

# 1 Einleitung

---

Köln war eine der wichtigsten und größten Städte des mittelalterlichen deutschsprachigen Raums. Auf der einen Seite war die Handelsmetropole so reich und bedeutsam wie kaum eine zweite, auf der anderen Seite waren sowohl der Erzbischof, vor und nach seiner Vertreibung aus der Stadt, als auch die Bürger nicht selten in die hohe Reichspolitik involviert. Übertroffen wurde dies alles aber durch ein überaus erfolgreich betriebenes Selbstmarketing, mit dem die Stadt als ‚Heiliges Köln‘ auch ideologisch eine Spitzenstellung nicht nur im Reich, sondern im mittelalterlichen Abendland beanspruchte.

In der deutschen mediävistischen Stadtgeschichtsforschung hat daher wohl kaum eine Stadt so viel Aufmerksamkeit erfahren wie das hoch- und spätmittelalterliche Köln.<sup>1</sup> Die Zeit vor der Emanzipation des Bürgertums, die im späten 11. Jahrhundert einsetzte, wurde für Köln wie auch für andere Städte hingegen lange Zeit nicht aus ‚städtischer‘ Perspektive erforscht. Vielmehr stand hier entweder die Person des Bischofs im Zentrum, während ‚seine‘ Stadt vor allem als Hauptort des Bistums figurierte, oder es wurde nach der Funktion der Stadt in Relation zum Reichsgeschehen gefragt, sei es das ostfränkische, das karolingische, das merowingische oder das spätantike Reich.<sup>2</sup> Wichtige Erkenntnisse aus dieser frühen Phase der Stadtentwicklung sind der Archäologie zu verdanken, deren Ergebnisse der letzten Jahrzehnte insbesondere die ökonomische und infrastrukturelle Entwicklung deutlich klarer haben hervortreten lassen. Demgegenüber haben die Grundlagen der ideologischen Bedeutung Kölns bisher weniger Aufmerksamkeit erhalten. Dabei hatte der Anspruch auf Heiligkeit bereits eine Jahrhunderte alte Tradition, als man ihn in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts auf dem ersten städtischen Siegel manifestierte. Gleichfalls waren die Grundlagen dieses besonderen Selbstverständnisses längst gelegt, als man der Stadt mit der Überführung der heiligen drei Könige die sprichwörtlichen drei Kronen auf-

1 Es kann hier nicht der Ort sein, eine vollständige Auflistung aller zu Köln im Hoch- und Spätmittelalter erschienenen Arbeiten aufzulisten. Stellvertretend genannt, da auch für die vorliegende Arbeit von Belang, seien GROTEN, *Der Heilige als Helfer der Bürger*; STEHKÄMPER (Hg.), *Köln – und darüber hinaus*; DERS. (Hg.), *Köln, das Reich und Europa*; JANSEN, *Stadt der Ritter*.

2 Vgl. etwa OEDIGER, *Bistum*; EWIG, *Bistum Köln im Frühmittelalter*; DERS., *Frühgeschichte des Bistums Köln*; ENGELS/BERGLAR (Hg.), *Der Bischof in seiner Zeit*; BIHRER/BRUN (Hg.), *Jenseits des Königshofs*.

setzte. Daher begibt sich die vorliegende Arbeit auf die Suche nach den Ursprüngen der Kölner Heiligkeit und ihrer besonderen stadtgeschichtlichen Signifikanz. Denn es lässt sich zeigen, dass sich in den Geschichten der Heiligen nicht nur ein besonderes Selbstverständnis manifestierte, sondern sich mit ihnen auch sehr konkrete Vorstellungen von der eigenen und spezifisch städtischen Vergangenheit herausbildeten. Diese Geschichten bildeten einen frühen, aber zentralen Baustein in der Formierung einer stadtgeschichtlichen Meistererzählung, wie sie im späteren Mittelalter formvollendet die Selbst- und Fremdwahrnehmung der Stadt Köln letztlich bis auf den heutigen Tag prägt.<sup>3</sup>

### 1.1 Identität und Vergangenheit

Auch vor der ‚Bürgerstadt‘ des hohen und späten Mittelalters war die Stadtgemeinschaft eine mehr oder weniger distinkte Gruppe, die im Gegensatz zu diffusen Größen wie ‚Reich‘ oder ‚Christenheit‘ vergleichsweise konkret war und damit als Identifikationsrahmen für ihre Mitglieder erfolgreich sein konnte.<sup>4</sup> Seit einiger Zeit richtet sich der Blick der Forschung daher verstärkt auf diese und ähnliche lokale Gemeinschaften und ihre „Identitäten“.<sup>5</sup> Carla Meyer hat in Anlehnung an Jan Assmann „Identität“ in Bezug auf die spätmittelalterliche Stadt als sinnstiftenden mentalen oder sozialen Rahmen definiert, dessen Verbindlichkeit für die jeweilige Bezugsgruppe darin besteht, dass er von den Mitgliedern dieser Gruppe geprägt und ausgehandelt wird, und deren Selbstwahrnehmung mit Kontinuität und Kohärenz ausstattet oder dies zumindest erfolgreich suggeriert.<sup>6</sup> Von dieser Definition soll auch in der vorliegenden Arbeit ausgegangen werden.

Wie für jede „soziale Gruppe“ bestand auch für eine Stadtgemeinschaft einer der wichtigsten Selbstvergewisserungsmechanismen in ihrer eigenen Verortung in der Zeit.<sup>7</sup> Diese bezog sich notwendigerweise auf eine als gemeinsam wahrgenommene Vergangenheit. Die Vorstellungen von dieser Vergangenheit speisten sich aus und be-

3 Zu dieser der *Passio Thebaeorum* entnommenen Formulierung vgl. Kapitel 2.

4 POHL/WOOD, Introduction, S. 9 geben einen Überblick über die Kritik an der Konstruktion von Identifikationsmustern oberhalb der face-to-face Ebene.

5 Vgl. stellvertretend KRÖNERT, *L'exaltation de Trèves*; DEFRIES, *Sithiu to Saint-Bertin*; WAGNER, *Mémoire épiscopale à Metz*; ROTMAN, *Hagiography, historiography, and identity in sixth-century Gaul*; RAAIJMAKERS, *Memory and Identity. The Annales necrologici of Fulda*; VON DER HÖH, *Erinnerungskultur und frühe Kommune*; MÜSEGADES, *Heilige in der Bischofsstadt*. Ebd., S. 22–24 zum Identitätsbegriff.

6 MEYER, *Stadt als Thema*, S. 51–52.

7 ASSMANN, *Kollektives Gedächtnis*, S. 10 f. legt als Grundlage für eine soziale Gruppe einen „Begriff von sich selbst, d. h. ihrer Einheit und Eigenart“ sowie „ein Bewußtsein gemeinsamer Vergangenheit“ fest. Zum Begriff der sozialen Gruppe OEXLE, *Soziale Gruppen*; MASCHKE, *Soziale Gruppen*.

einflussten ihrerseits zugleich jenen gemeinsamen kulturellen Pool, für den Jan und Aleida Assmann den Begriff des „kollektiven Gedächtnisses“<sup>8</sup> geprägt haben. Darunter verstehen sie aber keine rein lineare Weitergabe von ‚Wissen‘, sondern einen Prozess ständigen Aushandelns, im Zuge dessen je nach Zeitpunkt und Bedürfnissen der jeweiligen Teilhaber sehr verschiedene Aspekte betont oder ‚vergessen‘ wurden.<sup>9</sup>

