare studeremus. Revolutis igitur a vestra nobis benignissima devotione conlatis tribus capitulis, id est ut ventilentur, sine quo episcopi episcopale ministerium absque offensione divina ullo modo perficere non possunt, aut quid unumquemque episcoporum scire oporteat atque implere nec omnino ignorare absque periculo liceat, vel etiam quid ad ornatum sanctae Dei aecclesiae et ministerium sacerdotale pertineat, sine quo nec sacerdotis vita probabilis esse potest nec competens honor illi a ceteris devote impendi, quidque hoc sit, sine quo communis omnium salus ac salvatio esse non potest, sacerdotum videlicet totiusque populi* (MGH Conc 2,2, Nr. 56A,705,9–16.25–706,11 A. Werminghoff). Vgl. hierzu auch Patzold, 2008, 211–212; Suchan, 2015, 311–312.

422 Vgl. etwa die in conc. Parisiense 1.3 (MGH Conc 2,2, Nr. 50D,610,35–39 A. Werminghoff) aufgenommenen Kernsätze der von Papst Gelasius I. (492–496) formulierten und von Bischof Fulgentius von Ruspe (460er Jahre–533) bekräftigten Lehre von den zwei Gewalten in conc. Aquisgranense, praefatio (MGH Conc 2,2, Nr. 56A,705,16–24 A. Werminghoff). Vgl. hierzu auch W. Hartmann, 1989, 191; Patzold, 2008, 211; Suchan, 2015, 312.

bar, dass sie nicht nur eingestehen, ihre Pflichten in der mit der Unbeständigkeit der Zeiten und mit der *ordinum confusione* umschriebenen Krisensituation der 830er Jahre aufgrund mancher Nachlässigkeit nicht ausreichend erfüllt zu haben. Vielmehr ermahnen sie nun auch ihrerseits den Kaiser, sie in ihrer Rolle als Streiter für den christlichen Glauben bei der Beseitigung von Missständen zu unterstützen.[423] Ihre Aufforderung wiederholen und konkretisieren sie im Schlusskapitel dahingehend, dass Ludwig die von ihnen auf Grundlage und zur Erneuerung tradierten Wissens über die den einzelnen *ordines* gebotene und zu ihrem Heil gereichende Lebensgestaltung und Amtsführung gefassten Beschlüsse umzusetzen und sie nicht (noch einmal) der Vergessenheit anheimfallen zu lassen habe.[424] Die Notwendigkeit dazu begründen sie abschließend mit Verweis auf Mt 10,22 eschatologisch: *Wer ausharrt bis ans Ende, wird gerettet werden.*[425]

---

423 Vgl. conc. Aquisgranense, praefatio: *Sed quia iuxta assertionem vestram primo repperimus temporum varietate et ordinum confusione perplura, quae ad sanctae Dei aecclesiae ornatum erigi debeant, quoquomodo neglectu elapsa, quaecumque in nobis nostrisque ex his neglecta videntur officiis, omni devotione omnique exoptatione, prout omnipotens posse annuerit, erigenda atque, ut in perfectiorem statum vertantur, omni nisu divina suffragante gratia operam dare desideramus, vestram siquidem nihilominus supplici ammonitione et affectu caritatis excellentiam ammonentes, si quae sunt aecclesiastici iuris vestra piissima gubernatione erigenda, ut per vos per vestrosque Christianae relegionis commilitones subleventur. De cetero noverit serenitas vestra, iamque ut praedictum est, quaedam in aecclesiastico ordine confusa videntur, ea nos pro modulo uniuscuiusque capacitatis perquirere et inspecta, quantum ad nos pertinet, Domini oppitulante gratia restaurare cupimus et, ut fiat, magno desiderio optamus* (MGH Conc 2,2, Nr. 56A,706,12–23 A. Werminghoff). Vgl. hierzu auch Patzold, 2008, 212; Suchan, 2015, 312–313.

424 Vgl. conc. Aquisgranense 66: *Meminimus enim, in praeteritis conventibus nonnulla capitula ab episcopis vestra ammonitione fuisse tractata atque statuta pro necessitate et communi salute utrorumque ordinum, ecclesiasticorum videlicet atque secularium; sed nescimus, quibus inpedientibus obstaculis quasi oblivioni tradita. Ideoque affectu devoto, suplici ammonitione ammonemus et ammonendo praecamur, ne ista, quae nunc licet perpauca praelibavimus ad statum sanctae Dei ecclesiae, simili modo oblivioni tradantur, sed pro speculo ab omnibus inconvulsa habeantur atque conserventur* (MGH Conc 2,2, Nr. 56A,723,25–31 A. Werminghoff); conc. Aquisgranense, praefatio: *Non aliquid novum querentes nec contra veritatis religionem quid statuentes, sed statuta antiquorum patrum innovantes, quae per desidiam quorundam labefactari visa sunt in quocumque ordine ac propter inusitatum vel inveteratum usum oblivioni tradita* (MGH Conc 2,2, Nr. 56A,706,27–29 A. Werminghoff). Suchan, 2015, 318 sieht „im Einschärfen und Aktualisieren von vorhandenem Wissen" die Hauptfunktion der Akten der Aachener Synode von 836.

425 Vgl. conc. Aquisgranense 66: *Verum quod nos, si haec vobis caelitus adtributa non fuissent, cum temporali periculo propter auctoritatem ministerii nostri vos ad ea peragenda admonere, immo admonendo exigere a vobis quoquo modo debueramus, vos econtra propter divinum amorem et honorem et ammonendo nos ad potiora provocatis et pium oportunumque adiutorium nobis ferre devotissime curatis, proinde humillimis praecibus specialiter pietati*

3.3.3 *Fazit*

Die zur Untersuchung der Kaiserherrschaft Ludwigs des Frommen in eschatologischer Perspektive herangezogenen Quellen lassen die zentrale Bedeutung der biblisch fundierten Vorstellung von der von Gott gegebenen Regierungsgewalt und von der damit einhergehenden Verpflichtung gegenüber dem göttlichen Willen für den politischen Diskurs in der ersten Hälfte des 9. Jhd. sichtbar werden. Vor allem bis 829 wird für und durch Ludwig den Frommen sowohl in Synodalakten als auch in Kapitularien ausdrücklich die auf das Reich und die Kirche bezogene *dignitas regiminis* beansprucht. Zu ihr gehört es, im Bewusstsein der eigenen Endlichkeit und in der Gewissheit der im Jüngsten Gericht abzulegenden Rechenschaft über die irdische Amtsführung und Lebensgestaltung reformerische Maßnahmen zum diesseitigen Nutzen und zum jenseitigen Heil aller Menschen zu initiieren und umzusetzen. Mit dem Vorwurf der Vernachlässigung dieser Aufgabe und unter Verweis auf die Sorge um den Zustand der Seele des Kaisers werden insbesondere in Synodalakten und in von namhaften Vertretern des fränkischen Episkopats verfassten Ereignisprotokollen aus der als krisenhaft wahrgenommenen Zeit der 830er Jahre Ludwigs kurzzeitige Absetzung und öffentliche Buße gerechtfertigt. Die politischen Wirren in seiner Herrschaftszeit werden in zeitgenössischen Quellen demnach nicht nur als bloße Machtkonflikte gedeutet. Vielmehr wird ihnen auffallend häufig eine eschatologische Qualität zugesprochen in dem Sinne, dass die „‚Verantwortung' für das irdische und jenseitige ‚Heil' des ‚christlichen Volkes'"[426] sowohl das *ministerium* der Bischöfe als auch das *ministerium* des Kaisers bestimmt und somit zum entscheidenden Kriterium für die Bewertung der Amtstauglichkeit erhoben wird.

---

vestrae suggerimus, ut bonum, quod cepistis, Deo opitulante indesinenter perficere, ne gravemini, et in adimplendis operibus iustitiae et pietatis ac misericordiae nullatenus deficiatis, quoniam non inchoantibus, sed perseverantibus praemium aeternae vitae datur et iuxta veritatis vocem: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit [Mt 10,22] (MGH Conc 2,2, Nr. 56A,723,32–724,3 A. Werminghoff).

426 S. Patzold, *Episcopus: Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts*, Mittelalter-Forschungen 25, Ostfildern 2008, 199.

