



Militärseelsorge im frühen Mittelalter

Christian Steppan

Kerngebiet: Mittelalters

eingereicht bei: Hon. Prof. Dr. Peter Dinzelbacher

eingereicht im Semester: WS 2006/2007

Rubrik: SE-Arbeit

Abstract

Military Pastoral Care in the Early Middle Ages

The following seminar-paper deals with a conflict-ridden issue of ecclesiastical history: clergy and war. The reader is confronted with the different way of thinking in early-medieval times. To provide a basis for discussion, the author first of all offers some background information about Christianity and war. This preliminary chapter is followed by two main parts concerning judicial basics and practice of military pastoral care. Finally the essay is completed with a short archaeological excursus.

Einleitung

Krieg als Mittel zur Konfliktlösung zählt zu den unheilvollsten Produkten menschlichen Denkens und Handelns. Dieses Urteil dürfte meines Erachtens nach eine breite Zustimmung unter den Lesern unserer Tage finden. Doch wäre es möglich, mit einer Zeitmaschine in das Jahr 800 zurück zu reisen, um diese Behauptung am Hofe Karls des Großen zu verkünden, welche Reaktion würde sie unter den Mitgliedern seines Hofstaates hervorrufen? Ich bin davon überzeugt, dass diese Aussage zumindest für Diskussion sorgen würde, da sie nur bedingt den Vorstellungen der damaligen Zeit entspricht. Zunächst würde diese Behauptung einerseits Zustimmung finden, da ein

Krieg schon damals moralische Probleme wie zum Beispiel die Frage der Tötung im Kriege aufwarf. Andererseits würde sich ein frühmittelalterlicher Mensch an dem Gedanken stoßen, dass der Mensch in dieser Einschätzung als Urheber des Krieges angesehen wird. Denn wie heute war auch im frühen Mittelalter der Mensch der Protagonist des Krieges, doch die Gewalt über die Entscheidung eines Krieges wurde in die Hände der alles bestimmenden metaphysischen Kräfte gelegt.¹

Diese zugegeben hypothetische Annäherung an den wichtigsten Aspekt dieser Arbeit sollte verdeutlichen, dass der Leser bei der Lektüre der folgenden Seiten mit einer von unserer Zeit gänzlich unterschiedlichen Vorstellungswelt konfrontiert werden wird. Denn das menschliche Weltbild des frühen Mittelalters wurde von der Religion beherrscht und so ist es kaum verwunderlich, dass deren himmlische und irdische Protagonisten eine zentrale Rolle auch in Hinblick auf den Krieg spielten. Aus diesem Grund habe ich mich für folgende Gliederung dieser Arbeit entscheiden.

Um eine Diskussion von Theorie und Praxis der Militärseelsorge im frühen Mittelalter zu ermöglichen, erscheint es mir sinnvoll, zunächst einige mentalitätsgeschichtliche Hintergründe zum Thema Christentum und Krieg anzuführen. In diesem Zusammenhang stellt sich einerseits die Frage, wie sich der Wandel in der Bewertung des Krieges von einer ablehnenden Haltung unter den frühen Christen hin zu einer Akzeptanz in der frühmittelalterlichen Kirche vollziehen konnte. Dabei soll besonders darauf eingegangen werden, welche Erklärungsmodelle von der Kirche geliefert wurden, um die Teilnahme von Heiligen und Klerikern in einem zutiefst unchristlichen Unternehmen – dem Krieg – zu rechtfertigen.

Dieser einführende Teil soll als Wissensbasis für jenes Kapitel dienen, in dem es vor allem um die theoretische Diskussion der Militärseelsorge im frühen Mittelalter gehen wird. In diesem Zusammenhang stehen die rechtlichen Grundlagen im Zentrum der Aufmerksamkeit des Autors, die von weltlicher und kirchlicher Seite in Hinblick auf die Militärseelsorge festgelegt wurden. Diese Frage wird eine Diskrepanz in der Haltung der beiden Mächte gegenüber der Kriegsbeteiligung der Kleriker aufwerfen, da die weltlichen Herrscher darunter eine aktive Mitwirkung mit Schwert und Schild verstanden, während die kirchlichen Machthaber diese ausschließlich als eine Unterstützung mit geistigen Waffen interpretierten.

An diese Diskussion knüpft schließlich das Thema des letzten Kapitels dieser Arbeit an – die Militärseelsorge in der Praxis. Hier stehen die Aufgaben jener Kleriker im Vordergrund, die sowohl mit den zu Hause gebliebenen Gläubigen als auch mit den in

¹ Kurt-Georg Cram, *Iudicium Belli. Zum Rechtscharakter des Krieges im deutschen Mittelalter* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte Heft 5), Münster-Köln 1955, S. 5–16.; Josef Semmler, *Bellum Iustum*, in: *Krieg in Mittelalter und Renaissance* (Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance Bd. 39), hrsg. v. Hans Hecker, Brühl 2005, S. 41–64.

die Schlacht gezogenen Kämpfern Gottes Beistand für den Krieg erlebten, wie es in den normativen Quellen der damaligen Zeit auch vorgesehen war. Darin wird vor allem die Bedeutung der Liturgie und der Predigt im Krieg ersichtlich werden. Die dafür benötigten Gegenstände sollen in einem kurzen archäologischen Exkurs auch einen Platz in dieser Seminararbeit finden.

1. Die Annäherung des Christentums an den Krieg

1.1. „Militia Christi“ – Tradition eines geistigen Krieges

Die ablehnende Haltung der frühen Christen gegenüber Gewalt und Krieg ist keineswegs verwunderlich, schließlich ist diese Einstellung ein Spiegelbild dessen, was an vielen Stellen des Neuen Testaments propagiert wird. In den Berichten der Apostel präsentieren diese die Heilige Schrift als Evangelium des Friedens, was durch folgende Textstellen illustriert werden kann. So zeigt der Evangelist Matthäus die gewaltverachtende Einstellung Jesu in den Berichten über seine Gefangennahme sehr deutlich. Als einer der Gefolgsleute des Gottessohnes den vorrückenden Männern der Hohepriester mit einem Schwert das Ohr abhieb, reagiert Jesus wie folgt auf den Gewaltakt:

„Steck dein Schwert in die Scheide; denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen. Oder glaubst du nicht, mein Vater würde mir sogleich mehr als zwölf Legionen Engel schicken, wenn ich ihn darum bitte?“²

Noch anschaulicher wird die Gewaltablehnung in den Berichten des Evangelisten Johannes, der Jesus im Verhör von Pontius Pilatus unter anderem folgendes sagen lässt: „Mein Königtum ist nicht von dieser Welt. Wenn es von dieser Welt wäre, würden meine Leute kämpfen, damit ich den Juden nicht ausgeliefert würde.“³

Trotz dieser offensichtlichen Gewaltkritik gebrauchte auch das frühe Christentum kriegerische Bilder, die sich vor allem in Verhaltensmaximen Gehorsam, Mut und Treue bis zum Tod manifestierten. Gerade als sich die Glaubensgemeinschaft in einer frühen Phase befand und noch nicht auf der Entwicklungsstufe einer höheren Religion stand, wurden die Gläubigen auch als Krieger bezeichnet.⁴ Als Beweis dafür dient unter anderem folgende Textstelle aus dem Evangelium des Matthäus, in der Jesus offensichtlich ganz andere Töne anklingen lässt: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf Erden zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern

² Matth., 26, 52–53.

³ Joh., 18, 36.

⁴ Adolf von Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Darmstadt 1963, S. 1–4.

das Schwert.“⁵ Nun könnte dieses aus dem Zusammenhang gerissene Zitat zunächst als wahre Kriegsverherrlichung gedeutet werden, der Kontext macht jedoch deutlich, dass das Bild des Krieges hier metaphorisch gebraucht wird. Jesus spielt damit auf den häuslichen Frieden an, der durch die Verkündigung des Evangeliums in Gefahr ist, da dieses auch eine Spaltung der Familie mit sich bringt.⁶ Sehen wir von der Interpretation ab, wird anhand dieses Beispiels deutlich, dass auch im scheinbar antikriegerischen Urchristentum kriegerische Bilder zumindest für metaphorische Zwecke eingesetzt wurden.

Nun wurde diese Bildsprache im weiteren Verlauf der Geschichte des Christentums in vielerlei Hinsicht verwendet und setzte sich somit auch in der Vorstellungswelt der Gläubigen fest. Die Kriegsmetaphorik spiegelte sich in den ersten beiden Jahrhunderten auf zwei verschiedenen Ebenen wider. So übertrug man militärische Vorstellungen einerseits auf die metaphysische Welt, indem man den Messias als kriegerischen Helden darstellte, der mit einem Heer von Engeln für die Menschheit kämpfte. Damit war in den Köpfen der Gläubigen diese himmlische „Militia Christi“ formiert, weshalb man unter den frühen Christen eine Kriegsbeteiligung völlig ausschloss, da man auf die Hilfe der jenseitigen Krieger vertraute. Mit dieser Vorstellung fanden derartige Bilder Einzug in die christliche Metaphorik und so wurde der Begriff der „Militia Christi“ in anderer Form auch auf das irdische Leben übertragen. Demnach zeichnete sich der Gläubige dahingehend als Kämpfer Christi aus, als er sich im ständigen geistigen Kampf gegen die verführerischen Mächte des Teufels und der Dämonen befand.⁷ Häufig wurde in diesem Zusammenhang von der Rüstung Gottes gesprochen, die man im Kampf gegen den Teufel als Beherrscher der finsternen Welt der Dämonen benötigte.⁸

⁵ Matth., 10, 34.

⁶ Harnack, *Militia Christi*, S. 4.

So lautet die Erklärung für dieser scheinbar kriegsverherrlichenden Aussage bei Matth., 10, 35–39 wie folgt: „Denn ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter; und die Hausgenossen eines Menschen werden seine Feinde sein. Wer Vater und Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig. Und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht würdig. Wer das Leben gewinnen will, wird es verlieren; wer aber das Leben um meinetwillen verliert wird es gewinnen.“

⁷ Harnack, *Militia Christi*, S. 8–14.

⁸ Epheser, 6, 10–20.

Darin heißt es: „Und schließlich: Werdet stark durch die Kraft und Macht des Herrn! Zieht die Rüstung Gottes an, damit ihr den listigen Anschlägen des Teufels widerstehen könnt. Denn wir haben nicht gegen Menschen aus Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen die Fürsten und Gewalten, gegen die Beherrscher dieser finsternen Welt, gegen die bösen Geister des himmlischen Bereichs. Darum legt die Rüstung Gottes an, damit ihr am Tag des Unheils standhalten, alles vollbringen und den Kampf bestehen könnt.

Seid also standhaft: Gürtet euch mit Wahrheit als Panzer der Gerechtigkeit an und als Schuhe die Bereitschaft, für das Evangelium vom Frieden zu kämpfen. Vor allem greift zum Schild des Glaubens! Mit

Bevor wir uns im Folgenden der weiteren Verwendung des Begriffes „miles Christi“ widmen, sei an dieser Stelle auf ein Problem aufmerksam gemacht, das die Übersetzung dieses Terminus mit sich bringt. So liegt für den heutigen Betrachter des lateinischen Substantivs „miles“ die Versuchung nahe, dieses mit den deutschen Wörtern „Krieger“ oder „Soldat“ wieder zu geben, wie es auch im wohl bekanntesten lateinisch-deutschen Wörterbuch unserer Zeit getan wird.⁹ Nun erachtet es der Autor dieser Zeilen angesichts des im Zentrum dieser Arbeit stehenden Zeitraumes der Spätantike und des frühen Mittelalters als äußerst unpassend, das lateinische Wort „miles“ mit dem deutschen Terminus „Soldat“ gleichzusetzen. Denn die Etymologie dieses Wortes führt uns ins späte 16. Jahrhundert, als dieser Begriff im Deutschen erstmals vom italienischen Wort „soldato“ entlehnt wurde und einen Söldner bezeichnete.¹⁰ Aus diesem Grund erscheint es mir angemessen, fortan die Wörter „Krieger“ oder „Kämpfer“ als Übersetzung für das lateinische Substantiv „miles“ heranzuziehen, wengleich diese Entscheidung die eine oder andere Wortwiederholung unvermeidlich macht.

In den Briefen des Paulus war der Begriff der „milites Christi“ noch enger gefasst, indem er nicht alle Gläubigen als Krieger Christi bezeichnete, sondern nur die Apostel, Missionare und Leiter der christlichen Gemeinden als solche verstand. Zudem räumten die Paulusbriefe den Angesprochenen einige zusätzliche Rechte ein, wodurch dieses Kriegertum seinen rein ideellen Charakter verlor. Paulus hielt als erster fest, dass der Missionar gemäß dem militärischen Vorbild seinen Unterhalt von der Gemeinde bekam und sich darüber hinaus nicht in weltliche Angelegenheiten verstickten lassen sollte. Dieser aus dem Militär übernommene Grundsatz hatte langwierige Folgen bis weit ins Mittelalter und darüber hinaus und wurde zu einem fixen Bestandteil innerhalb des Kirchenrechtes. Denn es galt als oberste Maxime des katholischen Priester- und Mönchtums, dass sich kein Krieger Christi mit den Geschäften des bürgerlichen Lebens verflieht. Demnach dienten die soeben genannten militärischen Elemente des frühen Christentums als Basis für die Standesordnung in der katholischen Kirche.¹¹

Diese Hierarchisierung innerhalb der Christenheit wurde in weiterer Folge auch von christlichen Gelehrten der Ost- und Westkirche übernommen. Clemens (Bischof von

ihm könnt ihr alle feurigen Geschosse des Bösen auslöschten. Nehmt den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, das ist das Wort Gottes. Hört nicht auf zu beten und zu flehen! Betet jederzeit im Geist; seid wachsam, harrt aus und bittet für alle Heiligen, auch für mich: dass Gott mir das rechte Wort schenkt, wenn es darauf ankommt, mit Freimut das Geheimnis des Evangeliums zu verkünden, als dessen Gesandter ich im Gefängnis bin. Bittet, dass ich in seiner Kraft freimütig zu reden vermag, wie es meine Pflicht ist.“

⁹ Joseph M. Stowasser, Stowasser: lateinisch-deutsches Schulwörterbuch, Wien-München 1994, S. 316.