Die in diesem Pool vorhandenen Vorstellungen und Erinnerungen zu ausgewählten Ereignissen werden notwendigerweise in Form von Geschichte(n) (wieder-)erzählt.<sup>10</sup> Sowohl das Medium als auch die Form der Erzählung sind dabei überaus divers, aber gleichsam entscheidend für die Rezeption. Mündliche Überlieferung, sei es in Form von Prosa-Erzählungen, Dichtung oder Gesang, nahm zu allen Zeiten einen hohen Stellenwert ein, ist aber nur dann heute noch fassbar, wenn sie einem langlebigen Speichermedium, in der Regel der Schrift, anvertraut wurde. Dennoch darf die schriftliche Überlieferung nicht als statischer, definitiver Akt der Speicherung von Wissen missverstanden werden. Selektion, Kompilation, Interpretation und nicht zuletzt Transformation sind allgegenwärtige Faktoren, die eine besondere Dynamik auch der schriftlichen Überlieferung bedingen.<sup>11</sup>

Das Mittelalter kennt verschiedenste Formen der schriftlichen Erinnerung von Vergangenheit, die einander ergänzen oder widersprechen konnten. Sie waren oft wiederum für die mündliche Vermittlung vorgesehen und konnten von ganz unterschiedlichen Ansprüchen und Intentionen geprägt sein.<sup>12</sup> Denn damals wie heute ist ‚Geschichte‘ vor allem eine Abstraktion, eine in Form einer Erzählung wiedergegebene Darstellung vergangener Ereignisse. An dieser Stelle ist es nachrangig, ob diese Erzählung ‚Wahrheit‘ nach unserem modernen Verständnis wiedergibt. In diesem Sinn ist Geschichte auch Konvention, denn es geht nie um „die Geschichte“, sondern um

8 ASSMANN, Kollektives Gedächtnis; ASSMANN, Cultural Memory and Western Civilization. Im Folgenden wird das kollektive vom kulturellen Gedächtnis insofern unterschieden, als das kulturelle Gedächtnis eine größere Einheit bezeichnet, dessen Mechanismen aber mit denen des städtischen (kollektiven) Gedächtnisses identisch sind. ASSMANN, Kollektives Gedächtnis, S. 15 definiert diese wie folgt: „Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und -Riten [...], in deren ‚Pflege‘ sie [= die soziale Gruppe] ihr Selbstbild stilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewußtsein von Einheit und Eigenart stützt.“

9 Vgl. DEFRIES, Sithiu to Saint-Bertin, S. 3; S. SCHOLZ/SCHWEDLER, Less is more, S. 1–7.

10 LIU/LÁSZLÓ, A narrative Theory of History and Identity, S. 92–94.

11 POHL/WOOD, Introduction, S. 3; ASSMANN, Cultural Memory and Early Civilization, S. 8.

12 Die Forschung zur Historiographie, zum Geschichtsbewusstsein und zur Memoria im Mittelalter ist unüberschaubar. An dieser Stelle stellvertretend genannt werden sollen die Sammelbände SCHARER/SCHEIBELREITER (Hg.), Historiographie im frühen Mittelalter; S. SCHOLZ/SCHWEDLER (Hg.), Creative Selection between Emending and Forming Medieval Memory; KRAMER/REIMITZ/WARD (Hg.), Carolingian Approaches; POHL/MAHONEY (Hg.), Writing History across Medieval Eurasia. Vgl. außerdem die zahlreichen Studien von Hans-Werner GOETZ zu Geschichtsdenken, Geschichtsbewusstsein, Geschichtsvorstellungen und Geschichtsschreibung.

„*unsere* Geschichte“.<sup>13</sup> Sie ist ein auf eine soziale Gruppe begrenztes Konstrukt, das ein ‚kollektives‘ oder ‚soziales‘ Gedächtnis zeitigt. Sowohl ihr normativer und formativer Charakter als auch die inhärente Dynamik und flexible Anpassung an konkrete Bedürfnisse können zur Stabilisierung ihrer Bezugsgruppe beitragen.<sup>14</sup> In der Wiederholung bestimmter Geschichten und narrativer Muster in den verschiedenen Erzählungen wird diese Konvention sichtbar.<sup>15</sup> Da „jede Geschichtsschreibung zunächst ‚konstruierte Gegenwarts- und Vergangenheitsdarstellung‘“ ist, ist sie zugleich aber auch ein Produkt der Vorstellungen ihres oder ihrer Autoren.<sup>16</sup> Die mentalitätsgeschichtliche Dominante jeglicher Vergangenheitserfahrung war dabei im Mittelalter die Heilsgeschichte, der auch ‚klassische‘ historiographische Genres wie Annalen und Chroniken verpflichtet waren. Darauf fußt die für diese Arbeit entscheidende Grundannahme, dass sakrale und weltliche Facetten der Geschichte nicht getrennt gedacht wurden, wenngleich sie aber in verschiedenen Erzählmodi durchaus unterschiedlich gewichtet sein konnten.<sup>17</sup>

## 1.2 Die Bedeutung der Heiligen

Es ist kein Zufall, dass sich lokale Geschichtsvorstellungen über Jahrhunderte hinweg vor allem in den Legenden der örtlichen Heiligen erhalten haben, wobei unter Legende im Folgenden das übermediale auf einen konkreten Heiligen bezogene (kollektive) Wissen verstanden wird, das sich in verschiedenen Formen manifestieren konnte.<sup>18</sup> Felicitas Schmieder hält hierzu fest: „Wo die Heiligen in ihren Reliquien [...] präsent waren, fühlten alle oder Gruppen von Menschen, die an den fraglichen Orten lebten, sich und ihre ganze Identität ‚ihren‘ Heiligen als besondere Patrone eng verbunden: Solche Orte waren zum Beispiel Städte.“<sup>19</sup> Die Identifizierung der lokalen Gemeinschaft mit den ansässigen Heiligen ließ deren Legenden zu einer wichtigen Brücke in

13 GOETZ, Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein, S. 14 f.

14 SCHULZ, Erzähltheorie, S. 264–266; ASSMANN, Kollektives Gedächtnis, S. 15; BURKE, History as Social Memory, S. 97–113.

15 FRIEDRICH/KRUSENBAUM-VERHEUGEN, Konventionalität und die Literatur, S. 5; ASSMANN, Kollektives Gedächtnis, S. 17.

16 GOETZ, Vergangenheit und Gegenwart, S. 157.

17 GOETZ, Vergangenheit und Gegenwart, S. 162; DERS., Die Welt als Heilsgeschehen, S. 213–215, 234 f.

18 Nach JOLLES, Einfache Formen, S. 46 f. ist die Legende die „einfache Form“, in der potentialiter vorgegeben ist, was in der Vita actualiter wiedergegeben wird. Vgl. auch LOTTER, Severinus von Noricum, S. 7; VAN UYTFANGHE, Die Vita im Spannungsfeld, S. 205 mit Anm. 43. Diese Definition schließt das moderne germanistische Verständnis von der Legende als übergeordnete Literaturgattung, die die Vita mit einschließt, nicht aus, umfasst aber auch nicht-textliche Ausdrucksformen. Vgl. hierzu zusammenfassend WEITBRECHT/KOCH, Einleitung, S. 9–12.