KAPITEL 4

Zusammenführung der Untersuchungsergebnisse

In Anlehnung an spätantike, insbesondere an augustinische Konzepte wurde die Zeit im lateinischsprachigen frühen Mittelalter als Teil der Schöpfung und somit im Unterschied zur Ewigkeit als eine vergängliche und veränderliche Größe aufgefasst. Ihr unterlag alles Irdische, so auch der Weltlauf, der sich in Entsprechung mit den einzelnen Lebensaltern und in Analogie zu den sechs Schöpfungstagen und dem Schöpfungssabbat in Weltalter einteilen ließ. Zur genaueren Bestimmung des aktuellen Standorts innerhalb der als Heilsgeschichte periodisierten Weltgeschichte wurden darüber hinaus Anstrengungen unternommen, basierend auf lateinischen Übersetzungen der Septuaginta oder des hebräischen Textes des Alten Testaments die Anzahl der bereits vergangenen Weltjahre zu berechnen. Dass in derlei Zählungen keine Angaben über die Anzahl der noch verbleibenden Weltjahre eingearbeitet wurden, ist auch darauf zurückführen, dass das Wissen um den Zeitpunkt der Parusie Christi unter Verweis auf Mk 13,32, Mt 24,36 und Apg 1,7 als allein Gott dem Vater vorbehalten und die Restdauer der Welt folglich als nicht im Vorfeld kalkulierbar galt. Mit dieser Annahme ging eine weitgehende Ablehnung der chiliadischen Hexaemerontypologie und der ihr inhärenten Erwartung des Weltsabbats nach 6000 Weltjahren einher. Der Frage nach dem Zeitpunkt des Weltendes fehlte es demnach an Brisanz. Stattdessen verlagerte sich der Fokus auf die menschlichen Möglichkeiten im Umgang mit der Gewissheit über die Unumgänglichkeit des individuellen leiblichen Todes und des Weltendes. Mahnungen zu ständiger Wachsamkeit brachten die Notwendigkeit zum Ausdruck, die Lebensgestaltung und die Amtsführung auf Erden auf das eschatologische Ziel auszurichten. Dieses bestand darin, das Wohlergehen der Seele nach dem individuellen leiblichen Tod zu gewährleisten und nach dem Weltende im Jüngsten Gericht mit dem Eingang in das ewige Leben belohnt zu werden. Wegen der dem Tun-Ergehen-Zusammenhang gemäßen Abhängigkeit der Heilserlangung im Jenseits von der Wahrung der gottwohlgefälligen Ordnung im Diesseits kam der als Zeitebene der Aktion profilierten Gegenwart eine zentrale Bedeutung zu. Denn nur im Hier und Jetzt konnten sowohl bestehende Missstände mit ihren negativen Auswirkungen auf die irdische und die jenseitige Zukunft korrigiert als auch eine intensive Totenfürsorge betrieben werden. Die Dynamik im Verhältnis der Zeitebenen spiegelt sich auch darin wider, dass Vorstellungen von der Zwischenzeit, der Endzeit, der Parusie Christi, dem Jüngsten Gericht und der Ewigkeit nicht allgemein formuliert, sondern

© JOHANNA REITMEIER-FILAX, 2025 | DOI:10.30965/9783657796861_005
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

kontextgebunden akzentuiert wurden. Insofern trugen sie weniger dazu bei, die letzten Dinge selbst zu erhellen als vielmehr die Umstände der eigenen Zeit kritisch zu beleuchten und zum zukunftsorientierten Handeln aufzurufen.

Eine besondere Verpflichtung zur Absicherung einer heilvollen irdischen und jenseitigen Zukunft für die ganze christliche Gemeinschaft wurde im fränkischen Reich im ausgehenden 8. Jhd. vornehmlich dem Königtum zugesprochen. Begünstigt wurde eine derartige Gewichtung dadurch, dass das Papsttum und das Kaisertum aufgrund anhaltender Machtkonflikte in Rom und in Byzanz als instabil wahrgenommen wurden. Gemäß den von hofnahen Theologen wie Alkuin (735/740–804) und Paulinus von Aquileia (vor 750–802) verfassten Berichten und Briefen oblag es daher Karl dem Großen (768–814), mit dem Ziel der „Heilsführung des Populus Dei“[1] den Ablauf, die Art und den Ausgang der Entscheidungsfindung auf Versammlungen der Geistlichkeit zu lenken, reichsweite Krisen durch sämtliche *ordines* betreffende Reformmaßnahmen zu bewältigen und die Kirche zu schützen. Dieses eschatologisch aufgeladene und einen universalen Anspruch andeutende Aufgabenprofil wurde durch die Kaiserkrönung Karls des Großen am Weihnachtstag des Jahres 800 gefestigt, wie einige am Beginn des 9. Jhd. entstandene Weltchroniken zeigen. Denn mit ihren an dem Gedanken von der *translatio imperii* orientierten historischen und genealogischen Kontinuitätslinien suggerierten sie den Übergang der römischen Kaiserwürde von den byzantinischen Herrschern auf die karolingische Dynastie. Zudem weist eine Vielzahl überlieferter Kapitularien darauf hin, dass die Sinnhaftigkeit und die Dringlichkeit der auf die *correctio* und die *emendatio* ausgerichteten Gesetzgebung über die gesamte Herrschaftszeit Karls des Großen hinweg sowohl mit der Vergänglichkeit des diesseitigen Lebens als auch mit der Vorbereitung auf die Endzeit und auf das Jüngste Gericht begründet wurden.

Ludwig der Fromme (814–840) knüpfte in seinen ersten Herrscherjahren als Kaiser an den Kurs seines Vaters insofern an, als auch er umfangreiche Reformbemühungen anstellte und sie eschatologisch rechtfertigte. Neu war hingegen die in der sogenannten *Admonitio ad omnes regni ordines* von 823/825 vorgenommene theoretische Grundlegung. Ihr zufolge war das Kaisertum ein von Gott verliehenes *ministerium*, dessen Inhaber sowohl die höchste Verantwortung für die Wahrung der gottwohlgefälligen Ordnung auf Erden zum diesseitigen Nutzen und zum jenseitigen Heil der christlichen Gemeinschaft trug als auch das daraus abgeleitete Mahnrecht gegenüber den an seinem Amt teilhabenden geistlichen Würdenträgern und weltlichen Großen besaß. In

1 H.H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, BHF 32, Bonn 1968, 410.

einigem Kontrast dazu stand das Gesellschaftskonzept, das Jonas von Orléans (780–843) in den Akten der Pariser Teilsynode von 829 im Namen der Konzilsväter formulierte. Er wies dem Episkopat eine genauso wichtige Rolle bei der Stabilisierung des Reiches und der „Heilsführung des Populus Dei“[2] wie dem Kaiser zu und betonte die Notwendigkeit zur Kooperation bei gleichzeitiger klarer Trennung der je eigenen Kompetenzbereiche. Hierfür berief er sich mit Mt 16,19 und Joh 20,22 auf die von den Aposteln auf die Bischöfe übergegangene Binde- und Lösegewalt im Himmel und auf Erden. Außerdem beanspruchte er unter Rückgriff auf die gelasianische Lehre von den zwei Gewalten und die darin erhobene Rechenschaftspflicht der Bischöfe für die Könige der Menschen im Jüngsten Gericht deren Mahnrecht gegenüber dem Kaiser. Die Profilschärfung des episkopalen Amtes und die Hervorhebung seiner politischen Bedeutung basierte demzufolge in einem nicht unbeträchtlichen Maße auf einer eschatologischen Argumentation. Sie findet sich in den im karolingischen Reich des 9. Jhd. weit verbreiteten Fürstenspiegeln wieder. Derlei von Geistlichen verfasste und häufig an junge Unterkönige adressierte paränetische Schriften widmeten sich allerdings nicht nur der Bekräftigung der bischöflichen Autorität, sondern auch und in erster Linie der Konstruktion von Herrscheridealen. Zentral war der mit Prv 8,14–16 und Röm 13,1–7 biblisch fundierte Amtsgedanke. Aus ihm wurde mit Weish 6,2–9 die im Jüngsten Gericht abzulegende Rechenschaftspflicht aller Könige für ihr eigenes Handeln und für das Handeln der ihnen unterstellten Menschen geschlussfolgert. Sie wurden deshalb im Anschluss an die im lateinischsprachigen frühen Mittelalter breit rezipierte augustinische *rex*-Etymologie dazu angehalten, sich selbst und die ihnen anvertraute christliche Gemeinschaft unter Einhaltung der Tugenden der Gerechtigkeit, der Billigkeit, der Frömmigkeit und der Barmherzigkeit zu lenken, sündhaftes Verhalten zu korrigieren und in allem das himmlische Reich mit seinen ewigen Schätzen mehr zu begehren als das irdische Reich mit seinen vergänglichen Reichtümern. Wie die Bischöfe waren somit auch sie dem göttlichen Willen unterworfen und wurden mit der Königskritik in Hos 8,4 vor Selbstermächtigung und der daraus resultierenden Verdammnis im Jenseits gewarnt.

Während die aus der Zeit der regen Reformtätigkeit Ludwigs des Frommen bis 829 überlieferten Kapitularien und Synodalakten dem Kaiser noch mehrheitlich die Übereinstimmung seines Handelns mit dem göttlichen Willen bescheinigten, nahmen infolge der durch ständige Machtverschiebungen bedingten politischen Krise am Beginn der 830er Jahre die Zweifel an dessen

2 Ebd.

Amtstauglichkeit zu. Die im Vergleich zur Herrschaftszeit Karls des Großen nun selbstbewusster agierenden fränkischen Bischöfe rechtfertigten im Einklang mit dem von Jonas von Orléans formulierten Gesellschaftskonzept die von ihnen mitgetragene kurzzeitige Absetzung und öffentliche Buße Ludwigs des Frommen 833 in zweifacher Hinsicht eschatologisch. So verwiesen sie zum einen erneut auf die dem Episkopat und dem Kaiser gemeinsame Verantwortung für die Stabilisierung des Reiches und die „Heilsführung des Populus Dei"[3]. Zum anderen warfen sie Ludwig dem Frommen die Vernachlässigung dieser Verantwortung vor und schlossen daraus eine Gefährdung sowohl seines Heils als auch des Heils der ganzen christlichen Gemeinschaft.

