

Der Wert des Heiligen

Spirituelle, materielle und ökonomische Verflechtungen

Herausgegeben von

Andreas Bihrer, Miriam Czock und Uta Kleine



Inhaltsverzeichnis

ANDREAS BIHRER / MIRIAM CZOCK / UTA KLEINE Vorwort.....	9
--	---

MIRIAM CZOCK Einführung.....	11
---------------------------------	----

I. Das Maß der Heiligkeit. Valuierungen

CLAUDIA ALRAUM Das Maß der Heiligkeit. Valuierungen <i>Einführende Bemerkungen</i>	25
--	----

UTA KLEINE Heilige Ökonomie <i>Schatzsemantik, Geldgebrauch und Güterzirkulation zwischen Himmel und Erde</i>	31
---	----

PHILIP ZIMMERMANN Der Wert der Armut und der Armen für die Heiligen bei Venantius Fortunatus. . .	63
--	----

II. (Ver)rechnen und (Ver)handeln

FELICITAS SCHMIEDER (Ver)rechnen und (Ver)handeln <i>Einführende Bemerkungen</i>	87
--	----

STEFAN ESDERS	
Heilige als juristische Personen?	
<i>„Transpersonale“ Institutionalisation im früheren Mittelalter</i>	91

FRANZISKA QUAAS	
Sakralität und Handel	
<i>Eine kulturelle Semantik des Marktbegriffs in Spätantike und Frühmittelalter</i>	105

III. Der Wert des Heiligen. Ideale, Umwertungen und Kritik

KLAUS HERBERS	
Der Wert des Heiligen	
<i>Ideale, Umwertungen und Kritik. Einführende Bemerkungen</i>	135

CORDELIA HESS	
Der Erfolg der Heiligen	
<i>„Divergent Modes of Religiosity“ in der skandinavischen Konversionszeit</i>	139

VOLKER LEPPIN	
Ablaskritik im späten Mittelalter	153

IV. Schätze des Heils. Die Repräsentation ethischer Werte in Sprache und Bild

ANDREAS BIHRER	
Schätze des Heils	
<i>Die Repräsentation ethischer Werte in Sprache und Bild. Einführende Bemerkungen</i> . .	169

GIA TOUSSAINT	
Heilige Handschriften	
<i>Wert und virtus</i>	173

STEFAN LAUBE	
Reliquienkapital	
<i>Zur Polyvalenz von Heiltümern zu Beginn des 16. Jahrhunderts</i>	189

V. Schluss

LUDOLF KUCHENBUCH

Nachhaltgedanken

Die zwei Sprachen des Werts des Heiligen 209

Abbildungen 221

Abbildungsverzeichnis 233

Heilige Ökonomie

Schatzsemantik, Geldgebrauch und Güterzirkulation zwischen Himmel und Erde

UTA KLEINE

„Il prezzo della salvezza“ – so hat Giacomo TODESCHINI seine 1994 erschienene Studie über das ökonomische Denken im Mittelalter betitelt¹, die in systematischer Perspektive die vormodernen Denkhorizonte im Schnittfeld von ‚Ökonomie‘ und ‚Religion‘ anhand der einschlägigen Begrifflichkeit untersucht. Obwohl ähnliche Themen in der historischen Mediävistik seit längerem diskutiert werden², setzt TODESCHINIS Werk neue Maßstäbe, weil der Autor diesen Zusammenhang erstmals in einem chronologisch und quellentypologisch breit angelegten Panorama entfaltet und sich in sehr grundsätzlicher Weise von den anachronistischen Konzepten der traditionellen Wirtschaftsgeschichte distanziert, welche implizit oder explizit mit modernen Begriffen und Markttheorien operieren und in teleologischer Perspektive nach der vormodernen Vorgeschichte des kapitalistischen Marktsystems fragen. TODESCHINI hingegen geht es darum zu zeigen, mit welchen Begriffen und vor welchem Vorstellungshorizont spätantike und mittelalterliche Autoren über jene Fakten und Zusammenhänge sprachen und schrieben, welche die theoretisch-akademische Wirtschaftslehre der Moderne als ‚ökonomisch‘ zu denken gewohnt ist³.

1 Giacomo TODESCHINI, *Il prezzo della salvezza*. Lessici medievali del pensiero economico, Rom 1994.

2 Aus der Fülle der Publikationen seien hier nur genannt: Jacques CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*, Rom 1980; ders., *Pour une économie de l'institution ecclésiastique à la fin du Moyen Âge*, *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes* 96,1 (1984), 247–279; Jacques LE GOFF, *Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter*, Stuttgart 2008 [La bourse et la vie, 1986]; ders., *Kaufleute und Bankiers im Mittelalter* (Reihe Campus 1066), Frankfurt a. M./New York 1993 [zuerst Paris 1956].

3 TODESCHINI, *Il prezzo della salvezza* (wie Anm. 1), 15.

Auf diese Weise kann er demonstrieren, dass ein vormoderner Wirtschaftsdiskurs sehr wohl existierte, und dies nicht erst seit dem 12. Jahrhundert, sondern bereits seit der patristischen Zeit⁴. Die entsprechenden Gedanken mündeten aber nicht in ein autonomes und zusammenhängendes ökonomisches Theoriegebäude, sondern blieben ein Bündel von aufeinander verweisenden Diskursen, die in ein ganz eigenes semantisches, hermeneutisches und ideologisches Referenzsystem eingebettet waren⁵. Sein Fundament war theologisch, und die Diskurse wurden vorwiegend in der ethisch-normativen, paränetischen, liturgischen oder kanonistischen Literatur geführt. Die Sprache von Liturgie, Theologie und Pastoral bediente sich einer Metaphorik, in der der Tausch und der Handel (*negotiatio, mercatus, commercium, commutatio*), das Geld (*nummus, thesaurus*) und der gerechte Preis (*pretium, lucrum, merces*), das Zählen und Zahlen, das Kaufen, Verkaufen und Loskaufen (*solvere, emere/redimere, vendere*) einen zentralen Platz einnahmen. Die ethische Grundlage dieses Handelsgeschehens bildeten die Prinzipien der brüderlichen Liebe (*caritas*) und des Maßhaltens (*mensura*). Bei genauerem Hinsehen erweist sich diese Ethik sogar als noch älter: Sie geht zurück auf den Diskurs um das Verhältnis der Christen zum weltlichen Besitz, der seit apostolischer Zeit geführt wurde und in dem der materielle Reichtum als verdächtig und heilsgefährdend galt. Mehr noch als die Frage nach dem Umfang des erlaubten Besitzes prägte die Diskussion um die rechten Formen seines Erwerbs und seiner Zirkulation diese Kontroversen. Als verwerflich galten der übermäßige Gewinn in Form von überhöhter Zinsnahme oder Profit (*usura*) und die Anhäufung materieller Güter um ihrer selbst willen (*cupiditas, avaritia*)⁶. Erlaubt war der Warentausch, auch in Form von Geldhandel, sofern er der Deckung der alltäglichen Bedürfnisse diente und zu einem ‚gerechten‘ Preis erfolgte. Übertretungen galten als Todsünden. Darüber hinaus galt das Gebot der freiwilligen Armut bzw. der regelmäßigen Entäußerung von weltlichen Reichtümern (*largitia*) durch das Verschenken, Stiften und das Geben von Almosen. Als ‚gerecht‘ galten Preis und Zins nur dann, wenn der Mehrwert des Erlösten durch Arbeit erzielt worden war. Das Geld selbst galt als unfruchtbar, der Wucher als Todsünde, denn er hat dessen Vermehrung zum Ziel. Überhaupt erfuhr die Arbeit,

4 Ebd.; hier auch eine ausführliche Darstellung der wichtigsten Forschungspositionen zur Sache.

5 Giacomo TODESCHINI, I vocabolari dell'analisi economica fra alto e basso Medioevo. Dai lessici della disciplina monastica ai lessici antiusurari, *Rivista storica italiana* 110/3 (1998), 781–833; ders., Linguaggi teologici e linguaggi amministrativi: Le logiche sacre del discorso economico fra VIII e X secolo, *Quaderni Storici* 102/03 (1999), 597–616; ders., ‚Ecclesia‘e ‚mercato‘ nei linguaggi dottrinali di Tommaso d'Aquino, *Quaderni Storici* 35 (2000), 585–621. Vgl. auch Dominique IOGNA-PRAT, Préparer l'au-delà, gérer l'ici-bas. Les élites ecclésiastiques, la richesse et l'économie du christianisme (perspectives de travail), in: *Les élites et la richesse au Haut Moyen Âge* (Collection Haut Moyen Âge 10), hg. v. Jean-Pierre DEVROEY / Laurent FELLER / Régine LE JAN, Turnhout 2010, 59–70.

6 Valentina TONEATTO, Élités et rationalité économique. Les lexiques de l'administration monastique au Haut Moyen Âge, in: *Les élites et la richesse* (wie Anm. 5), 85–89.

besonders das mühselige Wirtschaften für die Subsistenz (*labor*), in der christlichen Ethik eine deutliche Aufwertung gegenüber der Antike⁷.

Eine weitere Besonderheit des christlichen Wirtschaftsdiskurses besteht darin, dass der Sinn ökonomischer Begriffe wie Markt, Geld, Gewinn, Zins, Kauf etc. beständig zwischen einer buchstäblichen und einer allegorisch-metaphorischen Bedeutung oszillierte. Er trat nicht als autonomer Diskurs hervor, produzierte keine genuine literarische Form und fügte sich zu keiner zusammenhängenden Theorie, die das Wirtschaftshandeln als einen Bereich *sui generis* zu definieren und regulieren beanspruchte. TODESCHINIS Arbeiten erhärten mithin bisherige Befunde, denen zufolge es im Mittelalter keine auf die innerweltliche Gewinnmaximierung zielende Wirtschaftslehre modernen Zuschnitts gegeben habe, wohl aber eine Wirtschaftsethik, die diskursiv, nicht systematisch-analytisch entfaltet wurde und die innerweltlichen und transzendenten Zielen gleichermaßen verpflichtet war⁸.

„Parafasando Polanyi, si potrebbe osservare che come nelle società antiche manca un termine che definisca l'economia, ciò che non impedisce all'economia di esistere con caratteristiche differenti da quelle moderne, così nel Medioevo manca l'espressione-concetto pensiero economico, ma questo non elimina l'esistenza di un vasto e complesso sistema di definizione di analisi economiche all'interno del variegato universo delle fonti medievali.“⁹

Dass Heil und Heiligkeit einen Preis haben, dass es sich also um messbare Größen handelt, wurde in dieser Deutlichkeit bislang noch nicht zur Sprache gebracht. Gleiches gilt für die umgekehrte Beobachtung: Handel und Wirtschaft zwischen Spätantike und Reformation bewegten sich eng im Fahrwasser der christlichen Heilslehre. Dies bedeutet, dass die individuelle und kollektive Heilssicherung als ‚harter‘ ökonomischer Faktor ernst genommen werden muss. Insofern öffnet die Arbeit TODESCHINIS, ähnlich wie die jüngsten semantischen Studien der französischen Mediävistik zur kulturellen Bedeutung der Wirtschaft und ihrem Inventar von Begriffen, Ritualen und Symbolen¹⁰, neue Perspektiven jenseits von traditionellen wirtschaftsgeschichtlichen,

7 Jacques LE GOFF, Arbeit V: Mittelalter, in: Theologische Realenzyklopädie 3, Berlin/New York 1978, 626–635; ders., Kaufleute und Bankiers (wie Anm. 2). Ein gutes Panorama des aktuellen Diskussionsstandes zur Sache bieten ferner die Beiträge des Sammelbandes: Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklichkeiten, hg. v. Verena POSTEL, Berlin 2006.

8 TODESCHINI, Il prezzo della salvezza (wie Anm. 1), 15: „Il pensiero economico medievale [...] si intenda come *etica economica* medievale o come *lessico economico medievale*.“

9 Ebd., 14.

10 Anita GUERREAU-JALABERT / Bruno BON, Le trésor au Moyen Âge: Étude lexicale, in: Le trésor au Moyen Âge. Discours, pratiques et objets (Micrologus Library 32), hg. v. Lucas BURKART u. a., Florenz 2010, 11–30; Lucas BURKART, Transfer und Transzendierung. Zum Wandel der Bedeutung in mittelalterlichen Schätzen, in: Le trésor au Moyen Âge. Discours, pratiques et objets (Micrologus Library 32), hg. v. dems. u. a., Florenz 2010, 69–88; Giacomo TODESCHINI, Trésors admis et trésors interdits dans le discours économique des théologiens, in: Le trésor au Moyen Âge. Discours, pratiques et objets (Micrologus Library 32), hg. v. Lucas BURKART u. a., Florenz 2010,

aber auch von religionswissenschaftlichen, kirchengeschichtlichen und hagiologischen Ansätzen¹¹. Diese Arbeiten gaben den Impuls, dem offensichtlichen Zusammenhang von Wirtschafts- und Heilsdiskurs nun erstmals auch von hagiologischer bzw. frömmigkeitsgeschichtlicher Seite nachzugehen.

I. Vormoderne Heiligkeitskonzepte

Zu diesem Zweck ist es notwendig, noch einmal an die wichtigsten Merkmale des christlichen Heiligkeitskonzepts zu erinnern. Heiligkeit, der eingangs von Miriam CZOCK angesprochene Schlüsselbegriff unseres Bandes, wird in der Religionswissenschaft als absolute, vom Profanen abgeschiedene Größe (Mírcea ELIADE)¹² bzw. als inkommensurable und intuitive Erfahrung betrachtet, die auf den Bereich des Göttlichen als ein Schauervolles (*tremendum et fascinans*), Übermächtiges und Ganz-Anderes (*mysterium*) verweist und ihm eigen ist (Rudolf OTTO). Ihr Kennzeichen ist die unauflösbare Spannung zwischen rationalen und irrationalen Grundmomenten, die als emotionaler Überschuss das Element des Ethischen übersteigen¹³. Die Soziologie seit Émile DURKHEIM und Marcel MAUSS hingegen versteht heilig und profan als rein soziogenetische Dimensionen und deutet sie in einem primär funktionalistischen Sinne, als Mittel zur Stiftung von gesellschaftlichem Zusammenhalt und sozialer Identität. MAUSS hat sich allerdings im Rahmen seiner Reziprozitätsidee auch intensiv mit den Eigenschaften und Tauschgesetzen der sakralen Gaben beschäftigt, nicht al-

33–50; Isabelle ROSÉ, *Commutatio. Le vocabulaire de l'échange chrétien au haut Moyen Âge*, in: *Les élites et la richesse* (wie Anm. 5), 113–132; Valentina TONEATTO, *Élites et rationalité économique. Les lexiques de l'administration monastique au Haut Moyen Âge*, in: *Les élites et la richesse* (wie Anm. 5), 71–96; Gaëlle CALVET, *Cupiditas, avaritia, turpe lucrum. Discours économique et morale chrétienne chez Hincmar de Reims (845–82)*, in: *Les élites et la richesse* (wie Anm. 5), 97–112; Giacomo TODESCHINI, *Linguaggi teologici e linguaggi amministrativi: Le logiche sacre del discorso economico fra VIII e X secolo*, *Quaderni Storici* 102/03 (1999), 597–616.