19 SCHMIEDER, Saints and the City, S. 12.

die ‚gemeinsame‘ Vergangenheit werden. Über die Heiligen konnte die ihrer Memoria verpflichtete Gemeinschaft zudem direkt an der Heilsgeschichte teilhaben.<sup>20</sup> Es ist also zu fragen, inwieweit diese sozialen Gruppen „ihre [kollektive] Identität durch die Aneignung von Heiligen konstituierten, ausdrückten oder bestärkten.“<sup>21</sup> „Kollektive Identität“ und „kollektives Gedächtnis“ können dabei nicht getrennt betrachtet werden, sondern sind untrennbar miteinander verknüpft.<sup>22</sup>

In den Städten Galliens und Italiens wurden Heilige, in der Regel Bischöfe oder Märtyrer, bereits in Spätantike und Frühmittelalter zur Brücke zwischen der Gegenwart und einer mal mehr, mal weniger definierbaren Vergangenheit.<sup>23</sup> Zwar setzte eine kultische Verehrung oft schon kurz nach dem Tod des oder der jeweiligen Heiligen ein, jedoch sind jene Legenden besonders interessant, die aufgrund eines längeren Zeitabstands zu den Ereignissen ihren Verfassern eine gewisse kreative Freiheit erlaubten.<sup>24</sup> In Köln ist erst im 10. Jahrhundert das Streben nach (legendarischem) Wissen über die Heiligen fassbar. Einige der Kölner Kulte sind nachweislich bedeutend älter und rudimentäre Vorstellungen von der Bedeutung und Geschichte der Heiligen müssen bereits existiert haben, doch steht das 10. Jahrhundert für einen literarischen Aufbruch in der Legendenproduktion.

### 1.3 Hagiographie und Geschichtsschreibung

Für die „Vielfalt an hagiographischen Artikulationen“ hat Andreas Bihrer den Begriff der „Hagiographik“ eingeführt, der außer den bereits genannten narrativen Quellen weitere schriftliche sowie materielle, mündliche und performative Ausdrucksformen von „Heiligkeiten“ umfasst.<sup>25</sup> Auch wenn die vorliegende Arbeit den Anspruch hat, die Bandbreite dieser hagiographischen Artikulationen nicht aus dem Blick zu verlieren, liegt der Schwerpunkt doch auf den schriftlich fixierten Legenden, deren unterschiedliche Erzählmodi als Hagiographie zusammengefasst werden. Hagiographie wird im

20 ASSMANN, *Cultural Memory and Western Civilization*, S. 23 betont, dass das Totengedenken das Herzstück des kollektiven Gedächtnisses ist. Vgl. auch OEXLE, *Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters*.

21 MÜSEGADES, *Heilige in der Bischofsstadt*, S. 22.

22 RÜSEN, *Geschichtsdenken*, S. 13–15.

23 Vgl. stellvertretend den Sammelband DEGREGORIO/KERSHAW (Hg.), *Cities, Saints, and Communities in Early Medieval Europe*.

24 VAN UYTFANGHE, *Die Vita im Spannungsfeld*, S. 206 unterscheidet im Anschluss an LOTTER, *Severinus von Noricum*, S. 16 die Erlebnislegende (Überlieferung eines Augenzeugen), Erinnerungslegende (nicht später als ein halbes Jahrhundert nach dem Tod des Heiligen geschrieben und damit im Sinn von ASSMANN, *Kollektives Gedächtnis*, S. 10 f. noch potentiell Teil des „kommunikativen Gedächtnisses“) und die Traditionslegende (viele Jahre oder sogar Jahrhunderte nach den Ereignissen entstanden).

25 BIHRER, *Heiligkeiten*, S. 13.

Folgenden mit James T. Palmer definiert als „texts written about saints, many written generically, and many for which there were medieval ‚conceptual categories‘ such as *vitae* (Lives), *passiones* (Sufferings) or *miraculæ* (Miracles).“<sup>26</sup> Marc van Uytanghe spricht von einem „hagiographischen Diskurs“, eine Bezeichnung die mehr Freiraum lässt als das Wort ‚Genre‘, und hat vier prägende Merkmale beschrieben: Die Texte handeln von Personen, die Gott nah sind. Sie sind dabei stark stilisiert und weisen oft noch erkennbare Versatzstücke oraler Traditionen auf. Die Funktion der Texte ist zudem eher performativ als informativ und sie orientieren sich an einer begrenzten Zahl von Archetypen, die bestimmte *virtutes* und *miracula* vorgeben.<sup>27</sup>

Erst seit wenigen Jahrzehnten werden – und das durchaus zurecht – die Grenzen zwischen Historiographie und Hagiographie aufgeweicht und letztere als „historische Narrative“ ernstgenommen.<sup>28</sup> Dennoch kann einerseits nicht bestritten werden, dass diese durch ihren Fokus auf das Heilige und damit Überweltliche die Grenzen des Möglichen nach modernen Standards weit ausdehnen.<sup>29</sup> Andererseits standen bei der Abfassung der Texte weniger historische als vielmehr religiös-paradigmatische und exemplarische sowie zum Teil sehr pragmatische Motive im Vordergrund.<sup>30</sup> Nicht zuletzt ist die Mehrheit der als *Vita* oder *Passio* betitelten Schriften stark durch erprobte Narrative und *Topoi* geprägt, die nicht selten wörtlich aus anderen hagiographischen Schriften übernommen wurden. Sie sind daher durchaus konventionell zu nennen, zugleich aber bedingen die unterschiedlichen Entstehungszeiten und -räume ebenso wie die individuellen Vorlieben der Verfasser eine nicht zu vernachlässigende inhaltliche und stilistische Varianz.<sup>31</sup> Die Dynamik hagiographischer Traditionen muss also berücksichtigt werden. Nicht selten wurden Heiligenleben aus konkreten, wenngleich nicht immer noch heute nachvollziehbaren Anlässen neugeschrieben oder bereits bestehende Texte überarbeitet (die sog. „*réécriture*“), wenn ihr Stil oder bestimmte inhaltliche Elemente nicht mehr den Anforderungen und Bedürfnissen der jeweiligen Gegenwart entsprachen.<sup>32</sup>

26 PALMER, Early Medieval Hagiography, S. 10.

27 VAN UYTFANGHE, L'Origine et les ingrédients du discours hagiographique, hier S. 37–43.

28 LIFSHITZ, Beyond Positivism and Genre, hier: S. 95; Vgl. zusammenfassend zum Stand der Hagiographie in der Mediävistik HERRICK, Introduction, S. 1–6; CORKE-WEBSTER/GRAY, Introduction, S. 1–6; GÄBE/LOTTER, Hagiographische Literatur im deutschen Sprachraum, S. 279 mit Anm. 2.

29 VAN UYTFANGHE, Die Vita im Spannungsfeld, S. 202–206, der formuliert, dass das „Spannungsfeld zwischen Biographie und Geschichte im traditionellen Sinn“ bedeutend größer, „legendarisch“ aber dennoch nicht gleichbedeutend mit „unhistorisch“ zu verstehen ist. BRATOŽ, Der heilige Mann und seine Biographie, S. 222 interpretiert Hagiographie als „Synthese von Fiktion und Realität“.