¹⁰ Wolfgang Pfeifer (Hrsg.), Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, München 2005⁸, S. 1305.

¹¹ Harnack, Militia Christi, S. 14–18.

Rom 92–101)¹², Justin (+163–167)¹³ und Origenes (ca. 185–253/254)¹⁴ bezeichneten alle Christen als „*milites Christi*“, die als friedliche Krieger für das Gute in den Tod gingen. Überdies wurde auch bei ihnen eine Einteilung der Kämpfer Christi nach militärischen Vorbildern getroffen. So wurde bei Clemens das Prinzip befehlender Offizier und gehorchender Krieger auch auf die Gläubigen umgelegt, indem er die weltliche „*militia Christi*“ in befehlende Kleriker und gehorchende Laien einteilte. Auch Origenes bezeichnet die Asketen als die wahren Kämpfer Christi, da zu seiner Zeit bereits zu viele Gläubige in weltliche Geschäfte verstrickt waren. In der Westkirche begegnen wir dieser Tradition vor allem bei Tertullian, dessen Einteilung der Christen ganz deutlich aus dem Militärwesen übernommen wurde. Er bezeichnete Christus als „*imperator*“, dem die Bischöfe, Presbyter und Diakone als „*duces*“ untergeordnet waren, wobei diese wiederum die Befehlsgewalt über die Laien hatten, welche als „*gregarii*“ oder „*numeri*“ bezeichnet wurden. Die Entlehnungen aus der Militärsprache gingen bei Tertullian (*155–160, +220–240)¹⁵ noch weiter, indem er das lateinische Wort „*sacramentum*“, das im klassischen Latein Fahneneid bedeutet, mit der Taufe gleichsetzte. Demnach legte der Christ bei dieser einen Eid ab und wurde dadurch zum Krieger im Dienste Christi.¹⁶

Auf diesem geistigen Fundament aufbauend wurde das Bild der „*milites Christi*“, die sich in einem geistigen Kampf gegen Teufel und Dämonen zur Wehr setzten, auch in der Spätantike und im frühen Mittelalter übernommen. Demnach wurde auch in jenem Zeitraum, der im Zentrum der Betrachtung dieser Arbeit steht, der Umgang mit Ängsten, Zweifeln und Schwächen als Kampf gedeutet, weshalb eine Fülle von Wörtern aus dem militärischen Bereich adaptiert wurden, um diesen inneren Konflikt wiederzugeben. Gerade in der Zeit vom 4. bis zum 6. Jahrhundert erhielten die Märtyrer und Mönche den Status der wahren Kämpfer Christi. In der Hagiographie der Karolingerzeit wurden die Heiligen daher als Krieger dargestellt, die ihr ganzes Leben lang für den christlichen Glauben und den einzig wahren König kämpften. Mit dem Eintritt ins Kloster begannen die Heiligen den Krieg gegen das Böse, was zumeist mit den lateinischen Wörtern „*militare*“, „*belligerare*“ und „*decertare*“ wiedergegeben wurde. So wurde in jenen Passagen, die die Jugendzeit der Heiligen behandelten, häufig das Wort „*tirones*“¹⁷ verwendet, da man mit dem Klostereintritt zu einem Rekruten

¹² Friedrich Wilhelm Bautz (Hrsg.), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (AAL–FAR), Hamm 1975, Sp. 1048–1049.

¹³ Bernd Wildermuth, Justinus, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. III (JED–KLE), hrsg. v. Traugott Bautz, Herzberg 1992, Sp. 888–895.

¹⁴ Hans Gerald Hödl, Origenes, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. VI (MOE–PAT), hrsg. v. Traugott Bautz, Herzberg 1993, Sp. 1255–1271.

¹⁵ Marco Frenschkowski, Tertullian, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. XI (STO–TIE), hrsg. v. Traugott Bautz, Herzberg 1996, Sp. 695–720.

¹⁶ Harnack, *Militia Christi*, S. 18–46.

¹⁷ „*tiro, -onis (m.)*“ ist das lateinische Wort für „Rekrut“ bzw. „junger Soldat“

Christi wurde, wobei man mit diesem Wort in Bezug auf Heilige auch eine Auswahl durch Christus selbst implizierte. Für den geistigen Kampf betrachtete man das Gebet, das Fasten und die Askese als wirksame Waffen, weshalb diese in den diversen Hagiographien auch als Rüstung, Helm, Schild oder Schwert des Glaubens bezeichnet wurden.¹⁸

Die soeben besprochenen Übernahmen von militärischen Bildern in der christlichen Vorstellungswelt zeigen deutlich, dass die auf den ersten Blick unvereinbaren Begriffe Geistlicher und Krieger in der christlichen Tradition eng miteinander in Verbindung standen. So wurden zunächst die Sprache und Hierarchie des Kriegerstandes auf die Religion übertragen, welche zunächst einen rein symbolischen oder metaphorischen Charakter aufwies. Diese Symbolik führte im weiteren Verlauf der Geschichte zu einer kriegerischen Stimmung und in vielen Fällen auch zum Krieg, in dem die geistigen Waffen gegen weltliche ausgetauscht wurden.¹⁹ Aus diesem Grund ist dieses erste einführende Kapitel eine unabdingbare Voraussetzung für das Verständnis der weiteren Entwicklung von Geistlichkeit und Krieg im frühen Mittelalter.

1.2. Die Tötung im Krieg – ein Gewissenskonflikt der Adelskirche

Wie die bisherigen Ausführungen gezeigt haben, ist die Kriegsmetaphorik der Spätantike und des Frühmittelalters auch in den Lebensbeschreibungen der Heiligen wiederzufinden. Die Tatsache, dass diese meist adelig waren, ist meiner Meinung nach Grundvoraussetzung dafür, dass deren Krieg im Laufe der Zeit von einem geistigen zu einem weltlichen werden konnte.

Heilige unterschieden sich von „normalen“ Gläubigen also nicht nur durch ihren Status als wahre Krieger Christi sondern auch durch ihr Adelsprädikat. So stammte der Großteil der Heiligen des frühen Mittelalters aus vornehmen Familien, weshalb sie vor ihrem geistlichen Leben im Umfeld der weltlichen Oberschicht sozialisiert wurden. Zwischen diesen beiden Lebensabschnitten wurde allerdings eine klare Trennungslinie gezogen, die man als „conversio“ bezeichnete, wodurch der Adelige vom weltlichen in den geistlichen Kriegsdienst überwechselte. Nichtsdestotrotz setzte es die adelsdominierte Gesellschaft des Frühmittelalters voraus, dass ein Heiliger vor seiner „Wandlung zum geistigen Krieger“ die Kunst des weltlichen Kriegsführens zumindest in der Theorie erlernt hatte. So war eine militärische Ausbildung eine Grundvoraussetzung, die die „conversio“ erst möglich machte. Von einer Funktion der Heiligen als aktive Krieger in den Schlachten war jedoch nie die Rede. In den Heiligenviten des 9. Jahrhunderts wurden ihnen im Kriegsfall vor allem die Rettung

¹⁸ Thomas Scharff, Die Kämpfe der Herrscher und Heiligen. Krieg und historische Erinnerung in der Karolingerzeit, Darmstadt 2002, S. 33–36.

¹⁹ Harnack, Militia Christi, S 7–8.

der Heiligenreliquien aus den Klöstern zugeschrieben, was als eine Art Ersatz für das wahre Martyrium bzw. den Märtyrertod gewertet wurde. Eine aktive Teilnahme am Kriegsgeschehen verlangte man von den Heiligen nur in geistiger Form. So sprach man ihnen die Fähigkeit zu, sowohl räumlich und zeitlich entfernte Kriegsverläufe voraussehen zu können als auch durch die Fürsprache bei Gott einen positiven Schlachtausgang zu ermöglichen.²⁰

Wenn die militärische Ausbildung als fixer Bestandteil in der Vita eines adeligen Heiligen festgeschrieben wurde, so liegt der Schluss nahe, dass man die Kunst des Kriegsführens auch als einen unabdingbaren Bestandteil im Leben eines hohen adeligen Klerikers des Frühmittelalters voraussetzte. Dieser Gedanke findet seine Bestätigung in den wichtigsten Werken über die Rolle der Geistlichkeit im Frühmittelalter. Darin wird festgehalten, dass die hohen kirchlichen Würdenträger an bewaffneten Auseinandersetzungen beteiligt waren.²¹ Eine aktive Kampfbeteiligung der adeligen Kleriker setzte voraus, dass diese militärisch ausgebildet waren. Im Unterschied zu deren heiliggesprochenen Standesgenossen mussten Prälaten jedoch ihre Kriegskünste auch in der Praxis beweisen. Somit wurde der aktive Kriegsdienst der kirchlichen Würdenträger zu einem Problem der frühmittelalterlichen Kirche.

Die moralische Bewertung der Tötung im Kriege führt uns zu einem Paradoxon in der Geschichte des frühen Mittelalters. So wurde einerseits für den siegreichen Ausgang eines Krieges gebetet – vorausgesetzt man kämpfte für die gerechte Sache und einem rechtmäßigen Herrscher. An dieser Stelle sei in aller Kürze festgehalten, unter welchen Voraussetzungen ein Krieg von der mittelalterlichen Gesellschaft als „bellum iustum“ erachtet wurde. Da man eine militärische Auseinandersetzung stets als Gottesgericht verstand, welches a priori gerecht war, war auch die Entscheidung über Sieg oder Niederlage stets eine gerechte. So wurden beispielsweise auch ein militärischer Misserfolg gegen Heiden als von Gott gewollt angesehen, da man diesen als Strafe des Herren für die Sünden der Gläubigen interpretierte. Dennoch war andererseits eine vierzig tägige Bußleistung in vielen frühmittelalterlichen Bußbüchern sozusagen als Bußtarif für das Töten im Kriege vorgesehen. Der Krieg stellte für die frühmittelalterliche Kirche also ein zweiseitiges Schwert dar, wobei auch der Kleriker im Zentrum dieses Gewissenskonfliktes standen. So waren die Reichsbischöfe und Reichs-

²⁰ Scharff, Die Kämpfe, S. 36–50.

²¹ Friedrich Prinz, Klerus und Krieg im frühen Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 2), Stuttgart 1971, S. 10–11 sowie 116–146.; Raymund Kottje, Tötung im Krieg als moralisches Problem im frühen und hohen Mittelalter, in: Krieg in Mittelalter und Renaissance (Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance Bd. 39), hrsg. v. Hans Hecker, Brühl 2005, S. 17–39, hier: S. 20.

äbte auf der einen Seite zum Heeresdienst verpflichtet, auf der anderen Seite war den hohen Würdenträgern von oberster kirchlicher Ebene das Waffentragen verboten.²²

Zu den Quellen sei angemerkt, dass neben den Bußbüchern auch andere Rechtsquellen erst von der jüngsten Forschung auf diese Frage hin überprüft wurden. Diese kommt zu dem Schluss, dass weder die großen kirchlichen Rechtssammlungen noch die westgotischen, angelsächsischen und fränkischen Konzilien oder karolingischen Kapitularien Stellung zu diesem moralischen Problem bezogen haben. In den zuletzt genannten Rechtsquellen wurde lediglich vom bereits erwähnten Verbot des Waffentragens gesprochen. Außer in dem um 800 aufgezeichneten Volksrecht „Lex Frisionum“, das explizit keine Buße für die Tötung im Kriege vorsah, begegnen wir den Bußbestimmungen lediglich in den Bußbüchern. Diesbezüglich ergibt sich allerdings das Problem, dass diese als Privatarbeiten einzelner kirchlicher Autoritäten anzusehen waren, jedoch keinen allgemein gültigen Charakter aufwiesen, da sie nie von der offiziellen Kirche bestätigt wurden, sondern vielmehr eine Orientierungshilfe für die Seelsorge darstellten.²³

In den ersten irischen Bußbüchern des 6. und 7. Jahrhunderts waren diese Bestimmungen noch nicht zu finden, sondern sie gingen erst im 8. Jahrhundert von Irland auf den Kontinent über. Genauer gesagt finden wir die erste Vorgabe dieser Art in jenem Iudicium, das dem Erzbischof Theodor von Canterbury (ca. 602–690)²⁴ zugeschrieben wird: „Qui per iussionem domini sui hominem occiderit, XL diebus abstineat se ab ecclesia, et qui occiderit hominem in publico bello, XL dies poeniteat.“²⁵ In Anlehnung daran sahen einigen Bußbücher eine vierzigstägige Bußzeit für das Töten im Kampfe vor, wobei betont werden muss, dass dieses Delikt keineswegs in alle Iudicien aufgenommen wurde. Da die einzelnen Bußbücher lediglich regionale Verbreitung fanden und nicht in der gesamten Kirche bekannt waren, können wir den Rückschluss wagen, dass diese Bestimmung v.a. in Lotharingen, Burgund, Süddeutschland, Rätien und Oberitalien praktiziert wurde, da sie in den dort verwendeten Bußbüchern wiederzufinden ist. Interessant ist, dass es üblich war, bei

²² Kottje, Tötung im Krieg, S. 21–22.; Siehe dazu auch den ersten Aufsatz Kottjes zu dieser Thematik: Raymund Kottje, Die Tötung im Kriege. Ein moralisches und rechtliches Problem im frühen Mittelalter (Beiträge zur Friedensethik 11), Barsbüttel 2000, S. 1.; Cram, Iudicium Belli, S. 7–8.; Semmler, Bellum Iustum, S. 41–65.

²³ Kottje, Tötung im Krieg, S. 22–23.; Kottje, Tötung im Kriege, S. 2–3.

²⁴ Klaus-Peter Todt, Theodor von Canterbury, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. XI (STO–TIE), hrsg. v. Traugott Bautz, Herzberg 1996, Sp. 869–874.

²⁵ zit. in: Hermann Joseph Schmitz, Die Bußbücher und Bußdisziplin der Kirche, Mainz 1883, S. 528.