Nicht allein die Endzeit, sondern ebenso die Vergänglichkeit des diesseitigen Lebens, das Weiterleben der Seele nach dem individuellen leiblichen Tod im Interim, die Parusie Christi, das Jüngste Gericht und die Ewigkeit bildeten somit in der karolingischen Zeit insofern eine politische Kategorie, als die Absicherung einer heilvollen irdischen und jenseitigen Zukunft für die ganze christliche Gemeinschaft zum entscheidenden Kriterium für die Bewertung der Qualität der Herrschaft und für die Beurteilung der Würdigkeit des Herrschers erhoben wurde. In Verbindung mit dem in der Herrschaftszeit Ludwigs des Frommen vollends zur Durchsetzung gelangten und mit der Hochstellung der Rechenschaftspflicht gegenüber Gott einhergehenden Amtsgedanken war es letztlich sogar möglich, die Absetzung des Kaisers und die Alternativlosigkeit seiner öffentlichen Buße zu begründen.

Insgesamt ist daher festzuhalten, dass der eschatologische Horizont weder lähmte noch vornehmlich Furcht hervorrief. Vielmehr verlieh er dem auf die *correctio* und die *emendatio* abzielenden politischen Handeln in der Gegenwart überhaupt erst seine Notwendigkeit und profilierte die irdische Zukunft und die jenseitige Zukunft als zeitliche Orte der menschlichen Gestaltung.

3 Ebd.

Quellen und Literatur

Die Abkürzungen der Reihen richten sich nach Schwertner, Siegfried Manfred, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin ^{3}2014. Verwendete Reihen, die nicht darin verzeichnet sind, werden entweder ausgeschrieben oder wie folgt abgekürzt:

AOW	Augustinus Opera – Werke
BCCT	Brill's Companions to the Christian Tradition
BML	Bibliothek der Mittellateinischen Literatur
CCAM	Clavis commentariorum antiquitatis et medii aevi
FSGA	Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe
OGHRA	The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine
TTH	Translated Texts for Historians

Quellen

Editionen

Additamenta Coloniensia ad chronica, ed. A. Borst, in: MGH QG 21,2, Nr. 9, Hannover 2006, 780–793.

Admonitio ad omnes regni ordines, ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 150, Hannover 1883, 303–307.

Agobard von Lyon: *Cartula de Ludovici imperatoris poenitentia*, ed. L. van Acker, in: CCCM 52, Turnhout 1981, 323–324.

— *De divisione imperii* (*ad Ludovicum*), ed. L. van Acker, in: CCCM 52, Turnhout 1981, 247–250.

Alkuin: *Epistolae*, ed. E. Dümmler, in: MGH Ep 4, Berlin 1895, 1–481.

Ambrosius Autpertus: *Expositio in Apocalypsin* (*libri I–V*), ed. R. Weber, CCCM 27, Turnhout 1975.

Annales Bertiniani, ed. G. Waitz, in: MGH SRG 5, Hannover 1883, 1–154.

Annales Fuldenses, ed. G.H. Pertz / F. Kurze, in: MGH SRG 7, Hannover 1891, 1–138.

Annales Laureshamenses, ed. G.H. Pertz, in: MGH SS 1, Hannover 1826, 22–39.

Annales Laurissenses, ed. G.H. Pertz, in: MGH SS 1, Hannover 1826, 134–218.

Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi, ed. G.H. Pertz / F. Kurze, in: MGH SRG 6, Hannover 1895, 1–178.

Annales Xantenses, ed. B. v. Simson, in: MGH SRG 12, Hannover 1909, 1–33.

Augustin von Hippo: *De civitate Dei*, ed. B. Dombart / A. Kalb, CCSL 47–48, Turnhout 1955.

— *Confessiones*, ed. L. Verheijen, CCSL 27, Turnhout 1990.
— *De doctrina christiana*, ed. J. Martin, in: CCSL 32, Turnhout 1996, 1–167.
— *Enarrationes in Psalmos*, ed. D.E. Dekkers / J. Fraipont, CCSL 38, Turnhout 1956.
— *Epistulae* (*ep. 185–270*), ed. A. Goldbacher, CSEL 57, Wien 1911.
— *De Genesi ad litteram*, ed. J. Zycha, CSEL 28, Prag 1894.
— *De Genesi contra Manichaeos*, ed. D. Weber, CSEL 91, Wien 1998.
— *De vera religione liber unus*, ed. K.-D. Daur, in: CCSL 32, Turnhout 1962, 171–260.
Beatus von Liébana / Hetherius von Osma: *Adversus Elipandum libri duo*, ed. B. Löfstedt, CCCM 59, Turnhout 1984.
Beatus von Liébana: *Tractatus de Apocalipsin: Pars prior et pars altera*, ed. R. Gryson, CCSL 107B–C, Turnhout 2012.
Beda Venerabilis: *Expositio Actuum Apostolorum*, ed. M.L.W. Laistner, in: CCSL 121, Turnhout 1983, 3–99.
— *Expositio Apocalypseos*, ed. R. Gryson, CCSL 121A, Turnhout 2001.
— *De tabernaculo*, ed. D. Hurst, in: CCSL 119A, Turnhout 1969, 3–139.
— *De temporum ratione liber*, ed. C.W. Jones, CCSL 123B, Turnhout 1977.
S. Bonifatii et Lulli epistolae, ed. E. Dümmler, in: MGH Ep 3, Berlin 1892, 215–433.
Capitula de causis cum episcopis et abbatibus tractandis, ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 72, Hannover 1883, 162–164.
Capitula, de quibus convocati compotiste interrogati fuerint. Responsiones quoque eorum, quales et ordine quo reddite fuerint, hic pariter ostenduntur, ed. A. Borst, in: MGH QG 21,3, Nr. 16, Hannover 2006, 1040–1053.
Capitula tractanda cum comitibus episcopis et abbatibus, ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 71, Hannover 1883, 161–162.
Capitulare ecclesiasticum, ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 138, Hannover 1883, 275–280.
Capitulare Francofurtense, ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 19G, Hannover 1906, 165–171.
Capitulare generale Caroli Magni, ed. H. Mordek / G. Schmitz, in: DA 43 (1987), 414–423.
Capitulare missorum, ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 60, Hannover 1883, 147.
Capitulare missorum generale, ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 33, Hannover 1883, 91–99.
Capitulare missorum in Theodonis villa datum primum, ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 43, Hannover 1883, 121–122.
Capitulare missorum in Theodonis villa datum secundum, ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 44, Hannover 1883, 122–126.
Cassiodor-Epiphanius: *Historia ecclesiastica tripartita*, ed. W. Jacob / R. Hanslik, CSEL 71, Wien 1952.
Chronicon Moissiacense, ed. G.H. Pertz, in: MGH SS 1, Hannover 1826, 282–313.
Claudius von Turin: *Brevis chronica*, in: PL 104, 917–926.

Commentariorum in Apocalypsin libri quinque, in: PL 100, 1087–1156.

Concilium Arelatense, ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 34, Hannover 1906, 248–253.

Concilium Cabillonense, ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 37, Hannover 1906, 273–285.

Concilium Moguntinense, ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 36, Hannover 1906, 258–273.

Concilium Parisiense, ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,2, Nr. 50D, Hannover 1908, 605–680.

Concilium Remense, ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 35, Hannover 1906, 253–258.

Concilium Turonense, ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 38, Hannover 1906, 286–293.

Concordia episcoporum, ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 38B, Hannover 1906, 297–301.

Ps.-Cyprian: *De duodecim abusivis saeculi*, ed. S. Hellmann, in: TU 34, Leipzig 1909, 32–60.

Decreta concilii Aquisgranensis, ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,2, Nr. 56A, Hannover 1908, 704–724.

Divisio regnorum, ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 45, Hannover 1883, 126–130.

Einhard: *Translatio et miracula sanctorum Marcellini et Petri*, ed. G. Waitz, in: MGH SS 15,1, Hannover 1887, 239–264.

— *Vita Karoli Magni*, ed. O. Holder-Egger, in: MGH SRG 25, Hannover ^{6}1911, 1–41.

Encyclica de litteris colendis, ed. G.H. Pertz, in: MGH L 1, Hannover 1835, 52–53.

Epistola de litteris colendis, ed. E.E. Stengel, in: ders. (Hg.), *Urkundenbuch des Klosters Fulda 1: Die Zeit der Äbte Sturmi und Baugulf*, VHKH 10, Marburg 1958, 246–254 (251–254).

Epistola Karoli Magni ad Elipandum et episcopos Hispaniae, ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 19F, Hannover 1906, 157–164.

