

Reliquienkonsum und moderne Frömmigkeit. Trierer Ordensgemeinschaften zu Beginn des 16. Jahrhunderts

Von Prof. Dr. Anne Conrad

Die Heilig-Rock-Ausstellung anlässlich des Trierer Reichstags 1512 war eine Angelegenheit, die zwischen Kaiser, Erzbischof, Domkapitel und Stadt verhandelt und organisiert wurde.¹ Die Ordensgemeinschaften scheinen keine wesentliche Rolle dabei gespielt zu haben, standen dem Ganzen zunächst sogar eher skeptisch gegenüber. Als jedoch deutlich wurde, welche Resonanz die Heilig-Rock-Zeigung fand, entwickelten sie schnell auch Konkurrenz-Initiativen, veranstalteten ihrerseits Reliquien-Ausstellungen und versuchten ebenfalls, von dem neuerwachten Interesse an den „Heiltümern“ zu profitieren. Nicht zu-

letzt waren der Besuch von Pilgern und der Verkauf von Ablassbriefen ja finanziell sehr lukrativ. Man besann sich also auf die eigene Reliquientradition und inszenierte sie neu. Um dem zu erwartenden Pilgerzustrom gerecht zu werden, wurde um- und neugebaut, und man setzte alles daran, die Reliquien in einem attraktiven Rahmen zu präsentieren. Der Benediktiner Johannes Scheckmann, Bibliothekar und Chronist in der Abtei St. Maximin, der 1513 noch selbst ein Traktat über die Heilig-Rock-Zeigung verfasst hatte,² konstatierte 1531 im Rückblick desillusioniert und kritisch: „In jenen Tagen wurden in

- 1 Vgl. Michael EMBACH: Die Rolle Kaiser Maximilians I. (1459–1519) im Rahmen der Trierer Heilig-Rock-Ausstellung von 1512. In: Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte 21 (1995), S. 409–438; Wolfgang SEIBRICH: Die Trierer Heilumsfahrt im Spätmittelalter. In: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 47 (1995), S. 45–125; von den älteren Publikationen seien genannt: Hermann RIES: Trierer Ereignisse aus den Jahren 1512 bis 1517. Biblio- und biographische Studien zu einem Kapitel Trierer Kirchengeschichte. In: Ekklesia. Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr. Trier 1962 (Trierer Theologische Studien 15), S. 181–211; Gerhard HENNEN: Eine bibliographische Zusammenstellung der Trierer Heiligtumsbücher, deren Drucklegung durch die Ausstellung des heiligen Rockes im Jahr 1512 veranlasst wurde. In: Centralblatt für Bibliothekswesen 4 (1887), S. 481–550.
- 2 Johannes SCHECKMANN: Der Heilige Rock von Trier. „Ein wahrhaftiger Tractat“ aus dem Jahre 1513 über die Auffindung und Ausstellung der „Tunika Christi“ samt einer Auflistung sämtlicher damals bekannter Reliquien im Trierer Dom. Faksimile-Nachdruck mit einer Übertragung in die Sprache unsrer Zeit von Charlotte HOUBEN und einem Nachwort von Michael EMBACH. Briedel 1996.

den meisten Kirchen und Gräbern Knochen von Verstorbenen erhoben und als heilige Reliquien verehrt. [...] Was auch immer damals Gewinn bringen konnte, kam ans Licht.“³ In den Jahren nach 1512 war eine „Heiltumsflut“⁴ über Trier hereingebrochen, bei der der Kommerz ganz offensichtlich eine wesentliche Rolle spielte.

Gewinn- und Profitstreben auf Seiten jener, die die Reliquien ausstellten und die dazugehörigen Ablassbriefe und Souvenirs verkauften, eine fromme Konsumhaltung bei jenen, die davon überzeugt waren, mit dem Kauf der Ablässe und dem Anschauen der Reliquien Heilsgewissheit zu erlangen – es würde zu kurz greifen, den Erfolg der Reliquienausstellungen im frühen 16. Jahrhundert auf diesen Antagonismus zu reduzieren. Vor dem Hintergrund einer immer stärker werdenden Frömmigkeits- und Reformbewegung, die nicht zuletzt für den reformatorischen Aufbruch ausschlaggebend wurde, lohnt es sich, genauer nach den möglichen religiösen Motiven zu fragen, die hier ne-

ben allem Kommerz zur Geltung gebracht werden konnten. Dies gilt insbesondere im Hinblick auf die vielen geistlichen Gemeinschaften, die das Bild des kirchlichen Lebens auch in Trier bestimmten.

Typisch für das religiöse Interesse des ausgehenden 15. Jahrhunderts waren „Observanz“-Bewegungen und eine Spiritualität, die dem Geist der *Devotio moderna* verpflichtet war. In den Trierer Konventen gab es dafür eine gute Basis. Konnte eine solche ambitionierte „moderne“ Frömmigkeit im Reliquienkult einen Widerhall finden? Und wie lässt sie sich mit dem kommerzialisierten Massenkult, der nach 1512 lanciert wurde, in Einklang bringen? Im Folgenden soll diesen Fragen nachgegangen werden.

Trier als „Heylige Stadt“⁵

Trier galt als „*Roma secunda*“, „*Sancta Treveris*“ oder „Heylige Stadt“ – und dies vor allem wegen der besonderen Rolle seiner Ordensgemeinschaften.⁶ Nach Johann Enens Systematik,⁷ die, wie sich leicht erkennen

3 Zit. nach Wolfgang SEIBRICH: Die Heilig-Rock-Ausstellungen und Heilig-Rock-Wallfahrten von 1512 bis 1767. In: Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi. Hrsg. v. Erich ARETZ, Michael EMBACH, Martin PERSCH und Franz RONIG. 2. Aufl., Trier 1996, S. 175–217, hier: S. 185.

4 Ebd.

5 Vgl. zum Folgenden besonders: Rita VOLTMER: „Heylige Stadt“ oder „Pfaffenstet“, freie Stadt oder Landstadt? Zu den Hintergründen der Trierer Heiltumsweisung des Jahres 1512. In: Die *Medulla Gestorum Treverensium* des Johann Enen. Ein Trierer Heiltumsdruck von 1514. Faksimileausgabe und Kommentar. Hrsg. v. Wolfgang SCHMID und Michael EMBACH. Trier 2004, S. 125–152, sowie Wolfgang SCHMID: Die Reformation, die Renaissance und die Heiligen Städte im Rheinland. In: Städte, Höfe und Kulturtransfer. Studien zur Renaissance am Rhein. Hrsg. v. Stephan HOPPE, Alexander MARKSCHIES, Norbert Nußbaum. Regensburg 2010 (3. Sigurd Greven-Kolloquium zur Renaissance-Forschung), S. 177–206, hier: S. 183–186.