- 11 Arnold ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994.
- 12 Émile DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M. 1981 [zuerst Paris 1912]; Mírcea ELIADE, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Salzburg 1954, ND Darmstadt 1976; ders., *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (Gesammelte Werke in Einzelausgaben 2), Frankfurt a. M. 1985 [zuerst Paris 1957]. Neuere Ansätze hingegen heben stärker auf die Verflechtung als auf die Antinomie der Heiligkeitskategorien ab, vgl. u. a. Carsten COLPE, *Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem ‚Heiligen‘ und ‚das Heilige‘ heute*, in: *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne* (Die Weiße Reihe), hg. v. Dietmar KAMPER / Christoph WULF, Frankfurt a. M. 1987, 33–61. Eine Synthese bei Arnold ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2009 [zuerst 1997], 355–359.
- 13 Rudolf OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Erweiterte Neuausgabe mit einem Nachwort von Hans Joas*, München 2014 [zuerst 1917], 5 f.

lerdings mit den Prozessen der Wertbestimmung, die diesen Prozess begleiteten¹⁴. Die Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte wiederum hat sich in erster Linie mit den Besonderheiten des okzidentalen Heiligkeitsverständnisses und seinen konkreten Äußerungsformen befasst: Heiligkeit wurde und wird im lateinischen Christentum personal gedacht, nämlich als Summe besonderer, durch individuelle Anstrengung erworbener Tugenden¹⁵. Sie ist also weder eine ursprüngliche, den Personen oder Dingen immanente Qualität noch eine von Gott autonom verliehene Gnadengabe, sondern eine Eigenschaft, die bestimmten Menschen von der Gesellschaft zugesprochen wird. Das Urteil hierüber wird in einem zeremoniellen und zunehmend rechtsförmigen Verfahren gefällt, das präzisen Kriterien folgt und bei dem das Urteil der *vox populi* und die Autorität der institutionalisierten Kirche ineinander greifen¹⁶. In diesem Sinne ist das mittellateinische *sanctus* zu verstehen, welches das pagane *sacer* weitgehend verdrängte¹⁷.

Per extensionem ist diese Form der primär ethisch-personalen Heiligkeit auch auf Räume, Handlungen und Objekte übertragbar. Denn um fassbar zu sein, muss sie sich konkretisieren: in personalen ‚Spuren‘ (Reliquien), in bestimmten Räumen (Altar, Kirche), in außergewöhnlichen Ereignissen (Wundern) und/oder in kostbaren Objekten von besonderer Würde und Kraft (liturgisches Gerät, Insignien oder andere Preziosen)¹⁸. Diese Kraft wird nicht als eine geheimnisvolle, den Objekten von Anbeginn

- 14 Marcel MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives*, *L'Année sociologique*, 2e série 1 (1923/24), 53–60; ders., *Œuvres*, Bd. 1: *Les fonctions sociales du sacré (Le sens commun)*, Paris 1968, 3–16.
- 15 ANGENENDT, *Heilige und Reliquien* (wie Anm. 11), 23–27; Klaus HERBERS, *Sakralität – Einleitende Bemerkungen*, in: *Sakralität und Sakralisierung. Perspektiven des Heiligen* (Beiträge zur Hagiographie 13), hg. v. Andrea BECK / Andreas BERNDT, Stuttgart 2013, 11–14.
- 16 Immer noch maßgeblich: André VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et Rome 241), Paris 1981; Aviad KLEINBERG, *Histoires des saints. Leur rôle dans la formation de l'Occident*, Paris 2005, bes. 26 f.; Thomas WETZSTEIN, *Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 28), Köln/Weimar/Wien 2004; Klaus HERBERS / Hedwig RÖCKELEIN, *Heilige – Liturgie – Raum. Zusammenfassende Bemerkungen*, in: *Heilige – Liturgie – Raum* (Beiträge zur Hagiographie 8), hg. v. Dieter R. BAUER u. a., Stuttgart 2010, 269–280, hier 269 f.
- 17 Als *sacer* galt das, was zum göttlichen Besitz gehörte und dessen Recht durch die *res publica* garantiert wurde, vgl. Jean-Claude SCHMITT, *La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval*, in: *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale* (Bibliothèque des Histoires), hg. v. dems., Paris 2001, 42–52, hier 45.
- 18 Vgl. ANGENENDT, *Heilige und Reliquien* (wie Anm. 11), 46 f., 71–75; Hans BELTING, *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, München 2005; Michel LAUWERS, *Des vases et des lieux. Res ecclesiae, hiérarchisation et spatialisisation du sacré dans l'Occident médiéval*, in: *Le sacré dans tous ses états. Catégories du vocabulaire religieux et sociétés, de l'Antiquité à nos jours* (Publications de l'Université de Saint-Étienne), hg. v. Manuel de SOUZA / A. PETERS-CUSTOT / Francois Xavier ROMANACCE, Saint-Étienne 2012, 259–279.

innewohnende spirituelle Kraft (im Sinne von MAUSS' *mana*)¹⁹ verstanden, sondern als ein von der verehrten Person und ihren ethischen Verdiensten abgeleitetes Heilspotential (*virtus*), das durch den physischen Kontakt mit den personalen Überresten (Reliquien) auf Orte und Objekte übertragbar ist. Im christlichen Heiligkeitskonzept sind die materielle und die symbolische Dimension nicht voneinander geschieden, sondern stehen in einem spannungsvollen Wechselverhältnis, das von zahlreichen Interferenzen und Ambivalenzen geprägt ist: Das *sacrum* – transzendent, spirituell, unsichtbar – ist ein unermesslicher Wert, der sich einer Festlegung als Objekt, als Zahl, als Ritual, als Bild entzieht und der dennoch stets in eine konkrete, materielle, sicht- und messbare Ausdrucksform drängt.

So wie das Heilige auch im christlichen Verständnis keine ursprüngliche, sondern eine zugesprochene Qualität darstellt, so scheint auch der Kontakt mit dem Heiligen im Mittelalter nicht – oder nicht ausschließlich – als eine spontane, zweckfreie, mysteriöse, überwältigende emotionale Erfahrung erlebt worden zu sein, sondern als eine religiöse Notwendigkeit. Die Modi der Aneignung bzw. der Distribution des Heiligen folgten häufig einem sehr konkreten Interesse, bei dem die Sicherung des individuellen bzw. kollektiven körperlichen und seelischen Heils im Vordergrund stand. Aus diesem unmittelbaren Heilsinteresse erklären sich letztlich die sehr pragmatischen Formen des Umgangs mit dem Transzendenten.

Welche Personen und Objekte galten als heilig oder konnten es werden? Wie wurde ihre Heiligkeit begründet und demonstriert? In welchen Formen vollzogen sich Akkumulation, Valuierung, Zirkulation bzw. Thesaurierung der heiligen Objekte? Waren hierbei eigene Tausch- und Verteilungsregeln bzw. spezifische Wertindizes im Spiel? Worauf zielten sie, welches war ihre (soziale, emotionale, ökonomische) Logik? Diesen Fragen gehen die Beiträge dieses Bandes nach. Sie rücken Personen und Dinge in den Mittelpunkt, die von den Akteuren als heilig angesehen wurden: heilige Personen (Cordelia HESS), Kirchenschätze, insbesondere Reliquien (Stefan LAUBE), kirchlicher Landbesitz (Stefan ESDERS) und heilige Bücher (Gia TOUSSAINT).

Die *virtus* von heiligen Personen und Objekten, ihr spiritueller Mehrwert also, hebt sie aus der Sphäre des Profanen heraus und macht sie zu einem besonders begehrten und zugleich unveräußerlichen Gut²⁰. In dieser doppelten Eigenschaft sind sie mit den mittelalterlichen Schätzen vergleichbar, die akkumuliert und gehortet werden und die nicht den Gesetzen der alltäglichen Güterzirkulation unterworfen sind, wie Stefan ESDERS am Beispiel des kirchlichen Landbesitzes zeigt. Zugleich aber wurde ihr Wert häufig sehr konkret und präzise bestimmt, was eine Reihe von spezifischen Tausch- und Zirkulationsmodi ebenso möglich machte wie Umdeutungen und Re-Profanisierungen.

19 MAUSS, Les fonctions sociales du sacré (wie Anm. 14), 27 f.

20 Annette B. WEINER, Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving, Berkeley 1992.

Wie hart und konkret hier kalkuliert werden konnte, auf wie vielfältige Weise materielle und spirituelle Werte miteinander in Beziehung gesetzt, ineinander überführt und gegeneinander verrechnet wurden, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass diese Prozesse und Diskurse auf Modelle und Begriffe zurückgreifen, die um die Idee des markt-förmigen Warentausches und um das Geld als Tausch- und Wertindex kreisen. Dies wird besonders in den Untersuchungen von Volker LEPPIN zur vorreformatorischen Ablasskritik und von Franziska QUAAS zum semantischen Feld des Markt-begriffes in Spätantike und Frühmittelalter deutlich. Neben bzw. über dem irdischen Markt stand die Vorstellung eines *sacrum commercium* zwischen Gott und Menschen, das durch die Inkarnation und Passion Christi gestiftet wurde. Im Sünden-Loskauf (*redemptio*) fand der ‚heilige Handel‘ sein Ziel, in der Denkfigur des kirchlichen Gnadenschatzes (*thesaurus ecclesiae, thesaurus meritorum*) seinen Ausdruck (Franziska QUAAS). Der spätmittelalterliche Ablass als warenförmiges, marktvermitteltes Heilsgut setzte materielle und spirituelle Güter ökonomisch miteinander in Beziehung und machte sie endgültig mess- und austauschbar. Er markiert den Endpunkt einer Entwicklung, in der spirituelle Güter mehr und mehr dazu tendierten, verdinglicht, in festen Taxen valuiert und nicht nur gegeneinander, sondern gegen einen kalkulierten Geldwert getauscht zu werden. Die extreme Verdinglichung und Veräußerlichung der spirituellen Werte im Ablass war ein Vorwurf, der nicht erst von Luther, sondern bereits in der vorreformatorischen Ablasskritik formuliert wurde (Volker LEPPIN). Es wäre ein Kurzschluss, in der Monetarisierung der kirchlichen Heilsvermittlung lediglich eine Antwort auf die zunehmende Geldwirtschaft im Zuge der gesellschaftlichen Kommerzialisierungsprozesse seit dem 12. Jahrhundert zu sehen oder sie mit einem durch äußere Bedrohungen (Kriege, Pestepidemien) provozierten spätmittelalterlichen Frömmigkeitsexzess zu erklären. Das spannungsvolle Verhältnis zwischen materiellen und spirituellen Werten ist bereits viel früher zu greifen – in voll ausgebildeter Form seit der Patristik (Franziska QUAAS), in seinen Grundzügen aber schon im Neuen Testament: Bereits im apostolischen Diskurs um das Heilsgeschehen spielt das Geld als Symbol und als Medium der Heilsvermittlung eine zentrale Rolle – im buchstäblichen und im metaphorischen Sinn, mit positiver und mit negativer Konnotation.

Von diesem Befund hat auch die Diskussion um den Wert des Heiligen auszugehen. Daher soll im Folgenden die Semantik des Geldgebrauchs im Neuen Testament analysiert werden, und zwar anhand des zentralen Begriffes vom „Schatz“ (*thesaurus*)²¹.

21 Eine vollständige Erfassung der biblischen Geld-Lexeme und ihre genaue Analyse steht noch aus. Hier wurden zunächst nur die neutestamentlichen Belege für *thesaur** gesammelt: Mt 6,19–21; 12,35; 13,44; 13,55; 19,21; Mk 10,21; Lk 6,45; 12,21; 12,33 f.; 18, 22; Röm 2,5; 2 Kor 4,7; 12,14; 1 Tim 6,19; Hbr 11,26; Jk 5,3. Die systematische Suche nach einschlägigen Lexemen wie *nummus, argentum, aureum, pecunia, negotium/negotiare, commercium, usura, marcatus, emere, vendere* wäre eine lohnende Aufgabe, würde den Rahmen dieser Untersuchung aber sprengen.

II. Geld und Schatz im Neuen Testament: konkrete und symbolische Aspekte

Das Geld und die Szenarien seines Gebrauchs sind in den Erzählungen, Gleichnissen und Ermahnungen des Neuen Testaments höchst präsent. Eine der bekanntesten Exempel dieser Art ist die Episode, in welcher der zornige Jesus die Händler von Opfertieren aus dem Tempel von Jerusalem vertreibt. Der Bericht von der so genannten ‚Tempelreinigung‘ wird von allen vier Evangelien überliefert; ich zitiere hier nach Matthäus:

„Jesus ging in den Tempel und trieb alle, Händler und Käufer, hinaus; er stieß die Tische der Geldwechsler und die Stände der Taubenhändler um und ließ nicht ab und sagte: ‚In der Schrift steht: Mein Haus soll ein Haus des Gebetes sein. Ihr aber macht daraus eine Räuberhöhle.‘“²²

Der Vorwurf Jesu richtet sich gegen die Degradierung des göttlichen Tempelbezirks (in der Fassung der Vulgata: *domus mea, domus patris mei*) zu einer *spelunca latronum* – zu einem Ort von Diebstahl und Raub, zu einem Ort der Finsternis. Bei Johannes lautet der Vorwurf weniger dramatisch, aber präziser: zu einem Haus der Geld- und Handelsgeschäfte (*domus negotiationis*)²³.

Die Geschichte bezieht sich auf die Situation vor 70 n. Chr., als zu den ausgedehnten Anlagen des Tempelbezirks auch ein Tempelmarkt gehörte, wo die kultisch reinen Opfertiere zum Verkauf angeboten wurden. Gehandelt wurde mit einer eigenen Tempelwährung, der tyrischen Doppeldrachme. Sie wies einen höheren Silbergehalt auf als die römischen und jüdischen Provinzialmünzen (Denar bzw. Schekel) und wurde wegen ihres stabilen Wertes von den jüdischen Tempelverwaltern bevorzugt. Es handelte sich allerdings um eine heidnische Münze, die das Abbild des tyrischen Stadtgottes Melkart trug. Die Wahl der Didrachme als Tempelwährung folgte also nicht kultischen, sondern finanztechnischen Erwägungen und machte die Arbeit der gewerblichen Münzwechsler (*nummularii*) im Tempelbezirk nötig. Diese betrieben den Umtausch gewinnorientiert – hierin übrigens der jüdischen Tempelaristokratie ähnlich, welche die beträchtlichen Einnahmen aus Tempelmarkt und Tempelsteuer ebenfalls profitorientiert verwaltete.

Was den historischen Jesus verärgerte, ist heute nicht mehr mit Sicherheit zu bestimmen: War es das jüdische Kultopfer allgemein, der Handel hiermit oder der Umtausch, dass aus dem Handel unerlaubter Profit geschlagen wurde? Für das neuzeitliche

22 Mt 21,12–14: *Et intravit Iesus in templum Dei et eiciebat omnes vendentes et ementes in templo et mensas nummulariorum et cathedras vendentium columbas evertit. Et dicit eis scriptum est domus mea domus orationis vocabitur vos autem fecistis eam speluncam latronum.*

23 Joh 2,14–17: *Et invenit in templo vendentes boves et oves et columbas et nummularios sedentes. Et cum fecisset quasi flagellum de funiculis omnes eiecit de templo oves quoque et boves et nummulariorum effudit aes et mensas subvertit. Et his qui columbas vendebant dixit auferte ista hinc nolite facere domum Patris mei domum negotiationis.*

Verständnis ist aber die reformatorische Deutung der Tempelreinigungsepisode im Kontext der Ablasskritik prägend. Sie dient als Beispiel für die Resultate einer quantifizierenden Frömmigkeitspraxis, in welcher der Wert der geleisteten Gaben und Werke das Maß des ewigen Heils bestimmten²⁴.

Eine entsprechende Deutung findet sich in einem Holzschnitt aus Lucas Cranachs ‚Passional Christi und Antichristi‘ von 1521 (Abb. 1); er zeigt eine Gegenüberstellung von biblischer Episode (links) und ihrer zeitgenössischen Karikatur (rechts). Im rechten Bildfeld ist anstelle der Taubenhändler der Papst zu sehen, der als Antichrist im ‚Tempel Gottes‘ an einem Tisch mit Ablassbriefen und Münzen handelt. Hier wird nachdrücklich bekräftigt, was bis heute Geltung beansprucht: Heiliger Ort und geldvermitteltes, profitorientiertes Handeln (*negotiatio*), erst recht der Handel mit ‚heiligen‘ Dingen, gehören nicht zusammen. Eine Valuierung von Heiligkeit und Charisma, die in einem auf Profit gerichteten Tauschprozess und mit Mitteln einer monetären Rechenhaftigkeit erhandelt und zu einem kalkulierten Preis distribuiert wird, ist verwerflich. Die moderne Bibelwissenschaft deutet die Episode ähnlich, wenn auch weniger polemisch: Als Beispiel für ein neues Ideal von Heiligkeit, das mit einer veräußerlichten, monetarisierten Kultpraxis unvereinbar ist. Der historische Tempel, zur Zeit der Niederschrift der Evangelien bereits zerstört, steht für einen symbolischen Ort, an dem Menschen zwar einen Kult vollziehen, aber nicht ihr Heil finden²⁵.