Epistolae variorum inde a morte Caroli Magni usque ad divisionem imperii collectae, ed. E. Dümmler, in: MGH Ep 5, Berlin 1899, 300–360.

Euseb von Cäsarea / Rufin von Aquileia: *Historia ecclesiastica*, ed. E. Schwarz / T. Mommsen, GCS 9, Leipzig 1908.

Explanatio Apocalypsis per Interrogationem et Responsionem, München, BSB, Clm 13581 fol. 3r–31r in der Transkription durch S. Van Der Pas, in: *Alcuin of York on Revelation: Commentary and the Questions and Answers Manual* (*English and Latin*), translated by S. Van Der Pas, edited by J. Litteral, Consolamini Commentary Series, West Monroe 2016, 226–263.

Expositio in Apocalypsin Iohannis, ed. R. Gryson, in: CCSL 107, Turnhout 2003, 305–337.

Frechulf von Lisieux: *Historiarum libri XII*, ed. M.I. Allen, CCCM 169A, Turnhout 2002.

Gregor der Große: *Dialogi*, ed. U. Moricca, Fonti per la storia d'Italia 57, Rom 1924.
— *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, CCSL 143–143B, Turnhout 1979–1985.
Hieronymus: *In Danielem*, ed. F. Glorie, CCSL 75A, Turnhout, 1964.
Hinkmar von Reims: *De regis persona et regio ministerio ad Carolum Calvum regem*, in: PL 125, 833–856.
Hludowici et Hlotharii epistola generalis, ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,2 Nr. 50B, Hannover 1908, 597–601.
Hrabanus Maurus: *De computo*, ed. W.M. Stevens, in: CCCM 44, Turnhout 1979, 199–321.
— *De institutione clericorum libri tres*, ed. D. Zimpel, FBMG 7, Frankfurt 1996.
Institutio canonicorum Aquisgranensis, ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 39A, Hannover 1906, 308–421.
Institutio sanctimonialium Aquisgranensis, ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 39B, Hannover 1906, 421–456.
Isidor von Sevilla: *Chronica maiora*, ed. T. Mommsen, in: MGH AA 11, Berlin 1894, 391–481.
— *Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W.M. Lindsay, SCBO, Oxford 1911.
— *Sententiarum libri tres*, in: PL 83, 537–738.
Johannes Cassian: *Conlationes XXIIII*, ed. M. Petschenig, CSEL 13, Wien 1886.
Julianus Pomerius: *De vita contemplativa*, in: PL 59, 415–520.
Liber calculationis, ed. A. Borst, in: MGH QG 21,3, Nr. 20, Hannover 2006, 1383–1451.
Libri computi, ed. A. Borst, in: MGH QG 21,3, Nr. 17, Hannover 2006, 1087–1334.
Nithard: *Historiarum libri IIII*, ed. G.H. Pertz / E. Müller, in: MGH SRG 44, Hannover ^{3}1907, 1–50.
Ordinatio imperii, ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 136, Hannover 1883, 270–273.
Paulinus von Aquileia: *Libellus sacrosyllabus episcoporum Italiae*, ed. A. Werminghoff, in: MGH Conc 2,1, Nr. 19D, Hannover 1906, 130–142.
Primasius von Hadrumetum: *Commentarius in Apocalypsin*, ed. A.W. Adams, CCSL 92, Turnhout 1985.
Prooemium generale, ed. A. Boretius, in: MGH Cap 1, Nr. 137, Hannover 1883, 273–275.
Relatio episcoporum Compendiensis, ed. C.M. Booker, in: Viator 39 (2008), 11–19.
Sedulius Scottus: *Collectanea in omnes b. Pauli epistolas*, in: PL 103, 9–270.
Series annorum mundi nova, ed. A. Borst, in: MGH QG 21,2, Nr. 13, Hannover 2006, 971–1008.
Series annorum mundi secundum antiquos patres, ed. A. Borst, in: MGH QG 21,2, Nr. 14, Hannover 2006, 1015–1020.
Theodulf von Orléans: *Opus Caroli regis contra synodum*, ed. A. Freeman, in: MGH Conc 2, Suppl 1, Hannover 1998, 97–558.
Visio cuiusdam pauperculae mulieris, ed. H. Houben, in: ZGO 124 (1976), 41–42.
Visio quae pridie Nonas Mai. fratri Rotchario ostensa est, in: AKDV: Neue Folge 22 (1875), 73–74.

Mehrsprachige Ausgaben

Admonitio generalis: Die Admonitio generalis Karls des Großen, ed. H. Mordek / K. Zechiel-Eckes / M. Glatthaar, MGH FU 16, Wiesbaden 2013.

Annales Bertiniani (*Jahrbücher von St. Bertin*), in: R. Rau (Hg.), *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 1*, FSGA 6, unveränderter reprografischer Nachdruck 1992 der Ausgabe Darmstadt 1969, 12–287.

Annales Fuldenses (*Jahrbücher von Fulda*), in: R. Rau (Hg.), *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 3*, FSGA 7, unveränderter reprografischer Nachdruck 1992 der Ausgabe Darmstadt 1969, 20–177.

Annales regni Francorum (*Die Reichsannalen*), in: R. Rau (Hg.), *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 1*, FSGA 5, unveränderter reprografischer Nachdruck 2008 der Ausgabe Darmstadt 1987, 10–155.

Astronomus: *Vita Hludowici imperatoris* (*Das Leben Kaiser Ludwigs*), herausgegeben und übersetzt von E. Tremp, in: MGH SRG 64, Hannover 1995, 280–555.

Augustin von Hippo: *Confessiones* (*Bekenntnisse*), übersetzt, herausgegeben und kommentiert von K. Flasch und B. Mojsisch, mit einer Einleitung von K. Flasch, Ditzingen 2009.

— *Über die wahre Religion* (*De vera religione*), Übersetzung und Anmerkungen von Wilhelm Thimme, Nachwort von Kurt Flasch, Stuttgart 1983.

— *Die wahre Religion* (*De vera religione*), eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Josef Lössl, AOW 68, Paderborn 2007.

Dhuoda: *Liber manualis* (*Manuel pour mon fils*), introduction, texte critique, notes par P. Riché, traduction par B. de Vregille et C. Mondésert, SC 225, Paris 1975.

Einhard: *Vita Karoli Magni* (*Leben Karls des Großen*), in: R. Rau (Hg.), *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 1*, FSGA 5, unveränderter reprografischer Nachdruck 2008 der Ausgabe Darmstadt 1987, 164–211.

Gregor der Große: *Regula pastoralis* (*Règle pastorale*), ed. B. Judic / F. Rommel / C. Morel, SC 381, Paris 1992.

Heito und Walahfrid Strabo: *Visio Wettini*, Einführung, lateinisch-deutsche Ausgabe und Erläuterungen von H. Knittel, Reichenauer Texte und Bilder 12, Heidelberg ^{3}2009.

Hinkmar von Reims: *De regis persona et regio ministerio ad Carolum Calvum regem* (*Über Person und Amt des Königs an Karl den Kahlen*), in: H.H. Anton (Hg.), *Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters*, FSGA 45, Darmstadt 2006, 150–191.

Hrabanus Maurus: *De institutione clericorum* (*Über die Unterweisung der Geistlichen*), übersetzt und eingeleitet von D. Zimpel, FC 61, Turnhout 2006.

Jonas von Orléans: *De institutione regia* (*Le métier de roi*), introduction, texte critique, traduction, notes et index par A. Dubreucq, SC 407, Paris 1995.

— [*De institutione regia.*] *Admonitio* ([*Unterweisung für den König.*] *Mahnwerk*), in: H.H. Anton (Hg.), *Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters*, FSGA 45, Darmstadt 2006, 46–99.

Nithard: *Historiae* (*Geschichten*), in: R. Rau (Hg.), *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 1*, FSGA 5, unveränderter reprografischer Nachdruck 2008 der Ausgabe Darmstadt 1987, 386–461.

Relatio episcoporum Compendiensis in: S. Esders / S. Kaschke / R. Kramer, *Relatio episcoporum Compendiensis (a. 833): Text, Komposition und Interpretation*, in: M. Gravel / S. Kaschke (Hgg.), *Politische Kultur und Textproduktion unter Ludwig dem Frommen / Culture politique et production littéraire sous Louis le Pieux*, Relectio. Karolingische Perspektiven 2, Ostfildern 2019, 151–169.

Sedulius Scottus: *De rectoribus christianis* (*On Christian Rulers*), edited and translated by R.W. Dyson, Woodbridge 2010.

Liber de rectoribus Christianis (*Werk über die christlichen Herrscher*), in: H.H. Anton (Hg.), *Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters*, FSGA 45, Darmstadt 2006, 100–149.

Thegan: *Gesta Hludowici imperatoris* (*Die Taten Kaiser Ludwigs*), herausgegeben und übersetzt von E. Tremp, in: MGH SRG 64, Hannover 1995, 168–277.

Übersetzungen

Agobard of Lyon: *Attestation to the Penance Performed by the Emperor*, in: M. de Jong, *The Penitential State: Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814–840*, Cambridge 2009, 277–279.