6 VOLTMER, „Heylige Stadt“, S. 125.

7 Johann ENEN: *Medulla Gestorum Treverensium*. Clärlich berichtung des hochwirdigen heyltumbs aller stift und Clöster inwendigdig vnd bei der statt Tryer ..., Metz 1514. Faksimile in: Die *Medulla Gestorum Treverensium* des Johann Enen. Ein Trierer Heiltumsdruck von 1514. Faksimileausgabe und Kommentar. Hrsg. v. Wolfgang SCHMID und Michael EMBACH. Trier 2004, S. 153–284. Vgl. zum Folgenden vor allem Wolfgang SCHMID: Die Topographie der Trierer Kirchen und ihrer Heiligen, ebd., S. 95–124. Die „*Medulla*“ des Trierer Weihbischofs Johann Enen (1480–1519) bringt im Anschluss an einen „historischen“ Abriss der Geschichte Triers eine kommentierte Liste aller Trierer Klöster und Kirchen und der in ihnen verehrten Reliquien. Zur Gattung der Heiltumsdrucke und der Verortung der „*Medulla*“ in diesem Kontext vgl. besonders Wolfgang SCHMID: Die Wallfahrtslandschaft Rheinland am Vorabend der Reformation. Studien zu Trierer und Kölner Heiltumsdrucken. In: Wallfahrt und Kommunikation – Kommunikation über Wallfahrt. Hrsg. v. Bernhard SCHNEIDER. Mainz 2004, S. 17–195. – Wolfgang Schmid sein an dieser Stelle für Kritik und hilfreiche Anregung herzlich gedankt.

lässt, an der sakralen Topographie Roms orientiert war, zeichneten sich die sieben „Hauptkirchen“ Triers dadurch aus, dass man in ihnen „jn besonderheit grossen ablas vnd gnade erwerben“⁸ konnte. Enen, der sich hierbei ausdrücklich auf die Wahrnehmung des „gemeinen Manns“ beruft,⁹ zählt dazu die drei Stifte, nämlich den Dom mit Liebfrauen sowie St. Paulin und St. Simeon, und die vier große Benediktinerabteien St. Maximin, St. Matthias, St. Maria ad Martyres und St. Martin. Offensichtlich stand bei der Herausstellung dieser „Großen Sieben“ das Vorbild Roms Pate. Die sieben Hauptkirchen in Rom, bei deren Besuch ein Vollkommener Ablass gewonnen werden konnte, waren ein beliebtes Pilgerziel – oder aus einer anderen Perspektive betrachtet: ein religiös und touristisch erfolgreiches Konzept, das Schule machte. Geiler von Kaysersberg hatte seine Idee einer „geistlich Romfahrt“, womit eine „Reise“ innerhalb Straßburgs statt der aufwändigen Pilgerreise nach Rom gemeint war, bereits 14 Jahre zuvor für Straßburg propagiert.¹⁰ Johann Enens Darstellung zielte vermutlich auf ein ähnliches Modell. Davon abgesehen ist festzuhalten, dass die sieben „Hauptkirchen“ – und unter ihnen besonders die vier Benediktinerabteien – im frühen 16. Jahrhundert in Trier tat-

sächlich den Ton angaben. Daneben bestanden aber noch etliche andere Konvente, die auf ihre je eigene Art das Bild der Stadt prägten.¹¹ Zählt man Pfarrkirchen und Spitäler hinzu, so gab es um 1500 in Trier über 25 geistliche Konvente und geistliche Einrichtungen. Angesichts einer eher geringen Bevölkerungszahl von 6.000 Bürgern bedeutet dies, dass Trier um 1500 „rein rechnerisch über eine Sakralausstattung [verfügte], die selbst Straßburg mit seinen mehr als 18.000 Einwohnern übertraf“.¹² Rita Voltmer hat daher eine „sakrale Überausstattung“ und eine „kultisch-spirituelle Überhöhung“ Triers konstatiert, und zwar sowohl durch die klerikale Historiographie als auch im städtischen Selbstverständnis – hier allerdings in einem gewissen Gegensatz zur faktisch schwindenden Bedeutung der Stadt seit dem späten 14. Jahrhundert.¹³ Trier war als Stadt wenig attraktiv; es gab „innerhalb der Stadtmauern viele, nur zum Teil durch Garten- und Ackerbau genutzte Flächen, zu Ruinen verkommene und nur mehr als Steinbrüche genutzte römische Monumente sowie eine große Zahl leerstehender, verwahrloster Häuser“.¹⁴ Vor diesem eher desolaten Hintergrund kam den Sakralbauten und auch den Persönlichkeiten und Gemeinschaften, die dahinter standen, eine besondere Bedeutung zu.¹⁵ Die

8 ENEN, Medulla, S. 204.

9 Ebd.: „Also das die kirchen bey dem gemeinen mann die Syben kirchen genant werden“.

10 Zum Vergleich mit Rom und zur These eines „Transfers der Idee der sieben Hauptkirchen von Rom nach Trier“ genauer: SCHMID, Topographie, S. 97 f. Zu Geiler von Kaysersberg vgl. Rita VOLTMER: Wie der Wächter auf dem Turm – ein Prediger und seine Stadt. Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510) und Straßburg. Trier 2004.

11 Vgl. die Karte bei SCHMID, Topographie, S. 97, sowie die tabellarische Übersicht (S.131).

12 VOLTMER, „Heilige Stadt“, S. 126.

13 Ebd., S. 125. Das von Johann Wolfgang von Goethe überlieferte Zitat von 1792 trifft wohl auch die Realität an der Wende zur Frühen Neuzeit: Die Stadt Trier sei „innerhalb der Mauer von Kirchen, Kapellen, Klöstern, Konventen, Kollegien, Ritter- und Brüdergebäuden belastet, ja erdrückt, außerhalb von Abteien, Stiften, Kartausen blockiert, ja belagert“; kurz und gut: Trier sei ein „altes Pfaffenest“ (zit. ebd., S. 126).

14 Ebd.

15 Zur allgemeinen Situation im 16. Jh. vgl. auch: Hansgeorg MOLITOR: Kurtrier. In: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession. 1500–1650, Bd. 5: Der Südwesten. Hrsg. v. Anton SCHINDLING und Walter ZIEGLER. Münster 1993, S. 50–71.