Die Botschaft ist eindeutig und bis heute kaum umstritten: Das Seelenheil darf gerade nicht an materielle Werte gebunden sein²⁶. Indem beides, Geld und Heil, in metaphorischer Gegenspiegelung auf einander bezogen werden, wird ein Zusammenhang gestiftet, der ursprünglich antithetisch gemeint war, der sich aber zugleich auch für Umdeutungen anbot. Sie zielten darauf, die Verhältnisse nicht als Gegensätze, sondern als notwendige Komplemente zu etablieren. Dies zeigt eine Reihe von weiteren Erzählungen, darunter das bekannte Gleichnis von den drei Knechten und den ihnen anvertrauten Talenten. Hier werden ausgerechnet die beiden Diener belohnt, die ihre Talente, in anderen Worten, ihr Leihkapital, vermehren, indem sie einen Zinsgewinn erwirtschaften. Sie dürfen ihren Profit behalten. Der zaghafte Knecht hingegen, der seinen Anteil aus Furcht in der Erde vergraben hat, wird als faul getadelt und verflucht:

„Du hast doch gewusst, dass ich ernte, wo ich nicht gesät habe, und sammle, wo ich nicht ausgestreut habe. Hättest du mein Geld (*pecuniam meam*) wenigstens den Wechslern (*nummulariis*) gegeben, dann hätte ich das, was meines ist, bei meiner Rückkehr mit Zin-

24 Arnold ANGENENDT u. a., Gezählte Frömmigkeit, Frühmittelalterliche Studien 29 (1995), 1–71.

25 Martin STOWASSER, Jesu Konfrontation mit dem Tempelbetrieb von Jerusalem – ein Konflikt zwischen Religion und Ökonomie? In: Das Heilige und die Ware. Zum Spannungsfeld von Religion und Ökonomie (Internetbeiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 7), hg. v. Martin FITZENREITER, Berlin 2007, 39–50, <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes7/index.html>, zuletzt abgerufen am 01.09.2019.

26 STOWASSER, Jesu Tempelreinigung (wie Anm. 25), 39.

sen zurückerhalten (*recepissem cum usura*). Darum nehmt ihm das Talent weg und gebt es demjenigen, der die zehn Talente hat. Denn wer hat, dem wird gegeben, und er wird im Überfluss haben (*omni enim habenti dabitur et abundabit*); wer aber nicht hat, dem wird auch noch weggenommen, was er zu haben scheint (*autem qui non habet et quod videtur habere auferetur ab eo*). Werft den nichtsnutzigen Diener in die äußerste Finsternis! Dort wird er heulen und mit den Zähnen knirschen.“ (Mt 25,14 f.)

Im neutestamentlichen Kontext handelt es sich recht deutlich um ein endzeitliches Gleichnis. Die Schätze, die gehortet oder in der Hoffnung auf Lohn und Gewinn in Umlauf gebracht werden, sind keine materiellen Güter, sondern Schätze im symbolisch-eschatologischen Sinne: ein spirituelles Vermögen, eine Summe von Tugenden und Verdiensten, über deren Gebrauch der Herr am Tag seiner Wiederkunft Rechenschaft fordern wird. Ein geistlicher Schatz also, der im Diesseits erworben wird, über den aber erst im Jenseits verfügt werden kann, ähnlich wie es Jesus in vielen weiteren Gleichnissen und Belehrungen formuliert:

„Wenn du vollkommen sein willst, geh und verkauf deinen Besitz (*vende quae habes*), und gib das Geld den Armen; so wirst du einen bleibenden Schatz im Himmel haben (*habebis thesauro in caelo*).“²⁷

All diese Erzählungen formulieren eine Ethik, die auf einem handlungslogischen Paradox beruht: Durch Verzicht bzw. Verausgabung des vergänglichen irdischen Reichtums wird ein spiritueller Schatz angehäuft, der im Jenseits ‚realisiert‘ werden kann.

Der „Schatz“ (*thesaurus*), als Münzgold oder Aggregat wertvoller Objekte, ist eine beliebte neutestamentliche Metapher, die dieses Modell in Begriffen von wirtschaftlicher Produktivität und finanziellem Profit zum Ausdruck bringt²⁸. Mit ihrer Hilfe werden alltägliche Güter und heilige Werte in ein System komplementärer Wertbezüge gestellt. Wie jüngere Studien zum mittelalterlichen Wortgebrauch von *thesaurus*

27 Mt 19,16–21; ähnlich Lk 8,18–22.

28 Zu Idee und Semantik des Schatzes vgl. Lucas BURKART, *Das Blut der Märtyrer. Genese, Bedeutung und Funktion mittelalterlicher Schätze*, Köln/Weimar/Wien 2009; Eliana MAGNANI, *Un trésor dans le ciel. De la pastorale de l'aumône aux trésors spirituels (IV^e–IX^e siècle)*, in: *Le trésor au Moyen Âge* (wie Anm. 10), 51–68; Giacomo TODESCHINI, *Trésor admis, trésor interdit dans le discours économique des théologiens (XI^e–XIII^e siècles)*, in: *Le trésor au Moyen Âge* (wie Anm. 10), 33–50; Lucas BURKART, *Schatz und Schatzbildung. Reflexionen zu disziplinärem Interesse und interdisziplinärem Zugang*, in: *Le trésor au Moyen Âge. Questions et perspectives de recherche – Der Schatz im Mittelalter. Fragen und Forschungsperspektiven* (L'atelier de thesis 1), hg. v. dems. u. a., Neuchâtel 2005, 1–26; Philippe CORDEZ, *Les usages du trésor des grâces. L'économie matérielle et idéelle des indulgences au Moyen Âge*, in: *Le trésor au Moyen Âge. Questions et perspectives de recherche – Der Schatz im Mittelalter. Fragen und Forschungsperspektiven* (L'atelier de thesis 1), hg. v. Lucas BURKART u. a., Neuchâtel 2005, 61–88. Zu den weltlichen Schätzen vgl. Matthias HARDT, *Gold und Herrschaft. Die Schätze europäischer Könige und Fürsten im ersten Jahrtausend*, Berlin 2004.

belegen, sind diese Wertbezüge durch eine Reihe von semantischen Gegensatzpaaren bestimmt, die rund um das zentrale Binom von „himmlisch“ (*caelestis*) vs. „irdisch“ (*terrenus*) organisiert sind:

materialis ./ *immaterialis*;
carnalis ./ *spiritualis*;
temporalis ./ *aeternus*;
visibilis ./ *invisibilis*;
numerabilis ./ *innumerabilis* bzw. *ingens*²⁹.

In diesen Lexemen konkretisiert sich der spezifisch christliche Bedeutungshorizont der religionsgeschichtlichen Grundbegriffe von „heilig“ und „profan“, und zwar auf der räumlichen, stofflichen, zeitlichen, sinnlichen und numerischen Ebene. In diesem semantischen System sind die beiden Sphären nicht streng voneinander geschieden, sondern in vielfältiger Weise miteinander verflochten: So stellen die materiellen Werte eine Spiegelung der immateriellen, geistlichen Güter dar. Beide stehen in einem paradoxen Wechselverhältnis: Nur wer sich des materiellen, zeitlichen Besitzes entäußert, gewinnt den erhofften geistlichen und zugleich ewigen Schatz. Denn die wichtigste Regel im Umgang mit Geld und irdischen Schätzen besagt, dass sie nicht angehäuft werden dürfen, sonst sind sie ein unfruchtbarer Hort: „Sammelt euch nicht Schätze hier auf Erden (*nolite thesaurizare vobis thesaurus in terra*), wo Motte und Wurm sie zerstören und wo Diebe einbrechen und sie stehlen [...]“, heißt es bei Matthäus (16,19–21); bei Lukas: „Verkauft euren Besitz und gebt alles als Almosen (*date eleemosynam*). Macht euch Geldbeutel, die nicht zerreißen. Verschafft euch einen Schatz, der nicht abnimmt droben im Himmel [...]. Denn wo euer Schatz ist, ist auch euer Herz.“ (Lk 12,33–34). Akkumulierbar ist lediglich der geistliche Schatz; er vermehrt sich in dem Maße, in dem der weltliche Besitz veräußert wird – ähnlich wie bei Matthäus, wo es heißt:

„Mit dem Himmelreich ist es wie mit einem Schatz, der in einem Acker vergraben war. Ein Mann entdeckte ihn, grub ihn aber wieder ein. Und in seiner Freude verkaufte er alles, was er besaß, und kaufte den Acker. Auch ist es mit dem Himmelreich wie mit einem Kaufmann, der eine schöne Perle suchte. Als er eine besonders kostbare Perle gefunden hatte, ging er hin und verkaufte alles, was er besaß, und kaufte sie.“³⁰

Dass diese Ethik der ‚Verausgabung‘ (*largitia*) auch in der Folgezeit gültig blieb, ist daran erkennbar, dass im theologisch-normativen Diskurs die Idee der Mobilität von Schätzen dominiert. Die semantische Studie von Bruno BON und Anita GUER-

29 BON/GUERREAU-JALABERT, *Le trésor* (wie Anm. 10), 18–22.

30 Mt 13,44 f.: *Simile est regnum caelorum thesauro abscondito in agro quem qui invenit homo abscondit et prae gaudio illius vadit et vendit universa quae habet et emit agrum illum. Iterum simile est regnum caelorum homini negotiatori quaeerenti bonas margaritas. Inventa autem una pretiosa margarita abiit et vendidit omnia quae habuit et emit eam.*

REAU-JALABERT hat gezeigt, dass sich als Kollokationen zum Lexem *thesaurus* nur selten Verben der Akkumulation (*cumulare, congere, congregare, acervare*) finden, und wenn, dann häufig in negativer Konnotation. Es überwiegen Verben und Adjektive, die auf Distribution, Zirkulation und Teilhabe verweisen: *donare, dare, largiri, aperire/apertus, defodere*³¹. Diese und ähnliche Studien bestätigen die Dichotomie von erlaubten (jenseitigen) und verbotenen (diesseitigen) Schätzen. Diese heilsökonomische Verausgabungsethik stellte ein zentrales und äußerst wirkmächtiges Prinzip dar, das die vormoderne Wirtschaftspraxis ganz grundlegend bestimmte³².

Will man es ökonomisch fassen, müsste man von einem Modell des doppelten Gewinns durch den bewusst kalkulierten Verlust sprechen. Der religiöse Begriff hierfür ist das Opfer³³. Dieser Kapitalverlust kommt in materiellen (pekuniären) und in symbolischen (sozialen) Formen und Praktiken zum Ausdruck: Hierzu zählen das Almosen, der Verzicht auf übermäßigen (Zins)gewinn, die vollständige Besitzlosigkeit oder der Extremfall, die Selbsthingabe in Passion und Kreuzestod bzw. im Martyrium. Die ultimative Formel hierfür findet sich in den bekannten Jesusworten:

„Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz und folge mir. Denn wer seine Seele retten will, wird sie verlieren; wer aber seine Seele um meinetwillen verliert, wird sie finden. Was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt (*lucretur*), seine Seele aber Schaden erleidet? Um welchen Preis kann er seine Seele zurückkaufen (*dabit commutationem pro anima sua*)?“³⁴

III. Perspektiven der Forschung

Die folgende Analyse stützt sich auf soziologische und anthropologische Theorieangebote zur Praxis des Gabentausches, wie sie in jüngerer Zeit auch von der historischen Forschung aufgegriffen wurden³⁵. Sie befassen sich über das Ökonomische hinaus vor

31 BON/GUERREAU-JALABERT, *Le trésor* (wie Anm. 10), 21 f.

32 TODESCHINI, *Trésor admis*; MAGNANI, *Un trésor dans le ciel*; BURKART, *Das Blut der Märtyrer*; ders., *Transfer und Transzendierung* (alle wie Anm. 28).

33 Die Idee des vertraglich geregelten, institutionell vermittelten Opfers („sacrifice contrat“) findet sich schon bei MAUSS, *Essai sur le don* (wie Anm. 14), 58. Vgl. auch BURKART, *Das Blut der Märtyrer* (wie Anm. 28), 67 f., mit Berufung auf Georges BATAILLE. Zum christlichen Opfer zuletzt Arnold ANGENENDT, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, Freiburg 2011, 9 f., 27–34.

34 Mt 16,25: *Tunc Iesus dixit discipulis suis si quis vult post me venire abneget semet ipsum et tollat crucem suam et sequatur me. Qui enim voluerit animam suam salvam facere perdet eam qui autem perdidit animam suam propter me inveniet eam. Quid enim prodest homini si mundum universum lucretur animae vero suae detrimentum patiatur aut quam dabit homo commutationem pro anima sua.*

35 Valentin GROEBNER, *Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit*, Konstanz 2000; Natalie

allem mit dem sozialen Sinn von Schenkungen. Die stärksten Impulse gingen von MAUSS' Essay über den Gabentausch und dem hier (erneut) formulierten Reziprozitätsparadigma aus. Die Verpflichtung zur Erwidmung einer Gabe beruhte demnach darauf, dass in jedem geschenkten Objekt ein Teil des Vorbesitzers präsent ist, der die quasi magische Essenz ausmacht („l'esprit de la chose donnée“, in der Sprache der Maori *hau*), durch die ein „lien spirituel“ zwischen Geber und Nehmer gestiftet wird³⁶. Die Symmetrie der Tauschbezüge gilt MAUSS zufolge auch und besonders für die Gaben an die Götter, dem Urmodell jeder sozialen Interaktion, das nach dem Modell des Vertragsopfers („sacrifice contrat“) gestaltet ist³⁷. Auch Pierre BOURDIEUS Konzept des symbolischen Kapitals – der Summe sozialer Werte wie Prestige, Autorität und Ehre – bietet in dieser Sache wichtige Anknüpfungspunkte, insofern die Akkumulation von symbolischem Kapital ebenfalls durch die Praxis der Gabenzirkulation reguliert wird³⁸. Zusammen mit den grundlegenden anthropologischen Überlegungen zum indigenen und vormodernen Wirtschaftshandeln von Karl POLANYI bekräftigen sie erneut, dass das Wirtschaftshandeln in diesen Gesellschaften nicht institutionalisiert und anonymisiert, sondern in soziale Beziehungsgeflechte und Wertesysteme (Gefolgschaft, Herrschaft, Verwandtschaft, dörfliche Gemeinschaft, Kult) eingebettet war und dass es *die* Wirtschaft als Kollektivsingular in der Vormoderne nicht gab³⁹.

Z. DAVIS, Die schenkende Gesellschaft. Eine Studie über die französische Renaissance, München 2002; Beate WAGNER-HASEL, Der Stoff der Gaben. Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens im archaischen Griechenland, Frankfurt a. M. 2000; dies., Egoistic Exchange and Altruistic Gift: On the Roots of Marcel Mauss' Theory of the Gift, in: Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 188), hg. v. Gadi ALGAZI / Valentin GROEBNER / Bernhard JUSSEN, Göttingen 2003, 141–172; Patrick J. GEARY, Gift Exchange and Social Science Modeling: The Limitations of a Construct, in: Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 188), hg. v. Gadi ALGAZI / Valentin GROEBNER / Bernhard JUSSEN, Göttingen 2003, 129–140.

36 MAUSS, Essai sur le don (wie Anm 14), 56.

37 Ebd., 56–58. Beim vertraglichen Opfer handelt es sich um einen asymmetrischen Tausch: „En effet, ce sont eux [les dieux, Anm. d. Verf.] qui sont les véritables propriétaires des choses et des biens du monde. C'est avec eux qu'il est le plus nécessaire d'échanger et le plus dangereux de ne pas échanger“ (56). „On croit que c'est aux dieux qu'il faut acheter, et que les dieux savent rendre les choses. [...] Avant de couper son bois, avant même de gratter sa terre, de planter le poteau de sa maison, il faut payer les dieux. On voit comment on peut ici amorcer une théorie et une histoire du sacrifice contrat. Celui-ci suppose que ces dieux qui donnent et rendent sont là pour donner une grande chose à la place d'une petite (58).“ Vgl. außerdem ders., Les fonctions sociales du sacré (wie Anm. 14), 3–16.