30 Zur Pragmatik vgl. HERBERS, Hagiographie im Kontext, S. IX–XX.

31 HAMMER, Heiligenvita zwischen Konvention und Einmaligkeit.

32 GOULLET, Écriture et Réécriture hat dieses Element monographisch aufgearbeitet.



Wenngleich die Eigenheiten der Hagiographie anzuerkennen sind, können hagiographische Schriften dennoch als genuiner Ausdruck zeitgenössischer Vorstellungen von Vergangenheit interpretiert werden. Diese Vorstellungen konnten, mussten aber nicht im Hinblick auf eine gegenwärtige Verwendung „konstruiert“ werden.<sup>33</sup> Da ‚Konstruktion‘ bereits eine gewisse Interpretation impliziert, wird im Folgenden stets allgemeiner von Vorstellungen oder Darstellungen gesprochen.<sup>34</sup> Auch wenn hagiographische Texte ihrem Anspruch nach eine überzeitliche Wahrheit und Beispielhaftigkeit vermittelten, war die grundsätzliche Annahme der Historizität des oder der Heiligen Voraussetzung für seine bzw. ihre Wirksamkeit.<sup>35</sup> Auf der Suche nach Informationen über ihr Sujet konsultierten die mittelalterlichen Verfasser unterschiedslos alle verfügbaren Quellen. Das führte nicht selten zu Widersprüchen, die zu lösen große Probleme verursachen konnte. Im Bemühen, Kohärenz zu erzeugen und eine Geschichte zu erzählen, die den Anforderungen ihrer Zeit an die Heiligkeit ihrer Protagonisten entsprach, trafen sie Entscheidungen, die nach modernen Standards als Plagiat, vorsätzliche Täuschung oder reines Unvermögen beurteilt werden können. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass jede Legende im Kern eine Erzählung von einer als wahr angenommenen Vergangenheit war.<sup>36</sup>

Die Diversität hagiographischer Erzeugnisse zeigt sich auch am Beispiel der im Folgenden untersuchten Kölner Texte des 10. bis 12. Jahrhunderts, von denen manche stark topisch, andere wiederum von sehr konkreten Ereignissen beeinflusst sind. Sie bezogen sich aufeinander oder bauten aufeinander auf, zugleich gab es aber noch keine Kombination aller Legenden zu einer kohärenten Stadtchronik.<sup>37</sup> Während eine solche in Trier mit den *Gesta Treverorum* bereits im späten 11. Jahrhundert angefertigt wurde, lassen sich in Köln erst rund ein Jahrhundert später vergleichbare Spuren in Form der Kölner Königschronik bzw. der *Pantaleonschronik* und ihrer Ausläufer finden.<sup>38</sup> Allerdings nehmen die Metropole Trier und die ihr zugehörigen Institutionen allgemein den Spitzenrang in der Hagiographieproduktion in der Ottonen- und Salier-

33 Zum Konstruktionsbegriff vgl. GOERTZ, *Unsichere Geschichte*; LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*; GOETZ, „Konstruktion der Vergangenheit“, bes. S. 528. Vgl. auch die Kritik von DEFRIES, *Sithiu to Saint-Bertin*, S. 14–16.

34 Vgl. GOETZ, *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein*, S. 97 f., der „Geschichte“ unter anderem als die „Darstellung bzw. Vorstellung“ von vergangenem Geschehen definiert.

35 VOLLMANN, *Erlaubte Fiktionalität*, bes. S. 68.

36 VOLLMANN, *Erlaubte Fiktionalität*; JOHANEK, *Wahrheit der Historiographen*.

37 Diese Situation parallelisierend ist auch in der Forschung bisher zwar in Einzelstudien, vor allem zu Severin und Ursula (vgl. die entsprechenden Kapitel) viel geleistet worden, eine zusammenhängende Untersuchung über die Kölner Legendenlandschaft gibt es aber nicht. Einzig KORTE, *Lateinische Literatur* und STIENE, *Heiligenlegenden* geben einen Überblick vornehmlich über die Legenden des 10. Jahrhunderts. Herauszuheben sind zudem die Arbeiten von Wilhelm LEVISON, dessen zahlreiche Einzelstudien zu den Kölner Legenden oft bis heute Forschungsstand sind und der wie wohl kein zweiter die Legendenlandschaft Kölns und des Rheinlands überblickt hat.

38 KRÖNERT, *L'exaltation de Trèves*, S. 277–286; THOMAS, *Studien*; *Chronica regia Coloniensis*, ed. G. WAITZ (MGH SS rer. germ. 18).

zeit ein. Gerade die im 10. Jahrhundert entstandene hagiographische Literatur stand nach Friedrich Lotter unter dem Einfluss der sogenannten „lothringischen Reform“<sup>39</sup> und habe charakteristische Spezifika entwickelt, die sie von den herkömmlichen Formen unterscheide. Dazu zählt Lotter unter anderem eine Annäherung an die Historiographie sowie ein „verstärktes Geschichtsbewusstsein“.<sup>40</sup>

Die erste wichtige Frage bei einer heutigen Beschäftigung mit Hagiographie ist die nach der *causa scribendi*. Welchen Anlass gab es für einen oder mehrere Schriftkundige, in der Regel Mönche oder Kanoniker, sich mit der Abfassung oder Neufassung eines Heiligenlebens zu beschäftigen?<sup>41</sup> Ihre in manchen Texten überlieferten *dedicationes* enthalten dafür verschiedene Begründungen, sind aber wiederum selbst topisch überformt. Dennoch liefern wiederholt auftauchende Wendungen wie die oft angemahnte Modernisierung der Sprache ebenso wie die Verkürzung oder Erweiterung älterer Textfassungen wichtige Hinweise auf die pragmatische Nutzung der Texte in Liturgie und Studium.<sup>42</sup> Auch die Abfassung von zuvor nicht bekannten Heiligenlegenden ist hierauf zurückzuführen, denn hagiographische Texte zeichnen sich oft durch die Darstellung beispielhafter Lebensführung aus. Die Intentionen hinter der Abfassung deckten sich aber nicht zwingend mit der tatsächlichen Wirkung dieser Texte, denn sie waren durchaus für andere Lesarten und Rezeptionsformen offen. Auch wenn ursprünglich ein religiöses oder materielles Motiv zugrundegelegen haben mag, war für die spätere Rezeption nicht selten ein historisches Interesse ausschlaggebend. Diese Multifunktionalität von Hagiographik ist es, die sie unter anderem für die Stadtgeschichte so lohnend macht.<sup>43</sup>

39 Die Lothringische (auch Lotharingische oder Gorzer) Reform bezeichnet eine kirchliche ‚Reform‘-Bewegung des 10. und 11. Jahrhunderts, die ihren Ausgangspunkt in Lothringen nahm. Zentral waren die Umwandlung von Stiften in Klöster und die stärkere Regulierung monastischen Lebens. Der Impuls ging allerdings in der Regel nicht von den betroffenen Abteien selbst aus, sondern bot bischöflichen und weltlichen Herren die Möglichkeit, ihre Kontrolle über die Institutionen zu verstärken und sich zugleich als Bewahrer und Erneuerer des rechten Glaubens zu profilieren. Hierzu und zur Kritik am Reformbegriff vgl. VANDERPUTTEN, *Monastic Reform from the Tenth to the Early Twelfth Century*; HOCHHOLZER, *Die Lothringische (‚Gorzer‘) Reform*.

40 GÄBE/LOTTER, *Hagiographische Literatur im deutschen Sprachraum*, S. 279–283, Zitat S. 283. Als charakteristisch für diese Zeit bezeichnet Lotter vor allem die verbesserten Lateinkenntnisse und den Aufschwung wissenschaftlicher Studien. Diese drückten sich durch einen nüchterneren Stil und weniger Wunderbeschreibungen als Hervorhebung besonders des vorbildlichen Lebenswandels der Heiligen sowie allgemein durch „größere Realitätsnähe“ aus. Die Erneuerung der Reform im 11. Jahrhundert habe sich in Köln erst relativ spät bemerkbar gemacht und literarisch kaum Blüten getragen. Erst um die Jahrhundertmitte entstanden *Vita* und *Miracula* Heriberti und die *Translatio Albini*. Ebd., S. 359–367.

41 Es wird hier bewusst das generische Maskulinum benutzt. In den wenigen Fällen, in denen auch eine Verfasserin für eine *Vita* infrage kommt, wird explizit darauf hingewiesen.

42 Eine ausführliche und in der Interpretation sehr weitgehende Untersuchung des Schreibenanlasses von insgesamt acht Bischofsviten der Salierzeit liefert COUË, *Hagiographie im Kontext*. Vgl. auch den Sammelband BAUER/HERBERS (Hg.), *Hagiographie im Kontext*.