Allgemeines Kapitulare über die Königsboten (*Capitulare missorum generale*), in: J. Delpierré de Bayac, *Karl der Große: Leben und Zeit*, Wien 1976, 365–379.

Augustin von Hippo: *Die christliche Bildung* (*De doctrina christiana*), Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von K. Pollmann, Stuttgart 2002.

— *Vom Gottesstaat* (*De civitate Dei*), aus dem Lateinischen übertragen von W. Thimme, eingeleitet und kommentiert von C. Andresen, München 2007.

Bede: *Commentary on Revelation*, translated, with introduction and notes by F. Wallis, TTH 58, Liverpool 2013.

— *The Reckoning of Time*, translated, with introduction, notes and commentary by F. Wallis, TTH 29, Liverpool 1999.

Brief Karls des Großen über die Pflege der Wissenschaften, in: J. Bühler, *Das Frankenreich: Nach zeitgenössischen Quellen*, Leipzig 1923, 433–435.

Carolingian Commentaries on the Apocalypse by Theodulf and Smaragdus, translated texts and introduction by F.X. Gumerlock, TEAMS Commentary Series, Kalamazoo 2019.

The Canonical Institute of the Council of Aachen (*Institutio canonicorum concilii Aquisgranensis*), in: J. Bertram, *The Chrodegang Rules: The Rules for the Common Life of the Secular Clergy from the Eighth and Ninth Centuries: Critical Texts with*

Translations and Commentary, Church, Faith and Culture in the Medieval West, London 2005, 132–174.

Dhuoda: *Liber manualis: Ein Wegweiser aus karolingischer Zeit für ein christliches Leben*, eingeleitet, aus dem Lateinischen des 9. Jahrhunderts übersetzt und kommentiert von W. Fels, BML 5, Stuttgart 2008.

Division of the Kingdoms, in: D.C. Munro (Hg.), *Translations and Reprints from the Original Sources of European History 6: Laws of Charles the Great*, Philadelphia 1900, 27–33.

Frankfurter Kapitular: Das Frankfurter Kapitular, in: J. Fried / R. Koch / L.E. Saurma-Jeltsch / A. Thiel (Hgg.), *794: Karl der Große in Frankfurt am Main: Ein König bei der Arbeit: Ausstellung zum 1200-Jahre-Jubiläum der Stadt Frankfurt am Main*, Sigmaringen 1994, 19–23.

Hrabanus Maurus: *Von der Zeitrechnung*, in: J. Freundgen, *Des Hrabanus Maurus pädagogische Schriften*, Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit 5, Paderborn 1890, 171–187.

Isidor von Sevilla: *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von L. Möller, Wiesbaden 2008.

Nachfolgeordnung Ludwigs des Frommen, in: W. Hartmann (Hg.), *Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung 1: Frühes und hohes Mittelalter (750–1250)*, Stuttgart 1995, 82–86.

The Report of Compiègne by the Bishops of the Realm Concerning the Penance of Emperor Louis, in: M. de Jong, *The Penitential State: Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814–840*, Cambridge 2009, 271–277.

Tyconius: *Exposition of the Apocalypse*, translated by F.X. Gumerlock, introduction and notes by D.C. Robinson, Fathers of the Church 134, Washington 2017.

Literatur

Alonso-Núñez, José Miguel: *Prosper Tiro v. Aquitanien*, in: LMA 7 (1995), 266.

— *Reccared I.*, in: LMA 7 (1995), 500.

— *Sisebut*, in: LMA 7 (1995), 1938.

Angenendt, Arnold: *Das Frühmittelalter*, Stuttgart ^{2}1995.

— *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt ^{4}2009.

Anton, Hans Hubert: *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, BHF 32, Bonn 1968.

— *Zum politischen Konzept karolingischer Synoden und zur karolingischen Brüdergemeinschaft*, in: HJ 99 (1979), 55–132.

— *Pseudo-Cyprian: De duodecim abusivis saeculi und sein Einfluß auf den Kontinent, insbesondere auf die karolingischen Fürstenspiegel*, in: H. Löwe (Hg.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter II*, Stuttgart 1982, 568–617.

— *Jonas v. Orléans*, in: LMA 5 (1991), 625.
— *Verfassungspolitik und Liturgie: Studien zu Westfranken und Lotharingien im 9. und 10. Jahrhundert*, in: ders., *Königtum, Kirche, Adel: Institutionen, Ideen, Räume von der Spätantike bis zum hohen Mittelalter: Dem Autor zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, herausgegeben von B. Aspner / T. Bauer, Trier 2002, 253–292.
Bassett, Paul Merritt: *The Use of History in the Chronicon of Isidore of Seville*, in: History and Theory 15 (1976), 278–292.
Bautz, Friedrich Wilhelm: *Arn (Arno), erster Erzbischof von Salzburg*, in: BBKL 1 (1990), 219–220.
— *Benedikt von Aniane*, in: BBKL 1 (1990), 493–494.
— *Hildebold, Erzbischof von Köln*, in: BBKL 2 (1990), 844–845.
— *Hilduin, Abt von St. Denis*, in: BBKL 2 (1990), 855–856.
Becher, Matthias: *Eid und Herrschaft: Untersuchungen zum Herrscherethos Karls des Großen*, VKAMAG.S 39, Sigmaringen 1993.
Bergjan, Silke-Petra: *„Das hier ist kein Theater, und ihr sitzt nicht da, um Schauspieler zu betrachten und zu klatschen": Theaterpolemik und Theatermetaphern bei Johannes Chrysostomos*, in: ZAC 8 (2004), 567–592.
Bernet, Claus: *Beatus-Apokalypsen*, Berlin 2016.
Blum, Georg Günter: *Chiliasmus II*, in: TRE 7 (1981), 729–733.
Bodmann, Gertrud: *Jahreszahlen und Weltalter: Zeit- und Raumvorstellungen im Mittelalter*, Frankfurt 1992.
Boshof, Egon: *Erzbischof Agobard von Lyon: Leben und Werk*, KHAb 17, Köln 1969, 200–208.
— *Ludwig der Fromme*, Darmstadt 1996.
— *Agobard von Lyon*, in: ^{4}RGG 1 (1998), 189.
Brandes, Wolfram: *Tempora periculosa sunt: Eschatologisches im Vorfeld der Kaiserkrönung Karls des Großen*, in: R. Berndt (Hg.), *Das Frankfurter Konzil von 794: Kristallisationspunkt karolingischer Kultur 1: Politik und Kirche*, QMRKG 80, Mainz 1997, 49–79.
Breukelaar, Adriaan: *Leo III., Papst*, in: BBKL 4 (1992), 1436–1438.
Brincken, Anna-Dorothee von den: *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, Düsseldorf 1957.
— *Jahrtausendrechnung, christliche Ära und Eschatologie bei Beda Venerabilis*, in: K. Manger (Hg.), *Vorträge der Geisteswissenschaftlichen Klasse 2000–2004*, Geisteswissenschaftliche Klasse der Akademie Gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt, Sitzungsberichte 5 (2006), 11–27.
Buck, Thomas Martin: *Admonitio und praedicatio: Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten (507–814)*, FBMG 9, Frankfurt 1997.
— *Vergangenheit als Gegenwart: Zum Präsentismus im Geschichtsdenken des Mittelalters*, in: Saec. 52 (2001), 217–244.

Büttner, Theodora / Werner, Ernst: *Circumcellionen und Adamiten: Zwei Formen mittelalterlicher Haeresie*, FMAG 2, Berlin 1959.

Cavadini, John Christopher: *The Last Christology of the West: Adoptionism in Spain and Gaul, 785–820*, Philadelphia 1993.

Claude, Dietrich: *Bernhard, Gf. v. Barcelona*, in: LMA 1 (1980), 1985.

Corradini, Richard: *The Rhetoric of Crisis: Computus and Liber Annalis in Early Ninth-Century Fulda*, in: R. Corradini / M. Diesenberger / H. Reimitz (Hgg.), *The Construction of Communities in the Early Middle Ages: Texts, Resources and Artefacts*, The Transformation of the Roman World 12, Leiden 2003, 269–321.

— *Die Annales Fuldenses: Identitätskonstruktionen im ostfränkischen Raum am Ende der Karolingerzeit*, in: R. Corradini / R. Meens / C. Pössel / P. Shaw (Hgg.), *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 12, Wien 2006, 121–136.

— *Das Zeitbuch des Walahfrid Strabo: Langzeitperspektiven und Nachhaltigkeitskonzepte*, in: M. Czock / A. Rathmann-Lutz (Hgg.), *ZeitenWelten: Zur Verschränkung von Weltdeutung und Zeitwahrnehmung, 750–1350*, Köln 2016, 39–62.

Czock, Miriam: *Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: Konstruktionen von Zeit zwischen Heilsgeschichte und Offenbarung: Liturgieexegese um 800 bei Hrabanus Maurus, Amalarius von Metz und Walahfried Strabo*, in: M. Czock / A. Rathmann-Lutz (Hgg.), *ZeitenWelten: Zur Verschränkung von Weltdeutung und Zeitwahrnehmung, 750–1350*, Köln 2016, 113–133.