38 Pierre BOURDIEU, Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1976 [zuerst 1972], hier 369; ders., Les structures sociales de l'économie, Paris 2000.

39 Karl POLANYI, The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen, Frankfurt a. M. 1978 [zuerst 1944]; ders., Ökonomie und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1979 [zuerst 1968]; ders. / Conrad M. ARENSBERG / Harry W. PEARSON, Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory, Glencoe 1957, 255, 299.

Die religiöse Dimension des Schenkens hat über MAUSS hinaus allerdings in der sozialwissenschaftlichen und wirtschaftsanthropologischen Forschung bislang recht wenig Aufmerksamkeit erfahren. Zu diesem Punkt bieten neuere, kulturwissenschaftlich orientierte Arbeiten zu mittelalterlichen Schätzen wichtige ergänzende Perspektiven⁴⁰. Sie verstehen den Schatz im doppelten Sinne, als ein materielles Ensemble und als ein kulturelles Konzept, das im Geflecht der mittelalterlichen Tauschprozesse eine wichtige, bislang allerdings wenig beachtete Rolle spielte. Aus der Perspektive der Ökonomen handelt es sich nämlich um eine unfruchtbare Form des Kapitals, eine Einschätzung, für die MARX' Diktum vom „toten Kapital“⁴¹ erheblich beigetragen haben dürfte. Schätze tendierten nicht dazu, aus sich heraus ständig neues Kapital zu generieren; sie wurden „nicht mit dem Ziel gehortet, sich durch produktiven und profitablen Einsatz ihrer selbst beständig zu vergrößern.“⁴² Ihre Materialität war ein bestimmender Faktor, der verhinderte, dass sie sich, anders als das leicht flüchtige Kapital, „mal als Ware, mal als Geld, mal als Produktionsanlage materialisieren konnten.“⁴³ In ihrer Festigkeit stehen Schätze der Güterzirkulation im Wege, denn die Schatzbildung verwandelt überschüssige Gebrauchswerte in Gold und Silber, die um ihrer selbst gehortet werden. Ein Schatzbildner hindert das Gold daran, als Geld „zu zirkulieren oder als Kaufmittel sich in Genussmittel aufzulösen“⁴⁴, und demonstriert so seinen Unwillen, sich von seinen Reichtümern zu trennen, weil er ihnen einen symbolischen Mehrwert zuschreibt, der über den reinen Marktwert hinausgeht⁴⁵.

Diese Sicht beruht auf einem abstrakten Kapitalbegriff, demzufolge Sachgüter nur Erscheinungsformen von Kapital sind⁴⁶. Ihre sozialen und symbolischen Funktionen – Zurschaustellung von Prestige, Einfluss und Gefolgschaft, Aufwendungen für Gaben und Geschenke – galten schon MARX als eine Irrationalität und waren deshalb für die ökonomische Analyse irrelevant, wenn nicht gar irritierend⁴⁷. Die historische Forschung hat sich, ebenso wie die Wirtschaftsanthropologie, dennoch oder eben deswegen intensiver mit den vielfältigen Schatz-Formen und ihren sozialen Funktionen beschäftigt: mit den Geld- und Goldschätzen von Herrschern oder Kirchen⁴⁸, den Reli-

40 Vgl. hierzu die in Anm. 10 genannten Titel; außerdem IOGNA PRAT, *Préparer l'au-delà* (wie Anm. 5).

41 Karl MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1 (Marx-Engels-Werke 23), Berlin 1979 [zuerst 1867], 123.

42 Timo LUKS, *Marx' Schatz. Über Reichtümer jenseits von Kapital im ‚Kapital‘*, Soziopolis (05.05.2018), <https://www.sozioipolis.de/erinnern/jubilaeen/artikel/marx-schatz/>, zuletzt abgerufen am 03.09.2019.

43 Ebd.

44 MARX, *Kapital* (wie Anm. 41), 147.

45 LUKS, *Marx' Schatz* (wie Anm. 42), 5.

46 Ebd., 2.

47 MARX, *Das Kapital* (wie Anm. 41), 144 f.; LUKS, *Marx' Schatz* (wie Anm. 42), 5.

48 HARDT, *Gold*; BURKART, *Das Blut der Märtyrer* (beide wie Anm. 28); Ludolf KUCHENBUCH,

quien- und Kuriositätensammlungen⁴⁹, den Herrschaftsinsignien⁵⁰ oder dem spirituellen Gnadenschatz der Kirche⁵¹. Mit Hilfe einer analytisch-deskriptiven „ethnographie des transactions“⁵² bzw. einer pragmatisch orientierten „Akkumulationsanthropologie“⁵³ will sie die spezifische ‚Logik‘ des mittelalterlichen Wirtschaftens angemessener erfassen. Schätze gelten in dieser Perspektive als kulturelle Praktiken, deren ideologisches Fundament primär religiös begründet war, deren sinnstiftende Wirkung sich aber in ganz unterschiedlichen Bereichen der jeweiligen Kultur entfalten konnte⁵⁴, wie im Folgenden am Beispiel des Kirchenschatzes gezeigt werden soll.

IV. Die Idee vom Kirchenschatz in der Patristik

Rings um die neutestamentliche Schatzmetapher errichtete die Patristik ein Heilsmodell, das in der Folgezeit eine enorme Wirksamkeit entfaltete. Die Verachtung der irdischen Güter ist der Preis, der für den Erwerb des himmlischen Schatzes zu leisten ist – das ewige Leben. In diesem System galt die Armut als Ausdruck materieller Opferbereitschaft nicht als Makel, sondern als Distinktionsmerkmal, als ein begehrenswerter, da heilsrelevanter Zustand. Aus diesem Grunde kennt das Christentum neben der schicksalhaften Armut der Bedürftigen auch die selbstgewählte Armut der Besitzenden, die die himmlisch-irdischen Tauschgeschäfte regulierte: Der fortgegebene Reichtum wurde als Almosen in die Unterstützung der unfreiwillig Bedürftigen investiert, oder er wurde in Erwartung von heilsmächtiger Fürbitte an eine Kirche tradiert⁵⁵.

Versilberte Verhältnisse. Der Denar in seiner ersten Epoche (700–1000) (Figura: Ästhetik – Geschichte – Literatur 4), Göttingen 2016, 46–54.

49 Lorraine DASTON / Katharine PARK, *Wonders and the Order of Nature, 1150–1750*, New York 1998; Stefan LAUBE, *Von der Reliquie zum Ding. Heiliger Ort, Wunderkammer, Museum*, Berlin 2011; *La tesaurizzazione delle reliquie, Sanctorum 2* (2005).

50 Percy Ernst SCHRAMM, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom 3. bis zum 16. Jahrhundert*, 3 Bde. (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 13), Stuttgart 1954–1956.

51 Philippe CORDEZ, *Les usages du trésor des grâces* (wie Anm. 28).

52 Florence WEBER, *Markttransaktionen, ritueller Austausch und persönliche Beziehungen. Eine ökonomische Ethnographie nach der Great Divide*, *Trivium 17* (2014), <https://journals.openedition.org/trivium/4872>, zuletzt abgerufen am 30.09.2019. Originaltitel: *Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le Grand Partage*, *Genèses 41* (2000), 85–107. Für das Frühmittelalter liegt mit dem Beitrag von Ludolf KUCHENBUCH ein innovativer Ansatz aus wirtschaftsanthropologischer und geldgeschichtlicher Perspektive vor: KUCHENBUCH, *Versilberte Verhältnisse* (wie Anm. 48), ders., *Denar-Druck im Okzident (700–1050). Ein Betrag zur historischen Anthropologie des Geldes*, *Historische Anthropologie 27* (2019), 52–74.

53 WEBER, *Markttransaktionen* (wie Anm. 52).

54 Vgl. BURKART, *Das Blut der Märtyrer* (wie Anm. 28), 54.

55 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Philipp ZIMMERMANN im vorliegenden Band.

Obwohl auch im Judentum das Almosen eine wichtige Praxis darstellte, herrschte hier doch ein grundsätzlich positives Verhältnis zum Reichtum: Er galt als soziales und religiöses Distinktionsmerkmal, das die Auserwähltheit des Volkes Israel demonstrierte⁵⁶. Besonders in der römischen Gesellschaft erschien die christliche Ethik als Kuriosität einer jüdischen Sekte charismatischer Wanderprediger, die von der Wohltätigkeit der Reichen lebten und diese hierfür auch noch tadelten⁵⁷. Den Römern galt Reichtum als unverdächtig und durfte, ja musste als Insignie von politischer Macht und sozialem Prestige zur Schau gestellt werden⁵⁸. Es bedurfte einiger Deutungsverschiebungen, damit diese sozial-ökonomische Ethik auch dann noch trug, als das Christentum im 4. Jahrhundert von einer Religion der sozial Unterprivilegierten zur Staatsreligion eines Weltreiches aufgestiegen war und die Kirchen infolge der zahlreichen Zuwendungen der Gläubigen zu wichtigen Besitzträgern geworden waren⁵⁹. Die Konstantinische Gesetzgebung förderte die Vermögensbildung der Kirchen und band sie in die spätantiken Formen der Herrschaftsrepräsentation ein. In der Kirchengeschichte seit Eusebius wurden die Privilegierungen und Schenkungen Konstantins zur Ur-Erzählung einer spezifischen Form von Schatzbildung, in der sich die antiken Vorstellungen über den materiellen Reichtum mit der biblischen Idee eines geistlichen Himmelschatzes verbanden⁶⁰.

Die patristische Exegese adaptierte dann die biblischen Gebote an die neuen sozialen Realitäten, indem sie ein theologisches Modell der Vergemeinschaftung dieses Reichtums entwarf. Der wichtigste Beitrag hierzu stammt von Augustinus. Bei ihm verdichtete sich die Metapher von der Akkumulation spiritueller Güter zum Modell „eines eschatologischen Gütertausches im Schatz“⁶¹. Augustinus imaginierte Gott als Hüter (*custos*) eines geistlichen Schatzes, als himmlischen Bankier (*argentarius*), bei dem die spirituellen Reichtümer des gläubigen Christen besser aufgehoben und angelegt seien als in den irdischen Speichern und Schatztruhen. Wer seinen irdischen Reichtum als Almosen fortgebe, der zahle in die himmlische Bank ein, wo sich der Reichtum der Gläubigen zu einem Depot aggregiere, das zur Quelle des kollektiven Heils werde⁶². Denn die fortgegebenen irdischen Güter bildeten einen kollektiven

56 BURKART, Das Blut der Märtyrer (wie Anm. 28), 31 f.

57 Bernhard LANG, Der arbeitende Mensch in der Bibel. Eine kulturgeschichtliche Skizze, in: Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklichkeiten, hg. v. Verena POSTEL, Berlin 2006, 35–56.

58 Egon FLAIG, Ritualisierte Politik. Zeichen, Gesten und Herrschaft im Alten Rom, Göttingen 2003, 38–42, 49–68.

59 BURKART, Das Blut der Märtyrer (wie Anm. 28), 28.

60 Ebd., 37–43. Neben Eusebius spiegeln auch die zahlreichen Schatzbeschreibungen des ‚Liber pontificalis‘ diese Erzähl- und Deutungstradition wider.

61 Ebd., 45.

62 Augustinus, Enarrationes in psalmos 38,12, in: PL 36,67–1027, hier 415 f.: *Sollicitudini tuae consilium do: Thesaurizate vobis thesaurum in coelo. Hic in terra si velles servare divitias, [...] commendares ad vicum argentarium: difficilis est enim ibi casus, fur non facile accedit, bene omnia servantur. Quare ista cogitas, nisi quia non habes melius ubi serves? [...] Dicam tibi: Noli commendare huic minus idoneo, sed*

Schatz von himmlischen Gütern, dessen Reichtümer durch die Gnade Gottes wieder an die Gläubigen zurückverteilt werden könne⁶³. Dieses Bild bereichert Augustinus um die Vorstellung, dass dieser Schatz durch das ihm zufließende Blutopfer Christi und der Märtyrer kontinuierlich vermehrt werde⁶⁴.

Nicht nur die guten Taten, sprich, die versammelten Almosen der Gläubigen, sind die Währung, aus welcher der himmlische Heilsschatz besteht. Auch die Menschen selbst können Augustinus zufolge zu ‚lebendigen Münzen Gottes‘ werden. Wer den göttlichen Geboten folgt, dessen Verdienste gehen in den Himmelsschatz ein, das symbolische Kapital der Christenheit:

„Kehre um und werde erneut zu einem Abbild Gottes, das du durch deine schlechten Taten abgelegt hast. Und gleich wie auf einer Münze, in die das Bild des Kaisers eingeprägt ist, und so wie sich ein anderes Mal [Gott, Anm. d. Verf.] in seinem Sohn eingeprägt hat [...], so sei auch du eine Münze Gottes (*sic et tu nummus dei es*), und sei es umso mehr, als du es mit dem Verstand und mit dem Leben bist, damit du weißt, wessen Bild du trägst und nach welchem Bilde du geschaffen bist, denn die Münze selbst weiß nicht, dass sie das Bild des Kaisers trägt. [...] So wie die Münze, wenn sie in die Erde gegeben wird, das Bild des Kaisers verliert, so verliert der Mensch, wenn er sich den weltlichen Genüssen hingibt, die Gottesebenbildlichkeit. Denn Christus ist gekommen, um die Münzen neu zu schlagen.“⁶⁵

Ähnlich formulierte es noch 1140 das ‚Decretum Gratiani‘, welches das neutestamentliche Eingangsbeispiel wie folgt kommentiert:

„Und er stieß die Tische der Geldwechsler um.“ Dies ist spirituell zu verstehen, dass nämlich die Menschen wie Geld (*pecunia*) sind, denn wie die Münze den Eindruck des Kaisers trägt, so trägt der Mensch die Einprägung Gottes (*caragma*). Und so wie die Münze,

est quidam idoneus, illi commenda: habet magna horrea, ubi perire non possint divitiae; magnus super omnes dives dives est. [...] Nolo, inquit, serve meus, perdas peculium tuum, agnosce ubi ponas: quare ibi ponis ubi possis amittere. [...] Est alius locus, quo te transferam. Praecedat te quod habes; noli timere ne perdas; dator ego eram, custos ego ero. [...] Sed ego, inquis, quomodo pono in coelo? Dedi tibi consilium: [...] Pone in manibus pauperum, da egentibus: quid ad te quomodo perveniat? Non perducam quod ego accipio? An oblitus es: Cum uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis. Vgl. auch BURKART, Das Blut der Märtyrer (wie Anm. 28), 28.

63 Ebd., 387; BURKART, Das Blut der Märtyrer (wie Anm. 28), 57 f.: „Augustinus versammelt bereits die wichtigsten Elemente des himmlischen Gnadenschatzes – Blut, Schatz, Bank/Geld –, wenn auch nicht als ausformulierte Vorstellung. Die Idee der exklusiven Heilsmittlerschaft der Kirche findet sich hingegen bei ihm noch nicht.“

64 Augustinus, Enarrationes in psalmos (wie Anm. 62), 1013: *Effuderunt sanguinem eorum sicut aquam, id est abundanter et viriliter: in circuitu Jerusalem. [...] Circuitus ergo huius Jerusalem in hoc psalmo intelligendus est, quousque tunc fuerat eadem Ecclesia dilatata, fructificans et crescens in universo mundo quando in omni parte ius persecutio saeviebat, et martyrum stragem, quorum sanguis sicut aqua effundebatur, cum magnis lucris thesaurorum coelestium faciebat.*

65 Sermo IX, 9, zit. bei TODESCHINI, Trésors admis (wie Anm. 28), 34.

die kein Kaiserbild trägt, verrufen wird, so gilt auch der Mensch, der nicht das Bild Gottes zeigt, als verrufen (*reprobus*).⁶⁶

Auf der Basis der neutestamentlichen Metaphorik konstruierte die Patristik ein Heilsmodell, in dem die Elemente einer materiellen und spirituellen Ökonomie allegorisch und zugleich höchst konkret miteinander verwoben waren. Die hier angelegten Denk- und Deutungsmuster stellten einen semantischen und symbolischen Fundus bereit, aus dem der vormoderne Wirtschaftsdiskurs viele Jahrhunderte lang schöpfen sollte. Im Folgenden möchte ich an diese Befunde anschließen und am Beispiel der Idee des Kirchenschatzes das Wechselverhältnis zwischen den materiellen und symbolischen Dimensionen heiliger Objekte weiter erhellen, wobei ich besonders das Mit- und Ineinander von theologischem Diskurs und sozialer Praxis, von Begriff, Objekt und Handlungsbezügen genauer in den Blick nehmen werde.