Vielfalt der geistlichen Institutionen – Erzbischof, Domkapitel, Ordens- und Weltklerus –, deren Ansprüche und Privilegien und die damit verbundenen Konflikte (untereinander oder mit der Trierer Bürgerschaft) bestimmten daher seit dem Spätmittelalter das soziale Leben in der Stadt.¹⁶ Konfliktstoff gab es vor allem in finanzieller und juristischer Hinsicht: Die Ordensleute waren durch Privilegien von Steuern und Abgaben befreit und der städtischen Rechtsprechung und Verwaltung entzogen.¹⁷ Das Verhältnis der städtischen Bevölkerung zu den Geistlichen war vermutlich ambivalent. Rita Voltmer bringt dies gut auf den Punkt: „Wenngleich auch die ‚Bürgerschaft‘, welche durchaus keine homogene Einheit bildete, sondern in verschiedene Interessengruppen zergliedert war (beispielsweise in große und kleine Zünfte sowie in Bruderschaften), nicht wenig unter dem Joch der ‚Pfaffenherrschaft‘ gestöhnt haben mag, so musste man sich dennoch das Wohlwollen der Geistlichen sichern, schließlich lag bei aller wirtschaftlichen, gerichtsrechtlichen und politischen Konkurrenz das sakrale Heil der Stadt allein in ihren Händen: Sie garantierten die religiös-kultische ‚Versorgung‘ der Stadtgemeinde und verwahrten die Heiltümer und Reliquien – und damit die spirituellen Beschützer der Stadtgemeinde.“¹⁸

Für die „Außenansicht“ der geistlichen Gemeinschaften, für ihre Wahrnehmung durch die Stadtbevölkerung und umgekehrt für ihre Präsenz in der städtischen Öffentlichkeit spielten also die Reliquien eine zentrale Rolle. Es war gut zu wissen, dass in den Klöstern diese Heiltümer verwahrt wurden und damit ein geistlicher „Schatz“ vorhanden war, aus dem

sich zur eigenen Heilssicherung schöpfen ließ. Die Gläubigen machten durch ein ausgeklügeltes System von Ablass-Regelungen von dieser Möglichkeit Gebrauch.

Bei Reliquien-Ausstellungen konnte man Ablass-Briefe gegen Geld erwerben und damit einen Beitrag zur eigenen Heilssicherung leisten. In ihrer Funktion als Reliquienbesitzer und -aussteller waren die Klöster also zugleich Ablassverwalter und -verkäufer. Zu dieser kommerziellen Seite gehörte aber auch eine spirituelle.

Zwischen Reform und Beharrung: Orden und Klöster in Trier

Zumal für die benediktinischen Gemeinschaften in Trier gilt, dass ihr Selbstverständnis an der Wende zum 16. Jahrhundert von vielfältigen Initiativen spiritueller und organisatorischer Erneuerung geprägt war. Der Reformgeist war aber auch in anderen Konventen präsent, eindeutig bei jenen, die sich damit identifizierten und Veränderungen vorantrieben, indirekt aber auch dort, wo man sich kritisch mit Reforminitiativen auseinandersetzte und eher an alten Traditionen festzuhalten suchte.

Die für das 15. Jahrhundert so typischen Reformbestrebungen innerhalb der Orden sind bei Benediktinern und Augustinern verbunden mit den Namen einzelner Klöster wie Kastl, Melk, Bursfelde oder Windesheim, bei den Franziskanern geprägt durch den Gegensatz zwischen Konventualen und Observanten. Sie zeigen, in welcher Form die allgemeinen kirchlichen und gesellschaftlichen Veränderungen¹⁹ für das Selbstverständnis und die Spiritualität der Orden prägend wurden.

¹⁶ VOLTMER, „Heilige Stadt“, S. 126.

¹⁷ Ebd., S. 127.

¹⁸ Ebd., S. 128.

¹⁹ Unterschiedliche Faktoren spielten dabei eine Rolle, die hier nur genannt werden sollen: Innerkirchliche

Die Trierer Erzbischöfe hatten bereits seit 1418 im Anschluss an das Konzil von Konstanz, dann auch mit der wenig hilfreichen Unterstützung durch Nikolaus von Cues, der sich 1451 als päpstlicher Legat in Trier aufhielt,²⁰ versucht, den Reformgeist in die Klöster und Abteien zu tragen – mit mehr oder weniger Erfolg. Während viele Gemeinschaften, vor allem die männlichen Mendikanten, teils massiven Widerstand leisteten, waren andere wie die Kanonikerstifte, die benediktinischen Gemeinschaften und die meisten Frauenkonvente offen für Veränderungen.²¹ Von Bedeutung war vor allem die Bursfelder Reformbewegung,²² die in Trier fest verwurzelt war. Johannes Rode (†1439),²³ ursprünglich Kartäuser in St. Alban, dann Abt von St. Matthias (1421–1439), gehörte zu ihren Initiatoren und frühen Protagonisten. Doch nicht St. Matthias, sondern St. Maria ad Martyres (St. Mergen) schloss sich formell als erste der Trierer Abteien 1455 der Bursfelder Kongregation an, in den Jahren danach folgten dann auch die anderen Trierer Benediktinerklöster: St. Matthias (vor 1458), St. Martin (1483), St. Maximin (1493) und auch die Benedik-

tinerrinnen von St. Irminen (zwischen 1495 und 1529).²⁴ In St. Matthias war in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts eine vielfältige Regeneration des geistlichen Lebens erfolgt, die auch im frühen 16. Jahrhundert unter dem humanistisch gebildeten Abt Antonius Lewen (1484–1519) noch anhielt. Erkennbar ist dies nicht zuletzt daran, dass der Bestand der Klosterbibliothek in diesen Jahren deutlich zunahm und dass in den Um- und Ausbau der Basilika viel investiert wurde. Auch in St. Irminen und in St. Maximin spiegelte sich um 1500 eine geistliche Erneuerung u. a. im Anwachsen der Bibliothek. In St. Maximin gehörte der bereits genannte Mönch und Bibliothekar Johannes Scheckmann zu den Vertretern der Reform. St. Martin erlebte vor allem im Zusammenhang mit den Schenkungen der Adelheid von Besselich († um 1523) einen Aufschwung.