43 BIHRER, *Heiligkeiten*, S. 28.



Neben die Frage, mit welcher Absicht eine Legende verschriftlicht wurde, tritt jene, woher ihre Verfasser ihre Informationen nahmen und inwieweit ihre Werke wiederum von anderen – auch medienübergreifend – rezipiert wurden. Oft lassen die Texte zudem den Einfluss mündlicher Traditionen und des ‚Volks Glaubens‘ erkennen, es handelte sich also nicht um eine reine Einbahnstraße der Rezeption.

#### 1.4 Aufbau der Arbeit

Da für die meisten hagiographischen Schriften die Datierung nur näherungsweise erfolgen kann, wird von einer streng chronologischen Sortierung im Sinne der Entstehungszeiten abgesehen. Diese würde eine Festlegung und Interpretation vorwegnehmen, die den Blick auf die Fragestellung verstellt. Stattdessen wird die Untersuchung nach den einzelnen Heiligen gegliedert. Zunächst werden die Legenden der spätantiken Märtyrer der Thebäischen Legion um ihren Anführer Gereon sowie der heiligen Jungfrauen beleuchtet. Im Anschluss werden die heiligen Bischöfe gemäß der chronologischen Reihenfolge ihrer Amtszeiten in den Fokus gerückt. Zuletzt werden weitere Spuren von Antike und Frühmittelalter in den Blick genommen.

Die ersten hagiographischen Schriften aus Köln sind im ersten Drittel des 10. Jahrhunderts fassbar. Hieraus ergibt sich der Untersuchungszeitraum, der schwerpunktmäßig das 10. und 11. sowie die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts umfasst. Der Endpunkt ist einerseits dadurch begründet, dass bis ins 12. Jahrhundert die Genese des Kölner ‚Pantheons‘ weitestgehend abgeschlossen war und die Legenden aller lokalen Heiligen zum Teil mehrfach verschriftlicht worden waren. Zugleich nahm seit dem 12. Jahrhundert mit der Etablierung des päpstlichen Kanonisationsverfahren in Rom die päpstliche Kontrolle über die Heiligen zu, was den unabhängigen Ausbau lokaler Kulte zunehmend behinderte.<sup>44</sup> Daneben tritt im 12. Jahrhundert in Köln neben den Erzbischof und die geistliche Elite eine neue Größe: das städtische Bürgertum. Dieses etablierte wiederum eigene Narrative über die Stadt und ihre Vergangenheit, auch auf dieser Ebene ist also eine neue Entwicklung anzusetzen, die einer eigenen Untersuchung bedarf.<sup>45</sup>

In den einzelnen Kapiteln wird jeweils eine kurze Zusammenfassung der historischen Informationen über die Heiligen, sofern vorhanden, sowie der Kultentwicklung bis zum ersten hagiographischen Zeugnis gegeben. Dies dient nicht nur zur Veranschaulichung der Einbindung des jeweiligen Kults in die Entwicklung der Stadt, sondern liefert auch eine Kontrastfolie zu den legendarischen Erzählungen, die in der Forschung viel zu oft unkritisch übernommen worden sind. Die ausführliche inhalt-

44 KLAUSER, Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens; VAUCHEZ, La sainteté en Occident, S. 25–37.

45 Vgl. hierzu etwa JANSEN, Stadt der Ritter.

liche Besprechung der einzelnen hagiographischen Texte wird stets eingeleitet mit einem Überblick über die Editions- und Überlieferungssituation. Dies dient vor allem der Erkennung und kritischen Überprüfung möglicher editionsbedingter Vorannahmen. Daneben kann die Überlieferung Hinweise auf Datierung und Verbreitung der Legenden liefern. Die inhaltliche Untersuchung orientiert sich am Aufbau des Texts und bezieht stets mögliche schriftliche Vorlagen, zeitgeschichtliche Ereignisse sowie eine Überprüfung der historischen Akkurateesse mit ein. Dabei geht es explizit nicht um eine positivistische Auswertung der hagiographischen Schriften in Bezug auf ihren ‚Quellenwert‘ für die Berichtszeit, sondern um die Frage, woher die wiedergegebenen Informationen, historisch korrekt oder nicht, stammen. Im Anschluss wird die Weiterentwicklung sowohl der Legende als auch des Kultkontexts bis ins 12. Jahrhundert im Detail und nach dem 12. Jahrhundert ausblicksartig beleuchtet, um einen Einblick in die nachhaltige Wirksamkeit der Legenden zu erhalten.

1.4.1 Das hagiographische Dossier

Konkret besteht das engere Quellenkorpus aus der Passio Thebaeorum, dem Sermo in natali sowie den zwei Passionen der Ursula, einem Traktat über den Ursprung des Erzbistums Köln, der Vita Severini, der Passio Evergisli, den Vitae Cuniberti, der Passio Agilolfi und der Translatio Quirini sowie dem Annolied und zuletzt der Translatio Maurini.

**Tab. 1** Tabellarische Übersicht der hagiographischen Schriften und ihrer ungefähren Entstehungszeiten

| Werk                                      | Datierung                            |
|-------------------------------------------|--------------------------------------|
| Vita Eucharii, Valerii et Materni (Trier) | ca. 900                              |
| Sermo in natali (Jungfrauen)              | ca. 922                              |
| Vitae Cuniberti S und B                   | nach 922 bis vor 969–976             |
| Vita et Translatio Severini               | ca. 948                              |
| 1. Passio Ursulae                         | 969–976                              |
| Passio Thebaeorum                         | ca. 970                              |
| Inventio et Translatio Maurini            | 976–1001                             |
| Passio Evergisli                          | nach 1056 bis vor 1167               |
| Passio Agilolfi                           | vor 1062, ca. Mitte 11. Jahrhundert? |
| Annolied                                  | nach 1075                            |
| 2. Passio Ursulae                         | ca. 1100                             |
| Über den Ursprung (Maternus)              | 11./12. Jahrhundert                  |

In dieser Liste fehlen die Viten der großen hochmittelalterlichen Bischöfe Brun, Heribert und Anno. Da ihre Viten mit wesentlich kürzerem Zeitabstand zum Leben ihrer Protagonisten und teilweise mit apologetischem Hintergrund verfasst wurden, sind sie gesondert zu betrachten. Ihre Biographien wurden, zumindest in der jeweiligen ersten Fassung, von Zeitgenossen geschrieben und dienten der Bewältigung von Zeitgeschichte, was ihnen zugleich ein deutlich engeres ‚historisches Korsett‘ auferlegte. Die Auslassung oder Hinzudichtung von Ereignissen war nicht prinzipiell ausgeschlossen, erforderte aber eine andere Art von Kreativität als die Rekonstruktion lange vergangener Geschehnisse.<sup>46</sup> Ausnahme ist das Annolied, da es als erste Legende über die profane Gründung der Stadt in vorchristlicher Zeit von besonderem Interesse ist. Die Viten der drei Bischöfe haben dennoch die Hagiographieproduktion ihrer jeweiligen Zeit nachhaltig geprägt und enthalten darüber hinaus wertvolle Hinweise in Bezug auf die Bedeutung und Förderung älterer Kulte. Sie werden daher für diese Untersuchung sekundär berücksichtigt. Nicht zuletzt sind auch ihre Protagonisten in das städtische Gedächtnis eingegangen und zumindest Heribert und nach längerem Ringen auch Anno galten im späten Mittelalter als Stadtpatrone.