— *Arguing for Improvement: The Last Judgment, Time and the Future in Dhuoda's Liber manualis*, in: V. Wieser / V. Eltschinger / J. Heiss (Hgg.), *Cultures of Eschatology 2: Time, Death and Afterlife in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*, München 2020, 509–527.

Dalmon, Laurence: *Epistulae*, in: OGHRA 1 (2013), 423–428.

Darby, Peter: *Bede and the End of Time*, London 2016.

Davies, Luned Mair: *Sedulius Scottus: Liber de rectoribus christianis, a Carolingian or Hibernian Mirror for Princes?*, in: Studia Celtica 26–27 (1991–1992), 34–50.

Depreux, Philippe: *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux (781–840)*, Instrumenta 1, Sigmaringen 1997.

Deswarte, Thomas: *Introduction*, in: T. Deswarte / K. Herbers / H. Sirantoine (Hgg.), *Epistola 1: Écriture et genre épistolaires: IV^e–XI^e siècle*, Collection de la Casa de Velázquez 165, Madrid 2018, 1–7.

Dinzelbacher, Peter: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, MGMA 23, Stuttgart 1981.

— *Mittelalterliche Visionsliteratur: Eine Anthologie*, Darmstadt 1989.

— *Visio Pauli*, in: LMA 8 (1997), 1733.

Divjak, Johannes: *Epistulae*, in: AugL 2 (2002), 893–1057.

Drecoll, Volker Henning: *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, BHTh 109, Tübingen 1999.

Dunphy, Graeme: *Die mittelalterliche Chronikliteratur in Irland, England, Wales und Schottland*, in: G. Wolf / N.H. Ott (Hgg.), *Handbuch Chroniken des Mittelalters*, Berlin 2016, 609–662.

Dutton, Paul Edward: *The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire*, Lincoln 1994.

Edelstein, Wolfgang: *Eruditio und sapientia: Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit: Untersuchungen zu Alcuins Briefen*, Freiburg 1965.

Engelbert, Pius: *Benedikt von Aniane*, in: [4]RGG 1 (1998), 1292.

Engels, Odilo: *Felix, Bf. v. Urgel*, in: LMA 4 (1989), 342.

Esders, Stefan / Kaschke, Sören / Kramer, Rutger: *Relatio episcoporum Compendiensis (a. 833): Text, Komposition und Interpretation*, in: M. Gravel / S. Kaschke (Hgg.), *Politische Kultur und Textproduktion unter Ludwig dem Frommen / Culture politique et production littéraire sous Louis le Pieux*, Relectio. Karolingische Perspektiven 2, Ostfildern 2019, 135–169.

Fichte, Jörg Otto: *Beda Venerabilis*, in: [4]RGG 1 (1998), 1201–1202.

Fitschen, Klaus: *Chiliasmus III,1*, in: [4]RGG 2 (1999), 137–138.

Flasch, Kurt: *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo: Das XI. Buch der Confessiones: Historisch-philosophische Studie: Text–Übersetzung–Kommentar*, Frankfurt 1993.

Fleckenstein, Josef: *Einhard*, in: LMA 3 (1986), 1737–1739.

— *Helisachar*, in: LMA 4 (1989), 2121.

— *Ludwig (I.) d. Fromme, Ks.*, in: LMA 5 (1991), 2171–2172.

— *Pippin III. (d. Jüngere), Kg. der Franken*, in: LMA 6 (1993), 2168–2170.

— *Karl der Große, seine Hofgelehrten und das Frankfurter Konzil von 794*, in: R. Berndt (Hg.), *Das Frankfurter Konzil von 794: Kristallisationspunkt karolingischer Kultur 1: Politik und Kirche*, QMRKG 80, Mainz 1997, 27–46.

Fleteren, Frederick van: *De doctrina christiana*, in: OGHRA 1 (2013), 285–291.

Fontaine, Jacques: *Isidor von Sevilla*, in: LMA 5 (1991), 677–680.

Frank, Karl Suso: *Primasius*, in: LMA 7 (1995), 210.

Frederiksen, Paula: *Die Confessiones (Bekenntnisse)*, in: V.H. Drecoll (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 294–309.

Fredriksen, Paula: *Tyconius and Augustine on the Apocalypse*, in: R.K. Emmerson / B. McGinn (Hgg.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca 1992, 20–37.

Fried, Johannes: *Aufstieg aus dem Untergang: Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter*, München 2001.

— *Die Endzeit fest im Griff des Positivismus? Zur Auseinandersetzung mit Sylvain Gouguenheim*, in: HZ 275 (2002), 281–321.

— *Karl der Große: Gewalt und Glaube: Eine Biographie*, München [3]2014.

— *Dies irae: Eine Geschichte des Weltuntergangs*, München 2016.

Fuhrer, Therese: *Erneuerung im Alter: Augustins aetates-Lehre*, in: T. Fitzon / S. Linden / K. Liess / D. Elm (Hgg.), *Alterszäsuren: Zeit und Lebensalter in Literatur, Theologie und Geschichte*, Berlin 2012, 261–287.

Godman, Peter: *Poets and Emperors: Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford 1987.

Goetz, Hans-Werner: *Lothar I., Ks., frk. Kg.*, in: LMA 5 (1991), 2123–2124.

— *Nithard*, in: LMA 6 (1993), 1201.

— *Orosius*, in: LMA 6 (1993), 1474–1475.

— *Historiographisches Zeitbewußtsein im frühen Mittelalter: Zum Umgang mit der Zeit in der karolingischen Geschichtsschreibung*, in: A. Scharer / G. Scheibelreiter (Hgg.), *Historiographie im frühen Mittelalter*, Wien 1994.

— *Vergangenheit und Gegenwart: Mittelalterliche Wahrnehmungs- und Deutungsmuster am Beispiel der Vorstellungen der Zeiten in der früh- und hochmittelalterlichen Historiographie*, in: H. Bleumer / H.-W. Goetz / S. Patzold / B. Reudenbach (Hgg.), *Zwischen Wort und Bild: Wahrnehmungen und Deutungen im Mittelalter*, Köln 2010, 157–202.

Goez, Werner: *Zur Weltchronik des Bischofs Frechulf von Lisieux*, in: E. Kaufmann (Hg.), *Festgabe für Paul Kirn zum 70. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*, Berlin 1961, 93–110.

Greschat, Katharina: *Die Moralia in Job Gregors des Großen: Ein christologisch-ekklesiologischer Kommentar*, STAC 31, Tübingen 2005.

Grünbeck, Elisabeth: *Augustins ekklesiologische Christologie im Spiegel seiner Hermeneutik: Die Bildstruktur in der Enarratio in Ps 44*, in: VigChr 49 (1995), 353–378.

Gumerlock, Francis Xavier: *Predestination in the Century before Gottschalk 2*, in: Evangelical Quarterly 81 (2009), 319–337.

Günther, Dorothea: *Schöpfung und Geist: Studien zum Zeitverständnis Augustins im XI. Buch der Confessiones*, Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte 58, Amsterdam 1993.

Härtel, Reinhard: *Paulinus II., Patriarch von Aquileia*, in: LMA 6 (1993), 1814–1815.

Hartmann, Florian: *Auf dem Weg zur bischöflichen Dominanz? Entscheidungsfindung und leitende Akteure auf den Konzilien von Frankfurt 794 bis Paris 829*, in: W. Brandes / A. Hasse-Ungeheuer / H. Leppin (Hgg.), *Konzilien und kanonisches Recht in Spätantike und frühem Mittelalter: Aspekte konziliarer Entscheidungsfindung*, FBRG: Neue Folge 2, Berlin 2020, 169–190.

— *Ludwig der Fromme, Benedikt von Aniane und die Aachener Synoden*, in: T. Richter / O.J. Kaftan (Hgg.), *Traditio Legis: Schlaglichter auf 1200 Jahre Rezeptionsgeschichte der Gestalt des Benedikt von Aniane*, SMGB.E 56, St. Ottilien 2022, 1–17.

Hartmann, Martina: *Hinkmar von Reims*, in: ^{4}RGG 3 (2000), 1776.

— *Jonas von Orléans*, in: ^{4}RGG 4 (2001), 570.