V. Materielle Schätze: der mittelalterliche Kirchenschatz als unveräußerlicher Besitz

Der *thesaurus ecclesiae* umfasste seit der Spätantike sowohl die mobilen als auch die immobilien Güter im Besitz einer bzw. der Kirche. Es handelte sich um einen privilegierten Besitz, dem neben dem Materialwert auch eine sakrale Qualität zugesprochen wurde. Nicht nur die Reliquien und die *vasa sacra* (liturgisches Gerät), auch der Landbesitz der Kirchen und Klöster galt *per extensionem* als Teil der *res ecclesiae*, insofern er als Stiftung für das Seelenheil (*pro anima*) dem heiligen Patron der Gemeinschaft übertragen worden war. In der Vorstellung der Klosterleute aggregierten sich diese Landanteile zu einem Ensemble von besonders valuierten Besitzlandschaften und stellten eine Form der Besitzakkumulation mit Schatz-Wert dar. Aufgrund der geltenden Rechtsbestimmungen standen sie außerhalb der gewöhnlichen Tauschverhältnisse, denn sie galten als unveräußerlich⁶⁷. Besitzer und Garant dieses potentiell immerwährenden Besitzes war der heilige Patron der kirchlichen Gemeinschaft⁶⁸. Insofern folgten die Transaktionen rund um den kirchlichen Güterbesitz nicht den Gesetzen der Reziprozität. Das gilt auch und besonders für die erwähnten Stiftungen *pro anima*, in denen – modellhaft gesprochen – materiell (Land) gegen spirituelle Gaben (Gebete und Almosen am Todestag)

66 Ebd., 35.

67 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Stefan ESDERS im vorliegenden Band.

68 Uta KLEINE, La terre vue par les moines. Construction et perception de l'espace dans les représentations figurées de la propriété monastique (12^e–14^e siècles, Marmoutier/Alsace et Zwettl), in: Monachisme et espace social dans l'Occident médiéval: contexte, hiérarchie, circulations (Collection d'études médiévales de Nice 15), hg. v. Michel LAUWERS, Turnhout 2014, 147–184.

getauscht wurden⁶⁹. Zunächst, weil ihr spiritueller Zweck auf die Zukunft gerichtet war, denn die geforderten Gebetsleistungen fielen in die Zeit nach dem Tode des Schenkers und konnten bzw. mussten zu dessen Lebzeiten nicht kontrolliert werden. Es handelt sich also um einen asymmetrischen und zeitversetzten Gabentausch, zwischen den sich das Moment einer Schuld (des Empfängers gegenüber dem Schenker) schiebt⁷⁰. Zum zweiten, weil sie, obwohl sie nach ihrem Übergang in den Kirchenbesitz als unveräußerlich galten, nicht vollständig aus der Zirkulation ausschieden⁷¹. Denn wie eine genaue Analyse der Urkunden zeigt, handelt es sich in vielen Fällen nicht um Schenkungen im eigentlichen Sinne, solche also, bei denen das volle Eigentumsrecht an den neuen Besitzer überging, sondern um vorbehaltliche Übertragungen. Barbara ROSENWEIN (und in ihrer Folge zahlreiche weitere Autoren) haben dies besonders für das Umfeld von Cluny im 10. und 11. Jahrhundert zeigen können⁷². Hier und andernorts galt nämlich, dass Landübertragungen an die Zustimmung der Mitbesitzer (Ehepartner) und der Erben gebunden waren (*laudatio parentum*), denen durch die Entäußerung ja Teile ihres zu erwartenden Eigentums verloren gingen⁷³. Ein partieller Besitzanspruch verblieb bei den Schenkern bzw. ihren Erben, die das tradierte Gut oder Teile hiervon zurückfordern, zurückkaufen oder dem Kloster auf andere Weise entfremden konnten. ROSENWEIN deutet die Landübertragungen als Rituale der Soziabilität, welche die Schenker und ihre Familien langfristig an die Klostergemeinschaft banden.

Eine ähnliche Form der vorbehaltlichen Gütertransaktionen stellt die frühmittelalterliche Prekarie dar, einer Form der Landleihe, bei der sich der Geber ein lebenslanges Nutzungsrecht (*ususfructus*) vorbehielt und hierfür dem Empfänger einen jährlichen Zins entrichtete. Häufig schlossen die Nutzungsvereinbarungen ein Rückkaufrecht (*redemptio*) zu einem festgelegten Preis ein⁷⁴. Nießbrauch und Rückkaufrecht konn-

- 69 Nach den Bestimmungen des Konzils von Aachen unterlagen die Schätze (*pretiosa*), die den Kirchen einmal übertragen worden waren, fortan dem *ius sacerdotum* – unabhängig von ihrer äußeren Form. Concilia aevi Karolini (MGH 2,2), hg. v. Albert WERMINGHOFF Hannover/Leipzig 1908, c. 32, 741.
- 70 MAGNANI, Un trésor dans le ciel (wie Anm. 28); dies., Transforming Things and Persons. The Gift ‚pro anima‘ in the Eleventh and Twelfth Century, in: Negotiating the Gift (wie Anm. 35), 269–284. Vgl. auch Michael BORGOLTE, Stiftung und Memoria (Stiftungsgeschichten 10), hg. v. Tilmann LOHSE, Berlin 2012. Zum Schuldprinzip vgl. BOURDIEU, Theorie der Praxis (wie Anm. 38), 374.
- 71 Ludolf KUCHENBUCH, Bemerkungen zum ‚Grundstücksmarkt‘ (marché de la terre), die deutsche Forschung zum frühen Mittelalter betreffend (unveröff. Manuskript, 1999); Laurent FELLER / Agnès GRAMAIN / Florence WEBER, La fortune de Karol. Marché de la terre et liens personnels dans les Abruzzes au haut Moyen Âge (Collection de l'École Française de Rome 347), Rom 2005.
- 72 Barbara ROSENWEIN, To be the Neighbor of St Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909–1049, Ithaca/London 1989; Didier MÉHU, Paix et communauté autour de l'abbaye de Cluny, X^e–XV^e siècle, Lyon 2001; ROSÉ, Commutatio (wie Anm. 10).
- 73 Stephen WHITE, Custom, Kinship, and Gifts to Saints. The *Laudatio Parentum* in Western France, 1050–1150, Chapel Hill 1988.
- 74 Am Beispiel des St. Galler Urkundenbestandes aus dem 9. Jh. untersucht von KUCHENBUCH, Versilberte Verhältnisse (wie Anm. 52), 98–105; weitere Beispiele: ders., Bäuerliche Gesellschaft und

ten auch auf die Erben übergehen. Auf diese Weise entstand eine spezifische Form des Kollektivbesitzes, der mehrere Parteien und mit ihnen auch ihre Verstorbenen und die zukünftigen Generationen miteinschloss.

Diese Situation produzierte viele Gewinner (und auch einige Verlierer): Das Kloster befand sich zwar nicht im Vollbesitz des übereigneten Landes, konnte aber an seiner Wertschöpfung ebenso teilhaben wie die zukünftigen Generationen der Geberfamilie. Da der vereinbarte Zins deutlich unter den erwarteten Erträgen des Landes gelegen haben dürfte, erzielte auch der Tradent weiterhin materiellen Gewinn aus seinem veräußerten Land, einen Mehrwert, den er um den spirituellen Ertrag, die vereinbarten Gebetsleistungen, noch vermehren konnte. Diese spirituellen ‚Zinsen‘ waren ein versteckter Gewinn, der umso größer ausfiel, als die Gebete und Almosen auch über den Tod des Tradenten hinaus zu leisten waren – für ihn selbst und alle folgenden Generationen. Das übertragene Land warf – sowohl in materieller als auch in spiritueller Hinsicht – einen mehrfachen Ertrag für Geber und Empfänger ab. Doch zugleich bestand für das Kloster die Gefahr, dass die eingegangenen Gebetsverpflichtungen bzw. die mit ihnen verbundene Verpflichtung zum Almosenspenden zu einer unkalkulierbaren und bisweilen ruinösen ‚Ewigkeitslast‘ werden konnten, für deren Erfüllung wiederum Verkäufe des Kirchengutes nötig waren⁷⁵.

Es ist offensichtlich, dass es sich bei den genannten Beispielen um Transaktionen handelt, die weder dem Typus der uneigennütigen bzw. vorbehaltlosen Schenkung (‚pure gift‘) noch dem des reziproken Gabentauschs zuzuordnen sind⁷⁶. Die Ethnologin Annette B. WEINER hat dieses Tauschprinzip auf die glückliche Formel des „Keeping – While – Giving“ gebracht, ein Prinzip, das besonders für den Typus der „inalienable possessions“ gilt⁷⁷. „Inalienable possessions“ sind Objekte von höchster imaginärer Macht, die nicht auf gewöhnliche Weise veräußert werden können, weil ihnen ein absoluter Wert zugeschrieben wird, ein Wert also, der sich nicht aus der Relation zu einem Tausch-Äquivalent ergibt, sondern aus der Behauptung vom himmlischen Ursprung dieser Objekte. Beglaubigt und demonstriert wird er durch entsprechende Legenden und durch die Zugehörigkeit zu einem privilegierten Ort:

Klosterherrschaft im 9. Jahrhundert. Studien zur Sozialstruktur der *familia* der Abtei Prüm (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Beihefte 66), Wiesbaden 1978.

- 75 Joachim WOLLASCH, Toten- und Armensorge, in: Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), hg. v. Karl SCHMID, München/Zürich 1985, 9–38.
- 76 Zu diesen Zirkulationsformen vgl. WEINER, Inalienable Possessions (wie Anm. 20), 26 f., 33–39; WEBER, Markttransaktionen (wie Anm. 52); WAGNER-HASEL, Egoistic Exchange and Altruistic Gift (wie Anm. 35), 150–159.
- 77 WEINER, Inalienable Possessions (wie Anm. 20). WEINER versteht ihre Untersuchung zum Gabentausch (*kula*) der Bewohner der Trobriand-Inseln als Teilrevision des MALINOWSKI'schen Reziprozitätspostulats: Bronislaw MALINOWSKI, Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea, Frankfurt a. M. 1979 [zuerst 1922].

„What makes a possession inalienable is its exclusive and cumulative identity with a particular series of owners through time. Its history is authenticated by fictive or true genealogies, origin myths, sacred ancestors, and gods. In this way, inalienable possessions are transcendent treasures to be guarded against all the exigences that might force their loss.“⁷⁸

Als Mittel zur Demonstration von sozialem Prestige werden unveräußerliche Güter gehortet und müssen paradoxerweise zugleich von Zeit zu Zeit zirkulieren, indem sie getauscht, geraubt, verloren, zerstört, verkauft, angefochten oder einfach nur zur Schau gestellt werden⁷⁹.

Die Qualitäten der „inalienable possessions“ sind durchaus auf den unveräußerlichen Kirchenschatz übertragbar. Allerdings müssen hier die transzendenten Dimensionen mitgedacht werden, wie sie für den Gütertausch christlicher Prägung typisch sind. Grundlage des christlich-okzidentalen „Keeping-While-Giving“ ist das Prinzip der *commutatio*, einer asymmetrischen Form des (Land)transfers zwischen Laien und Klerus, bei der die gebende Seite (Laien) mehr tradiert, als sie von der empfangenden Seite (Kirche) zurückerhält⁸⁰. Bei diesem Tauschmodus geht es nicht nur darum, das Veräußerungsverbot für die *res ecclesiae* zu umgehen⁸¹. Der Begriff *commutatio* impliziert zugleich einen vertikalen Transfer, hier vom irdischen Besitzer an den himmlischen Patron, bei dem sich die Natur des getauschten Guts wandelt, indem sein materieller Wert nach dem Modell der sakramentalen Verwandlung in eine spirituelle Qualität transformiert wird⁸².

Ähnliche Prinzipien gelten auch für Akkumulation und Zirkulation des mobilen Kirchenschatzes, zu dem die *vasa sacra*, d. h. die liturgischen Geräte, Bücher und Gewänder, der Kirchenschmuck und allen voran die Reliquien zählen. Nach der ‚Regula Benedicti‘ stehen sie *pars pro toto* für die Gesamtheit des Kirchenbesitzes (*res ecclesiae*) und gehören allen und zugleich keinem (*res monasterii omnium est, et nullius est*)⁸³. Ihre Sakralität ist nicht objektimmanent, sondern wird durch liturgische Handlungen wie Weihe, Benediktion oder den Kontakt mit dem Altar bzw. den Reliquien zugesprochen. Durch gezielte Praktiken wie Schändungen oder das Ritual der Desakralisierung kann sie auch wieder aufgehoben werden⁸⁴. Bezüglich der Veräußerung sind die über-

78 WEINER, Inalienable Possessions (wie Anm. 20), 33.

79 Ebd., 39.

80 ROSÉ, *Commutatio* (wie Anm. 10), 119.

81 Ebd., 125.

82 Ebd., 137; MAGNANI, *Transforming Things and Persons* (wie Anm. 28), 274–280; BURKART, *Transfer und Transzendierung* (wie Anm. 10). Vgl. hierzu auch den Beitrag von Franziska QUAAAS in diesem Band.

83 Zit. nach LAUWERS, *Des vases et des lieux* (wie Anm. 18), hier 263.

84 Adolph FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 Bde., Freiburg 1909 (ND Graz 1960); Miriam CZOCK, *Gottes Haus. Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum von der Spätantike bis ins Frühmittelalter*, Berlin 2012; Michel LAUWERS, *Des pierres vivantes. Construction d'églises et construction sociale dans l'Occident médiéval*, in: *Matérialité et immatérialité*

lieferten Verhaltensmaßregeln wiederum scheinbar paradox, denn auch Reliquien und *vasa sacra* galten als „inalienable possessions“, die unter bestimmten Voraussetzungen dennoch als Ware behandelt werden konnten. So gestatteten, ja forderten schon die Kirchenväter bei Bedarf den Verkauf von Teilen des Kirchenschatzes, wobei besondere Veräußerungsregeln galten: Liturgisches Gerät, das nicht an eine andere Kirche verkauft wurde, musste zuvor zerhackt oder eingeschmolzen werden, denn die Form des heiligen Gegenstandes durfte Ambrosius zufolge die Kirche nicht verlassen⁸⁵. In diesem Vorgang ist die Zerstörung der äußeren Form das Zeichen für die Kommutation, in diesem Falle: für die Reduktion eines sakralen Gutes auf seinen reinen Materialwert. Der Erlös sollte zum Nutzen möglichst Vieler verwandt werden; zu diesen Nützlichkeiten zählten der Loskauf Gefangener, die Unterstützung der Armen sowie der Bau von Kirchen und kirchlichen Begräbnisstätten.