Übersetzung Christian Steppan: „Wer auf Befehl seines Herren einen Menschen tötet, halte sich 40 Tage von der Kirche fern, wer einen Menschen in einem öffentlichen Krieg tötet, möge 40 Tage Buße tun.“

anderen Tötungsdelikten eine sieben- bis zehnjährige oder sogar lebenslängliche Bußstrafe auf zu erlegen.²⁶

Wie bereits erwähnt, sprechen viele Indizien dafür, dass diese Bestimmung aus dem Bußbuch Theodors von anderen Verfassern übernommen wurde. Diese These wird in der Literatur dadurch gestützt, dass das erste kontinentale Iudicium aus dem frühen 8. Jahrhundert eben das Tötungsdelikt im Kriege enthielt und somit höchstwahrscheinlich den irischen Einflüssen in Kontinentaleuropa zuzuschreiben war. Im angesprochenen „Poenitentiale Bigotianum“ finden wir die Bestimmung Theodors in verkürzter Form wieder: „Qui in publico bello hominem occiderit, XL dies paeniteat.“²⁷ Die bereits getätigte These über den regionalen Verbreitungsgrad dieser Vorschrift kann nunmehr anhand eines Vergleiches des Wortlautes dieses Vergehens in den einzelnen Bußbüchern illustriert werden. So dienten unterschiedliche Abschriften der Sammlung Theodors als Vorlage für die Iudicien nördlich und südlich der Alpen. Den ursprünglichen Wortlaut finden wir in jenen nördlich der Alpen verbreiteten Büchern, die diese Bestimmung enthalten. So zum Beispiel etwas verkürzt im „Poenitentiale Bedae“: „Qui in bello publico [hominem occiderit, Ch. St.], XL dies [paeniteat, Ch. St.].“²⁸ Demgegenüber lässt sich dieselbe Bestimmung in den südlich der Alpen verbreiteten Iudicien mit einem etwas anderen Wortlaut wiederfinden. Als Exempel der typisch „südlichen“ Variante können die „Capitula iudiciorum“ herangezogen werden: „Si quis cum rege in proelio occiderit hominem, XL dies paenit.[eat, Ch. St.].“²⁹ Wenngleich all diese Formeln nahezu den selben Sinn wiedergeben, so sollte diese nähere Betrachtung illustrieren, dass diese Bestimmung eben nur eine regionale Verbreitung fand und nicht im Großteil der kontinentalen Bußbücher festgeschrieben war.³⁰ Diese Feststellung ist deshalb von großer Bedeutung, weil in der älteren Forschung über den Krieg im Mittelalter teilweise festgehalten wird, dass dieses Delikt in allen Bußbüchern des frühen Mittelalters niedergeschrieben war.³¹

Schließlich finden wir das Tötungsdelikt auch in Sammlungen kirchlichen Rechts wie jener des Abtes Regino von Prüm (ca 840–915)³² wieder, der zu Beginn des 10.

²⁶ Kottje, Tötung im Krieg, S. 24–27.; Kottje, Tötung im Kriege, S. 4–5.

²⁷ zit. in: Schmitz, Die Bußbücher, S. 709.

Übersetzung Christian Steppan: „Wer einen Menschen in einem öffentlichen Krieg tötet, möge 40 Tage Buße tun.“

²⁸ zit. in: Schmitz, Die Bußbücher, S. 559.

Übersetzung Christian Steppan: „Wer in einem öffentlichen Krieg [einen Menschen tötet, Ch. St.], 40 Tage [Buße tun, Ch. St.]“

²⁹ zit. in: Schmitz, Die Bußbücher, S. 655.

Übersetzung Christian Steppan: „Wenn jemand in einem Feldzug mit dem König einen Menschen tötet, möge er 40 Tage Buße tun.“

³⁰ Kottje, Tötung im Krieg, S. 24–27.

³¹ Cram, Iudicium Belli, S. 37–42.

³² Hans Hubert Anton, Regino von Prüm, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. VII (PAT-REM), hrsg. v. Traugott Bautz, Herzberg 1994, Sp. 1483–1487.

Jahrhunderts ein „Sendhandbuch“ als Orientierungshilfe für Visitationen herausgab. Wesentlich später, nämlich im Laufe des 11. Jahrhundert, wurde dieses Vergehen im Handbuch für Kirchenrecht des Bischofs Burchard von Worms (+1025)³³ sowie im Dekret von Ivo von Chartre (um 1040–1115/1116)³⁴ niedergeschrieben, wobei letzterer ein Jahr Buße für die Tötung im Kriege festlegte. So kann man den Schluss ziehen, dass das Tötungsdelikt im Kampfe neben den Bußbüchern auch in anderen Rechtsquellen aufgenommen wurde und damit eine Traditionslinie zwischen den frühmittelalterlichen Iudicien und den hochmittelalterlichen Kirchenrechtsbüchern sichtbar gemacht werden kann. Da jedoch letztere auch nur regionale Verbreitung fanden, können wir auch in diesen Fällen nicht auf eine allgemeine Gültigkeit für die westliche Kirche zurückschließen.³⁵

Einige Beispiele zeigen, dass diese Frage zu heftigen Diskussionen in der Kirche des Frankenreiches geführt hat. Nach der Schlacht von Fontenoy (841), die zwischen den Heeren der Söhne Ludwigs des Frommen ausgetragen wurde und zu Ungunsten Lothars ausging, kam es zu einer moralischen Debatte unter den fränkischen Bischöfen. Die Niederlage wurde von der gewinnenden Seite als Gottesurteil betrachtet, weshalb für die Krieger als Werkzeuge Gottes – außer einem dreitägigen Fasten – keine Buße vorgesehen war. Diesem Entschluss standen auch kritische Stimmen gegenüber wie die des Hrabanus Maurus (ca. 780–856)³⁶, der diese auch in einem Bußbuch verarbeitete. Er wandte sich dagegen, dass die Krieger „iussu principum“ gehandelt hätten und führte anhand von Bibelstellen vor Augen, dass Gott diese Verbrechen nicht ohne Buße verzeihen würde. Er unterschied einerseits zwar zwischen den Motivationen der einzelnen Parteien für den Krieg, führte jedoch keinen Bußtarif für die Tötung im Rahmen dieses Unterfangens an.³⁷

Es finden sich jedoch ähnliche Bestimmungen von offizieller Kirchenseite wieder. Die Synode von Tribur (895) und das Konzil von Reims (923) sahen für einen Kleriker, der im Kampf gestorben war, vor, dass ihm nur die christliche Bestattung zu Teil werden, jedoch weder Gebet noch Opfer für den Verstorbenen dargebracht werden dürfte. Das Konzil von Reims ging noch weiter und belegte die Teilnehmer an der Schlacht bei

³³ Friedrich Wilhelm Bautz (Hrsg.), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (AAL–FAR), Hamm 1975, Sp. 815–816.

³⁴ Hans-Dieter Betz et alii (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 4 (L–K), Tübingen 2001⁴, S. 339.

³⁵ Kottje, Tötung im Krieg, S. 27–28.

³⁶ Friedrich Wilhelm Bautz, Hrabanus Maurus, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. II (FAU–JEA), hrsg. v. Traugott Bautz, Herzberg 1990, Sp. 1090–1093.

³⁷ Kottje, Tötung im Krieg, S. 29–32.; Kottje, Tötung im Kriege, S. 5–7.; Cram, Iudicium Belli, S. 37–42.

Soissons (923)³⁸ mit einer harten Strafe, indem sie drei Jahre lang in der „Quadragesima“ fasten mussten.³⁹

An dieser Stelle sei jedoch festgehalten, dass der soeben erwähnte Bruderkrieg im 9. Jahrhundert und der damit verbundene Zerfall der Reichseinheit einen Wendepunkt darstellte, was die aktive Beteiligung der aristokratischen kirchlichen Würdenträger anbelangt. So hatten die Prälaten – sowohl Reichsbischöfe als auch Reichsäbte – bereits seit Karl dem Großen eine Doppelfunktion innerhalb der karolingischen Gesellschaft. Sie fungierten einerseits als geweihte Amtsträger der Kirche, mussten jedoch andererseits auch als Anführer ihrer militärischen Aufgebote und somit als Vasallen des Königs Heerfolge leisten. Die Aufspaltung des Reiches unter den Söhnen Ludwigs des Frommen führte nunmehr dazu, dass der klerikale Reichsadel zu politischen Optionen zwischen den Parteien gezwungen und dadurch zu wichtigen „Machtwerkzeugen“ der einzelnen Herrscher geworden war. So kam es, dass im gespaltenen Frankenreich ab der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts vermehrt Laienäbte aus den wichtigsten Adelsfamilien eingesetzt wurden, die den jeweiligen Machthabern mit ihren Truppen zur Seite stehen mussten. Diese Entwicklung führte zu einer zunehmenden Militarisierung der Prälaten in den einzelnen Teilen des Frankenreiches. Schließlich brachte die zunehmende Bedrohung durch „heidnische“ Normannen, Ungarn und Sarazenen im Laufe des 9. Jahrhunderts einen starken Anstieg der aktiven Kampfbeteiligung der hohen Kleriker mit sich, da deren Engagement im Heidenkrieg von kirchlicher Seite aus legitimiert wurde.⁴⁰

Aus dieser soeben vorgenommenen Gegenüberstellung von normativen Quellen zur Tötung im Kriege und dem nachweisbaren Einsatz von Klerikern in der Schlacht wird besonders deutlich, dass Theorie und Praxis in der frühmittelalterlichen Kirche oft weit auseinander lagen. Denn neben den soeben besprochenen Zeugnissen, die das Töten im Kriege als bußwürdig betrachteten, begegnen wir auch der Tradition, die diesen Tatbestand weder als moralisch noch rechtlich bedenklich ansah, sondern vielmehr rechtfertigte und anerkannte. Wie bereits öfters angedeutet, lieferte die Kirche auf diese Frage keine klare Antwort, da die behandelten Bestimmungen von keiner kirchlichen Autorität bestätigt wurden.⁴¹

³⁸ Ulrich Mattejiet, Soissons, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. VII (Planudes-Stadt), hrsg. v. Norbert Angermann, München 1995, Sp. 2025–2026.

³⁹ Kottje, Tötung im Krieg, S. 32–33.; Kottje, Tötung im Kriege, S. 7–8.

⁴⁰ Prinz, Klerus und Krieg, S. 116–146.

⁴¹ Kottje, Tötung im Krieg, S. 38–39.; Kottje, Tötung im Kriege, S. 9–10.

2. Militärseelsorge in Theorie und Recht der Karolingerzeit

Offensichtlich zu Recht beschwerte sich der angelsächsische Missionar Bonifatius (671/672–754)⁴² als erster in seinem Glückwunschschreiben anlässlich der Wahl Zacharias I. (741–752) zum Papst über so manche Geistliche, die entgegen dem Kirchenrecht mit Kriegerern ins Feld zogen. Denn sowohl die römische Kirche als auch die fränkischen Synoden hatten schon lange zuvor beschlossen, dass Kleriker dem Kriegsdienst fernbleiben mussten und darüber hinaus keine Waffen tragen durften. Nun war man im Laufe der Zeit mit der Situation konfrontiert, dass wichtige Bischofskirchen und Klöster immer häufiger mit Ländereien belehnt wurden, wodurch bedeutende Bischöfe und Äbte allmählich den Stand der geistlichen Aristokratie formierten. Da auch die angesprochenen geistlichen Vasallen ab dem späten 7. Jahrhundert auf Befehl des Königs ihre Untertanen in die Schlacht führen mussten, beteiligten sich diese in weiterer Folge auch aktiv an den Kampfhandlungen, wodurch ihre rechtliche Befreiung vom Kriegsdienst de facto aufgehoben wurde. Dennoch war die Haltung des Papstes in einem Antwortschreiben an den Missionar unmissverständlich, da er die kriegerischen Geistlichen als für das Priesteramt unwürdig erachtete.⁴³

Bevor Bonifatius die Antwort des Papstes erreichte, war er bereits zum Handeln gezwungen, da ihn Karlmann dazu aufforderte, eine Synode auszurichten, die für die Gebiete des Herrschers Gültigkeit haben sollte. Die Beschlüsse dieses germanischen Nationalkonzils, welches im April 742 an einem unbekanntem Ort stattgefunden hat, deuten darauf hin, dass die Frage des Kriegsdienstes von Geistlichen einen wichtigen Diskussionspunkt darstellte. So wurde im zweiten Kapitel der Beschlusserklärung betont, dass sowohl das Waffentragen und die Kriegsteilnahme als auch das Jagen für Geistliche verboten waren. Eine Ausnahme bildeten demnach lediglich jene Kleriker, die aus seelsorgerischen Gründen in den Krieg zogen und damit für Gottesdienste und die Mitführung der Reliquien verantwortlich waren. Das Konzil legte dem weltlichen Feldherren sogar nahe, einen Geistlichen in die Schlacht mitzunehmen, da man letzteren vor allem für die Ausführung des Bußsakramentes benötigte. Somit war durch den Einfluss Bonifatius' der rechtliche Grundstein für die Militärseelsorge im östlichen Teil des Frankenreiches gelegt worden, was auch von Karlmann per königlichem Kapitular bestätigt wurde.⁴⁴

Das Gesetz als normative Quelle teilte den Geistlichen die wichtigsten seelsorgerischen Tätigkeiten zu. Dazu zählten neben der Mitführung der heiligen Reliquien, der Feier der

⁴² Friedrich Wilhelm Bautz (Hrsg.), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (AAL–FAR), Hamm 1975, Sp. 684–886.

⁴³ Albert Michael Königer, Die Militärseelsorge der Karolingerzeit. Ihr Recht und ihre Praxis (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München IV., Reihe Nr. 7), München 1918, S. 9–12.

⁴⁴ Ebd., S. 12–15.