— *Paulinus (II.)*, in: ⁴RGG 6 (2003), 1032–1033.
Hartmann, Wilfried: *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, KonGe.D, Paderborn 1989.
— *Alkuin*, in: ⁴RGG 1 (1998), 301–302.
— *Claudius von Turin*, in: ⁴RGG 2 (1999), 392.
— *Einhard*, in: ⁴RGG 2 (1999), 1160.
— *Hrabanus Maurus*, in: ⁴RGG 3 (2000), 1916–1917.
— *Theodulf von Orléans*, in: ⁴RGG 8 (2005), 248.
Häusler, Martin: *Das Ende der Geschichte in der mittelalterlichen Weltchronistik*, Köln 1980.
Heil, Johannes: *„Nos nescientes de hoc velle manere" – „We wish to remain ignorant about this": Timeless End, or: Approaches to Reconceptualizing Eschatology after A.D. 800 (A.M. 6000)*, in: Tr. 55 (2000), 73–103.
Heil, Wilhelm: *Alkuin I*, in: LMA 1 (1980), 417–419.
Herbers, Klaus: *Felix, Bf. von Urgel*, in: ⁴RGG 3 (2000), 65.
Geschichte Spaniens im Mittelalter: Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts, Stuttgart 2006.
Heyking, John von: *Augustine and Politics as Longing in the World*, Columbia 2001.
Heyse, Elisabeth: *Astronomus*, in: LMA 1 (1980), 1153.
Baugulf, in: LMA 1 (1980), 1627–1628.
Hödl, Ludwig: *Gerechtigkeit V*, in: TRE 12 (1984), 424–432.
Hölscher, Lucian: *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt 1999.
Holze, Heinrich: *Johannes Cassianus*, in: ⁴RGG 4 (2001), 524–525.
Hoping, Helmut: *Mein Leib für euch gegeben: Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg ²2015.
Jaspert, Nikolas: *Urgel*, in: LMA 8 (1997), 1296–1297.
Jeck, Udo Reinhold: *Die frühmittelalterliche Rezeption der Zeittheorie Augustins in den „Libri Carolini" und die Temporalität des Kultbildes*, in: R. Berndt (Hg.), *Das Frankfurter Konzil von 794: Kristallisationspunkt karolingischer Kultur 2: Kultur und Theologie*, QMRKG 80, Mainz 1997, 861–884.
Jong, Mayke de: *The Penitential State: Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814–840*, Cambridge 2009.
Jörg, Christian: *Die Besänftigung göttlichen Zorns in karolingischer Zeit: Kaiserliche Vorgaben zu Fasten, Gebet und Buße im Umfeld der Hungersnot von 805/806*, in: Das Mittelalter 15 (2010), 38–51.
Kaschke, Sören: *Die Teilungsprojekte der Zeit Ludwigs des Frommen*, in: P. Depreux / S. Esders (Hgg.), *La productivité d'une crise: Le règne de Louis le Pieux (814–840) et la transformation de l'Empire carolingien / Produktivität einer Krise: Die Regierungszeit Ludwigs des Frommen (814–840) und die Transformation des karolingischen Imperiums*, Relectio. Karolingische Perspektiven 1, Ostfildern 2018, 87–127.

Kamphausen, Hans Joachim: *Traum und Vision in der lateinischen Poesie der Karolingerzeit*, Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 4, Frankfurt 1975.

Kleine, Uta: *Zukunft zwischen Diesseits und Jenseits: Zeitlichkeit und ihre Visualisierung in der karolingischen Visionsliteratur*, in: M. Czock / A. Rathmann-Lutz (Hgg.), *ZeitenWelten: Zur Verschränkung von Weltdeutung und Zeitwahrnehmung, 750–1350*, Köln 2016, 135–168.

Kloft, Matthias Theodor: *Das geistliche Amt im Umfeld des Frankfurter Konzils*, in: R. Berndt (Hg.), *Das Frankfurter Konzil von 794: Kristallisationspunkt karolingischer Kultur 2: Kultur und Theologie*, QMRKG 80, Mainz 1997, 885–917.

Koselleck, Reinhart: *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt ^{11}2020.

Kottje, Raymund: *Hrabanus Maurus*, in: LMA 5 (1991), 144–147.

Krämer, Sigrid: *Arn* (*Arno, Aquila*), in: LMA 1 (1980), 993–994.

Kraus, Thomas: *Apocalipsis Pauli / Visio Pauli – Warum eigentlich Paulus? Die Schau des Jenseits als Genre*, in: J. Schröter / S. Butticaz / A. Dettwiler (Hgg.), *Receptions of Paul in Early Christianity: The Person of Paul and His Writings Through the Eyes of His Early Interpreters*, BZNW 234, Berlin 2018, 579–606.

Lehmann, Paul: *Fuldaer Studien: Neue Folge*, unveränderter Nachdruck 2019 der Ausgabe München 1927.

Leonardi, Claudio: *Claudius v. Turin*, in: LMA 2 (1983), 2132–2133.

Lettieri, Gaetano: *De doctrina christiana* (*Über die christliche Wissensaneignung und Lehre*), in: V.H. Drecoll (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 377–393.

Link, Christian: *Prädestination II*, in: ^{4}RGG 6 (2003), 1526–1530.

Löhr, Winrich Alfried: *Adoptianismus*, in: ^{4}RGG 1 (1998), 123.

Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft 2*, Frankfurt ^{2}1999.

Lukas, Veronika: *Eine Sammlung von Kapitularien Karls des Großen bei Benedictus Levita*, in: ZSRG.K 90 (2004), 1–26.

Martin, Thomas: *Bemerkungen zur Epistola de litteris colendis*, in: ADipl 31 (1985), 227–272.

Matter, Edith Ann: *The Apocalypse in Early Medieval Exegesis*, in: R.K. Emmerson / B. McGinn (Hgg.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca 1992, 38–50.

— *Latin Reception of the Apocalypse in the Early Middle Ages*, in: C. McAllister (Hg.), *The Cambridge Companion to Apocalyptic Literature*, Cambridge 2020, 120–136.

McGinn, Bernard: *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York 1998.

Mégier, Elisabeth: *Karolingische Weltchronistik zwischen Historiographie und Exegese: Frechulf von Lisieux und Ado von Vienne*, in: H.P. Neuheuser / R.M.W. Stammberger / M.M. Tischler (Hgg.), *Diligens Scrutator Sacri Eloquii: Beiträge zur Exegese- und Theologiegeschichte des Mittelalters: Festgabe für Rainer Berndt SJ zum 65. Geburtstag*, ArVe.S 14, Münster 2016, 37–52.

Meyer, Heinz: *Schriftsinn, mehrfacher*, in: HWPh 8 (1992), 1431–1439.

Mordek, Hubert: *Dionysio-Hadriana*, in: LMA 3 (1986), 1074–1075.

— *Leo III., Papst*, in: LMA 5 (1991), 1877–1878.

— *Zur Bedeutung des Frankfurter Kapitulars*, in: J. Fried / R. Koch / L.E. Saurma-Jeltsch / A. Thiel (Hgg.), *794: Karl der Große in Frankfurt am Main: Ein König bei der Arbeit: Ausstellung zum 1200-Jahre-Jubiläum der Stadt Frankfurt am Main*, Sigmaringen 1994, 46–50.

— *Epistola de litteris colendis*, in: J. Fried / R. Koch / L.E. Saurma-Jeltsch / A. Thiel (Hgg.), *794: Karl der Große in Frankfurt am Main: Ein König bei der Arbeit: Ausstellung zum 1200-Jahre-Jubiläum der Stadt Frankfurt am Main*, Sigmaringen 1994, 53.

— *Fränkische Kapitularien und Kapitulariensammlungen: Eine Einführung*, in: ders., *Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung: Aufsätze über Kapitularien und Kapitulariensammlungen ausgewählt zum 60. Geburtstag*, Frankfurt 2000, 1–53.

Mordek, Hubert / Schmitz, Gerhard: *Neue Kapitularien und Kapitulariensammlungen*, in: DA 43 (1987), 361–439.

Müller, Christof: *Geschichtsbewußtsein bei Augustinus: Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/heilsgeschichtliche Elemente einer Augustinischen Geschichtstheorie*, Würzburg 1993.

Neiske, Franz: *Vision und Totengedenken*, in: FMSt 20 (1986), 137–185.

Nelsen-Minkenberg, Heike: *David oder Salomon? Studien zur Rezeptionsgeschichte Kaiser Ludwigs des Frommen in der Historiographie des 9. bis 13. Jahrhunderts*, Aachen 2005.

Nelson, Janet Laughland: *King and Emperor: A New Life of Charlemagne*, London 2019.

Nonn, Ulrich: *Childerich III., merow. Kg.*, in: LMA 2 (1983), 1818–1819.

— *Karl Martell, frk. Hausmeier*, in: LMA 5 (1991), 954–956.

— *Pippin II. (d. Mittlere), frk. Hausmeier*, in: LMA 6 (1993), 2167–2168.

Oort, Johannes van: *De ciuitate dei* (*Über die Gottesstadt*), in: V.H. Drecoll (Hg.), *Augustin Handbuch*, 2007, 347–363.

Padberg, Lutz Ekkehard von: *Leo III.*, in: ^{4}RGG 5 (2002), 265–266.

Patzold, Steffen: *Eine „loyale Palastrebellion" der „Reichseinheitspartei"? Zur Divisio imperii von 817 und zu den Ursachen des Aufstands gegen Ludwig den Frommen im Jahre 830*, in: FMSt 40 (2006), 43–77.

— *Normen im Buch: Überlegungen zu Geltungsansprüchen so genannter ‚Kapitularien'*, in: FMSt 41 (2007), 331–350.

— *Episcopus: Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts*, Mittelalter-Forschungen 25, Ostfildern 2008.