Verwaltung und Verwahrung des Kirchenschatzes erforderten nach der ‚Regula Benedicti‘ *diligentia* und *mensura*, die maßvolle, von Einsicht getragene Sorge. Für notwendige Veräußerungen von Kirchengut galt die Regel der *extimatio*, d. h. der Verkauf des Gutes unterhalb des zuvor zu ermittelnden Marktpreises (wörtlich: „des Preises, den man bei weltlichen Händlern dafür erzielen könnte“⁸⁶). Faktisch bedeutete dies einen freiwilligen Gewinnverzicht. Aber wie genau bestimmte sich der ‚Marktpreis‘ eines heiligen Gutes? Am Beispiel des Reliquienhandels hat Patrick GEARY auf die Unmöglichkeit verwiesen, Transfers dieser Art den geläufigen Tauschmodellen zuzuordnen. Dies gilt umso mehr, als es sich bei den Reliquien um ein heiliges Gut handelte, das im Grenzbereich von Person und Objekt angesiedelt war und das sich der Klassifikation als ‚Ware‘ in mehrfacher Hinsicht entzog. Reliquien waren kostbar, unveräußerlich und doch zugleich ein Gut, das äußerlich nicht von massenhaft verbreiteten, wertlosen Objekten gleicher Art (den Überresten von Normalsterblichen) zu unterscheiden war, weswegen über ihren tatsächlichen Wert nur selten ein Konsens erzielt werden konnte⁸⁷. Dennoch zirkulierten Reliquien in beträchtlichem Ausmaß:

alité dans l'Église au Moyen Âge. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Études Médiévales de l'Université de Bucarest, le New Europe College et l'Université Charles-de-Gaulle Lille 3, Bucarest, 22–23 octobre 2010, hg. v. Stéphanie DAUSSY u. a., Bucarest 2012, 359–378.

- 85 LAUWERS, Des vases et des lieux (wie Anm. 18), 260; vgl. auch Miriam CZOCK, Die Heiligkeit von *vasa sacra* und Paramenten. Zum Zusammenhang von Liturgie, Liturgieexegese und normativen Quellen in karolingischer Zeit, oder: Warum man eine Hostienschale nicht verpfänden darf, in: Heilige und geheiligte Dinge. Formen und Funktionen (Beiträge zur Hagiographie 20), hg. v. Andrea BECK / Klaus HERBERS / Andreas NEHRING, Stuttgart 2017, 65–82.
- 86 Regula Magistri 85, zit. nach TONEATTO, Elites et rationalité économique (wie Anm. 10), 85: *interrogata qualitate pretii quanti a secularibus distrahi potest*; ähnlich TODESCHINI, I vocabolari (wie Anm. 5), 787.
- 87 Patrick J. GEARY, Sacred Commodities. The Circulation of Medieval Relics, in: The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective, hg. v. Arjun APPADURAI, Cambridge u. a. 1986, 169–191, hier 214.

Sie wurden gestohlen, erworben oder geteilt und verschenkt⁸⁸. Ihr Wert war das Produkt ritueller Inszenierungen und spezifischer Zirkulationsweisen und nur so lange gültig, wie sich das heilige Objekt in diesem Prozess symbolisch behaupten konnte:

„A human bone, given by the pope as a sacred relic, thereby became a sacred relic if the receiver were also willing to consider it as such. Likewise, a corpse once stolen (or said to be stolen) was valuable because it had been worth stealing. Solemn recognition [...] normally involved the miraculous intervention of the saint, provided that the value assigned by the transfer was genuine. This value endured so long as the community responded by recognizing miraculous cures and wonders [...]. Enthusiasm tended to wane over time, and the value of the relic had to be renewed periodically through a repetition of transferral or discovery [...]. So long as a relic continued to perform as a miracle worker, it maintained its value as a potential commodity [...].“⁸⁹

Festzuhalten bleibt: Beim *thesaurus ecclesiae* handelte es sich um ein Ensemble von Gütern im Besitz einer Kirche, deren symbolischer Mehrwert aus der Zugehörigkeit zu einem privilegierten Ort und seinem heiligen Patron abgeleitet wurde. Als kostbares, prinzipiell unveräußerliches Gut stand es in besonderer Weise der göttlichen Sphäre nahe und wurde nach dem Prinzip der *commutatio* und der selbst auferlegten Gewinnmäßigkeit getauscht. Neben liturgischen Ritualen waren auch die Praktiken der Zirkulation wichtige Faktoren für ihre Wertbestimmung; durch sie konnte der heilige Status dieser Objekte legitimiert, gesteigert oder aber in Frage gestellt oder gar revoziert werden.

VI. Spirituelle Schätze: der Gnadenschatz und die Modi seiner Distribution

In Analogie zu den materiellen Schätzen der einzelnen Kirchen konnte spätestens seit Augustinus mit dem Schatz auch das spirituelle Kapital der gesamten Kirche gemeint sein. Es handelte sich um einen kollektiven Besitz, der durch die Verdienste der einfachen Gläubigen, vor allem aber durch den Blutzoll Christi und der Märtyrer gebildet und der im Laufe des Mittelalters als Gnadenschatz (*thesaurus meritorum*, *thesaurus ecclesiae*) zum festen Begriff wurde. Dieser Gnadenschatz war beliebig vermehrbar und potentiell unerschöpflich, denn durch sein Opfer hatte Christus einen Heilsüberschuss erwirtschaftet, der durch die anhaltenden Verdienste der Heiligen vermehrt und auf verschiedenen Wegen an die Gläubigen zurückverteilt werden konnte. Die Redistribution des spirituellen Schatzes vollzog sich in sakramentaler Form bzw. in kirchlich gelenkten und kontrollierten Kultpraktiken: Eucharistie, Reliquienkult und Ablass wa-

88 GEARY, *Sacred Commodities* (wie Anm. 87), 169; ders., *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1978.

89 GEARY, *Sacred Commodities* (wie Anm. 87), 215.

ren die wichtigsten. Das gemeinsame Fundament dieser Verteilungsformen bildete das theologische Modell des „heiligen Handels“ (*sacrum commercium*), das auf der Lehre von der Inkarnation, der Doppelnatur und dem Kreuzestod des Gottessohnes beruhte⁹⁰. Auf dieser Grundlage konnte bereits in der frühen Patristik Christus als „guter“ bzw. „himmlischer Kaufmann“ (*bonus mercator, negotiator caelestis*) imaginiert werden. In seiner Person hatte Gott eine „himmlisch-irdische Verwandtschaft“ (*terrenis cum coelestibus parentela*)⁹¹ gestiftet; durch seine Passion hatte er in einem *sacrum* bzw. *beatum commercium* oder in einer *mira commutatio* irdische gegen himmlische Waren getauscht. Was bereits in der paulinischen Formulierung vom hohen Preis des Blutes anklingt, um den Christus sich verkauft habe⁹², wurde schnell weitergedacht und mündete schon bald in die Vorstellung, dass Christus sich zum Gegenstand eines heiligen Handels gemacht habe, um die Menschheit „loszukaufen“ bzw. zu „erlösen“ (*redimere, solvere*)⁹³. In ähnlicher Weise wurde auch das Wirken der Heiligen gedeutet, der Nachahmer Christi und nächst ihm die wichtigsten Mittler zwischen Gott und den Menschen. Die Heiligen, insbesondere die Märtyrer und Märtyrerinnen, zahlten Tertullian zufolge den Sünden-Loskauf Christi mit gleicher Münze zurück. Ihr Blutzoll war der höchste Preis, der wegen des unvorstellbaren Leidens (*labor*) mit dem sofortigen Einzug ins Paradies belohnt, wörtlich: „kompensiert“, wurde (*compensatio*)⁹⁴. Auch durch das Martyrium und die postmortale Interzession der Heiligen wurden irdische und himmlische Güter gegeneinander getauscht: *gloria terrena gegen divina merces*.

Der liturgische Begriff des *sacrum commercium* meinte zunächst nur jenen spirituellen Handel, durch den der Gnadenschatz als symbolisches Kapital im Sinne BOURDIEUS angehäuft wurde; er bezog sich nicht auf die symbolischen oder praktischen Handlungen, durch die der akkumulierte Heilsüberschuss an die Gläubigen zurückverteilt wurde. Gleichwohl waren auch in den Modi der Redistribution Vorstellungen und Handlungselemente des marktförmigen Warentausches präsent, wenn auch in unterschiedlichem Maße.

Beginnen wir mit der Eucharistie, die die Matrix für viele der Tauschhandlungen rund um die heiligen Güter bildete – seien sie nun materiell oder spirituell. Das Kom-

90 Martin HERZ, *Sacrum Commercium*. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der römischen Liturgiesprache (Münchener Theologische Studien II. Systematische Abteilung 15), München 1958; Raymund SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986. Zum Folgenden siehe auch den Beitrag von Franziska QUAAS im vorliegenden Band, hier auch die ausführlichen Belege.

91 Petrus Chrysologus, Sermo 140: De annuntiatione B. Mariae virginis, in: PL 52, 577.

92 1 Kor. 6,20: *Empti enim estis pretio magno glorificate et portate Deum in corpore vestro*.

93 Z. B. in der zweiten Osterpräfatation aus dem Sacramentarium Gelasianum (5. Jh.), wo es heißt: *Pascha nostra immolatus est Christus per quem in aeternam vitam filii lucis oriuntur [...] et beati lege comercii divinis humana mutantur*, vgl. Henry Austin WILSON, *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae*, Harvard 1894, 90.

94 Tertullian, *Scorpiace* 6,8 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 2), hg. v. A. REIFFERSCHNEID / Georg WISSOWA, Wien 1954.

mutationsprinzip, das bei den Transaktionen von Kirchenbesitz wirksam war, stammte ursprünglich nämlich, wie Isabelle ROSÉ gezeigt hat, aus der hochmittelalterlichen Eucharistielehre⁹⁵. Die Eucharistie war diejenige Substanz, in der sich das Blutopfer Christi, Zentrum des Gnadenschatzes, materialisierte und in der dieser Schatz an die Gläubigen redistribuiert wurde. Die metabolische Wandlung, durch welche die eucharistische Materie mit dem im Gnadenschatz gehorteten Blut Christi identisch wurde, galt als Resultat eines himmlisch-irdischen Austausches und wurde spätestens mit der Dogmatisierung der Transsubstantiationslehre um 1200 in sehr materiellen Formen gedacht.

Das spätmittelalterliche Bildmotiv der ‚Mystischen Mühle‘ bzw. ‚Hostienmühle‘ ist eine prominente Verdeutlichung dieses Modells. Im hier gewählten Beispiel aus Ulm von 1470 (Abb. 2) schütten Maria und die Evangelisten das Korn, das Symbol des göttlichen Wortes und seiner Fleischwerdung in Maria, in den Trichter einer kreuzförmigen Mühle. Das Mahlwerk wird von den Aposteln getrieben; aus der Schütte purzeln die Hostien. Sie sind die materialisierten, durch das Leiden Christi und das Wirken der Apostel und der Heiligen verwandelten himmlischen Gnadengaben. In der Gestalt des Jesusknaben werden sie von den vier Kirchenvätern in einem Kelch aufgefangen. Das Motiv stellt eine Komposition dar, welche die Eucharistie mit der Theologie des Gnadenschatzes verschwistert und so Eucharistie und Ablass in ein eigentümliches Nahverhältnis bringt⁹⁶. Oder ist es ein Zufall, dass die Form der Hostientaler an Münzen erinnert? Das Ziel dieser Verwandlungskette war die finale *redemptio*, die Erlösung, wörtlich, der Los-kauf, von der kollektiven Sündenschuld. Die Eucharistie als sakramentale Form der Distribution wurde zwar auf der symbolischen Ebene mit der Idee des *sacrum commercium* zusammengedacht, blieb aber in der Praxis frei von monetären Transaktionen.

Anders ist dies in der Heiligen- und Reliquienverehrung, einer weiteren Form der ‚Realisierung‘ des Gnadenschatzes. Im Namen der Heiligen kann Gott von diesem Gnadenschatz den Gläubigen zuteilen, indem er Zeichen und Wunder wirkt. Auch die Praxis der wundertätigen Gnadenvermittlung durch die Interzession der Heiligen stellt eine verbreitete Form der himmlisch-irdischen *negotatio* dar⁹⁷.

95 ROSÉ, *Commutatio* (wie Anm. 10), 131 f.; Miri RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991; Godefridus J. SNOEK, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist: A Process of Mutual Interaction* (Studies in the History of Christian Thought 63), Leiden 1995.

96 Die Kunstgeschichte deutet das Motiv als Allegorie der Transsubstantiation: Alois THOMAS, „Mühle, Mystische“, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* 3, hg. v. Wolfgang BRAUNFELS, Rom u. a. 1973–1976, ND 1990, 298 f.

97 Aus der Fülle der einschlägigen Literatur sei hier nur genannt: ANGENENDT, *Heilige und Reliquien* (wie Anm. 11); Ronald C. FINUCANE, *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*, London 1977; Gabriela SIGNORI, *Maria zwischen Kathedrale, Kloster und Welt. Hagiographische und historiographische Annäherungen an eine hochmittelalterliche Wunderpredigt*,

Semantik und soziale Praxis dieses Tauschhandels möchte ich an zwei Wundererzählungen beleuchten. Sie stammen aus den posthumen Mirakeln von zwei Kölner Erzbischöfen, den Heiligen Anno († 1074) und Engelbert († 1225). Das Wunder am Grab Annos in Siegburg ereignete sich während des großen Jahrmarktes am Himmelfahrtsfest 1184: Einem Siegburger Bürger war im Menschengedrange von einem Dieb ein großes Stück Wolltuch gestohlen worden. Als er den Raub der Ware bemerkte, riefen er und seine Frau im Gebet den Namen Annos an und gelobten ihm einen Wachsdocht in der Länge der entwendeten Stoffbahn, sollte durch seine Verdienste das Gestohlene zurückerstattet werden. Das Gebet wurde erhört, denn tags darauf wurde den Geschädigten der Stoff zurückgebracht und der Heilige erhielt die gelobte Wachskerze⁹⁸.

Das Ereignis, das sich 1225 am Grabe des im selben Jahr ermordeten Erzbischofs Engelbert zutrug, handelt von Erwinus, einem Kürschner und angesehenen Mitglied der Kölner Laurenzpfarre. Er war ein erklärter Gegner Engelberts, weil dieser dem Amtleutekollegium von St. Laurenz als Kompensation für eine Unbotmäßigkeit eine Geldbuße von 4000 Mark auferlegt hatte, zu der Erwinus vier Mark hatte beitragen müssen. Nun litt er unter einem schmerzenden Arm, wollte diesen aber nicht am Grabe Engelberts heilen lassen, weil er der Ansicht war, das Geld zu Unrecht gezahlt zu haben. Auf Anraten seiner Frau fand er sich aber schließlich bereit, den Streit beizulegen, das Grab aufzusuchen und Engelbert zu versprechen, die gezahlte Summe nicht mehr zurückzuverlangen. Erwinus ging in den Dom, stellte sich vor die Tumba und sprach:

„Herr, [...] vier Mark zahlte ich Euch (*vobis solvi*), als ihr noch lebtet. Ob ich sie zu recht gab oder zu unrecht, sei's drum; nun spreche ich Euch los vor Gott (*pronuntio vos absolutum coram Deo*) und bitte Euch deshalb, bei Gott für mich Fürbitte einzulegen, damit ich an meinem Arm geheilt werde.“⁹⁹

Auch dieses Gelöbnis – ein ziemlich unverblümter Wunder-Handel – wurde erfüllt und war bald stadtbekannt.

Sigmaringen 1995; Pierre-André SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale: XI^e-XII^e siècle* (Cerf-Histoire), Paris 1985.

- 98 Siegburger Mirakelbuch – Libellus de translatione sancti Annonis episcopi et miracula sancti Annonis (Siegburger Studien 4), Bd. 2, hg. v. Mauritius MITTLER, Siegburg 1968, III 53. Zu den Annomirakeln vgl. auch Ludolf KUCHENBUCH, *Elevatis ad celum manibus et oculis* – Gebärden und Gebaren in den *Miracula Sancti Annonis* von 1184, in: Frömmigkeit. Formen, Geschichte, Verhalten, Zeugnisse. Lenz Kriss-Rettenbeck zum 70. Geburtstag, hg. v. Ingolf BAUER, München 1993, 27–44; Uta KLEINE, *Gesta, Fama, Scripta*. Rheinische Wundersammlungen des Hochmittelalters zwischen Geschichtsdeutung, Erzählung und sozialer Praxis (Beiträge zur Hagiographie 7), Stuttgart 2007, 246 f.
- 99 Caesarius von Heisterbach, *Leben, Leiden und Wunder des heiligen Engelbert*, Erzbischofs von Köln (Bücher IV und V der *Libri VIII miraculorum*), hg. v. Fritz ZSCHAECK, in: *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, Bd. 3, ed. Alfons HILKA, Bonn 1937, III 37, 305; zu diesem Fall vgl. auch KLEINE, *Gesta, Fama, Scripta* (wie Anm. 98), 300.