Die Bursfelder Reform²⁵ zielte vor allem auf strukturelle Veränderungen: eine Fokussierung auf das jährliche Generalkapitel, zu dem sich alle Äbte versammelten und das die höchste Entscheidungsbefugnis hatte; Verpflichtung auf die „Observanz“, d. h. Gestaltung des Of-

Entwicklungen, die mit der Konkurrenz zwischen verschiedenen Theologien und rivalisierenden Institutionen (einzelne Orden, Universitäten) und dem Schwinden der kurialer Autorität zu tun hatten, aber auch politische und gesellschaftliche Veränderungen. – Vgl. Karl Suso FRANK: Geschichte des christlichen Mönchtums. Grundzüge. Darmstadt 1988, S. 109.

20 Zur Rolle des Nicolaus von Cues vgl. Hans-Joachim SCHMIDT: Bettelorden in Trier. Wirksamkeit und Umfeld im hohen und späten Mittelalter. Trier 1984 (Trierer Historische Forschungen 10), S. 360–373.

21 Ebd., S. 358 f.

22 Folgendes nach den Beiträgen zu den einzelnen Klöstern in: Germania Benedictina, Bd. IX: Die Männer- und Frauenklöster der Benediktiner in Rheinland-Pfalz und Saarland. Bearb. v. Friedhelm JÜRGENSMEIER und Regina Elisabeth SCHWERDTFEGER. St. Ottilien 1999. Vgl. auch Ulrich FAUST: Benediktiner. In: Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700, Bd. 1. Hrsg. v. Friedhelm JÜRGENSMEIER und Regina Elisabeth SCHWERDTFEGER. Münster 2005, S. 11–46, sowie: Anja OSTROWITZKI: Benediktinerinnen, ebd., S. 47–72.

23 Zu Herkunft und Familie von Johannes Rode vgl. Michael MATHEUS: Trier am Ende des Mittelalters. Studien zur Sozial-, Wirtschafts- und Verfassungsgeschichte der Stadt Trier vom 14. bis 16. Jahrhundert. Trier 1984 (Trierer Historische Forschungen 5), S. 237–249.

24 Es heißt, dass unter der Äbtissin Anna von Helmstedt (1509–1517) eine „Reform“, womit in diesem Zusammenhang nur die Bursfelder Reform gemeint sein kann, durchgeführt wurde. Germania Benedictina IX, S. 945.

25 Ulrich FAUST: Bursfelder Kongregation. In: LThK Bd. 2 (1994), Sp. 815f.; FRANK, Geschichte des christlichen Mönchtums, S. 110–114.

fiziums, der Zeremonien und Gebräuche gemäß der Benediktregel und jährliche Visitationen zur Kontrolle der Observanz durch Äbte anderer Klöster; regelmäßiger Bericht über das Ergebnis der Visitation beim Generalkapitel; jährliche Neuwahl des Abts und seine strikte Einbindung in die Kommunität.²⁶ Insgesamt spiegelt sich hier ein Trend zu zentralistischer Organisation und strengerer Kontrolle, und es ist nachvollziehbar, dass sich keineswegs alle Klöster dafür begeistern konnten.

Die spirituelle Erneuerung, die durch diese organisatorisch-strukturellen Veränderungen befördert werden sollte, war wesentlich von der *Devotio moderna* geprägt,²⁷ einer „modernen“ religiösen Praxis, die vor allem von Laien getragen wurde und deren Kennzeichen eine Re-Lektüre der biblischen Texte, der Bezug auf mystische Traditionen und die „klare Einsicht in die notwendige Verinnerlichung des religiösen Lebens“ waren.²⁸ Frömmigkeit sollte „zur Erfahrung hinführen“ und „die affektiven

Kräfte ansprechen“; gefordert wurden „gewissenhafte Selbstkontrolle“ und „praktische Nächstenliebe“,²⁹ eine sich auf die Bibel stützende „moderne“ Spiritualität also, die wissenschaftlicher Gelehrsamkeit im Sinne der traditionellen Scholastik eher distanziert gegenüberstand, stattdessen nach der Praxis der Frömmigkeit und individuell gelebten Religiosität fragte.

In Trier fand sich diese Haltung wohl nicht nur in den benediktinischen „Bursfelder“ Klöstern, sondern auch in anderen Gemeinschaften, vor allem in jenen, die der Windesheimer Bewegung nahe standen. Das Frauenkloster St. Agnes³⁰ war 1460 unter Erzbischof Johann von Baden durch regulierte Augustinerchorfrauen der Windesheimer Kongregation aus dem Kloster Engelthal in Bonn reformiert worden und hieß seither „Kloster der hl. Agnes auf dem Engelberg“. Es unterstand den regulierten Augustinerchorherren von Eberhardsklausen und wurde von dort jährlich visitiert.³¹ Nonnen von St. Agnes wurden dann auch

26 Dadurch versuchte man dem hochmittelalterlichen Kommendenwesen zu begegnen (d.h. die Abtei wurde als Pfründe/Kommende einem Laien oder Kleriker übertragen, der oft gar nicht zum Orden gehörte und nur an den materiellen Erträgen des Klosters interessiert war). FRANK, *Geschichte des christliche Mönchtums*, S. 110 f.

27 Die *Devotio moderna* war ursprünglich in den Niederlanden und im nordeutschen Raum verwurzelt und mit den Namen Gerhard Groote († 1384) und Thomas von Kempen (1380–1471) verbunden. Vgl. Émile BROUETTE: *Devotio moderna I. Die Bewegung der Devotio moderna*. In: TRE Bd. 8 (1981), S. 605–609; Reinhold MOKROSCH: *Devotio moderna II. Verhältnis zu Humanismus und Reformation*. In: TRE Bd. 8 (1981), S. 609–616. Zum Einfluss der *Devotio moderna* auf die Humanistenkreise im Bistum Trier vgl. Michael EMBACH: *Die Epoche des Humanismus*. In: *Geschichte des Bistums Trier*, Bd. III: *Kirchenreform und Konfessionsstaat 1500–1801*. Hrsg. v. Bernhard SCHNEIDER. Trier 2010, S. 552–570.

28 FRANK, *Geschichte des christlichen Mönchtums*, S. 114.

29 Ebd.

30 Es war 1255 gegründet worden und lebte nach einer Art augustinerischer Drittordensregel, die dem Klostergründer Erzbischof Arnold II. zugeschrieben wird; ein ähnlicher Frauenkonvent bestand an der Pfarrkirche St. Medard. Unter Erzbischof Johann von Schönberg wurden die dortigen Nonnen nach St. Agnes versetzt und die Güter des Klosters St. Agnes einverleibt. vgl. J. MARX: *Geschichte des Erzstifts Trier d. i. der Stadt Trier und des Trier. Landes, als Churfürstenthum und als Erzdiözese, von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1816*, II. Abt.: *Die Geschichte der Abteien, Klöster und Stifte*, 2 Bde. Trier 1860/1862, hier: II, S. 285. – Vgl. auch Annette VON BOETTICHER: *Die Augustiner-Chorfrauen*. In: *Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700*, Bd. 3. Hrsg. v. Friedhelm JÜRGENSMEIER und Regina Elisabeth SCHWERDTFEGGER, Münster 2007, S. 65–82.