#### 1.4.2 Kontextuelle Quellen

Neben anderen hagiographischen Texten sind besonders Indizien der inneren und äußeren Förderung eines Kults gewinnbringend in Bezug auf die Kontextualisierung. Eine besondere Strahlkraft entwickelten besonders diejenigen Heiligen, deren Geschichte für das Publikum in Stadt und Umland anschlussfähig war. Um ihre Vermittlung zwischen Gott und den Menschen und ihre Hilfe in Notsituationen zu gewährleisten, stand den Heiligen nach mittelalterlichem Verständnis mindestens ein angemessener Altar zu, wenn nicht gleich eine ganze Kirche. Ihnen gebührten regelmäßige liturgische Zuwendung, besonders an ihrem Festtag, und Sachgeschenke oder Landbesitz, die wiederum das für die Liturgie zuständige Personal versorgten. Materielle und schriftliche Zeugnisse, vor allem urkundlich belegte Schenkungen und Stiftungen, liefern also wichtige Details über den Kultkontext, in den die Hagiographie eingeordnet werden kann.<sup>47</sup> Damit zusammenhängend und ebenso bedeutsam sind

46 Vgl. die oben angesprochene Unterscheidung nach VAN UYTFANGHE, Die Vita im Spannungsfeld, S. 206 und LOTTER, Severinus von Noricum, S. 16 in Erlebnislegende, und Traditionslegende. Auf Reichsebene untersucht in HAARLÄNDER, Vitae episcoporum. Vgl. im Einzelnen BERSCHIN, Biographie und Epochenstil 4,1, S. 70–87 zur Vita Brunonis; HERMANS, Die Vita Brunonis; LOTTER, Die Vita Brunonis; MUMELTER, Vita Heriberti; MÜLLER, Die Vita sancti Heriberti; VOGEL, Das Werk Lantberts von Deutz über Heribert; LÜCK, Die Vita Annonis und die Annalen des Lampert von Hersfeld; COUÉ, Hagiographie im Kontext, S. 83–99 zur Vita Heriberti und S. 146–175 zur Vita Annonis.

47 BIHRER, Heiligkeiten, S. 25.

Entstehungszeit und -ort, in dem das jeweilige Werk zu verorten ist, auch wenn beides oft nur unvollständig und abhängig von den erhaltenen Überlieferungen rekonstruiert werden kann. Informationen über den Kontext einerseits und die Rezeption andererseits finden sich sowohl in narrativen als auch in nicht-narrativen Schriftquellen. Martyrologien, Kalendare, Litaneien und Legendare etwa geben Aufschluss über die räumliche und zeitliche Dimension der Kultausübung. Musik oder Kunstgegenstände können die Rezeption der Legenden in unterschiedlichen Medien aufzeigen.

Eine der wichtigsten kontextuellen Quellen für die frühe Kölner Kirchengeschichte ist eine Urkunde, die noch der Karolingerzeit angehört. Gemeint ist die sogenannte Guntharsche Güterumschreibung, die für die meisten Kölner Stifte den ersten Beleg ihrer Existenz liefert. Mit diesem Dokument hatte Erzbischof Gunthar (amt. 860–863) 865 die erzbischöfliche Kontrolle über die großen Stiftskirchen seiner Diözese in die Hände der Kanoniker abgegeben, die von nun an über Vermögens- und Verwaltungsfragen selbst entscheiden konnten. Erhalten ist es in Form der Bestätigung König Lothars II. (amt. 855–869) von 866.<sup>48</sup> Auch die frühesten schriftlichen Belege für die Verehrung vieler Kölner Heiliger stammen noch aus karolingischer oder sogar merowingischer Zeit. Zu nennen ist hier zunächst das Martyrologium Hieronymianum, dessen Überarbeitung für den gallischen Raum meist um 600 datiert wird.<sup>49</sup> Weiterhin bedeutsam in Bezug auf die frühe Verehrung der Kölner Heiligen ist die in Köln, EDDB, 106 überlieferte Allerheiligenlitanei von ca. 809–819.<sup>50</sup> Mit dieser in Verbindung steht die sogenannte rheinfränkische Fassung des karolingischen Reichskalenders, der wohl etwas früher, aber ebenfalls sicher in der Amtszeit Erzbischof Hildebalds (amt. ca. 787–818) zu verorten ist und von dessen Bemühen zeugt, seine Stadt und Kirche aufzuwerten.<sup>51</sup>

Auf materieller Ebene geben die Reliquien und ihre Behältnisse, besonders die prachtvoll gestalteten Edelmetallschreine des hohen Mittelalters, sowie gestiftete Kunstgegenstände oder Prachthandschriften Aufschluss über Prestige und Reichtum eines Kults und die Hochphasen seiner Förderung. Das Kirchengebäude selbst ist ein wichtiger Zeuge für Aufstieg und Entwicklung eines Kults, soweit sich die einzelnen Bauphasen archäologisch und architekturgeschichtlich einordnen lassen. Bildliche Darstellungen zum Beispiel an den Wänden der Kirche, öffentliche Prozessionen und nicht zuletzt Predigten dienten darüber hinaus der Verbreitung der wichtigsten Infor-

48 MGH DD Lo I. / Lo II., S. 423–426, n. 25. Vgl. hierzu UBL, Köln im frühen Mittelalter, S. 236 f.

49 Die Datierung ist nicht unumstritten. Gegen die vor allem auf Louis DUCHESNE beruhende Verortung um 600 in Auxerre hatte Bruno KRUSCH die Entstehung ca. 627 in Luxeuil vertreten. Vgl. dazu LAPIDGE, *The Roman Martyrs*, S. 649 f. mit Anm. 2 mit der einschlägigen Literatur.

50 Köln, EDDB, 106, fol. 73r–74v; Ediert in: COENS, *Anciennes Litanies*, S. 11–13. Zur Datierung vgl. ENGELBERT, *Karolingische Handschriften*, S. 63. Die Handschrift ist Werdener Provenienz, dürfte aber in Bezug auf die Allerheiligenlitanei auf kölnische Vorlagen zurückgehen.

51 UBL, Hildebald; BORST, *Der karolingische Reichskalender* (= MGH Libri Mem. 2,1), bes. S. 37 f., 62 f.; ENGELBERT, *Karolingische Handschriften*, S. 20–21.

mationen über den jeweiligen Patron und erreichten auch eine breitere Öffentlichkeit. Erst damit wurden die Geschichten der Heiligen tatsächlich Teil des „kollektiven Gedächtnisses“, das zwar weiterhin hauptsächlich von der Bildungselite geformt und gespeichert wurde, zugleich aber für breitere Bevölkerungsschichten anschlussfähig war.

### *Exkurs: Bischofslisten*

Ein wichtiges schriftliches Zeugnis für das Kölner Wissen über die ersten Bischöfe sind die Kölner Bischofslisten, deren komplexe Überlieferung eine ausführlichere Betrachtung sinnvoll erscheinen lässt. Die Bischofslisten sind in verschiedenen Fassungen erst in Handschriften des 11. und 12. Jahrhunderts überliefert, sie beruhen aber alle mehr oder weniger auf demselben Grundstock.<sup>52</sup> Die Listen verzeichnen seit der Zeit um 600 alle Kölner Bischöfe, von denen einige sich auch in anderen Quellen finden lassen, während andere ausschließlich aufgrund ihrer Aufnahme in die Liste bekannt sind. Für die Zeit vor den Bischöfen des 7. Jahrhunderts sind in den Listen lediglich die Namen Maternus, Severin und Evergisil eingetragen. Seit etwa dem Jahr 600 bemühte man sich also offenbar, die Namen der Bischöfe nicht dem Vergessen anheimfallen zu lassen.<sup>53</sup> In Bezug auf Maternus, Severin und Evergisil vermutet Karl Ubl, dass sie „aufgrund ihrer Prominenz“ in die Liste aufgenommen wurden, ohne dass eine tatsächliche Kontinuität der lokalen Überlieferung bestanden haben müsse, denn alle drei seien durch Quellen von außerhalb bezeugt.<sup>54</sup> Severin und Evergisil sind tatsächlich bei Gregor von Tours belegt, dessen Werke auch im Frühmittelalter bekannt waren.<sup>55</sup> Bei Evergisil wäre zudem zu erwägen, ob er den frühen Listenschreibern nicht schlicht noch bekannt war, denn seine Amtszeit ist um 590 anzusetzen. Damit wäre er im Kontext der Bischöfe des 6. Jahrhunderts einzuordnen und nicht aufgrund seiner Prominenz rückwirkend eingefügt worden. In Bezug auf Maternus ist hingegen nicht

52 Series archiepiscoporum Coloniensium, ed. O. HOLDER-EGGER (MGH SS 13), S. 284–286; Catalogi archiepiscoporum Coloniensium, ed. H. CARDAUNS (MGH SS 24), S. 336–344. Hier auch jeweils Bemerkungen zur handschriftlichen Überlieferung. Vgl. dazu auch DUCHESNE, *Fastes épiscopaux* 3, S. 175–184; EWIG, *Frühgeschichte des Bistums Köln*, S. 14–17; LEVISON, *Anfänge*, S. 7 f.; ARNOLD, *Episcopal Authority authenticated and fabricated*, S. 68–73; BRÜHL, *Studien zu den Bischofslisten*, S. 43 f.

53 UBL, *Köln im frühen Mittelalter*, S. 83; EWIG, *Frühgeschichte des Bistums Köln*, S. 16 argumentiert außerdem mit den synchron eingetragenen Königen, die seit Stephanus oder Kunibert zeitgleich und nicht nachträglich eingetragen worden seien.

54 UBL, *Köln im frühen Mittelalter*, S. 83. ECK, *Köln in römischer Zeit*, S. 648 f. hält fest, dass der Kompilator des 7. Jahrhunderts „weniger wußte, als wir heute wissen“.

55 Gregor von Tours, *Libri I–IV de virtutibus sancti Martini episcopi*, c. 4, S. 140 bzw. Gregor von Tours, *Libri historiarum X*, ed. B. KRUSCH / W. LEVISON (MGH SS rer. Merov. 1,1), lib. X, c. 15, S. 503.

auszuschließen, dass man die spätantiken Belege noch vor Augen hatte.<sup>56</sup> Schriftliche Nachweise seiner Existenz lassen sich in Köln aber frühestens im 9. Jahrhundert finden. Es gibt zwar eine Handvoll frühere Belege aus Trier, doch beziehen sich diese auf den gleichnamigen Trierer Bischof, dessen Gleichsetzung mit dem Kölner Maternus erst später erfolgt sein dürfte.<sup>57</sup>

Interessant ist der Umgang der Listen mit dem ‚Häretiker‘ Euphrates. Dieser Kölner Bischof ist im Kontext der Arianismus-Debatten für die Jahre 343–346 nachgewiesen.<sup>58</sup> Im 8. Jahrhundert waren in Trier Konzilsakten eines Häresieprozesses gegen den vermeintlichen Arianer Euphrates aus der Mitte des 4. Jahrhunderts aufgefunden worden.<sup>59</sup> In Köln hat man ihn größtenteils mit der *damnatio memoriae* gestraft, auch wenn er als Amtsinhaber grundsätzlich bekannt war. In einer Liste aus dem Stift Werden, die wohl auf einer Kölner Vorlage des 9. Jahrhunderts beruht, ist er an falscher Stelle, nämlich nach Willibert (amt. 870–889) eingefügt.<sup>60</sup> Der Redaktor der Liste, so die Annahme, billigte dem ‚Häretiker‘ also nicht seinen eigentlichen Platz zu, sondern ergänzte ihn nach dem aktuellen Bischof Willibert.<sup>61</sup> Die Kölner Listen des 11./12. Jahrhunderts sind unterschiedlich mit diesem Makel umgegangen. Während Euphrates in einigen Bischofslisten gänzlich fehlt, wird er vor allem in den jüngeren explizit als „Häretiker“ bezeichnet und daher bewusst aus der Zählung ausgeklammert.<sup>62</sup> Severin, der legendarisch mit Martin von Tours in Verbindung gebracht wird und daher um 400 amtiert haben dürfte, steht also an zweiter bzw. dritter Stelle, auf ihn folgt als nächster Bischof stets Evergisil, der als Zeitgenosse Gregors von Tours um 590 gelebt haben muss. Ungeachtet dieses Abstands von fast 200 Jahren ist er in der späteren Legende

56 Zu Maternus vgl. Kapitel 4.

57 Vgl. Kapitel 4.

58 REK 1,1, S. 10–12, n. 4 f. Während der erste Beleg auf dem Konzil von Sardica 343 in den griechischen Quellen nicht infrage gestellt wird, ist der zweite Beleg, das Trierer Konzil von 346, bis heute umstritten. S. u. S. 103. Zu Euphrates, der ursprünglich aus dem griechischsprachigen Osten stammen könnte, vgl. ECK, Köln in römischer Zeit, S. 645–647.

59 In der Forschung war die Echtheit lange umstritten, unabhängig davon ging man im Mittelalter aber von der Historizität der Konzilsakten aus. Für die Echtheit plädierte etwa POLY, *Le tournant obscur*. Ebd., S. 79 f. mit Anm. 18 gibt einen kleinen Überblick über die historische Forschung, die der von Louis DUCHESNE populär gemachten Fälschungsthese folgte. Auch etwa Hans Hubert ANTON, der in den 1980ern noch die Fälschungsthese vertreten hat, geht heute von der Authentizität der Akten aus. Vgl. ANTON, *Die Trierer Kirche und das nördliche Gallien*, S. 54–57; DERS., *Neue Studien*, S. 49 f.

60 Series III, ed. O. HOLDER-EGGER (MGH SS 13), S. 285: *Eufhratas hereticus [episcopus [23]]. Sub Arnolfo*. Zum falschen Königssynchronismus, der hier auf das Missverständnis des späteren Editors der Liste im 10. Jahrhundert zurückgehen dürfte, vgl. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux* 3, S. 177 f.; EWIG, *Frühgeschichte des Bistums Köln*, S. 14.

61 DUCHESNE, *Fastes épiscopaux* 3, S. 177 f.; EWIG, *Frühgeschichte des Bistums Köln*, S. 14; POLY, *Le tournant obscur*, S. 79.

62 Er fehlt in den Listen I, II und IV nach der Zählung von HOLDER-EGGER (MGH SS 13), S. 284 f. Aufgenommen, aber als Häretiker nicht gezählt im Bischofskatalog des Theoderich (MGH SS 13), S. 285 f. und in den Listen I und II nach CARDAUNS (MGH SS 24), S. 336.



zum Schüler Severins gemacht worden.<sup>63</sup> Den anderweitig als Vorgänger Evergisils belegten Carentinus sowie einen möglichen Domitian kennen die Kölner Bischofslisten nicht.<sup>64</sup> Für die ersten knapp 300 Jahre des Kölner Bistums nennen die Listen also gerade einmal vier Bischöfe. Im Gegensatz zu manchen anderen Städten wurde diese Kölner Lücke aber nie künstlich mit Namen aufgefüllt.<sup>65</sup> In späteren Texten wurden als Erklärung oft die lückenhafte Überlieferung und das fehlende Wissen über die ersten Jahrhunderte bemüht, die auf Zerstörungen von außerhalb zurückgeführt wurden.<sup>66</sup> Damit war immerhin eine hypothetische bischöfliche Kontinuität möglich, die sich nur aufgrund fehlender Quellen nicht aufzeigen ließ.