Die beiden Beispiele aus dem Mittelalter zeigen: Auch in Wirtschafts- und Gelddingen waren die Heiligen zuverlässige Begleiter und Helfer, und auch in der Wallfahrtspraxis war der Kontakt mit dem Sacrum aufs Engste mit Praktiken verbunden, in denen ein Spektrum von Wertbezügen sichtbar wird, die in teilweise recht präzisen dinglichen, gern auch monetären Äquivalenzen ihren Ausdruck fanden.

Will man es ökonomisch formulieren, so handelt es sich beim Mirakel um ein Modell des Heils-Tausches, in dessen Zentrum ein Gebets-Pakt (*votum*) zwischen ‚Heilsgeber‘ und ‚Heilsnehmer‘ steht und in dessen Folge der vom Heiligen erwirkte Gnadenüberschuss von Gott und kraft der Interzession der Heiligen an die Gläubigen zurückverteilt wird. Hierfür ist eine materielle Gabe mit Symbolwert zu entrichten, in der Regel ein am Leib, Organ oder Objekt gemessenes Äquivalent aus Wachs oder, seltener, aus Silber (eine Kerze, ein Votivbild in Körperform oder ein gemünztes Geldquantum). Im Falle von Erwinus ist sogar ein rein monetäres Tausch-Modell erkennbar, und zwar eines in gesteigerter, nämlich bargeldloser Form: Erwinus ‚zahlt‘ nicht für die ihm erwiesene Gunst, sondern erlässt seinem verstorbenen Erzbischof und Stadtherrn Schuld und Schulden: Beides steckt, wie bereits angedeutet, im Verb *solvere*: das monetäre Er- und Einlösen von materiellen Schulden (*debita*) und das geistliche Los-lösen bzw. Lossprechen von Sünden-Schuld (*peccata*).

Mit diesen Zuspitzungen bewege ich mich wiederum im Begriffs- und Modellhorizont der Soziologie. Die soziologische Perspektive hilft, das Mit- und Ineinander des scheinbar Unvereinbaren klarer zu fassen und die strukturellen Ähnlichkeiten zu erkennen, welche die vermeintlich disparaten Praktiken miteinander verbinden. In praktischen Lebensvollzügen drängt, wie gesehen, die Absolutheit des Heiligen in die Konkretion. Das Modell des Handels ist die bevorzugte Ausdrucksform für die Interaktion zwischen Gott und Mensch. Das Unermessliche materialisiert sich in einem sicht- und messbaren Wert: spirituell bzw. ethisch in *virtutes* oder *merita*; numerisch im *valor* oder *pretium*; dinglich im *thesaurus*, *apparatus* oder den *ornamenta*¹⁰⁰. Der Valor bzw. die Valenz finden ihren Ausdruck in einem Bündel von Äqui-Valenzen. Ermittelt und zum Ausdruck gebracht werden diese Äquivalenzen in einer Fülle von Tauschhandlungen zwischen Heiligen und Gläubigen, in denen irdische Gaben (idealerweise eine Kombination aus Gabe/*oblatio* und Gebet/*oratio*) und himmlische Gaben (*virtutes*, *signa*, *praemia*) getauscht werden. Durch das mirakel-typische Wägen und Messen von Leibern, Gliedern und Gegenständen, durch ihre Konvertierung in ein tauschbares Objekt und durch dessen rituelle Übereignung an die/den jeweilige/n Heilige/n werden diese ‚Werte‘ ineinander überführt. Es ist wohl kaum ein Zufall, dass sich das Begriffsfeld der Gabe hier (wie auch im Feld der seigneurialen Abgaben) als ausgesprochen differenziert erweist: Neben *oblatio* finden sich *hostia*, *xenia*, *elemosy-*

100 KLEINE, Gesta, Fama, Scripta (wie Anm. 98), 284.

na, munera, dona, eulogia, census. Geld als Gabe spielt eine Rolle¹⁰¹, ist aber marginal, denn im Zentrum steht die Idee des symbolischen Körperbezugs.

Der Ablass, d. h. der Erlass von zeitlichen Sündenstrafen, stellt das jüngste der hier vorgestellten Distributionsmodelle dar. Er ist bekanntlich eine Erfindung der Zeit um 1200, als die noch unfeste Vorstellung vom himmlischen *thesaurus meritorum* und die ältere Praxis der Tarifbuße erstmals zusammengedacht und von Kanonisten wie Hugo von Saint-Cher und Heinrich Seuse zur Lehre vom Gnadenschatz ausgeschmiedet wurden. Zuvor wurde der theologisch umfassendere *Sündenerlass* durch die Beichte und die priesterliche Rekonkiliation sowie das Ableisten der auferlegten Bußstrafen erlangt, die seit dem 7. Jahrhundert in fest tarifierte Bußleistungen als Äquivalente eines Kataloges von standardisierten Sündenarten gefasst waren. Die Rekonkiliation erforderte eine individuelle Anstrengung, denn die Buße bestand in einem persönlichen Opfer (Fasten, Enthaltbarkeit, Gebeten, Almosen oder anderen Verzichtleistungen), durch das Gott eine Entschädigung (*compensatio*) angeboten wurde. Seit dem 11. Jahrhundert etablierte sich die Praxis des generellen, vom Bischof oder vom Papst ausgesprochenen Straferlasses, der an eine relativ geringe Gegenleistung geknüpft war. Hierzu zählten der Besuch einer bestimmten Kirche, die Wallfahrt zu bestimmten Reliquien oder die Verehrung eines bestimmten Kultbildes einschließlich der hier zu sprechenden Gebete oder aber eine Sachleistung, in aller Regel die Zahlung einer fixen Summe Geldes¹⁰². Faktisch setzte diese Praxis die vorherige Beichte und Rekonkiliation, d. h. den Sündenerlass, durch den Priester noch voraus, doch die Ableistung der Bußstrafen konnte nun nach einem formalisierten und anonymisierten ‚Geschäftsprinzip‘ erfolgen, bei dem der Reuegedanke und das Prinzip des persönlichen Opfers mehr und mehr in den Hintergrund traten. Diese Frühform des Ablasses richtete sich bereits nicht mehr primär an eine Person und ihre individuellen Verfehlungen, sondern er war an einen Ort und eine bestimmte, hier zu vollziehende Handlung geknüpft und wurde urkundlich garantiert. Ausgehend von dieser Praxis wurde unter dem Einfluss dominikanischer Theologen nun die Vorstellung entwickelt, dass jeder Gläubige über ein individuelles Sünden- und Strafkonto verfüge, von dem er durch Bußwerke die genau bemessenen Strafzeiten abbuchen konnte. Was hiervon zu Lebzeiten nicht gesühnt wurde, konnte seit dem Pontifikat Sixtus‘ IV. (1471–1484) auch noch nach dem Tod abgebußt werden, und zwar im Fegefeuer, einem Strafort, der sich um 1200 etablierte¹⁰³.

101 Meistens wird sie in Form eines jährlichen Kopfzinses geleistet, vgl. ebd., 346 f.

102 CORDEZ, *Les usages du trésor des grâces* (wie Anm. 28), 64; BURKART, *Das Blut der Märtyrer* (wie Anm. 28), 58 f.

103 Jacques LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, Paris 1981; Isabel MOREIRA, *Heaven’s Purge: Purgatory in Late Antiquity*, Oxford 2010. Vgl. hierzu auch den Beitrag von Volker LEPPIN im vorliegenden Band.

Da weder Bischof noch Papst für die Kompensation der von ihnen im Voraus erlassenen Sündenstrafen persönlich eintreten konnten und wollten, griffen sie auf den im Himmel gehorteten Verdienstüberschuss zurück, den Christus und die Heiligen durch das von ihnen vergossene Blut erwirtschaftet hatten und als dessen exklusive Verwalter die Bischöfe nun verstanden wurden. So formulierte um 1230 Heinrich Seuse in seiner ‚Summa aurea‘ mit Berufung auf Hugo von Saint-Cher:

„Weil der Gottessohn nicht nur einen Tropfen, sondern sein ganzes Blut für die Sünder vergossen hat, und weil außerdem die Märtyrer für den Glauben und die Kirche ihr Blut vergossen haben und über das Maß ihrer eigenen Sünden hinaus bestraft worden sind, steht es fest, dass durch das besagte Blutvergießen jede Sünde bereits gesühnt ist. Und dieses vergossene Blut ist ein Schatz, der im Schrein der Kirche verwahrt wird, und dessen Schlüssel die Kirche hat. Daher kann sie, wann immer sie es will, den Schrein öffnen und ihren Schatz jedem nach Belieben zuteilen und so den Gläubigen Vergebung und Ablass (*remissiones et indulgentias*) gewähren.“¹⁰⁴

Dieser im Kirchenschrein verwahrte Blut-Schatz stellte das symbolische Kapital dar, durch den der Ablass gedeckt war. Als Christi Stellvertreter auf Erden übernahmen der Papst, und als seine Stellvertreter die Bischöfe, die Rolle der irdischen Schatzverwalter, indem sie gegen eine relativ geringe Geldsumme den Gläubigen vom Kapital des Gnadenschatzes einen genau bemessenen Teil zumaßen – in Form eines Teil- oder Plenarlasses ihrer postmortalen Straftage, in der verschrifteten Form eines individuell zu erwerbenden Ablassbriefes. Die bereits bei Augustinus angelegte Vorstellung wird hier zu einer systematisch geordneten Idee fortentwickelt, die theologisch begründet, begrifflich gefasst und praktisch geregelt wird. Der neue Begriff für diese Form der monetarisierten Buße lautet „Indulgenz“ und verweist, anders als der ältere Begriff *paenitentia*, nicht mehr primär auf das durch den Gläubigen zu leistenden Buß-Opfer, sondern auf die von der kirchlichen Autorität gewährte Gnade (*indulgentia*). Der Ablass ist das prominenteste und zugleich konsequenteste Beispiel für die Ökonomisierung einer theologischen Vorstellung. Hier wird eine ursprünglich ethische Verpflichtung in einen institutionalisierten und geldvermittelten Tausch von geistigen gegen materielle Gaben umgemünzt.

104 Heinrich Seuse (Hostiensis), *Summa aurea* V § 6, zit. nach Nikolaus PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Bd. 2, Paderborn 1922, 152: *Cum filius Dei non solum guttam, sed totum sanguinem fuderit pro peccatoribus, et preterea martyres pro fide et ecclesia sanguinem fuderint et ultra quod pecassent, puniti fuerint, restat quod in dicta effusione omne peccatum punitum est; et hec sanguinis effusio est thesaurus in scrinio Ecclesie repositus, cuius claves habet ecclesia. Unde quando vult, potest scrinium aperire et thesaurum suum cui voluerit communicare, remissiones et indulgentias fidelibus faciendo*. Heinrich bezieht sich hier auf einen Passus aus der *Summa* Hugos von Saint-Cher, die nicht überliefert ist, vgl. CORDEZ, *Le trésor des grâces* (wie Anm. 28), 58 f.

VII. Ökonomisierung der Transzendenz oder Transzendierung der Ökonomie? Überlegungen zu einem irritierenden Wechselverhältnis

In einer Kombination aus anthropologischer Perspektive, soziologischer Modellbildung und semantischer Methode sollten der Frage nach den Wertbezügen des Heiligen einige neue Aspekte und Einsichten abgewonnen werden. Zunächst: In den Diskursen und Praktiken um das christliche Heilsgeschehen und die Heilungsvermittlung geht es, ähnlich wie in den Sphären des Profanen, weniger um den Wert der Dinge an sich, sondern um diejenigen Kräfte und Handlungen, die den Wert derjenigen Stoffe determinieren, die als Träger und Vermittler von Heiligkeit fungieren, sowie um den sozialen Sinn dieses Tuns. In diesem Sinne gehören die hier untersuchten Beispiele, Eucharistie, Reliquien und Ablass, zur Kategorie der symbolischen Güter, deren Wert nicht primär durch rationales Kalkül bestimmt wird, sondern durch ein ‚Spiel‘ mit weitgehend unausgesprochenen Regeln. Doch auch in diesem ‚Spiel‘ mit den symbolischen Gütern wird nach ‚ökonomischen‘ Gesetzen gehandelt. Die Ökonomie der symbolischen Güter ist allerdings, wie BOURDIEU treffend bemerkt hat, eine Ökonomie der Unschärfe und der Unbestimmtheit, wodurch zumindest ein Anschein von Unkalkuliertheit gewahrt bleiben kann. In letzter Instanz aber ist auch symbolisches Kapital immer ein Derivat ökonomischen Kapitals, will heißen, das Resultat eines gezielten Einsatzes von materiellen Reichtümern¹⁰⁵. BOURDIEU sah allerdings in der konsequenten Leugnung des Ökonomischen ein Spezifikum des symbolischen Güterkreislaufs¹⁰⁶. Ob dies so richtig ist, sprich, ob sich die Bereiche von ‚Ökonomie‘, ‚Religion‘ und ‚Gesellschaft‘ in indigenen Gesellschaften tatsächlich so deutlich voneinander abgrenzen und hierarchisieren lassen, scheint mir zweifelhaft, bedenkt man POLANYIS Diktum von der sozialen (und letztlich auch der religiösen) ‚embeddedness‘ des ökonomischen Handelns.

Für die christliche Heilsökonomie jedenfalls stößt der Erklärungswert des BOURDIEU’schen Modells in diesem Punkt, nämlich in der Tendenz zur Leugnung bzw. ‚Euphemisierung‘ des Ökonomischen, an seine Grenzen. Denn zur Logik des christlichen Heilsmodells gehört es, wie gesehen, dass die ökonomische Matrix, nach der es gestaltet ist, gerade *nicht* verschwiegen, sondern explizit benannt wird. Das hat ganz entscheidend damit zu tun, dass – im Unterschied zu den indigenen – die vormoderne Gesellschaften mit der Schrift und dem (Münz)geld über „kulturelles Kapital“ verfügten, das weitaus elaboriertere Formen der Symbolisierung und Abstraktion erlaubte¹⁰⁷. Durch die hermeneutische Denkfigur der Allegorese konnten merkantile Semantik und göttliches Heilshandeln in ein semiotisches Wechselverhältnis gebracht

105 Ebd., 375.

106 BOURDIEU, Theorie der Praxis (wie Anm. 38), 368–371.

107 Zur Schrift als „kulturellem Kapital“ vgl. ebd., 357 f.; zur Symbolqualität des Geldes vgl. POLANYI, Ökonomie und Gesellschaft (wie Anm. 39), 236–239.

werden, das dazu geeignet war, komplexe theologische Sachverhalte zu denken und zur Sprache bzw. zur Anschauung zu bringen. Die heilsökonomische Güterzirkulation christlicher Prägung zeigt, dass in diesem Modell auf allen Seiten ein mehrfacher Gewinn erzielt werden konnte: materiell, spirituell und sozial. Dass das Materielle in symbolischen Formen gedacht wurde, muss nicht bzw. nicht zwingend als das Resultat einer gezielten Verschleierung verstanden werden; es könnte auch ein Indiz für die Konkretheit sein, mit der das Transzendente gedacht und geglaubt wurde. Vor diesem Hintergrund stellten die symbolischen Gewinne – Prestige, Ehre, familiäre oder herrschaftliche Bindungen, ein gutes Gewissen oder einen sicheren Platz im Himmel – Größen dar, die unter bestimmten Umständen dem pekuniären Profit gleich- oder sogar übergeordnet sein konnten. Im Hinblick darauf, dass im vormodernen Christentum die zentralen Heilsgeheimnisse – Inkarnation, Eucharistie, leibliche Auferstehung – sehr „physizistisch“ gedacht wurden (Arnold ANGENENDT), sollten die symbolischen Praktiken und ihre scheinbar ‚weichen‘ Ziele nicht bzw. nicht grundsätzlich als Verschleierungen des Ökonomischen (miss)verstanden werden, sondern als Werte, die im christlichen Diskurs von Beginn an mit der Ökonomie aufs Engste verknüpft waren. Bisweilen – wenn auch nicht immer – konnten diese immateriellen Werte in materiellen Gewinn rückgemünzt werden. In der Nichtbeachtung bzw. in der Unterbewertung der immateriellen Motive im Bereich des Sozialen und Religiösen scheint mir ein fataler Denk- und Deutungsfehler zu liegen, der darauf hindeutet, dass diese Vorstellungen inzwischen soweit verblasst sind, dass sie als soziales, politisches oder religiöses Agens heute kaum mehr wahr- oder ernst genommen werden.