Messe und der Spende der Kommunion in ganz besonderem Maße auch die Kriegerbeichte und das Auferlegen der Buße. Diese Betonung der Buße lässt die Vermutung aufkommen, dass dabei auch der moralische Aspekt des Tötens im Kriege eine wichtige Rolle spielte, was im vorigen Kapitel bereits näher ausgeführt wurde. In der Praxis erledigten die Feldgeistlichen, die in Ermangelung stehender Heere nur im Kriegsfall einberufen wurden, auch andere Aufgaben. Diese waren zur damaligen Zeit jedoch nicht genauer definiert worden.⁴⁵

Fast zur selben Zeit fasste man im westlichen Frankenreich unter dem späteren König Pippin I. wesentlich unklarere Beschlüsse bezüglich des Kriegsdienstes von Geistlichen. Die Synode zu Soissons von 744 begnügte sich mit den Beschlüssen, dass die Geistlichkeit ganz allgemein nicht in Laienkleidung auftreten und eigentliche Äbte bzw. *abbati legitimi* (im Unterschied zu Laienäbten) im Speziellen nicht in den Krieg ziehen durften. Bischöfe waren allerdings weiterhin dazu verpflichtet, Heerfolge zu leisten.⁴⁶ Das Kleidungsverbot wird von Königer in diesem Zusammenhang erwähnt, da es seiner Ansicht nach ein Verbot des Waffentragens mit einbezogen hätte. Prinz weist in seinem Werk jedoch darauf hin, dass es sich bei dieser Einschätzung um eine reine Vermutung handle.⁴⁷

So können wir festhalten, dass im Frankenreich der Mitte des 8. Jahrhunderts unterschiedliche normative Voraussetzungen bezüglich der Militärseelsorge vorlagen. Es sei an dieser Stelle jedoch festgehalten, dass es in der Praxis bereits im Merowingerreich des 7. Jahrhunderts eine Art Militärseelsorge bzw. einen Reliquienkult gab – darüber sind sich die Mediävisten mittlerweile einig. So zogen die Pfalz- und Hofgeistlichen der merowingischen Herrscher mit dem Mantel bzw. der „*cappa*“ des heiligen Martin von Tours als Heiligenreliquie in die Schlacht, weshalb man auch die Bezeichnung „*cappellani*“ für diese gebrauchte. Aus diesem Grund ging Königer bezüglich der Beschlüsse des Concilium Germanicum von einer Normierung bereits bestehender Traditionen aus. Denn genau der höchste dieser eben genannten Pfalzpriester zählte gemäß den Beschlüssen von 742 zu jenen Bischöfen, die in die Schlacht mitgeführt werden sollten. Auch die Erwähnung einfacher Priester im germanischen Konzil deutet darauf hin, dass bereits in Merowingertagen einfache Geistliche in den Kampf mitgenommen wurden. Diese entwickelten sich im Laufe der Zeit von moralischen Stützen für die Seelsorge immer mehr zu Kampfwerkzeugen, weshalb die geregelte Feldseelsorge durch Hofkapläne und bestimmte Priester von 742 erst notwendig wurde. Darüber hinaus vermutete er, Bonifatius hätte sich zu den genannten Forderungen auf seinen Italienreisen inspirieren lassen. Dort wurden bereits

⁴⁵ Ebd., S. 15–17.

⁴⁶ Ebd., S. 17–18.

⁴⁷ Prinz, *Klerus und Krieg*, S. 10.

ab der Mitte des 6. Jahrhunderts auf Befehl des Papstes Militärseelsorger für die Truppen eingesetzt.⁴⁸

Diese Mutmaßung wurde von der jüngeren Forschung bestätigt. Demnach ließen die Päpste in Zeiten militärischer Bedrohung Litaneien abhalten, in denen Gottes Hilfe für den Kampf erfleht wurde. Diese Tradition stammte aus spätantiken bzw. frühchristlichen Tagen, als Rom noch ein Provinzzentrum des byzantinischen Reiches war. Aus diesem Grunde kann die Vermutung angestellt werden, dass derartige Dienste im gesamten christlichen Reich durchgeführt wurden und nicht nur eine Eigenheit der Bischöfe von Rom darstellten. Basierend auf dieser Tradition riet der letzte griechischstämmige Papst Zacharias I. dem karolingischen Kirchenreformer zur Abhaltung derartiger Litaneien in Kriegs- und Bedrohungsfällen. Die erfolgreiche Übernahme dieses Brauches war also einerseits ein Ergebnis des Einflusses von Bonifatius. Andererseits stand hinter diesen päpstlichen Riten das Prestige der römischen Liturgie, welcher die Reichskirche durch die Machtergreifung der Franken immer mehr Beachtung schenkte. Schließlich sahen die fränkischen Könige in den Gebeten und Danksagungen auch die Möglichkeit, eine engere Verbindung mit den Untertanen aufzubauen und deren spirituelle Kräfte in Kriegszeiten nutzbar zu machen.⁴⁹

In weiterer Folge wurde das Verbot des Waffentragens vom fränkischen Konzil 747 und der Synode von Verberie von 756 bestätigt.⁵⁰ Königer berichtete noch in nationalgefärbter Manier, dass Karl der Große 769 das Kapitular von Karlmann bzw. die Synodalbeschlüsse von 742 eins zu eins übernommen und diesen nichts hinzugefügt hätte.⁵¹ Dem hielt Prinz entgegen, dass dieses erste Kapitular von Karl gefälscht sei, wobei er sich auf das Werk von Lot und die quellenkritische Untersuchung der Kapitularien Karls von Finsterwalder stützte. Demnach habe Karl der Große in der Praxis die Beschlüsse von 742 übernommen, um eine geregelte Seelsorge bei den Feldzügen zu gewährleisten. Dennoch scheint die Heerfolge für Bischöfe und Äbte unter Karl verpflichtend gewesen zu sein. Da er einige geistliche Würdenträger unter Ausnahmebeschluss davon befreite, liegt der Schluss nahe, dass die Heerfolge für die übrigen eine Pflicht gewesen sein muss. Man könne in diesem Zusammenhang auch

⁴⁸ Königer, *Militärseelsorge* S. 17–23.; Michael Mc Cormick, *Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium and the early medieval west*, Cambridge 1990, S. 357–358.

⁴⁹ Michael Mc Cormick, *The Liturgy of War in the Early Middle Ages and the Carolingian Monarchy*, in: *Viator. Medieval and Renaissance Studies* (Vol. 15), ed. by Lynn White jr., California 1984, S. 103–125, hier: S. 117–123.; Mc Cormick, *Eternal victory*, S. 357–358.

⁵⁰ Prinz, *Klerus und Krieg*, S. 10.

⁵¹ Königer, *Militärseelsorge*, S. 23–25.

nicht von einer Militärseelsorge sprechen, da die Heerfolgenden vor allem aktiven Kriegsdienst leisten mussten.⁵²

Auf Grund der Unkenntnis über die Fälschung des Kapitulars von 769 unterlag Königer dem Trugschluss, Karl habe die Geistlichen erst in der zweiten Hälfte seiner Amtszeit für den Kriegsdienst verpflichtet. Er stützt diese falsche Behauptung auf einen Brief Karls an den Patriarchen Paulinus von Aquileia (* vor 740, +802)⁵³ von 789/790, in dem der König den Geistlichen bat, seine Priester mögen mit Gebet den Kriegsdienst leisten. Zudem führte Königer ein Schreiben Papst Hadrians I. (+795)⁵⁴ auf eine falsche Fährte, in dem der Stellvertreter Petri den Herrscher aufforderte, die Geistlichen mögen nur jene seelsorgerischen Tätigkeiten leisten, wie sie 742 festgesetzt wurden, ohne den Beschluss explizit zu erwähnen.⁵⁵ Diese Schriftstücke wären nach Prinz einerseits als Unbehagen des Patriarchen über den Kriegsdienst des Klerus und andererseits als Ermahnung des Papstes an den Herrscher zu verstehen.⁵⁶ Die beiden Historiker stimmten lediglich darin überein, dass Karl die Aufforderung des Papstes nur zur Hälfte erfüllte. So befreite er die einfachen Priester von der Heerfolge, wobei er die hohe Geistlichkeit, nämlich Äbte und Bischöfe, zum Kriegsdienst verpflichtete. Dies ist ein weiterer Beweis dafür, dass die Politik Karls des Großen eine Teilung in Adelskirche und Klerikerkirche vorsah.⁵⁷

Ludwig der Fromme hielt an der Linie seines Vaters fest und betonte in der Aachener Regel von 816, die eine kanonische Lebensordnung für den Weltklerus vorsah, das Verbot des Waffentragens. Es ist jedoch zu vermuten, dass die Realität ganz anders aussah. So wurde in diversen Synodalbeschlüssen und Bischofsvorschriften der Kriegsdienst der Geistlichen kritisiert. Man führte als Argument an, dass die Kleriker Kämpfer eines höheren Königs seien und ihren Kriegsdienst im Heerlager des Herren ableisten würden, weshalb sie keine irdischen Waffen kennen dürften, sondern vielmehr das Gebet für den siegreichen Kampf gegen den Teufel einsetzen sollten. Man ging sogar so weit, dass kriegerischen Geistlichen mit der Rückversetzung in den Laienstand und der Verweigerung eines christlichen Begräbnisses gedroht wurde.⁵⁸ All diese eben genannten Vorschriften für den Geistlichen machen die Parallelen zum bereits näher beschriebenen Topos der „Militia spiritualis“ sichtbar, die in der vorchristlichen Antike ihren Ursprung hatte und später auch von der Kirche in Form der „Militia Christi“

⁵² Prinz, Klerus und Krieg, S. 11.

⁵³ Axel Müssigbrod, Paulinus von Aquileja, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. VII (PAT-REM), hrsg. v. Traugott Bautz, Herzberg 1994, Sp. 25–27.

⁵⁴ Traugott Bautz (Hrsg.), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. II (FAU-JEA), Herzberg 1990, Sp. 425–427.

⁵⁵ Königer, Militärseelsorge, 26–28.

⁵⁶ Prinz, Klerus und Krieg, S. 11.

⁵⁷ Prinz, Klerus und Krieg, S. 12.; Königer, Militärseelsorge, S. 28.

⁵⁸ Königer, Militärseelsorge, S. 28–29.

übernommen wurde. Dieses Schema finden wir auch in der Regel des heiligen Benedikts wieder, der den Mönch als Krieger Gottes bezeichnete, welcher seinen Kriegsdienst unter dem wahren König Christus ableistete. Demnach stellte die Mönchsregel das Kriegsgesetz dar, dem der Kleriker verpflichtet war. Darüber hinaus bildete er gemeinsam mit seinen Brüdern die Schlachtenreihe, in der er gegen den Teufel kämpfte.⁵⁹

Trotz dieser hehren Ideale war der aktive Kriegsdienst der Geistlichen weit verbreitet, obwohl die Verbote des Waffeentragens, der Kriegsteilnahme und der Jagd auf den Konzilien von Friaul von 796/797 und Mainz von 813 nochmals bestärkt wurden und zudem auf dem Reichstag von 828 Gegenstand heftiger Angriffe auf den Herrscher waren.⁶⁰ Trotzdem dienten ab dem Ende des 8. Jahrhunderts viele Prälaten als Vasallen des Königs in den weltlichen Kriegszügen und auf den Schlachtfeldern, wo der eine oder andere auch sein Leben ließ. Noch deutlicher wird die weite Verbreitung der geistlichen Kampfbeteiligung dadurch, dass es in dieser Zeit sogar als Vergünstigung galt, wenn der König an der Stelle eines Geistlichen einen Stellvertreter in den Krieg schickte.⁶¹

Die höchste Welle der Opposition gegen den in der Praxis üblichen Kriegsdienst des Klerus ging von dem Mainzer Diakon Benedikt Levita aus. Er bediente sich sogar einiger Fälschungen, um seinen Ansichten Gewicht zu verleihen. Benedikt Levita richtete sich in seinem Werk, das Mitte des 9. Jahrhunderts entstanden war, gegen die Verweltlichung des Klerus und prangerte in diesen Zusammenhang auch den Kriegsdienst der Geistlichen an. Er versuchte, seine gefälschten Konzilsbeschlüsse, Papstbriefe und Gesetze als Fortsetzung der Kapitulariensammlung des Abtes Ansegis zu verkaufen.⁶² Abt Ansegis von Wandrille (ca. 770–833)⁶³ verfolgte das Ziel, alle Kapitularien zu sammeln und niederzuschreiben. Diese Sammlung, welche insgesamt vier Bücher und drei Apendices umfasste, erhielt einen offiziellen Charakter durch die Bestätigung Ludwigs des Frommen und wurde bald zum Standardwerk über die karolingischen Gesetze.⁶⁴

⁵⁹ Hilarius Edmonds, Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der Militia spiritualis in der antiken Philosophie, in: Militia Christi. Die christlichen Religionen und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Darmstadt 1963, S. 131–162.

⁶⁰ Prinz, Klerus und Krieg, S. 14.

⁶¹ Königer, Militärseelsorge, S. 30.

⁶² Königer, Militärseelsorge, S. 30–31.; Prinz, Klerus und Krieg, S. 19.

⁶³ Friedrich Wilhelm Bautz (Hrsg.), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (AAL–FAR), Hamm 1975, Sp. 118–182.

⁶⁴ Gerhard Schmitz, Edition und Erschließung eines frühmittelalterlichen Gesetzbuches: die Kapitulariensammlung des Abtes Ansegis, [<http://www.zdv.uni-tuebingen.de/tustep/prot/prot612-kapit.html>], Tübingen 1994, eingesehen 05.02.2008.

Im ersten und zweiten Buch seiner Sammlung gab Benedikt Levita die Beschlüsse des Concilium Germanicum von 742 bezüglich des Waffentrageverbotes für Geistliche sowie die Bestimmungen zu den Aufgaben der Feldgeistlichen wieder. Im dritten Buch führte er die Kapitularien von 769 an, die lange Zeit fälschlicherweise Karl dem Großen zugeschrieben wurden. Zusätzlich fügte er altkirchliche Bestimmungen an, die die Absetzung sowie eine lebenslängliche Klosterbuße für kriegführende Kleriker vorsahen. In diesem Zusammenhang war seine Definition des Kriegsdienstes von Geistlichen sogar noch strenger als jene der Originalquellen, da für ihn bereits die Kampfbereitschaft eines Klerikers als Teilnahme an einer militärischen Auseinandersetzung gewertet wurde. Diese ablehnende Haltung gegenüber dem Krieg wird aus einer gefälschten Bittschrift des Volkes an Karl den Großen besonders deutlich. Demnach sollten die Bischöfe dem Kriege künftig fernbleiben, da sie mit Hilfe von Messen, Prozessionen, Almosen und dem gemeinsamen Gebet mit dem Volke dem Herrscher dienlicher seien als durch ihre aktive Beteiligung am Kampfe. In Anlehnung an die Beschlüsse von 742 sollten daher nur wenige ausgewählte Bischöfe und Priester in den Krieg ziehen, jedoch nur um Segen zu spenden und die Rekonziliation durchzuführen. Die Antwort Karls auf diese Fragen war natürlich positiv und wurde in dieser Fälschung von der Reichsversammlung wie folgt bestätigt. In die Schlacht sollten lediglich ausgewählte Bischöfe und Priester mitgenommen werden, die ausschließlich seelsorgerische Tätigkeiten – Buße, Messe, Krankensalbung und Viatikum – ausführen sowie die heiligen Reliquien und Geräte warten sollten. Gemäß dem Bittschreiben mussten die zurück gebliebenen Priester gemeinsam mit dem Volke beten, wobei als biblisches Vorbild dafür das siegreiche Gebet des Moses verwendet wurde. Denn nur so könnte man als Sieger vom Feld gehen, da man es nicht vor Gott rechtfertigen könne, dass Priester, denen das Waffentragen verboten war, einerseits mit ihren Händen Reliquien warten und Sakramente erteilen und mit den selben Händen auch Heiden oder Christen töteten. Darüber hinaus dürfe der Besitz und die Ehre der zu Hause gebliebenen Kleriker keineswegs eine Schmälerung erfahren.⁶⁵

Königer geht davon aus, Benedikt Levita gäbe mit seinen Forderungen ein gutes Bild der Feldseelsorge wieder, da er in seinem Werk sowohl die alten Erfahrungen als auch die neuen Anforderungen an die Feldgeistlichen einarbeitete. So entließ er die Reichskirche einerseits nicht aus ihrer Pflicht und forderte auch weiterhin, dass Bistümer und Abteien Kontingente für den Krieg stellen mussten, wie es im Reichsleistungsverzeichnis von 819 festgelegt wurde. Als Adaption der alten Verordnungen schrieb Levita einerseits die Erhöhung der Zahl der mitzuführenden Bischöfe von ein bis zwei auf zwei bis drei vor und er forderte andererseits eine Reduzierung des Priesteraufgebotes, da die heerführenden Grafen keinen Priester mehr

⁶⁵ Königer, *Militärseelsorge*, S. 32–34.; Prinz, *Klerus und Krieg*, S. 19–20.

mitführen sollten. Die Auswahl der Feldgeistlichen überließ er voll und ganz den kirchlichen Institutionen, wobei er deren Aufgaben gegenüber den Beschlüssen von 742 näher definierte. So sollten die Bischöfe die Segenspendung, Rekonziliation und Predigt ausüben und die einfachen Priester darüber hinaus die Verwundeten- und Krankenbetreuung sowie die Erteilung der Sterbesakramente übernehmen. Seine Fälschungen fanden jedoch keine Berücksichtigung, da sein Werk mehr das literarische als das praktische Leben beeinflusste. So blieben die alten Zustände beinahe über das gesamte Mittelalter bestehen.⁶⁶ Dennoch dient uns sein Werk als hervorragende Quelle über die Erfordernisse der Feldgeistlichen im frühen Mittelalter und über die Kritik an dem Kriegsdienst der Kleriker.

Neben dem bereits erwähnten Papst Hadrian I. bezog Papst Nikolaus I. (820–867)⁶⁷ eine klare Position bezüglich der sogenannten „negotia saecularia“. Mit einem Satz könnte man seine Haltung diesbezüglich wohl am treffendsten wie folgt illustrieren. Priester seien im Gegensatz zu Laien „miles christi“ und keine „miles saeculi“, weshalb sie für Gott kämpfen würden und sich nicht in weltliche Angelegenheiten einmischen sollten. Diese Einstellung erinnert stark an die bereits erwähnte Vorstellung der „militia christi“. In der Praxis war seine Haltung keineswegs derart eindeutig wie in der Theorie, weshalb er einerseits den militärischen Einsatz von Bischöfen bei der Normanneninvasion massiv kritisierte, andererseits aber der Trierer Kirche das Recht einräumte, ihr Hab und Gut mit Waffen zu verteidigen. Unmissverständlich war seine Heiligkeit jedoch in der Frage der Jagd, die für ihn im massiven Gegensatz zum geistlichen Leben stand.⁶⁸

Zumindest in einem Teil des Karolingerreiches fand die ablehnende Haltung des Papstes auch Einzug in die Praxis der kirchlichen Rechtsprechung. So nahm Regino von Prüm die Ansichten von Nikolaus I. in seine „Libri de synodalibus causis“ auf, welche als Orientierungshilfe für den Klerus von Trier gedacht waren und sich an der Praxis der karolingischen Bistumsverwaltung orientierten. Darin wurde ein Brief des Papstes an Karl den Kahlen wiedergegeben, in dem er sich generell gegen den Zweikampf aussprach. Diese aus dem Heidentum stammende Form der Rechtsfindung wurde häufig für Christen als zulässig bezeichnet, da man als Argumentationshilfe dafür den biblischen Kampf zwischen David und Goliath heranzog. Dies geht auch aus einem Brief des Kirchenvaters Augustinus hervor, in dem er den heiligen David entsprechend der bereits erwähnten Vorstellung des gottgewollten „bellum iustum“ als Protagonisten eines gerechten Krieges darstellte, der a priori den Frieden zur Folge hatte. Nikolaus hielt dem entgegen, dass diese Ansicht durch keine heilige Instanz

⁶⁶ Königer, *Militärseelsorge*, S. 34–37.; Prinz, *Klerus und Krieg*, S. 20–21.

⁶⁷ Klaus Herbers, Nikolaus I., in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. VI (MOE–PAT), hrsg. v. Traugott Bautz, Herzberg 1993, Sp. 860–863.

⁶⁸ Prinz, *Klerus und Krieg*, S. 21–24.

bestätigt wurde und darüber hinaus ein allgemeinerer Zusammenhang hinter dieser Geschichte steckte – nämlich die Hilfe Gottes, die er einem Schwachen zu Teil werden ließ. Für Prinz ist diese Diskussion ein Beweis dafür, dass die Welt des alttestamentarischen Hirtenkriegeriums dem frühmittelalterlichen Weltbild wesentlich näher stand als jene des neuen Testaments, in der der Friede als höchste Maxime angesehen wurde.⁶⁹

Neben diesen allgemeinen Erklärungen finden wir bei Regino von Prüm auch einige Stellungnahmen zur Geistlichkeit im Speziellen. So gab er zum Einen die Verbote des Waffentragens und des Jagens wieder, wobei er sich diesbezüglich auf die Konzilsbeschlüsse von Agde (506), Epaon (517) und Meaux (845) stützte. Aus Letzterem stammte auch eine aussagekräftige Quelle über die Praxis des Kriegsdienstes der Kleriker, in der die Konzilsteilnehmer die Bitten an Karl den Kahlen richteten, er möge die Bischöfe ihrer geistlichen Aufgaben nachgehen lassen. Schließlich stellte jedoch die Synode von Tribur den radikalsten Gegenpol zur Praxis dar, da dieses Gremium im Jahre 895 zu dem Entschluss kam, dass das Opfern und Beten für alle jene Kleriker verboten war, die im Kampf gefallen waren. Schließlich kam es durch die römische Synode von 963 zu einem kanonischen Verbot des Waffentragens für Kleriker, wobei dies mehr auf ein Politikum zurückzuführen ist. Denn der damalige Papst Johannes XII. wollte sich mit der Waffe den vorrückenden Truppen des deutschen Königs Otto entgegenstellen.⁷⁰

Die Ausführungen dieses Kapitels über die rechtlichen Voraussetzungen für die Militärseelsorge im frühen Mittelalter spiegeln die Vielschichtigkeit dieser Frage deutlich wider. Auf der einen Seite stellte die Beteiligung von Geistlichen an militärischen Auseinandersetzungen ganz allgemein ein moralisches Problem für die frühmittelalterliche Kirche dar. Denn gemäß der bereits ausführlich beschriebenen Vorstellung der „*militia Christi*“ sollten Kleriker als geistige Krieger die weltlichen Kämpfer mit Hilfe von Gebeten und Seelsorge unterstützen, um letztlich bei Gott als Richter über den Ausgang eines Krieges einen Sieg zu erwirken. Diese Idealbild der Militärseelsorge wurde auch in den soeben beschriebenen normativen Quellen festgehalten. Auf der anderen Seite beinhaltete jedoch die Gesellschaftsstruktur des frühmittelalterlichen Klerus jene Voraussetzungen, die vor allem die hohen Kleriker von geistigen Kriegern zu weltlichen Kämpfern werden ließen. So hatten adelige Prälaten neben ihrer Position als geistliche Würdenträger auch eine Stellung als königliche Vasallen inne, weshalb diese mit ihren Untergebenen der Heerpflicht Folge leisten mussten. Aus diesem Grund hatte die Frage der Kriegsbeteiligung von Geistlichen auch den Charakter eines Politikums, das zu strittigen Diskussionen sowohl

⁶⁹ Ebd., S. 24–26.

⁷⁰ Ebd., S. 26–28.

innerhalb der Kirche als auch zwischen den weltlichen und kirchlichen Würdenträgern führte und letztlich für die Widersprüche innerhalb der besprochenen normativen Quellen zur Militärseelsorge verantwortlich war.

3. Die Militärseelsorge in der Praxis

Die Militärseelsorge im frühen Mittelalter spielte sich auf zwei verschiedenen Ebenen ab. So waren die zu Hause gebliebenen Kleriker gemeinsam mit den Laien dazu angehalten, die Gunst Gottes für den Sieg der favorisierten Armee zu erleben. Aus dieser Tradition heraus entwickelte sich im Laufe des späten 8. und 9. Jahrhunderts der Brauch, dass die mitgezogenen Feldgeistlichen gemeinsam mit den kriegsführenden Soldaten ebensolche Bittdienste vor bzw. nach der Schlacht durchführten. Der genaue Ablauf dieser Zeremonien sowohl zu Hause als auch im Feld soll in diesem Kapitel näher betrachtet werden. Darüber hinaus möchte der Autor durch die nähere Betrachtung der Herkunft dieser Dienste für den Herrscher und seine Armee illustrieren, dass diese nicht aus dem Nichts kamen sondern deren Wurzeln bis in die Antike zurückreichen.

3.1. Die Bittdienste der „zu Hause gebliebene“ Kleriker und Gläubigen

Im Kriegsfall mussten die Heerpflichtigen auf Befehl des Herrschers ihre Mannen unter Androhung der Heerbannbuße unter Waffen stellen. Zu den Heerpflichtigen zählten natürlich auch Geistliche, weshalb man mit Kriegsausbruch den Klerus in ortsverbleibende Geistliche und Feldgeistliche einteilen konnte. Die seelsorgerische Betreuung der Soldaten übernahmen in einem ersten Schritt die zurück bleibenden Kleriker. So versammelten sich alle ausziehenden Krieger in der Kirche, beteten gemeinsam, feierten die heilige Messe, brachten nach dem Evangelien Opfer in Form von Naturalien dar und bekannten ihre Sünden vor dem Priester. Dieser erteilte schließlich die Buße in der für die damalige Zeit üblichen deprekativen, also betenden Form, wobei damit auch jene Sünder rekonziliert wurden, die unter anderen Umständen mit weit höheren Bußstrafen zu rechnen hatten. Die seelische Vorbereitung auf die Schlacht wurde schließlich durch besondere Gesten der christlichen Nächstenliebe, wie etwa die Austeilung von Almosen und den Empfang der Kommunion beendet. In weiterer Folge hatten die zurück bleibenden Kleriker und Laien für den siegreichen Ausgang der Schlacht in so genannten Volksandachten zu beten, welche in Absprache zwischen König und dem Bischof angeordnet wurden. Diese Andachten, in welcher Form sie auch immer erfolgten, hatten zum Ziel, einerseits das Volk seelisch aufzurichten und andererseits Gottes Beistand zu erleben.⁷¹

⁷¹ Königer, Militärseelsorge, S. 40–42.

Wie bereits im letzten Kapitel kurz angedeutet, reichen diese Bittdienste für den siegreichen Ausgang einer Schlacht bis in die Antike zurück und waren seit diesen Tagen eng mit der Herrscherideologie verknüpft. Tellenbach zeigte in seiner Arbeit sehr anschaulich, dass derartige Gebete für Kaiser, Könige, Krieg und Heidenbekämpfung sowie für Frieden und die Beschützung der christlichen Welt die Ergebnisse einer Idee waren, die in der Antike entstanden und von dort auf die frühmittelalterliche Gedankenwelt übergegangen war – der römische bzw. christliche Reichsgedanke. So fühlten sich die antiken Menschen einerseits durch eine gemeinsame Gesinnung und andererseits durch die Staatsmacht Roms als reichseinigende Kraft miteinander verbunden. Dementsprechend war unter den Christen das aus dem Judentum hervorgegangene Universalbewusstsein verbreitet, das der christlichen Kirche einen allumfassenden Charakter zuschrieb. Auf dieser Basis entwickelte sich im Christentum die Vorstellung, ein Volk bzw. einen Staat darzustellen, wodurch ein christlicher Reichsgedanke erst entstehen konnte, der zunächst mit dem römischen in Konkurrenz trat, da man sich als Angehöriger des Gottesstaates dem heidnischen Imperium überlegen fühlte. Schließlich wurden diese konkurrierenden Gedankenkonstrukte miteinander verknüpft, indem Kaiser Konstantin den Kreis des Christentums mit dem Kreis Roms gleichsetzte. Diese Verbindung spiegelte sich auch in der politisch motivierten Liturgie wider. Gott wurde als Beschützer Roms tituliert, das Reich war somit Gott untertänig und der Herrscher verkörperte den „Christianissimus“, weshalb man für diesen auch Schutz und Sieg erflachte, um somit die Sicherheit des Gottesvolkes zu gewährleisten. Die Interessen des Christentums und des Reiches waren damit also zusammengefallen.⁷²