Pollmann, Karla: *Apocalypse now?! Der Kommentar des Tyconius zur Johannesoffenbarung*, in: W. Geerlings / C. Schulze (Hgg.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter: Beiträge zu seiner Erforschung*, CCAM 2, Leiden 2002, 33–54.

— *De Genesi ad litteram*, in: OGHRA 1 (2013), 296–305.

Poole, Kevin: *The Western Apocalypse Commentary Tradition of the Early Middle Ages*, in: M.A. Ryan (Hg.), *A Companion to the Premodern Apocalypse*, BCCT 64, Leiden 2016, 103–143.

Prelog, Jan: *Beatus von Liébana I*, in: LMA 1 (1980), 1746.

— *Fridugisus*, in: LMA 4 (1989), 917.

— *Hilduin v. St-Denis*, in: LMA 5 (1991), 20.

Redzich, Carola: *Quod vides scribe in libro: Zum Verhältnis von visionärer Schau und ihrer sprachlichen Vermitteltheit in der Apokalypseauslegung vom 8. bis zum 12. Jahrhundert*, in: R. Bauschke / S. Coxon / M.H. Jones (Hgg.), *Sehen und Sichtbarkeit in der Literatur des deutschen Mittelalters: XXI. Anglo-German Colloquium London 2009*, Berlin 2011, 272–289.

Rehrl, Stefan: *Demut IV*, in: TRE 8 (1981), 465–468.

Reinle, Christine: *Was bedeutet Macht im Mittelalter?*, in: C. Zey (Hg.), *Mächtige Frauen? Königinnen und Fürstinnen im europäischen Mittelalter (11.–14. Jahrhundert)*, VKAMAG 81, Ostfildern 2015, 35–72.

Riedlinger, Helmut: *Ambrosius Autpertus*, in: LMA 1 (1980), 525.

Rieger, Reinhold: *Isidor von Sevilla*, in: ^{4}RGG 4 (2001), 247–248.

Rissel, Maria: *Rezeption antiker und patristischer Wissenschaft bei Hrabanus Maurus: Studien zur karolingischen Geistesgeschichte*, Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 7, Bern 1976.

Sauer, Hans: *Theodulf*, in: LMA 8 (1997), 647–648.

Schäferdiek, Knut: *Elipandus*, in: LMA 3 (1986), 1830–1831.

Schäfke, Werner: *Hildebald*, in: LMA 5 (1991), 10–11.

Schieffer, Rudolf: *Hinkmar, Ebf. v. Reims*, in: LMA 5 (1991), 29–30.

— *Zweigewaltenlehre, Gelasianische*, in: LMA 9 (1998), 720.

Schlieben, Barbara: *Zum Zusammenhang von Gegenwartsbetrachtung und Prognose im Frühmittelalter*, in: F. Schmieder (Hg.), *Mittelalterliche Zukunftsgestaltung im Angesicht des Weltendes*, Köln 2015, 33–51.

— *Gegenwart und Vergegenwärtigung im Opus Caroli regis des Theodulf von Orléans*, in: M. Czock / A. Rathmann-Lutz (Hgg.), *ZeitenWelten: Zur Verschränkung von Weltdeutung und Zeitwahrnehmung, 750–1350*, Köln 2016, 63–80.

Schmale, Franz-Josef: *Frechulf*, in: LMA 4 (1989), 882–883.

Schmidt, Hans-Joachim: *Herrschaft durch Schrecken und Liebe: Vorstellungen und Begründungen im Mittelalter*, Orbis mediaevalis 17, Göttingen 2019.

Schmidt, Roderich: *Aetates mundi: Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte*, in: ZKG 67 (1956), 288–317.

Schneidmüller, Bernd: *Karl d. J., frk. Kg.*, in: LMA 5 (1991), 966–967.

— *Karl (II.) der Kahle, Ks., westfrk. Kg.*, in: LMA 5 (1991), 967–968.

— *Matfrid, Gf. v. Orléans*, in: LMA 6 (1993), 380–381.

— *Pippin I., Kg. von Aquitanien*, in: LMA 6 (1993), 2170.

— *Pippin (Karlmann), Kg. v. Italien*, in: LMA 6 (1993), 2171.
Schwarte, Karl-Heinz: *Die Vorgeschichte der Augustinischen Weltalterlehre*, Bonn 1966.
Apokalyptik / Apokalypsen V, in: TRE 1 (1977), 257–275.
Sloan, Michael Collier: *De civitate Dei*, in: OGHRA 1 (2013), 255–261.
Speck, Paul: *Irene, byz. Ksn.*, in: LMA 5 (1991), 644–645.
— *Konstantin VI., byz. Ks.*, in: LMA 5 (1991), 1376.
Springsfeld, Kerstin: *Alkuins Einfluß auf die Komputistik zur Zeit Karls des Großen*, Stuttgart 2002.
Staubach, Nikolaus: *Rex christianus: Hofkultur und Herrschaftspropaganda im Reich Karls des Kahlen 2: Die Grundlegung der religion royale*, Pictura et Poesis 2, Köln 1993.
Störmer, Wilhelm: *Gerold I.*, in: LMA 4 (1989), 1350–1351.
— *Ludwig II. d. Deutsche, ostfrk. Kg.*, in: LMA 5 (1991), 2172–2174.
Strothmann, Jürgen: *Karolingische Staatlichkeit: Das karolingische Frankenreich als Verband der Verbände*, RGA.E 116, Berlin 2019.
Suchan, Monika: *Gerechtigkeit in christlicher Verantwortung: Neue Blicke in die Fürstenspiegel des Frühmittelalters*, in: Francia 41 (2014), 1–23.
— *Mahnen und Regieren: Die Metapher des Hirten im früheren Mittelalter*, Millennium-Studien 56, Berlin 2015.
Tenberg, Reinhard: *Isidor von Sevilla*, in: BBKL 2 (1990), 1374–1379.
Thomas, Heinz: *Translatio Imperii*, in: LMA 8 (1997), 944–946.
Thorau, Peter: *Ludwig II., Ostfränkisches Reich, König*, in: BBKL 5 (1993), 378–385.
Tsuda, Takuro: *Die sogenannten Kapitularien und ihre Archivierung in der Karolingerzeit*, in: FMSt 56 (2022), 65–95.
Ubl, Karl: *Die Stimme des Kaisers: Persönlichkeit und Persona in Dokumenten Ludwigs des Frommen*, in: ADipl 63 (2017), 47–69.
Verhulst, Adriaan: *Diedenhofener Kapitular*, in: LMA 3 (1986), 998–999.
Voegelin, Eric: *Die Neue Wissenschaft der Politik: Eine Einführung*, herausgegeben von P.J. Opitz, München 2004.
Vogel, Christian: *Nomen regis: Herrschaftstheorie zwischen Definition und Legitimation*, in: M. Becher / H. Hess (Hgg.), *Machterhalt und Herrschaftssicherung: Namen als Legitimationsinstrument in transkultureller Perspektive*, Göttingen 2019, 19–38.
Ward, Graeme: *The Sense of an Ending in the Histories of Frechulf of Lisieux*, in: R. Kramer / H. Reimitz / G. Ward (Hgg.), *Historiography and Identity 3: Carolingian Approaches*, Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 29, Turnhout 2021, 291–315.
Wannenmacher, Julia Eva: *Hermeneutik der Heilsgeschichte: De septem sigillis und die sieben Siegel im Werk Joachims von Fiore*, Studies in the History of Christian Traditions 118, Leiden 2005.
Weber, Dorothea: *Die Genesisauslegungen*, in: V.H. Drecoll (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 275–279.

— *Confessiones*, in: OGHRA 1 (2013), 167–174.

White, Hayden: *Der historische Text als literarisches Kunstwerk*, in: ders.: *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen: Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, Stuttgart 1986, 101–122.

Williams, John: *Visions of the End in Medieval Spain: Catalogue of Illustrated Beatus Commentaries on the Apocalypse and Study of the Geneva Beatus*, herausgegeben von T. Martin, Late Antique and Early Medieval Iberia, Amsterdam 2017.

Yates, Jonathan: *De Genesi adversus Manichaeos*, in: OGHRA 1 (2013), 308–313.

Zapp, Hartmut: *Bann*, in: LMA 1 (1980), 1416–1417.

Die Aussicht auf den individuellen Tod, die universale Endzeit und das Jüngste Gericht stiftete in der Karolingerzeit den Sinn dafür, die eigene Gegenwart kritisch zu betrachten, Zustände auf ihre Korrekturbedürftigkeit hin zu überprüfen und reformorientiert zu regieren. Die Absicherung des jenseitigen Heils war für das politische Handeln Antriebskraft und Bewertungsmaßstab zugleich. Unter besonderer Berücksichtigung der Herrschaftszeit Karls des Großen (768–814) und Ludwigs des Frommen (814–840) untersucht der vorliegende Band die Bedeutungen und Wirkungen eschatologischen Denkens in Zeitvorstellungen und Geschichtsdeutungen, in Herrschaftsidealen, Bischofsprofilen und Gesellschaftskonzepten sowie nicht zuletzt bei der Beurteilung des karolingischen Herrschers und der Qualität seiner Herrschaft.

ISBN 978-3-506-79686-8