31 MARX II, S. 284.

zur Reform der Augustinerinnen in Andernach eingesetzt.³² Fraterherren der Windesheimer Kongregation („Brüder vom Gemeinsamen Leben“)³³ wirkten seit Ende des 15. Jahrhundert in St. Germanus. Sie richteten hier 1499 eine Lateinschule ein, die offenbar großen Anklang fand und von drei- bis vierhundert Schülern besucht wurde.³⁴ Der Konvent bestand allerdings nur einige Jahrzehnte, 1570 ging er an die Minoriten über.³⁵

Unter den Trierer Mendikanten standen die weiblichen Klöster Reformen offener gegenüber als die männlichen. Die Klarissen waren 1453 im ehemaligen Reuerinnenkloster gegründet worden und unterstanden den observanten Franziskanern in Koblenz.³⁶ – Observante Tertiärinnen, die sich von St. Omer, das seit den 1430er Jahren ein franziskanisches Reformzentrum war, hier angesiedelt hatten und sich der Krankenpflege widmeten, lebten seit 1454 im Johannesspital. 1461 wurden sie von Pius II. bestätigt.³⁷ 1506 nahmen sie „auf Begehren der tugend-

samen Frau Adelheid von Besselich [...] den Schleier“ und verpflichteten sich zu Klausur und Chorgebet.³⁸ In diesem Jahr gehörten 30 Schwestern zum Konvent. Das Spital wurde 1567 aus wirtschaftlichen Gründen aufgegeben,³⁹ Einkünfte erzielte es aber noch durch die Aufnahme von „fromme[n] Personen [...], die wegen Schwächlichkeit oder Alter das Ordenskleid nicht annehmen konnten, jedoch in Stille, Zurückgezogenheit und frommen Andachtsübungen ihr Leben zubringen wollten“.⁴⁰ – Bei den 1443 gegründeten Tertiärinnen von St. Nikolaus, die auch als „Graue Schwestern“ bezeichnet wurden,⁴¹ war die Durchsetzung der Observanz weniger eindeutig. Nach 1470 oblag zwar einem observanten Franziskaner die geistliche Leitung, doch in Teilen des Konvents stieß er offenbar auf Widerstand. 1492 verfügte der Erzbischof, dass der Prior der Kreuzherren auf dem Helenenberg bei Trier die geistliche Leitung übernehmen solle. Die Kreuzherren waren Regularkanoniker, die aber ähnlich wie die Windes-

32 Benedikt CASPAR: Das Erzbistum Trier im Zeitalter der Glaubenspaltung bis zur Verkündigung des Tridentinums in Trier im Jahre 1569. Münster 1966 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 90), S. 160.

33 Hans-Joachim SCHMIDT: Brüder vom Gemeinsamen Leben. In: Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700, Bd. 1. Hrsg. v. Friedhelm JÜRGENSMEIER und Regina Elisabeth SCHWERDTFEGER, Münster 2005, S. 199–215; Regnerus Richardus POST: Die Brüder vom gemeinsamen Leben in St. German zu Trier. In: Festschrift für Alois Thomas. Archäologische, kirchen- und kunsthistorische Beiträge. Hrsg. v. Bistumsarchiv Trier. Trier 1967, S. 297–303, zur Schule bes. S. 300–302.

34 MATHEUS, Trier am Ende des Mittelalters, S. 364.

35 MARX II, 360. Die von den Fraterherren unterhaltene Schule wurde durch das Jesuitenkolleg abgelöst.

36 Vgl. SCHMIDT, Bettelorden, 373 f. Zur Entwicklung im Detail, MARX II, 402 f. Äbtissin war zu Beginn des Jahrhunderts Catharina, Herzogin von Bayern (1504–1521). Das Kloster erlebte – trotz herber Rückschläge durch Epidemien (Ende des 15. Jh. die Pest, 1517 die „rote Ruhr“) – bis weit ins 16. Jahrhundert eine Blütezeit und blieb, weil eine Schwester Franz von Sickingens dort Nonne war, auch in den kriegerischen Auseinandersetzungen der „Sickingenschen Fehde“ in den 1520er Jahren von Zerstörungen weitgehend verschont.

37 SCHMIDT, Bettelorden, 375. – 1454 war das Hospital St. Johann, das bis dahin dem Johanniterorden gehört hatte, von einer wohlhabenden Adligen (Gutta von Badenkordt, Frau von Berberich) gekauft, päpstlich anerkannt und neu fundiert worden. 1461 wurden erste Schwestern (aus St. Omer) dorthin berufen, die sich der Krankenpflege widmeten.

38 Ebd., 427. Seit 1646 wurden sie als „Franziskaner-Rekollekten“ bezeichnet. (Ebd., 429).

39 Ebd., 427f. über die finanziellen Schwierigkeiten, die mit der monastischen Reform verbunden waren.

40 Ebd., 428.

41 Ebd., 432 f. Die Schwestern erwirtschafteten sich ihren Lebensunterhalt durch Webarbeiten (4–5 Webstühle).

heimer Kongregation der Devotio moderna verbunden waren.⁴²

Während der männliche Dominikanerkonvent um 1500 einer Reform offenbar distanziert gegenüber stand⁴³ und das dominikanische Frauenkloster St. Barbara 1556 sogar aufgelöst wurde, sind im Dominikanerinnenkonvent St. Katharina durchaus Reformtendenzen erkennbar. Ab 1501 unterstand St. Katharina dem reformierten Konvent in Köln und erlebte unter dieser Leitung vermutlich einen Aufschwung. Indikator dafür sind die Eintrittszahlen: Die Zahl der Konventsmitglieder stieg von 11 Schwestern im Jahr 1485 auf 25 im Jahr 1508.⁴⁴

In der Bevölkerung recht beliebt und Initiator mehrerer Bruderschaften war das Karmeliterkloster. Prior war dort zu Beginn des 16. Jahrhunderts Johann Seiner aus Volkmar († 1536), der auch durch mehrere Schriften zu biblischen und liturgische Themen hervorgetreten ist.⁴⁵

Maßgebliche Träger der spätmittelalterlichen monastischen Reformbewegung waren die

Kartäuser. In Trier war die Kartause St. Alban von Köln aus 1330 gegründet worden; zu Beginn des 16. Jahrhunderts lag die Leitung beim Prior Georg von Efferen (1506–25), der als vorbildlicher Ordensmann gelobt wurde.⁴⁶

Ergänzend sei noch auf zwei semireligiöse Frauenkonvente verwiesen, über die wir allerdings nicht allzu viel wissen: Das Kloster St. Markus in der Nachbarschaft der späteren Jesuitenkirche hatte 1439 ein „wohlhabender Weltpriester, Henricus Andreä“, gestiftet. Die „Markus-Nonnen“, sowohl Chor- als auch Laienschwestern, die hier lebten, standen unter der geistlichen Leitung der Minoriten. Aufgabe der Laienschwestern war die Totenpflege.⁴⁷ Das Kloster St. Afra auf dem Breitenstein war vom Domkapitel gegründet worden, damit die Schwestern „den Krankendienst, insbesondere bei dem Dienstpersonal des Kapitels, versehen“.⁴⁸

Insgesamt ergibt sich hier ein vielfältiges, allerdings auch ambivalentes Bild geistlichen Lebens. Hans-Joachim Schmidt stellte für die

42 SCHMIDT, Bettelorden, 376 f.

43 Das Trierer Dominikanerkloster gewann offenbar erst in der Auseinandersetzung mit der Reformation mit Johannes Dietenberger (1475–1537) und Ambrosius Pelargius (1493–1561) an. Prof. Dietenberger wurde durch seine Übersetzung der Bibel ins Deutsche bekannt; Pelargius war Teilnehmer am Tridentiner Konzil. Zu seiner Rolle dort vgl. Bernhard SCHNEIDER: Trier und Trient – Tridentinische und untridentinische Reform. In: Geschichte des Bistums Trier, Bd. III: Kirchenreform und Konfessionsstaat 1500–1801. Hrsg. v. dems. Trier 2010, S. 678–708, hier: S. 681–683.

44 Theresia ZIMMER (Bearb.): Dominikanerinnenkloster St. Katharinen in Trier. Urkunden und Akten. Düsseldorf 1995 (Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde 70), S. XIII; Liste der Konventsmitglieder S. 251. Das Katharinenkloster bestand seit dem 13. Jahrhundert, ursprünglich als „St. Martin auf dem Berg“ bei Trier.

45 MARX II, 482 nennt: „Quatuor – unum oder Concordie der vier Evangelisten“, „Summa de haeresibus“ und „Expositio in Cantica ‚Magnificat‘, ‚Benedictus‘ und ‚Nunc dimittis‘“. Das Karmeliterkloster war 1287 gegründet worden.

46 MARX II, 326; CASPAR, 160: Im Katalog der Priore von St. Alban heißt es von ihm: „Nobili stirpe, sed virtute nobiliore ... magni vir animi et severioris disciplinae nomine.“ Die Trierer Kartause hatte bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts schwere Krisen erlebt und befand sich in den folgenden Jahrzehnten in einer Phase des Wiederaufbaus. Vgl. auch Manfred OLDENBURG: Die Trierer Kartause St. Alban von der Gründung (1330/31) bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts. Salzburg 1995 (Analecta Cartusiana, 132), S. 26 f.

47 „... die weiblichen Leichen anzukleiden, die Einladungen zu den Begräbnissen und andere dahin gehörige Geschäfte zu machen“ (MARX II, 431). Das Kloster bestand bis zur Säkularisation; 1813 wurde die Kirche zu einem Wohnhaus umgestaltet.

48 MARX II, 434.

von ihm untersuchten Mendikantenkonvente eher skeptisch fest, dass sie „bis zum Beginn der Reformation [...] als Beweger und Förderer neuen geistlichen Lebens nicht mehr in den Vordergrund“⁴⁹ getreten seien. Das ist sicher richtig. Allerdings hatte der Widerstand der Mendikanten auch grundsätzlichere Hintergründe, die über Trier hinausweisen: Die Bettelorden waren exempt und genossen päpstliche Privilegien, die sie nicht aufgeben wollten. Wie konflikträchtig dies war, zeigte sich sehr deutlich auf dem 5. Laterankonzil (1512–17). Über der Frage der Exemption der Orden eskalierte dort zwischen Bischöfen und Ordensleuten, vor allem den Mitgliedern der Bettelorden, der Streit so heftig, dass das Konzil fast scheiterte.⁵⁰ An den finanziellen Vorteilen der Exemption wurde letztlich nicht gerüttelt, allerdings wurde dem Bischof in Fragen der Seelsorge und der Aktivitäten in den Pfarreien eine stärkere Kontrollfunktion eingeräumt. Die Durchführung der Konzilsbeschlüsse geschah jedoch „so halbherzig, daß ihre Gültigkeit schon bald in Frage gestellt war“.⁵¹ Auch für Trier brachte das 5. Laterankonzil keine wesentlichen Veränderungen. Eine Hochburg der Ordensreform war Trier also sicherlich nicht. Andererseits zeigen die Bursfelder Prägungen der Benediktiner, die Windesheimer Einflüsse und die in den verschiedenen Frauenklöstern erkennbaren Entwicklungen, dass sehr wohl etwas in Bewegung war. Weniger strukturelle Reformen, sicher aber die inhaltlichen Akzente der

neuen „modernen“ Frömmigkeit – Christozentrik, Beteiligung der Laien, eher affektive, denn kognitive Religiosität – hatten denn auch Einfluss auf die öffentliche Repräsentation der Konvente. Dies zeigt sich auch im Zusammenhang mit der Reliquienverehrung.

Reliquienkult als Ausdruck „moderner“ Frömmigkeit?

Die Ausstellung des Heiligen Rocks in Trier 1512 entsprach offenbar dem Zeitgeist. Dies ist am großen Erfolg dieses Ereignisses und der Vielzahl der Nachahmer ablesbar. Dass die Heilumszeigungen gerade in dieser Zeit – am Vorabend der Reformation – eine solche Hochkonjunktur erlebten, mag andererseits irritieren. Es erscheint fast wie ein letztes „Aufbäumen“ dieser Frömmigkeitsform vor dem reformatorischen Umbruch. Bei näherem Hinsehen wird allerdings deutlich, dass der Reliquienkult um 1512 durchaus „moderne“, den Reformbewegungen entsprechende Züge aufwies und einer individuellen, persönlichen Frömmigkeit, wie sie etwa in der *Devotio moderna* propagiert wurde, entgegenkam. Auch wenn die damit verbundenen Wallfahrten und Prozessionen Massenveranstaltungen waren, so boten doch die Begegnung mit dem Heilum selbst und der Erwerb von Ablässen die Möglichkeit einer sehr persönlichen Aneignung des damit verbundenen Heils.

Auch die für die „moderne“ Frömmigkeit an der Schwelle zur Neuzeit typische, am Evan-

49 SCHMIDT, Bettelorden, 381 f. – Er fügt hinzu, dass allerdings die Tätigkeit an der Universität ihnen ein neues Aufgabenfeld eröffnete.

50 Eine Exemption bedeutete für die Orden wesentliche rechtliche und finanzielle Vorteile (Stolgebühren, Testamente, Immobilien, Steuerfreiheit), die die Bischöfe gerne beschnitten hätten. Bis zuletzt wurde dieses Thema hart verhandelt, bis schließlich die Konstitution „*Dum intra mentis*“ zwar nicht einstimmig, aber mit Stimmenmehrheit verabschiedet werden konnte. 11. Sitzung am 19.12.1516. Vgl. dazu Olivier DE LA BROSSE, Joseph LECLER, Henri HOLSTEIN, Charles LEFEBVRE: *Lateran V und Trient*. Mainz 1978, 76–82 und 120–122.

51 Nelson H. MINNICH: *Lateranense V*. In: *LThK Bd. 6* (1997), Sp. 670 f. hier: 671.

gelium und an der Jesusnachfolge orientierte christozentrische Spiritualität, spiegelt sich in der Reliquienverehrung wider: Beliebt waren – neben jenen Reliquien, die unmittelbar mit der Stiftung des Klosters bzw. der Bistumsgeschichte in Verbindung standen – vor allem jene Heiltümer, die unmittelbar mit den Jüngerinnen und Jüngern Jesu, mit seiner Mutter Maria und vor allem mit Jesus selbst zu tun hatten. Dass Kaiser Maximilian sich in Trier vor allem für den Heiligen Rock, der für eine unmittelbare, auch physische Nähe zu Jesus stand, interessierte, ist daher kein Zufall. Dies gilt aber auch für die Reliquien-Ausstellungen der anderen Klöster. Bei der Auswahl, die man zeigte, ließ sich auf einen großen Fundus an „christologischen“ Reliquien zurückgreifen. Aus der „Medulla“ des Johann Enen, in der die Heiltümer der Trierer Konvente detailliert aufgezählt werden, geht dies deutlich hervor.⁵²

Für St. Maximin nennt Enen nach den Reliquien bedeutender Bischöfe, von Märtyrern der Thebäischen Legion und des hl. Maximin folgende Heiltümer: „ein Stück des Hl. Kreuzes, der Hl. Lanze und des Schwammes, von dem purpurnen und von dem weißen Kleid sowie von dem Tuch, welches Christi Angesicht im Grab bedeckte. [...] Partikel von der Geißelsäule, von dem Seil, mit dem Christus gebunden war, ein Stück vom Tuch, mit dem er bei der Fußwaschung gegürtet war“, sowie das Messer, mit dem er beim letzten Abendmahl

das Osterlamm geschnitten habe. Außerdem der von der Hl. Helena nach Trier gebrachte Schleier Marias, den sie trug, als der Engel grüßte, der Kamm der Gottesmutter, Partikel ihrer Haare und ein halber Arm der Hl. Anna.⁵³ In St. Matthias verehrte man – wiederum neben den lokalen Apostel- und Bischofstraditionen – u. a. den Schleier der Maria Magdalena, ein Teil des Gewandes Marias und das Gewand, das Christus bei seiner Verspottung trug, sowie ein Stück des hl. Kreuzes,⁵⁴ in St. Martin ebenfalls Stücke „vom Hl. Kreuz, vom Rock Christi, den die Soldaten zerschnitten hatten, von der Dornenkrone, von der Martersäule, von der Krippe, vom Haar Mariens, vom Haupt der hl. Anna, vom Haupt des Täufers Johannes“.⁵⁵ Ähnliche Heiltümer nennt Enen auch für die nicht-benediktinischen Klöster: Bei den Karmelitern finden sich Teile des Kleides Marias,⁵⁶ bei den Kartäusern in St. Alban ein Stück des Kreuzes Christi⁵⁷ ebenso bei den Dominikanerinnen von St. Barbara, wo außerdem auch eine Reliquie aus der Dornenkrone Christi verehrt wurde.⁵⁸ Eine Besonderheit – gleichermaßen Analogie wie Konkurrenz zum Heiligen Rock – stellte die ebenfalls 1512 erfolgte Auffindung der „Tunica Mariens“ in St. Maria ad Martyres dar.⁵⁹ Noch 1512, zeitgleich mit den Heiltumsschriften zur Tunica Christi, wurde ein entsprechendes Reliquienbuch „De Tunica beatae Mariae virginis ...“ der Abtei St. Maria ad Martyres gedruckt.⁶⁰ Die Tunica

52 Die folgenden Zitate nach SCHMID, *Topographie*, 103–121, wo die entsprechenden Passagen bei Enen pointiert zusammengefasst werden; ebd. auch Erläuterungen zu den Terminen der Ausstellungen.

53 Ebd., S. 109.

54 Ebd., S. 110 f.

55 Ebd., S. 113.

56 Ebd., S. 115.

57 Ebd.

58 Ebd., S. 117.

59 Ebd., S. 112 f.

60 Beschreibung in: Gerhard HENNEN: Eine bibliographische Zusammenstellung der Trierer Heiltumsbücher, deren Drucklegung durch die Ausstellung des Hl. Rockes im Jahre 1512 veranlasst wurde. In: *Centralblatt für Bibliothekswesen* 4 (1987), S. 481–550, hier: S. 521–526. – Verfasser war gemäß der Einleitung Johannes von St. Wendel, der Prior des Klosters. Im gleichen Jahr erschien auch eine deutsche Übersetzung: ebd., S. 526–528.