Dieses Gedankenkonstrukt erhielt sich in der religiösen Formelsprache im Wesentlichen bis zur Zeit der Karolingerherrschaft, wobei es rein lexikalisch natürlich zu einer Anpassung der Liturgie an die neuen politischen Rahmenbedingungen kam. Wie bereits kurz angedeutet, war ein wichtiger Schritt für die Wiederbelebung dieses Reichsgedankens die Annäherung an die römische Liturgie, welche einerseits ein Ergebnis des Einflusses der angelsächsischen Missionare war sowie andererseits durch das Bündnis zwischen dem Papsttum und den Franken einen enormen Aufschwung erlebte. Die fränkischen Könige als Schutzherren der römischen Kirche verfolgte fortan eine Vereinheitlichung der Liturgie nach römischem Vorbild. Natürlich kam es dabei zu einer Wandlung des Reichsgedankens. Die Franken sahen sich nunmehr als Hauptträger der christlichen Universalitätsidee, weshalb der römische Reichsgedanke durch einen fränkischen ersetzt wurde. Die Verdrängung des römischen Reichsgedankens wird gerade am Beispiel der Liturgie besonders ersichtlich, da es darin zu einer Elimination

⁷² Gerd Tellenbach, Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaft. Philosophisch-historische Klasse Bd. XXV), Heidelberg 1935, S. 4–16.

des Wortes „*romanum*“ in nahezu allen Gebeten kam. Dieser Begriff wurde im Laufe des 8. Jahrhunderts vielfach durch das Wort „*francorum*“ ersetzt, weshalb beispielsweise die Wendung „*imperium romanum*“ häufig vom „*imperium francorum*“ verdrängt wurde. An dieser Stelle sei jedoch festgehalten, dass das Wort „*romanum*“ nicht gänzlich aus den liturgischen Texten verschwand, da man damit auch die römische Tradition markieren wollte. Im Laufe des 9. Jahrhunderts setzte sich allerdings der Terminus „*christianum*“ an Stelle der bislang geläufigen Begriffe „*romanum*“ und „*francorum*“ in der Liturgie durch. Diese Entwicklung macht deutlich, dass nunmehr der fränkische Reichsgedanke mit dem christlichen zusammengefallen war.⁷³

Auch die jüngere Forschung hebt den großen Einfluss der römischen Liturgie auf die fränkische hervor, wobei darüber hinaus weitere mögliche Traditionsstränge angeführt werden. Wie bereits im vorigen Kapitel angesprochen wurden bereits im spätantiken Rom neben den ständigen Gebeten für den Herrscher im konkreten Fall des Krieges Prozessionen und Litaneien abgehalten, um den günstigen Ausgang einer Schlacht zu erfliehen. In Anlehnung daran kam es nach der Machtergreifung der Karolinger auch zu solchen Bittdiensten auf Geheiß des Königs. Mc Cormick vermutet diesbezüglich auch eine Verbindungslinie zur merowingischen Tradition. Dafür spreche, dass bei den ersten Bittdiensten unter den Karolingern Mitte des 8. Jahrhunderts Texte aus Merowingertagen verwendet wurden und ebensolche Dienste auf lokaler Ebene bereits im 7. und frühen 8. Jahrhundert durchgeführt wurden. Dem könnte man entgegenhalten, dass in der Konzilsliteratur sowie den Formelsammlungen und Briefen des 6. und 7. Jahrhunderts keine Prozessionen und Litaneien auf Geheiß der Merowinger erwähnt wurden. Auf Basis dieser Faktenlage kommt Mc Cormick daher zu dem Schluss, dass das unbestrittene Vorbild der prestigereichen römischen Liturgie gepaart mit den dazu passenden lokalen Gebräuchen die perfekte Voraussetzung dafür waren, um Prozessionen und Litaneien im Falle einer militärischen Krise im großen Stile durchzuführen.⁷⁴

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass die Wiederbelebung bzw. Weiterführung des Gebets für den Herrscher und seine Armee ein großes Anliegen der Karolinger war. So diente diese tägliche Oration, welche üblicherweise in den klösterlichen Gottesdiensten durchgeführt wurde, nicht nur dem Erfliehen des göttlichen Beistandes sondern auch als Solidaritätsbezeugung der Herrschermacht. In erster Linie ging es bei den für unsere Fragestellung maßgeblichen Litaneien, Prozessionen und Fasten um das Erfliehen der göttlichen Macht in schwierigen politischen Situationen. Im konkreten Fall der Karolingerzeit waren derartige Gottesdienste sehr eng mit

⁷³ Ebd., S. 16–29.

⁷⁴ Mc Cormick, *The Liturgy*, S. 117–123.

Kriegsereignissen verbunden. Zu ersten groß angelegten Bittdiensten für die Armee und den König kam es im Jahre 791, als Karl der Große in Vorbereitungen für den Feldzug gegen die Awaren ein dreitägiges Fasten und Litaneien der Mitgezogenen und Zuhausegebliebenen forderte. Darüber hinaus sollte jeder einzelne Priester eine spezielle Messe zelebrieren sowie jeder Kleriker barfuß eine Litanei beten, um den Herrscher und seine Krieger geistig zu unterstützen. Zudem verlangte Karl von den Zivilisten Litaneiprozessionen zu Gunsten der fränkischen Armee.⁷⁵

In den Jahren 792 und 793 wurden die Unterstützungsdienste der daheim gebliebenen Kleriker und Laien per Kapitularium noch ausgeweitet. Wie bereits im Jahre 791 sollten diese den König und seine Armee durch Gebete und Fasten spirituell unterstützen. Darüber hinaus forderte Karl der Große von den Klerikern zusätzliche geistige Unterstützung. Alle Bischöfe und Priester mussten demnach jeweils drei Messen zelebrieren, die dem König, der Armee und den Hungerleidenden gewidmet waren. Überdies musste jeder Kleriker drei Psalter beten und von den Prälaten forderte man zudem die Abgabe von Almosen. Schließlich gab Karl der Große im Jahre 805 angesichts einer drohenden Hungersnot in Zusammenhang mit dem Eindringen heidnischer Truppen in den Grenzgebieten eine weitere Weisung an die Bischöfe seines Reiches heraus. Um den erzürnten Gott zu besänftigen, gab der Kaiser detaillierte Anweisungen, wie die Liturgie in der Krisenzeit auszusehen hatte. Demnach hatten die Bittdienste dreimal in Dreitagesabständen stattzufinden. Neben dem Verzicht auf Wein und Fleisch mussten sich alle Gläubigen in der neunten Stunde des Tages in der jeweiligen Kirche einfinden und in weiterer Folge eine Litaneiprozession über eine Freifläche außerhalb der Kirche durchführen. Im Anschluss daran sollten sich alle wieder in der Kirche versammeln, um gemeinsam eine Messe zu feiern. Von den Klerikern erwartete man sich zusätzliche geistige Unterstützung. So musste jeder Priester eine Messe für den König und seine Armee zelebrieren, während alle übrigen Geistlichen zum Gebet von 50 Psalmen verpflichtet waren.⁷⁶

In den soeben betrachteten Zeitraum zwischen 791 und 805 fällt ein wichtiges Ereignis, das unter Umständen Einfluss auf die Reichweite der Bittdienste für den Herrscher gehabt haben könnte – die Kaiserkrönung Karls des Großen im Jahre 800. Tellenbach beschreibt in seiner Arbeit, dass seit Papst Hadrian I. für die karolingischen Herrscher gebetet wurde, was eine Gleichstellung der Franken mit anderen Königen darstellte. Doch räumte die Kaiserkrönung 800 dem karolingischen Herrscher eine Vormachtstellung in der Liturgie ein? Dazu sei festgehalten, dass im frühen Mittelalter der Kaiser ebenso wie alle anderen Könige und souveränen Fürsten als Beschützer der Kirche angesehen wurde, während in römischer Zeit diese Stellung ausschließlich dem

⁷⁵ Ebd., S. 108–111.

⁷⁶ Ebd., S. 111–114.

Kaisertum zugestanden hatte. Nichtsdestotrotz kam es mit der Kaiserkrönung im Jahre 800 zu einem Paradigmenwechsel. So wurde an die römische Tradition angeschlossen und das fränkische Kaisertum in enge Verbindung mit dem „imperium christianum“ gebracht, was bereits aus den Ausführungen zur Wandlung des Reichgedankens hervorging. Dies stellte jedenfalls die Voraussetzung dafür dar, dass die antiken Vorstellungen schrittweise auch in die Gedankenwelt des Frühmittelalters übergehen konnten.⁷⁷

Aus der Sicht des Autors ist dies auch mit ein Grund dafür, dass im Laufe des frühen 9. Jahrhunderts die genannten Bittdienste im Kriegsfall auf Geheiß des Herrschers zu einer Tradition geworden sind. Natürlich dürften die vielen Konflikte mit den Heiden im Laufe des 9. Jahrhunderts auch ein wichtiger Faktor für die Etablierung dieser Gebete gewesen sein, wie es Tellenbach in seiner Arbeit anführt. Mc Cormick hält hinsichtlich der Bittdienste für den Herrscher und seine Armee fest, dass eine Diskrepanz zwischen den Vorschriften und deren Durchführung in der Praxis festzustellen sei, was er auf die notorische Ineffizienz der karolingischen Administration zurückführt. Nichtsdestotrotz spiegelten diese Vorschriften die Intention der Karolingerherrscher wider, durch diese Gebete, Litaneien, Messen und Prozessionen einerseits spirituelle Hilfe für den Herrscher und seine Soldaten zu erlangen sowie andererseits die Untertanen an die Herausforderungen und Schwierigkeiten des Regierenden zu erinnern.⁷⁸

Die Ausführungen in diesem Kapitel haben deutlich gezeigt, dass sich die frühmittelalterliche Militärseelsorge maßgeblich von jener unserer Tage unterschied. Während man heute darunter die seelsorgerische Betreuung der Soldaten durch mitgezogene Geistliche versteht, waren im frühen Mittelalter auch die zu Hause gebliebenen Kleriker in diesen Prozess eingebunden. Dies ist eng mit der Vorstellung der damaligen Zeit verbunden, dass man die Entscheidung über den Ausgang eines Krieges in die Hände Gottes legte, weshalb man sich von den Gebeten, Messen, Litaneien und Prozessionen der verbliebenen Kleriker gemeinsamen mit den Laien einen positiven Ausgang der militärischen Auseinandersetzung erhoffte. Somit stellte die Betrachtung der Militärseelsorge abseits des Schlachtfeldes eine unabdingbare Voraussetzung dafür dar, die Gedankenwelt der frühmittelalterlichen Menschen verstehen zu können, welche sich zweifelsohne von jener unserer Tage erheblich unterscheidet. Darüber hinaus sollten die in diesem Kapitel getroffenen Ausführungen über die Herkunft und Intention der Gebete für den Herrscher und seine Armee illustrieren, dass diese nicht ausschließlich die Funktion des göttlichen Gunsterwerbes

⁷⁷ Tellenbach, Reichsgedanke, S. 29–43.

⁷⁸ Mc Cormick, The Liturgy, S. 114–117.; Tellenbach, Reichsgedanke, S. 36–43.

hatten, sondern auch ein wichtiges Mittel für die Manifestation der königlichen Macht darstellten.

3.2. Die Militärseelsorge der mitgezogenen Kleriker

Während die zu Hause gebliebenen Kleriker mit ihren Gebeten für den Herrscher und die Armee ihre seelsorgerische Pflicht erfüllten, stießen in einem militärischen Krisenfall die Hofkapläne, die zunächst im Hoflager des Königs waren und später einen fixen Sitz in der Marienkirche in Aachen hatten, zu den sich versammelnden Männern hinzu. In einem gemeinsamen Beschluss bestimmten der König und der Erzkaplan als höchster aller Hofgeistlichen noch einen oder mehrere Bischöfe für die Seelsorge der Krieger. Da Herzöge und Markgrafen meist selbstständig in die Schlacht zogen, machten sie einen ausgesuchten Priester in Eigenregie zum Feldgeistlichen. Die Kapläne nahmen die Reliquien der Hofkapelle mit in die Schlacht, welche seit Ludwig dem Frommen sozusagen die wichtigsten Symbole im Kampf gegen die Feinde waren. Da man auch sonst Prozessionen mit Reliquien veranstaltete, um die Gunst Gottes und der Heiligen zu erleben, war es nunmehr eine logische Konsequenz, diese auch in die Schlacht mitzuführen.⁷⁹

Die ältere und jüngere Forschung spricht hinsichtlich der Reliquienmitführung nicht nur von einer inneren Logik sondern vor allem von einer Übernahme merowingischer Traditionen. Als bester Beleg dafür dient die bereits erwähnte Herkunft des Wortes „Kaplan“, also jenem Klerikerstand, der ursprünglich mit dem Mantel bzw. der cappa des heiligen Martin als Reliquie in die Schlacht gezogen war und wovon sich bereits die Merowinger einen positiven Schlachtenausgang erhofft hatten. Während sich die Mitführung der Reliquien in der Karolingerzeit nicht auf jene des heiligen Martin beschränkte, da dieser im Laufe der Zeit seine Stellung als wichtigster Reichsheiliger verlor, so erhielt sich zumindest die Bezeichnung der geistlichen Reliquienhüter. Darüber hinaus erhärtet sich der Verdacht auf eine Traditionsübernahme dadurch, dass das kanonische Recht des 8. Jahrhunderts eine Beteiligung der Geistlichen am Krieg mit Ausnahme jener hohen Kleriker verbot, die für das Mitführen der heiligen Reliquien in die Schlacht verantwortlich waren.⁸⁰

Neben den Reliquien war das Tragkreuz eine der wichtigsten Utensilien im Krieg, da man als christliches Heer damit ausdrücken wollte, man suche Heil und Hoffnung bei Jesus Christus, der selbst am Kreuze gelitten hatte. Darüber hinaus wurden diverse Fahnen mit Heiligenbildern von den Soldaten in die Schlacht mit genommen. In diesem Zusammenhang sei jedoch festgehalten, dass die Mitführung von Fahnen und Standarten seit jeher verbreitet war, die von Mönchen als sogenannten „signiferi“

⁷⁹ Königer, Militärseelsorge, S. 43–45.

⁸⁰ Mc Cormick, *Eternal victory*, S. 357–358.; Königer, Militärseelsorge, S. 18–20.

getragen wurden, während man die westgotische und byzantinische Tradition des Vorantragens eines kreuzförmigen Kriegsinsigniums erst mit der Herrschaft Karls des Kahlen übernommen wurde.⁸¹

Die Mitführung von Feldzeichen war also ein Relikt aus der Antike, wobei sich das „signum“ aus einem römischen Speer mit Querbalken zusammensetzte, an den ein militärisches Abzeichen oder ein Ehrenzeichen angeheftet wurde. So ließ Kaiser Konstantin an seine Standarte als erster statt eines heidnischen Symbols das Kreuz als Symbol der Christenheit anbringen (Siehe Abbildung 1). Nach dem Zerfall des weströmischen Reiches weicht dieses antike Feldzeichen allerdings der frühmittelalterlichen Kriegsfahne. Das Aussehen dieser sogenannten Speer- oder Lanzenfahnen ist uns aus frühzeitlichen Malereien und Elfenbeinplastiken bekannt. Ähnlich wie bei den Feldzeichen wurde ein Fahnentuch am Schaft des Lanzen- oder Speerstockes angebracht, wobei dieser bald in einen sogenannten Kreuzstock umgewandelt wurde, indem man statt eines Lanzenspitzes eben ein Kreuz am Ende des Stockes anbrachte. Bereits aus der Zeit des sechsten Jahrhunderts stammt die in Abbildung 2b ersichtliche Siegesfahne des auferstandenen Heilands. Die Abbildung 2c und 2d stammen aus Elfenbeinarbeiten des 9. und 10. Jahrhunderts und zeigen dreizipfelige Kriegsfahnen sowohl mit Speer- als auch mit Kreuzstock. In karolingischer Zeit wurde es bereits notwendig, das Fahnentuch zu vergrößern, um eine bessere Unterscheidung der Feldzeichen treffen zu können.⁸²

Die Feldgeistlichen führten natürlich auch Gegenstände mit, die für die Liturgie notwendig waren. Neben den Gewändern waren das sogenannte Tragaltäre bzw. „altaria portatilia“ mit Reliquien, um die heilige Messe zelebrieren zu können.⁸³ Kaiser Konstantin nahm wiederum als erster einen hölzernen Feldaltar mit in die Schlacht, der in einer halboffenen kleinen Hütte aufgestellt wurde. Überlieferte Steindenkmäler lassen vermuten, dass der Altar vom 4. bis 6. Jahrhundert eine rechteckige oder halbrunde Tischplatte hatte und durch drei oder vier Pfosten gestützt wurde. Dieses antike Vorbild reichte bis weit ins frühe Mittelalter hinein, wobei man in dieser Phase häufig Reliquien in die Altarplatte einbaute oder eigene Behälter dafür herstellte. Zumeist wurden hölzerne Behältnisse mit einer ebenen oder abgewalmten bzw. dachförmigen Deckelfläche zur Aufbewahrung der Reliquien mitgeführt, was auf Abbildung 3 zu sehen ist. An der Oberfläche wurde in der Regel ein einschiebbarer oder aufklappbarer Deckel angebracht, weshalb man dort auch den Altarstein einlassen konnte. Der frühmittelalterliche Feldaltar entspricht in etwa Abbildung 4, wobei man sich seitlich aufgestellte Kerzenleuchter, einen Baldachin, der seitlich und rückwärts

⁸¹ Mc Cormick, *Eternal victory*, S. 357–358.; Königer, *Militärseelsorge*, S. 45.

⁸² L. Arntz, *Mittelalterliche Feldzeichen. Eine kunstgeschichtliche Studie*, in: *Zeitschrift für christliche Kunst* 28, Heft 11, Darmstadt 1915, S. 167–170.

⁸³ Königer, *Militärseelsorge*, S. 46.

abschließt, sowie einen herabhängenden Kronenschmuck als Hoheitszeichen des Heilands vorstellen muss, um das Bild zu vervollständigen.⁸⁴

Neben den Geistlichen vom Hofe wurden auch „gewöhnliche“ Feldgeistliche mitgenommen, wobei davon auszugehen ist, dass die Auswahl vom Anführer des jeweiligen Heeresteils und des dazugehörigen Diözesanbischofs getroffen wurde. Der Kleriker war dazu besonders befähigt, wenn er wissenschaftlich und moralisch gebildet war und darüber hinaus bisher seine Arbeit gut gemacht hatte. Leider lässt sich über die Anzahl der einfachen Feldgeistlichen nichts sagen, die bisherigen Ausführungen deutet jedoch darauf hin, dass es einige gewesen sein müssen. Hierzu können nur Vermutungen ausgesprochen werden, aber bezüglich der Ausrüstung kann angenommen werden, dass neben bereits besprochenen Utensilien vor allem Bußbücher mitgenommen wurden, die als Orientierungshilfe bei der Bußauflage dienen sollten.⁸⁵

Die hohen Kleriker trugen sozusagen als Erkennungszeichen im Felde die Stola oberhalb der sonst üblichen Kleidung. Ganz nach der allgemeinen kirchlichen Vorschrift mussten sie stets Öle und die Eucharistie bei sich tragen. Dies war gerade im Krieg von besonderer Wichtigkeit, da man auf Grund der vielen Kranken und Verwundeten vermehrt die heilige Ölung und das Viatikum spenden musste. Da zur damaligen Zeit die Kommunion in beiden Gestalten zu erfolgen hatte, wurden der Einfachheit halber die Hostien in geweihten Wein eingetaucht und in einem kleinen Behältnis aufbewahrt. So konnte der Priester gemäß der Kommuniionsformel Leib und Blut Christi spenden.⁸⁶

Wie wir bereits aus den bisherigen Ausführungen wissen, erachteten das Konzil von 742, die gefälschten Kapitularien Karls des Großen und das Werk Benedikt Levitas das Messopfer als die wichtigste Aufgabe des Feldgeistlichen. Wo der Altar aufgestellt wurde, war im weitesten Sinne egal, vorausgesetzt die heilige Messe wurde würdig und andächtig begangen. Der Gottesdienst beinhaltete folgende Fixpunkte: Predigt nach dem Evangelium, Fürbitten für König und Heer, Gebet für Büßende und offene Schuld, Heilige Kommunion und Erteilung des Segens. In dieser üblichen Reihenfolge nahm die Predigt einen wichtigen Stellenwert ein, was die Seelsorge der Krieger betraf. Papst Hadrian I. und Benedikt Levita wiesen darauf besonders hin. Nun ist interessant, welchen Effekt eine derartige Rede erzielen sollte. Einerseits sollte der Geistliche diese als eine Art christliche Mahnung konzipieren, darüber hinaus sollten seine Worte gerade angesichts der Gefahr des Krieges auch den Mut und die Tapferkeit der Krieger bestärken. Neben den üblichen Themen der Predigt, die die Erklärung des Glaubens

⁸⁴ L. Arntz, Der Feldaltar in Vergangenheit und Gegenwart, in: *Zeitschrift für christliche Kunst* 28, Heft 6, Darmstadt 1915, S. 89–95.

⁸⁵ Königer, *Militärseelsorge*, S. 46–47.

⁸⁶ Königer, *Militärseelsorge*, S. 47–48.

und des Vaterunsers, die göttlichen Tugenden, Nächstenliebe und ein bußfertiges Leben zum Inhalt hatte, waren natürlich auch ereignisbezogene Worte ein wichtiger Bestandteil. So waren Kampf, Krieg, Tapferkeit und Himmelslohn wichtige Themenfelder, wobei man die Krieger diesbezüglich stets auf die Wichtigkeit der Reinigung des Gewissens durch Beichte und Buße aufmerksam machte.⁸⁷

Neben der Predigt war es vor allem eine Aufgabe der Bischöfe, den Segen zu spenden, was außerhalb des Gottesdienstes nur diesen hohen Geistlichen vorbehalten war, weshalb ein „normaler“ Priester den Segen nur in Abwesenheit eines solchen erteilen durfte. Die Konsekration von Gegenständen konnte jedoch auch von einfachen Klerikern übernommen werden, weshalb diese vor allem die Kriegsgeräte weihten. Benedikt Levita räumte darüber hinaus nur den Bischöfen das Recht ein, öffentliche Büßer in die Sakramentsgemeinschaft wieder aufzunehmen bzw. die Rekonziliation auszusprechen. Die Kriegsumstände waren jedoch ausschlaggebend dafür, dass man zumeist von der vollen Strenge der öffentlichen Bußzucht Abstand hielt, auch wenn ein Sünder sie verdient hätte. So waren einige Bußauflagen der öffentlichen Bußbestimmungen schon allein auf Grund des Krieges nicht möglich. Denn in Friedenszeiten durfte ein öffentlicher Büßer normalerweise nach der Rekonziliation weder Waffen tragen noch Kriegsdienst leisten. Auch die im ersten Kapitel besprochene Sünde des Tötens erfuhr oftmals eine Milderung im Kriege, da man vielfach nur ein vierzigtägliches Bußfasten hinter sich bringen oder andere gute Taten vollbringen musste.⁸⁸

Wie schon bei der Ausrüstung des einfachen Feldgeistlichen angedeutet, zählte neben der heiligen Messe und der Predigt die Beichte zu seinen wichtigsten Aufgaben. Dabei dienten die Bußbücher, in denen sozusagen Tarife für die einzelnen Vergehen aufgelistet wurden, als Orientierungshilfe für die Bußauflage. Da der Priester eine Vermittlerrolle zwischen Gott und dem Gläubigen einnahm, sollte dies in der Regel an einem angemessenen Ort, also vor dem Altar in der Kirche geschehen. Im Krieg konnte dies natürlich andernorts, wie beispielsweise auf dem Felde kniend geschehen. Wie bereits am Beginn des Kapitels angesprochen, handelte es sich in vielen Fällen nicht um Privatbeichten, sondern um öffentliche Beichten mit einer anschließenden allgemeinen Rekonziliation, wobei ein gegenseitiges Verzeihen die Voraussetzung dafür war. Diese öffentliche Buße vor der Schlacht war in der Karolingerzeit bereits üblich.⁸⁹

Neben diesen Hauptaufgaben übernahmen die Feldgeistlichen seelsorgerische Tätigkeiten, die auf den ersten Blick unpassend für das Feld erscheinen. So waren auch Andachten an der Tagesordnung, die zumeist vor bzw. nach der Schlacht abgehalten

⁸⁷ Ebd., S. 48–51.

⁸⁸ Ebd., S. 52–54.

⁸⁹ Ebd., S. 54–55.

wurden, wobei diesen meist ein Bußfasten vorausging. Diese beinhalteten, den allgemeinen Regeln entsprechend, Vaterunser, Psalmen und Litaneien. Erstaunlich ist, dass diese auch Gesänge mit einschlossen, die sozusagen eine psychische Erbauung der Krieger herbeiführen sollten. So glaubte man, dass sogenannte Leislieder, die immer mit einem Kyrie eleison endeten, die Herzen heben und stärken würden. Diese wurden von den Kämpfern meist im Angesicht des Feindes gesungen.⁹⁰

An dieser Stelle muss hervorgehoben werden, dass derartige Bittdienste der Feldgeistlichen und Krieger als *Novum* der karolingischen Zeit bezeichnet werden können. Wie bereits im letzten Kapitel ausführlich abgehandelt, beruhten die Gebete der zu Hause gebliebenen Kleriker und Laien auf einer römischen und merowingischen Tradition, während die Übernahme derselben innerhalb der Armee erst im späten 8. Jahrhundert vollzogen wurde. Konkret fungierte die Armee in diesen bis dahin unüblichen Gottesdiensten sozusagen als Bittsteller für sich selbst. Man flehte Gott an, seiner Armee mit Licht zur Seite zu stehen und seine Engel zu den von ihm auserwählten Menschen herabzuschicken, was die Vorstellung impliziert, dass sich die karolingische Armee selbst als die vom Herren präferierte Partei in der jeweiligen Auseinandersetzung fühlte. Es liegt darüber hinaus die Vermutung nahe, dass diese neuen Gottesdienste als seelische Bestärkung für die Krieger selbst dienten, da die Messe von ständigen Referenzen über den voraus bestimmten Sieg der Armee über die Barbaren gekennzeichnet war. Im Gegensatz zu jenen Diensten, die von den zu Hause gebliebenen durchgeführt wurden und zu großen Teilen dem Herrscher gewidmet waren, spielte die Armee in den Gottesdiensten der Feldgeistlichen und Krieger eine übergeordnete Rolle, da der König nur am Rande Erwähnung fand.⁹¹

Die ersten nachweisbaren Liturgien innerhalb der Armee können für das Jahr 791 festgemacht werden, also genau zum selben Zeitpunkt, als Karl der Große erstmals klare Anweisungen für die zu Hause gebliebenen Kleriker und Gläubigen gab. In Vorbereitung für die Schlacht gegen die Avaren ließen sich die Krieger an den Ufern der Enns nieder und veranstaltete Motivmessen, Litaneien und Prozessionen, um die göttliche Hilfe im Kampf gegen die Heiden zu erleben. Die Hintergründe für diese neuen Gottesdienste innerhalb der Armee sind nicht ganz geklärt, es liegt jedoch die Vermutung nahe, dass sie ein Ergebnis des bereits ausführlich geschilderten Einführungsversuches groß angelegter und reichsumfassender Zeremonien in Krisenzeiten waren. Auch der kurz zuvor stattgefundene Feldzug gegen die Byzantiner könnte einen Einfluss auf die karolingische Armee gehabt haben, da man sich die Tradition des gemeinsamen Betens vor der Schlacht von den Feinden abgeschaut haben könnte. Das bereits von Königer erwähnte Kyrie eleison als psychische Erbauung vor

⁹⁰ Ebd., S. 56–57.

⁹¹ Mc Cormick, *Eternal victory*, S. 347–355.

der Schlacht ist daher aller Wahrscheinlichkeit nach als eine Übernahme byzantinischer Traditionen zu werten. Woher die Gründe für die Einführung der Gottesdienste innerhalb der Armee auch immer kamen, Tatsache ist, dass sich diese im Laufe des 9. Jahrhunderts durchsetzten. Das galt auch für die bereits erwähnten Bruderkriege im Jahre 841, in denen sich zumindest Teile der Krieger durch Fasten und Gebeten vor der Schlacht Gottes Beistand während der kriegerischen Auseinandersetzung erhofften.⁹²

Neben den Kämpfern hatten die Geistlichen im Besonderen die Aufgabe zu beten, da man sie schließlich mit Moses verglich, der für das siegreiche Volk gebetet hatte. Am häufigsten trifft man daher in Schlachtenberichten auf den festen Glauben, Gott wäre für den Ausgang verantwortlich. Diese Vorstellung führte dazu, dass man in allen erdenklichen Kriegssituationen ein Stoßgebet an den Herrn richtete. Neben Christus als Heerführer gab es natürlich spezielle Heilige, deren Hilfe man in diesen Fällen erflehte. Abgesehen von Maria und Petrus waren dies jene, deren Reliquien mitgenommen wurden, sowie ganz speziell die Heiligen, die selbst Krieger waren. Dazu zählten Georg und Mauritius aber auch der Engel Michael, den man als hohen Anführer der himmlischen Heere verehrte.⁹³

Schließlich war die heilige Ölung von Kranken, Verwundeten und Toten eine zentrale Aufgabe der Kleriker im Krieg. Diese ist in unsere heutigen Zeit zumeist als letzten Ölung bzw. *extrema unctio* in den Köpfen verankert, während sie damals eine wirkliche Krankensalbung bzw. *unctio infirmorum* war. So wurde dem Kranken und Verwundeten zunächst die Beichte abgenommen und die Rekonziliation ausgesprochen, worauf schließlich die Salbung und zu guter Letzt die Kommunion erfolgte. Bei der Salbung selbst wurden die Wunden förmlich mit Öl bestrichen und wenn ein Kranker oder Verwundeter sichtlich dem Tode nahe war, erteilte man ihm die Kommunion als Wegzehrung bzw. *Viatikum* und empfahl schließlich mit der *Commendatio animae* die Seele in Gottes Hände. Es war jedoch verpönt, einem Toten die Hostie in den Mund zu legen. Darüber hinaus war die Zelebration der heiligen Messe durch den Seelsorger sozusagen der letzte Akt der christlichen Nächstenliebe durch den Feldgeistlichen. In manchen Fällen erteilte sogar der Papst den im Kampfe Gefallenen die Absolution.⁹⁴

Diese Zusammenfassung macht deutlich, dass die Militärseelsorge der Karolingerzeit bereits einige Tätigkeiten umfasste. Königer geht davon aus, dass diese Einwirkung der Geistlichen auch eine massive psychologische Komponente hatte. Das unerschütterliche Gottvertrauen und die Glaubenstreue waren demnach ein Ansporn für die Kämpfer, da

⁹² Mc Cormick, *Eternal victory*, S. 347–355.

⁹³ Königer, *Militärseelsorge*, S. 57–59.

⁹⁴ Königer, *Militärseelsorge*, S. 59–61.

der Kriegsdienst eine Art Gottesdienst war, in der man die Feinde als Widersacher des Glaubens in einem heiligen Krieg bezwingen müsse.⁹⁵

Genau das soeben geschilderte Gedankenkonstrukt, in dem Gott die Entscheidungsgewalt über den Ausgang eines Krieges übertragen wurde, führt uns zu einem letzten Aspekt der Militärseelsorge im frühen Mittelalter. So scheint es aus der Sicht eines frühmittelalterlichen Menschen mehr als nur plausibel zu sein, dem Herren als Richter über den Schlachtenausgang für einen Sieg zu danken. Wie bereits angesprochen wurden also nicht nur vor, sondern auch nach der Schlacht Gebetsdienste von Armee und der Zivilbevölkerung durchgeführt, um Gott für einen möglichen Sieg zu danken und sein weiteres Wohlwollen zu erwirken. Diese sind wiederum auf den römischen Einfluss zurückzuführen, da Karl dem Großen von Seiten des Papstes mehrmals ans Herz gelegt wurde, derartige Danksagungen nach einem militärischen Erfolg durchzuführen. Die päpstliche Absegnung solcher Dienste wird vor allem dadurch deutlich, dass Papst Hadrian I. nach dem königlichen Erfolg gegen die Sachsen auf Anfragen Karls Litaneidienste in einem Ausmaß durchführen ließ, die die Vorschläge des Königs überstiegen. Zudem schlug er vor, derartige Zeremonien im gesamten Reich durchführen zu lassen. Dies trug sich im Jahre 785 zu, also lediglich fünf Jahre vor den ersten groß angelegten Gebetsdiensten für den Herrscher und seine Armee, und hatte wohl auch einen bedeutenden Einfluss darauf.⁹⁶

Die starke Einbindung des kirchlichen Rituals im Rahmen des Siegeskultes ist jedoch nicht nur ein Ergebnis der Vorstellung, Gott wäre für den militärischen Erfolg ausschlaggebend gewesen, sondern lässt sich zudem über die Eigenheiten des karolingischen Hofzeremoniells erklären. So hatte die Kirche einen enormen Einfluss auf karolingische Siegesfeiern, da der sesshafte Klerus die administrativen und legislativen Strukturen des Reiches bestimmte und somit auch für die Organisation der Zeremonien für den herumziehenden königlichen Hofstaat verantwortlich war. Auf Grund dieses kirchlichen Einflusses erhielt das säkulare Zeremoniell insgesamt einen stark liturgischen Charakter. So konnten sich Triumphzüge, wie sie in vielen anderen Kulturen weit verbreitet waren, nicht derart durchsetzen, da die Dezentralisierung der karolingischen Gesellschaft, die zerstreute Adelschicht sowie das Fehlen einer Hauptstadt eine Verherrlichung des aus der Schlacht kommenden siegreichen Königs erschwerten. Wichtiger war daher die Entlassung der Krieger nach der Schlacht, wobei auch in diesem Fall das kirchliche Ritual vorherrschte. So ist es wenig verwunderlich, dass bei den teilweise stattgefundenen Triumphzügen auch liturgische Prozessionen mit Litaneien vorherrschend waren.⁹⁷

⁹⁵ Ebd., S. 61–62.

⁹⁶ Mc Cormick, *Eternal victory*, S. 359–362.

⁹⁷ Ebd., S. 362–384.

Schlussbemerkung

Die Ausführungen über die seelsorgerische Tätigkeit der in die Schlacht mitgezogenen Geistlichen lassen am ehesten Parallelen zu den heutigen Vorstellungen der Militärseelsorge deutlich werden. So haben die frühmittelalterlichen Feldseelsorger einerseits die Aufgabe der „psychologischen Betreuung“ der im Kampf befindlichen Krieger übernommen. Die in diesem Kapitel angesprochenen Predigten der Kleriker und Gebete vor der Schlacht können beispielsweise als Stützen für diese These herangezogen werden, da man mit diesen eindeutig das Ziel verfolgte, die Kämpfer in der Extremsituation des Krieges seelisch aufzubauen. Andererseits eröffneten uns die in diesem Kapitel näher betrachteten liturgischen Dienste, die von den Geistlichen gemeinsam mit den Kriegern durchgeführt wurden, eine Vorstellungswelt, welche sich von unserer heutigen Weltbild massiv unterscheidet. So wollten die frühmittelalterlichen Menschen mit Hilfe der angesprochenen Reliquienkulte, Gottesdienste, Litaneien, Fasten und Gebete die Gunst Gottes erlangen, in dessen Hände man die Entscheidungsgewalt über den Ausgang einer kriegerischen Auseinandersetzung legte. Diese beiden Aspekte der Militärseelsorge, nämlich die psychologische Betreuung der Kämpfer sowie die Erwirkung eines Sieges bei Gott, können zusammenfassend als Hauptaufgabe der in den Krieg mitgezogenen Geistlichen festgehalten werden.

Abbildungen

Hier ist im Original eine Abbildung aus unten angegebenen Literatur.

*Abbildung 1: Feldzeichen Kaiser Konstantins*⁹⁸

Hier ist im Original eine Abbildung aus unten angegebenen Literatur.

*Abbildung 2: Fahnen mit Speer- und Kreuzstock*⁹⁹

Hier ist im Original eine Abbildung aus unten angegebenen Literatur.

*Abbildung 3: Grundformen Reliquienkästchen (VII.–IX. Jahrhundert)*¹⁰⁰

⁹⁸ abgebildet in: Arntz, Der Feldaltar, S. 89.

⁹⁹ abgebildet in: Arntz, Mittelalterliche Feldzeichen, S. 169.

¹⁰⁰ abgebildet in: Arntz, Der Feldaltar, S. 93.

Hier ist im Original eine Abbildung aus unten angegebenen Literatur.

*Abbildung 4: Frühmittelalterlicher Feldaltar*¹⁰¹

Sekundärliteratur

Arntz, L., Der Feldaltar in Vergangenheit und Gegenwart, in: Zeitschrift für christliche Kunst 28, Heft 6, Darmstadt 1915, S. 89–95.

Arntz, L., Mittelalterliche Feldzeichen. Eine kunstgeschichtliche Studie, in: Zeitschrift für christliche Kunst 28, Heft 15, Darmstadt 1915, S. 167–170.

Cram, Kurt-Georg, Iudicium Belli. Zum Rechtscharakter des Krieges im deutschen Mittelalter (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte Heft 5), Münster-Köln 1955.

Edmonds, Hilarius, Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der Militia spiritualis in der antiken Philosophie, in: Militia Christi. Die christlichen Religionen und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Darmstadt 1963, S. 131–162.

Harnack, Adolf von, Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Darmstadt 1963.

Hecker, Hans (Hrsg.), Krieg in Mittelalter und Renaissance (Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance Bd. 39), Brühl 2005.

Kottje, Raymund, Die Tötung im Kriege. Ein moralisches und rechtliches Problem im frühen Mittelalter (Beiträge zur Friedensethik 11), Barsbüttel 2000.

Kottje, Raymund, Tötung im Krieg als moralisches Problem im frühen und hohen Mittelalter, in: Krieg in Mittelalter und Renaissance (Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance Bd. 39), hrsg. v. Hans Hecker, Brühl 2005, S. 17–39.

Königer, Albert Michael, Die Militärseelsorge der Karolingerzeit. Ihr Recht und ihre Praxis (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München IV. Reihe, Nr. 7), München 1918.

Mc Cormick, Michael, Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium and the early medieval west, Cambridge 1990.

Mc Cormick, Michael, The Liturgy of War in the Early Middle Ages and the Carolingian Monarchy, in: Viator. Medieval and Renaissance Studies (Vol. 15), ed. by Lynn White jr., California 1984, p. 103–125.

¹⁰¹ abgebildet in: Arntz, Der Feldaltar, S. 89.

Prinz, Friedrich, Klerus und Krieg im frühen Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 2), Stuttgart 1971.

Scharff, Thomas, Die Kämpfe der Herrscher und Heiligen. Krieg und historische Erinnerung in der Karolingerzeit, Darmstadt 2002.

Schmitz, Hermann Joseph, Die Bußbücher und Bußdisziplin der Kirche, Mainz 1883.

Semmler, Josef, Bellum Iustum, in: Krieg in Mittelalter und Renaissance (Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance Bd. 39), hrsg. v. Hans Hecker, Brühl 2005, S. 41–64.

Tellenbach, Gerd, Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaft. Philosophisch-historische Klasse Bd. XXV), Heidelberg 1935.

White, Lynn jr. (Ed.), Viator. Medieval and Renaissance Studies (Vol. 15), California 1984.

Internetressourcen

Schmitz, Gerhard, Edition und Erschließung eines frühmittelalterlichen Gesetzbuches: die Kapitulariensammlung des Abtes Ansegis, [<http://www.zdv.uni-tuebingen.de/tustep/prot/prot612-kapit.html>], Tübingen 1994, eingesehen 05.02.2008.

Nachschlagewerke

Angermann, Norbert (Hrsg.), Lexikon des Mittelalters, München 1980–1993.

Anton, Hans Hubert, Regino von Prüm, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. VII (PAT–REM), hrsg. v. Traugott Bautz, Herzberg 1994, Sp. 1483–1487.

Bautz, Friedrich Wilhelm/Bautz, Traugott (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Herzberg 1975–2007.

Bautz, Friedrich Wilhelm, Hrabanus Maurus, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. II (FAU–JEA), hrsg. v. Traugott Bautz, Herzberg 1990, Sp. 1090–1093.

Frenschkowski, Marco, Tertullian, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. XI (STO–TIE), hrsg. v. Traugott Bautz, Herzberg 1996, Sp. 695–720.

Herbers, Klaus, Nikolaus I., in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. VI (MOE–PAT), hrsg. v. Traugott Bautz, Herzberg 1993, Sp. 860–863.

Hödl, Hans Gerald, Origines, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. VI (MOE–PAT), hrsg. v. Traugott Bautz, Herzberg 1993, Sp. 1255–1271.

Mattejet, Ulrich, Soissons, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. VII (Planudes-Stadt), hrsg. v. Norbert Angermann, München 1995, Sp. 2025–2026.

Müssigbrod, Axel, Paulinus von Aquileja, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. VII (PAT–REM), hrsg. v. Traugott Bautz, Herzberg 1994, Sp. 25–27.

Pfeifer, Wolfgang (Hrsg.): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, München 2005⁸.

Stowasser, Joseph M.: Stowasser: lateinisch-deutsches Schulwörterbuch, Wien-München 1994.

Todt, Klaus-Peter, Theodor von Canterbury, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. XI (STO–TIE), hrsg. v. Traugott Bautz, Herzberg 1996, Sp. 869–874.

Wildermuth, Bernd, Justinus, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. III (JED–KLE), hrsg. v. Traugott Bautz, Herzberg 1992, Sp. 888–895.

Christian Steppan studierte von 2003 bis 2008 Geschichte und Slawistik in Innsbruck und Moskau. Derzeit ist er Dissertant am Institut für Geschichte der Universität Innsbruck. Christian.Steppan@student.uibk.ac.at

Zitation dieses Beitrages

Christian Steppan, Militärseelsorge im frühen Mittelalter, in: *historia.scribere* 1 (2009), S. 143–178, [<http://historia.scribere.at>], 2008–2009, eingesehen 1.3.2009 (=aktuelles Datum).

© Creative Commons Licences 3.0 Österreich unter Wahrung der Urheberrechte der AutorInnen.