Ein Katalog, der zur Zeit Erzbischof Philipps von Heinsbergs (amt. 1167–1191) erstellt worden sein dürfte, scheute sich hingegen nicht, die Lücken in der Bischofsreihe durch einen Rückfall ins Heidentum zu erklären.<sup>67</sup> Theoderich von Deutz, der wohl zwischen 1163 und 1165 eine Bischofsliste kompilierte, wählte einen Zwischenweg, wenn er abwägt, ob die *sedes* vakant geblieben oder schlicht alle Indizien seither verlorengegangen seien.<sup>68</sup> Beide Kataloge entstanden allerdings in einer Zeit, in der der Frühzeit der Stadt bereits deutlich mehr Aufmerksamkeit geschenkt wurde und auch der erste Bischof Maternus endlich Einzug in die Kölner Kalendarien gehalten hatte.<sup>69</sup> Beide gingen außerdem bereits von der Identität des Kölner Maternus mit dem gleichnamigen Trierer Bischof aus, der in der Trierer Legende ein Zeitgenosse Petri war.<sup>70</sup> Damit mussten sie eine wesentlich größere Lücke von „mehr als 300“ bzw. „314 Jahren“ zwischen Maternus und Severin erklären.<sup>71</sup> Letztere Angabe stimmt vielleicht nicht

63 Vgl. Kapitel 6.

64 Der Dichter Venantius Fortunatus widmete seinem Zeitgenossen Bischof Carentinus ein Lobgedicht. Venantius Fortunatus, Carm. III, De pontifice Carentino Coloniae, ed. F. LEO (MGH Auct. Ant. 4,1), S. 68 f. Zu Domitian vgl. UBL, Köln im frühen Mittelalter, S. 85 f.

65 Vgl. etwa die im 11./12. Jahrhundert entstandenen *Series archiepiscoporum Treverensium VIII und IX* nach der Zählung von HOLDER-EGGER (MGH SS 13), S. 301, in die die Namen von acht Tongerner und vierzehn bzw. fünfzehn weiteren Bischöfen zwischen Maternus und Agriculus eingefügt wurden. Vgl. dazu LEVISON, Anfänge, S. 25; BAUER, Trierer Bischofslisten. Auch die als Vorlage dienenden Tongerner Listen I und II nach der Zählung von HOLDER-EGGER (MGH SS 13), S. 290 f. sind künstlich aufgefüllt, zum Teil mit Kölner Namen. Vgl. BRÜHL, Studien zu den Bischofslisten, S. 43 f.; LEVISON, Anfänge, S. 63 f.

66 S. o.

67 *Catalogus I*, S. 336: *Si quis vero querat, cur tanto intersticio episcopatus vacaverit, sciat, aut post obitum beati Materni eos in paganismum relapsos [...]*.

68 *Series Thioderici aeditui Tuitiensis*, S. 286: *Quod unde acciderit ignoro, nisi forte aut sedes omnino vacaverit, aut propter persecutionis alicuius instantiam omnia tam istius quam aliarum aeccliesiarum per orbem instrumenta vel emolumenta deleta sint*.

69 ZILLIKEN, Festkalender, S. 96 führt Nachweise für Maternus in Köln seit dem 12. Jahrhundert. Sein Kölner Festtag ist der 13. September, der Vortag des Trierer Festtags. Allgemein zu Kölner Ursprungsmythen seit dem 11. Jahrhundert vgl. Kapitel 9.

70 S. u. S. 104–107.

71 *Series Thioderici aeditui Tuitiensis*, S. 285 f.: *Nota primum, quod a Materno, qui primus aeccliesiae Coloniensi praesedit, usque ad Severinum nullius episcopi fit mentio nisi Efratae dampnati, cum tamen inter eius, si rite computes, plus quam 300 anni repperiantur evoluti*. *Catalogus I*, S. 336: *A beato au-*

zufällig auffällig mit der Jahreszahl überein, für die der zweite Beleg des historischen Maternus vorliegt.<sup>72</sup>

Diese beiden jüngeren Kataloge stehen stellvertretend für eine Entwicklung der Bischofslisten weg von einer reinen Aufzählung der Namen hin zu biographischen Skizzen. Während auch in den frühen Listen bereits die Zuordnung zum jeweils amtierenden König zumindest für die Bischöfe seit dem 7. Jahrhundert versucht wurde, ergänzen die späteren Listen weitere Details, die ungeachtet ihrer historischen Korrektheit die Listen quasi zu einer Vorstufe der Gesta machen.<sup>73</sup> Gesta episcoporum, wahlweise auch als Liber pontificalis bezeichnet, sind aus zahlreichen mittelalterlichen Bischofssitzen bekannt, in Köln bediente man sich weiterhin eher der Bischofskataloge bzw. -listen, die im Laufe der Zeit schrittweise ausführlicher wurden, auch wenn die eingefügten Details immer stärker legendarischen Charakter annahmen, je weiter die Amtszeit des betreffenden Bischofs entfernt war.<sup>74</sup>

## 1.5 Der historische Kontext

### 1.5.1 Die ‚Stadt‘ im Frühmittelalter und die Situation Kölns um 900

Was bedeutet ‚Stadt‘ im Früh- und Hochmittelalter? Diese Frage ist in der Forschung nicht unumstritten und wird je nach zeitlichem und geographischem Kontext (fränkisches Gallien, spätrömisches Italien, angelsächsisches England usw.) und je nach Forschungsdisziplin (vor allem Geschichte und Archäologie) unterschiedlich beantwortet.<sup>75</sup> Chris Wickham hat in Anlehnung an frühere Modelle ein Kriterienbündel vorgestellt, das auf so unterschiedlichen Untersuchungsobjekte wie das frühmittelalterliche Hamwic (Königreich Wessex) und das imperiale Rom anwendbar sein sollte.

*tem Materno usque ad sanctum Severinum computantur anni 314.* Vor demselben Problem stand der im 11. Jahrhundert schreibende Biograph des Trierer Bischofs Agricius, dessen Protagonist in den Trierer Bischofslisten stets als vierter Bischof hinter den vermeintlichen Petruschülern Eucharis, Valerius und Maternus stand. Auch er erklärte die Lücke von „236 Jahren“ mit einem Rückfall ins Heidentum. Vita Agricii, ed. J. BOLLAND (AASS Jan. I), c. 13, S. 775. Vgl. dazu LEVISON, Anfänge, S. 8; KRÖNERT, L'exaltation de Trèves, S. 196 u. 200.

72 Der Gedanke ist verlockend und würde bedeuten, dass man die historischen Nachrichten über Maternus noch kannte, aber zugunsten der Trierer Legende stillschweigend überging. Allein anhand der Jahreszahl lässt sich eine derart weitreichende Interpretation aber nicht zufriedenstellend belegen.

73 ARNOLD, Episcopal Authority authenticated and fabricated, S. 68–73; SOT, Gesta episcoporum. Gesta abbatum, S. 15.

74 Auch darin unterscheiden sie sich nicht von den Gesta episcoporum. Zusammenfassend dazu SOT, Arguments hagiographiques et historiographiques dans les „Gesta episcoporum“. Die ersten ausführlichen Kölner Gesta sind erst um 1370 entstanden. Cronica presulum et Archiepiscoporum Coloniensis ecclesie, ed. G. ECKERTZ (AHVN 4), S. 181–224.

75 Vgl. den Überblick in WICKHAM, Framing, S. 590–592 mit Anm. 1.