ca Marias sei – so die Legende – ursprünglich von Papst Sergius dem Hl. Willibrord geschenkt worden, dann aber in Vergessenheit geraten. Erst im Zusammenhang mit dem Reichstag 1512 sei die Tunica Mariens wieder neu entdeckt worden. Zwei Teilnehmer des Reichstags, nämlich der Erzbischof von Mainz und der Bischof von Straßburg, hätten das Kloster besucht, den Tragaltar des Hl. Willibrord besichtigt, auf diesem eine Inschrift „ziemlich dunklen Inhalts“⁶¹ entdeckt, daraufhin den Altar öffnen lassen und darin die Tunica Mariens gefunden, die der Tunica Christi „bis auf die Farbe ähnlich war“.⁶² Die Stilisierung dieser „Entdeckung“ in Analogie zur Heilig-Rock-Auffindung ist unverkennbar. Hinzu kommt, dass es auch im Blick auf die Konkurrenz in Aachen,⁶³ wo traditionell die Tunica Marias verehrt wurde, reizvoll war, hier einen Gegenakzent zu setzen. Mit Erfolg: Hierdurch⁶⁴ gewann die Abtei St. Maria ad Martyres, die bisher eher im Schatten der anderen Trierer Benediktinerabteien gestanden hatte, an Renommee und Selbstbewusstsein.⁶⁴ Dies führte nicht zuletzt dazu, dass Papst Leo X. 1516 ihren Äbten das Recht verlieh, „bei bestimmten Gelegenheiten Pontifikalien zu tragen, wie diese die übrigen Trierer Abteien schon besaßen“.⁶⁵ Dass St. Maria ad Martyres hier tatsächlich als Konkurrent des Doms auftrat, zeigte sich im Versuch des Domkapitels, St. Maria ad Martyres

„jegliches Zeigen der Reliquie [...] sowie die Verkündigung des Heiltums und die Aufnahme in die betreffende Bruderschaft“ zu verbieten. Es kam zum Streit zwischen Abt und Domkapitel, der erst 1517 durch einen Vergleich beigelegt wurde.⁶⁶

Ein gewisses Gegengewicht zu dieser christologisch zentrierten Individualisierung der Frömmigkeit bilden die „Massen-Heiltümer“, die auf große Gruppen von Heiligen oder Märtyrer verwiesen. In Trier waren das vor allem die Märtyrer der Thebäische Legion (was wiederum einer lokalen Tradition entsprach) und die Märtyrerinnen aus den Reihen der Hl. Ursula und ihrer 11.000 Jungfrauen. Fast jedes Kloster besaß Reliquien von Jungfrauen aus Ursulas „Schar“. Hier wird ganz sicher die Verbindung zu Köln eine Rolle gespielt haben.⁶⁷ Zudem boten die „vielen“ Heiligen aber auch für den einzelnen Gläubigen ein hohes Identifikationspotenzial, gerade indem sie auf das Spannungsverhältnis zwischen Individuum und „Massenreligiosität“ verweisen. Die Frage, ob und wie sich das Individuum in der Masse behaupten kann, wird hier von den Heiligen der „Schar“ vorgelebt und mit der Orientierung auf Christus (und Maria) hin beantwortet.

Die Konsum- und Profitorientierung, die mit dem Reliquienkult verbunden war, wurde von Johannes Scheckmann, wie eingangs schon erwähnt, 1531 sehr deutlich ange-

61 Ebd., S. 523.

62 SEIBRICH: Die Trierer Heiltumsfahrt im Spätmittelalter, S. 89.

63 Zu Aachen vgl. SCHMID, Wallfahrtslandschaft.

64 Hinzu kamen noch weitere Christus- und Marien-Reliquien: „ein Stück des Gewandes [...], das Herodes hatte Jesus anziehen lassen, als er ihn zum Pilatus zurückschickte. [...] u.a. auch noch einen großen Kreuzessplitter, ein Stück vom Purpurkleid Jesu, ein Stück vom Schweißstuch, Teile verschiedener Leidenswerkzeuge, Teile der Windeln und Stücke von Gewändern Marias“ (SEIBRICH: Die Trierer Heiltumsfahrt im Spätmittelalter, S. 89), die kurz danach entdeckt wurden.

65 Ebd.

66 Ebd., S. 89, Anm. 305.

67 Ebd., S. 105.

68 Zu den Verbindungen nach Köln vgl. SCHMID, Reformation, passim; ders., Wallfahrtslandschaft, passim; ebd. auch ausführlich zur Ursulaverehrung im Rheinland und in Trier.

prangert: Manche „verwechselten Habsucht mit Frömmigkeit. Sie stellten wie Kaufleute auf Plätzen und an Straßenecken Tische auf, dicht bedeckt mit Reliquien. Ein dabeistehender Ausrufer pries sie mit lauter Stimme und ‚lautdonnerndem Lob‘ (altisonique laudibus) an, um die Vorübergehenden anzulocken und sie für seine Sache zu gewinnen“.⁶⁹ Das Domkapitel habe daraufhin den „Klöstern und Stiftskirchen die feierliche Ausstellung ihrer Reliquien“ untersagt, dies aber nicht aus theologischen oder moralischen Gründen, sondern „um das Geschäft allein machen zu können“.⁷⁰ Von einer anderen Warte aus monierten die Reformatoren diese Praxis; von Martin Luther und Martin Bucer sind gerade bezüglich Trier entsprechende Zitate überliefert.⁷¹

Dennoch ist festzuhalten, dass sich die Beliebtheit der Christus- und Marienheiltümer gut in das Konzept einer auf unmittelbare Christuserfahrung und Jesunachfolge angelegten Frömmigkeit einpasst. Sie war eine Spielart der „neuen“ Spiritualität, wie sie vor allem in den reformorientierten Klöstern gelebt wurde (und wie sie letztlich auch von den Reformatoren selbst propagiert wurde), und sie entsprach dem Individualisierungsschub, den man gemeinhin mit dem Umbruch zur Neuzeit verbindet.

69 SEIBRICH: Die Trierer Heilumsfahrt im Spätmittelalter, S. 104.

70 Ebd., S. 105.

71 Ebd., S. 105 (Bucer); S. 113–115 (Luther).

Konvente in Trier

Stifte

St. Peter (Dom) mit Liebfrauen

St. Simeon

St. Paulin

Benediktinische Tradition

Benediktiner/innen:

St. Maximin

St. Matthias

St. Maria ad Martyres („St. Mergen“)

St. Martin

St. Irminen

Zisterzienserinnen:

St. Anna Löwenbrücken

Kartäuser St. Alban

Windesheimer Kongregation

Augustinerinnen St. Agnes

Fraterherren in St. German

Mendikanten

Dominikaner/innen

Predigerkonvent

St. Katharina

St. Barbara

Franziskanische Gemeinschaften

Minoriten

Klarissen (früher: „Reuerinnen“)

Tertiarinnen im Johannesspital

Tertiarinnen St. Nikolaus
(„Graue Schwestern“)

Augustinereremiten

Karmeliter

Ritterorden

Deutschordensritter

Johanniter

Semireligiose

St. Markus

St. Afra