Abbildungen

Copyrighted material

Copyrighted material



Abb. 1 Martin Luther / Philipp Melanchthon / Lucas Cranach, Passional Christi vnd Antichristi [Wittenberg 1521].

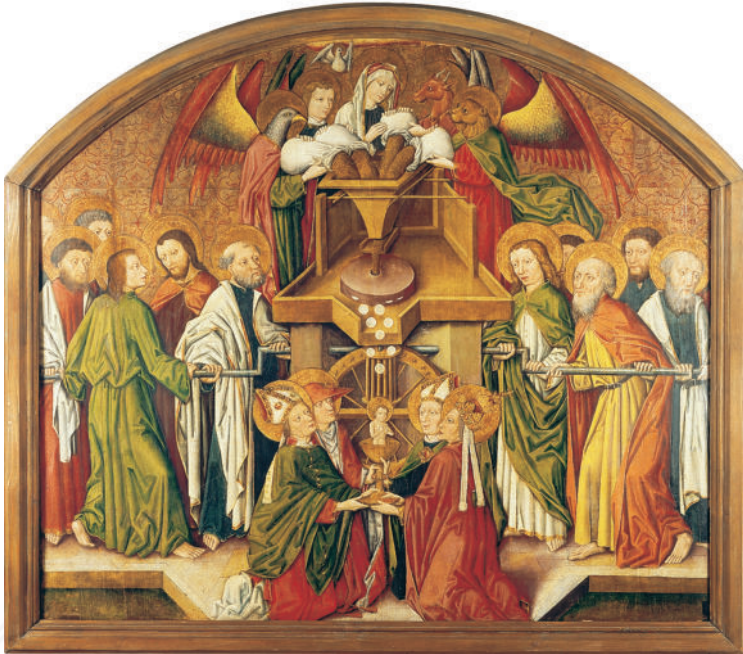


Abb. 2 Altarretabel aus Ulm mit dem Motiv der ‚Hostienmühle‘
(anonymer Meister, ca. 1470).



Abb. 3 Evangelist Markus am Beginn des Markusevangeliums. St. Margret's Gospels,
Oxford, Bodleian Library, MS Lat. liturg. f. 5, fol. 13^v-14^r.

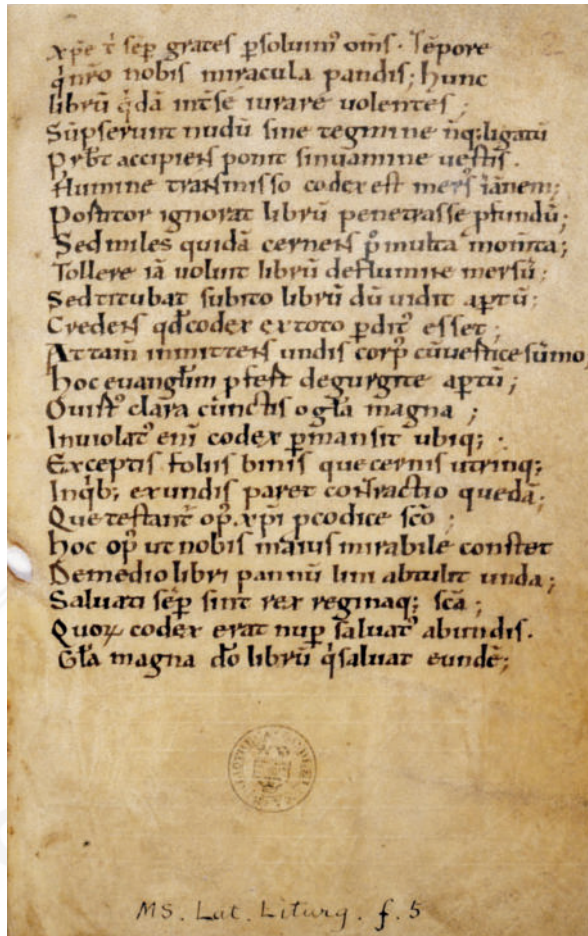


Abb. 4 Vorsatz. St. Margret's Gospels, Oxford, Bodleian Library, MS Lat. liturg. f. 5, fol. 2^r.



Abb. 5 Kathedrale von Canterbury, Weihe des Erzbischofs von Canterbury am 21. März 2013, Verehrung des Augustinus-Evangeliars.

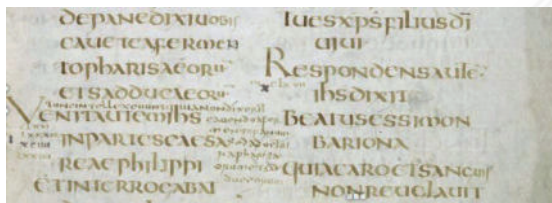


Abb. 6 Beischriften zum Haupttext (Mt 16,12).
MS 286, Cambridge, Corpus Christi College, fol. 39^r (Detail).



Abb. 7 Chor und Hauptaltar mit Reliquienschreinen und Codices.
Thomas Elmham, Chronik der Saint Augustine's Abbey, Cambridge, Trinity Hall,
Ms. 1, fol. 77^r.



Abb. 8 Detail: Sechs Bücher rahmen den Ethelbert-Schrein über dem Hauptaltar in der Saint Augustine's Abbey.

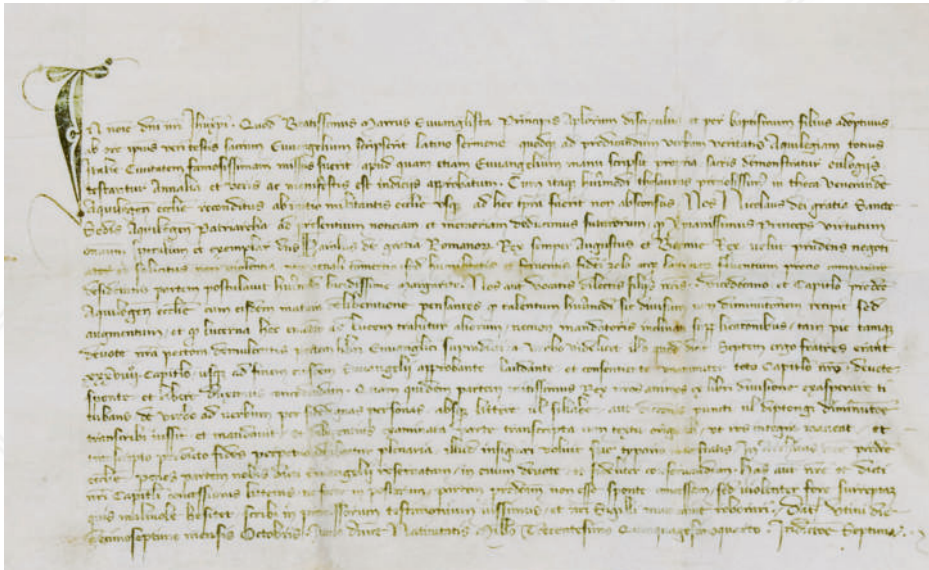


Abb. 9 Übergabeurkunde des Markusfragments mit der Bestätigung der Autorschaft des Evangelisten Markus.

Prag, Archiv Pražského hradu / Archiv metropolitní kapituly, 234–XI–9.

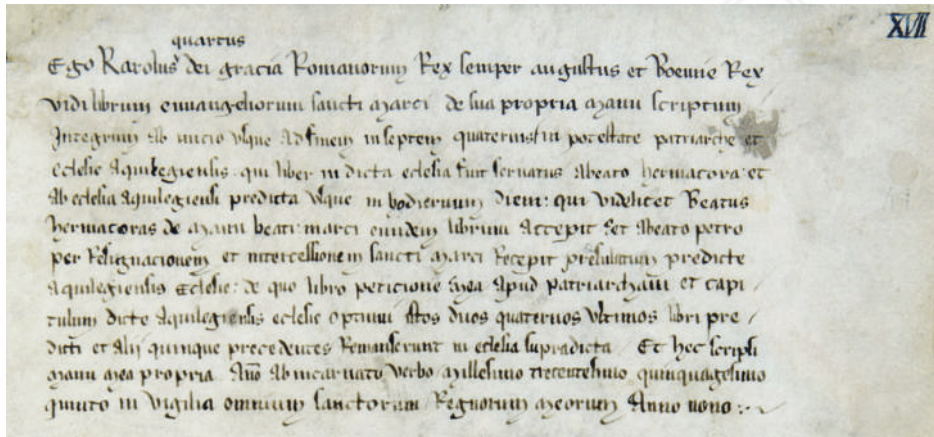


Abb. 10 Autograph Karls IV. am Ende des Markusevangeliums, sog. ‚Prager Blätter‘.
 Prag, Archiv Pražského hradu / Archiv metropolitní kapituly, Cim. 1, fol. 17^r.



Abb. 11 Nikolaus Wurmser von Straßburg, Kaiser Karl IV. legt einen Splitter
 vom Heiligen Kreuz in das Kreuz-Reliquiar ein. Um 1360, Wandmalerei, Karlstein,
 Stiftskirche Unserer Lieben Frau, Südwand.



Abb. 12 Die Königsfigur mit dem heiligen Dorn aus dem Wittenberger Heiltum.
Weimarer Skizzenbuch, Thüringisches Hauptstaatsarchiv, Reg. 0213, fol. 75.



Abb. 13 Kreuzigungsgruppe aus Koralle.
Prachtcodex, Aschaffenburg, Hofbibliothek, Ms. 14, fol. 120.

Abb. 14 Nautilusreliquiar.
Prachtcodex, Aschaffenburg, Hofbibliothek, Ms. 14, fol. 381^r.

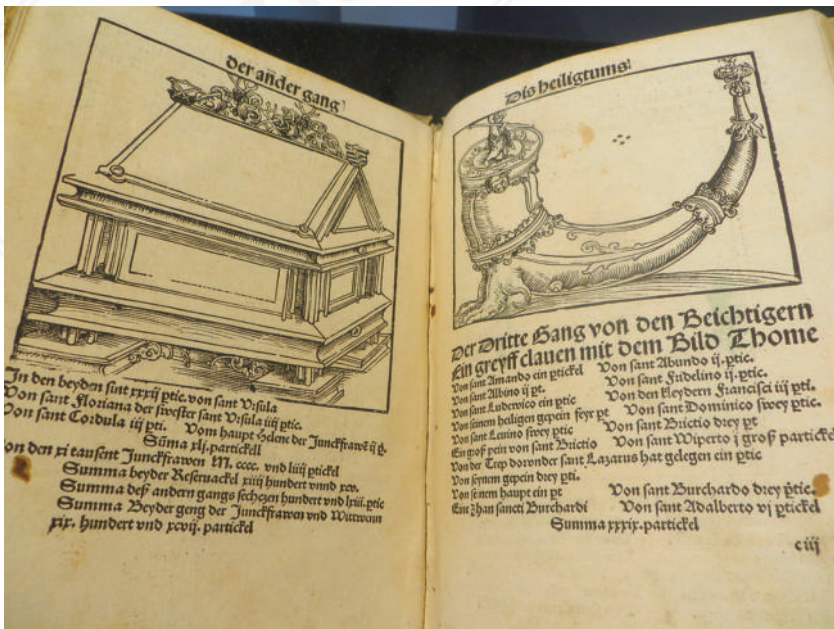


Abb. 15 Dye zaigung des hochlobwirdigen hailigthums der Stifftkirchen
aller hailigen zu Wittenberg.
Wittenberg 1509, Exemplar der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Sign.: 154.2 Theol. (1).

Copyrighted material

Only for use in personal emails to professional colleagues and for use in the author's own seminars and courses.
No upload to platforms.

For any other form of publication, please refer to our self archiving rules
<http://www.steiner-verlag.de/service/fuer-autorinnen-und-autoren/selbstarchivierung.html>

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Martin Luther / Philipp Melanchthon / Lucas Cranach, *Passional Christi vnd Antichristi* [Wittenberg 1521]. © Sächsische Landes- und Universitätsbibliothek, Dresden.
- Abb. 2: Altartafel aus Ulm mit dem Motiv der ‚Hostienmühle‘ (anonymer Meister, ca. 1470). © Museum Ulm.
- Abb. 3: *St. Margret’s Gospels*, Oxford, Bodleian Library, MS Lat. liturg. f. 5, fol. 13^v–14^r: Evangelist Markus am Beginn des Markusevangeliums. © Bodleian Library, Oxford.
- Abb. 4: *St. Margret’s Gospels*, Oxford, Bodleian Library, MS Lat. liturg. f. 5, fol. 2^r (Vorsatz). © Bodleian Library, University of Oxford.
- Abb. 5: Kathedrale von Canterbury, Weihe des Erzbischofs von Canterbury am 21. März 2013, Verehrung des Augustinus-Evangeliars. © Canterbury Cathedral.
- Abb. 6: (Detail): Beischriften zum Haupttext (Mt 16,12). MS 286, Cambridge, Corpus Christi College, fol. 39^r © Corpus Christi College, Cambridge.
- Abb. 7: Chor und Hauptaltar mit Reliquienschreinen und Codices, Thomas Elmham, *Chronik der Saint Augustine’s Abbey*, Cambridge, Trinity Hall, Ms. 1, fol. 77^r. © Trinity Hall, Cambridge.
- Abb. 8: Detail: Sechs Bücher rahmen den Ethelbert-Schrein über dem Hauptaltar in der Saint Augustine’s Abbey. © Trinity Hall, Cambridge.
- Abb. 9: Übergabeurkunde des Markusfragments mit der Bestätigung der Autorschaft des Evangelisten Markus, Prag, Archiv Pražského hradu / Archiv metropolitní kapituly, 234–XI–9. © Archiv Pražského hradu / Archiv metropolitní kapituly, Prag.
- Abb. 10: Autograph Karls IV. am Ende des Markusevangeliums, sog. ‚Prager Blätter‘, Prag, Archiv Pražského hradu / Archiv metropolitní kapituly, Cim. 1, fol. 17^r. © Archiv Pražského hradu / Archiv metropolitní kapituly, Prag.
- Abb. 11: Nikolaus Wurmser von Straßburg, Kaiser Karl IV. legt einen Splitter vom Heiligen Kreuz in das Kreuz-Reliquiar ein, um 1360. Wandmalerei, Karlstein, Stiftskirche Unserer Lieben Frau, Südwand. Aus: *Karl IV. Kaiser von Gottes Gnaden. Kunst und Repräsentation des Hauses Luxemburg 1310–1437*. hg. v. Jiri FAJT, Berlin 2006, 136.

- Abb. 12: Die Königsfigur mit dem heiligen Dorn aus dem Wittenberger Heiltum, Weimarer Skizzenbuch, Thüringisches Hauptstaatsarchiv, Reg. 0213 fol. 75. © Thüringisches Hauptstaatsarchiv.
- Abb. 13: Kreuzigungsgruppe aus Koralle, Prachtcodex, Aschaffenburg, Hofbibliothek, Ms. 14, fol. 120. © Hofbibliothek Aschaffenburg.
- Abb. 14: Nautilusreliquiar, Prachtcodex [Hallesches Heiltum], Aschaffenburg, Hofbibliothek, Ms. 14, fol. 381^v. © Hofbibliothek Aschaffenburg.
- Abb. 15: Dye zaigung des hochlobwirdigen hailigthums der Stifftkirchen aller hailigen zu Wittenberg, Wittenberg 1509, Exemplar der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Sign.: 154.2 Theol. (1). © Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel.