Wege zum rheinischen Martinsbrauchtum:
Eine Skizze vom Grabkult bis zur „schönen Gestalt“ im Martinszug[1]
Dr. Martin Happ

0. Einführung

Der Weg zum rheinischen Martinsbrauchtum[2] führt zu einer Zeitreise durch anderthalb Jahrtausende angefangen in der Antike über das Mittelalter, Neuzeit bis in die jüngere Zeitgeschichte.

Über 1700 Jahre Brauchgeschichte können dabei nur an einigen typischen Beispielen dargestellt werden, um auf diese Weise in Ansätzen eine Chronologie von vier Entwicklungsphasen plausibel machen zu können:

1. Grabkult in der Alten Kirche,
2. Ökonomie und Religion im Mittelalter,
3. „Vollform“, Mischformen (Reformation) und Zerfall der Brauchelemente: 16.-18. Jahrhundert,
4. Reform im Rheinland des 19./20. Jahrhundert.

Aufgrund der bis heute angewachsenen wisssenschaftlichen Erforschung des Martinsbrauchtums, die sich seit dem 19. Jahrhundert als wissenschaftliche Disziplin in der Volkskunde etablierte, in der NS-Zeit eine besondere Phase durchlief und sich 1960/70 als erweiterte Fachdisziplin im Konzert mit den Sozial- und Kulturwissenschaften, ebenso der Ethnologie neu konzipierte, beschränke ich mich in meinen Ausführungen auf eine enge Anlehnung an die Arbeiten von Wolfgang Mezger, Karl Suso Frank und Carl Vossen.[3]

Erst im 4. und letzten Abschnitt wird die Betrachtung auf die engumgrenzte Region des Rheinlandes und die jüngste Schicht des dortigen Martinsbrauchtums gelenkt, das nicht älter als 170 Jahre ist.

Eine Plastik aus den 1960er Jahren: Reiter und Pferd, beide umwickelt und verdeckt mit Mullbinden: Erkennbar ist die Silhouette eines Menschen auf dem Pferd sitzend, erkennbar am linken Rand der Skulptur eine weitere Person. Unschwer leitet sich aus diesen Gegebenheiten für die Betrachter die berühmte „Mantelszene“ ab. Joseph Beuys schuf dieses Werk und gab ihm den Titel „*Verschneiter Reiter*“.[4]

Die verdeckte Gestalt macht neugierig. Was tritt in Erscheinung, wenn die Mullbinden vorsichtig entfernt werden? Hat diese Gestalt etwas mit dem Martinsbrauchtum im Allgemeinen und dem rheinischen Martinsbrauchtum im Besonderen zu tun? Warum steigt diese berühmte Mantelszene erst in jüngster Zeit zur zentralen Handlung innerhalb des Martinsbrauchtums auf?

Eine erste Anlaufstelle zur Lösung dieser Fragen ist eine Person, ohne die wir heute, möglicherweise nichts vom Heiligen Martin von Tours wissen würden. Die schnelle Verbreitung der Martinsvita des Sulpicius Severus (+420/425[5]) durch den römischen Buchhandel im Mittelmeerraum hat dazu geführt, dass diese Vita des Heiligen (316/317-397) noch zu seinen Lebzeiten von Griechenland bis in christliche Gemeinden Nord-Afrikas von Karthago bis

Ägypten bekannt geworden ist. Der Bekanntheitsgrad durch einen „Bestseller“ hat das Überleben dieses Heiligen im kollektiven Gedächtnis gesichert.

Nicht nur das 5. Jahrhundert erfuhr auf diese Weise etwas über das Leben des Heiligen, seinen Beruf, die Mantelteilung, den Traum in der darauffolgen Nacht, seine Verweigerung des Kriegsdienstes, seine Taufe, die Gründung seiner religiösen Gemeinschaft[6], die als erster religiöser Orden („*martinischen Mönche*“) auf dem europäischen Kontinent noch vor den Benediktinern betrachtet werden kann. Durch sie wurde der Martinskult übrigens auch sehr stark verbreitet, da Benedikt von Nursia und sein Orden große Anhänger des Heiligen waren.

Nach Hubertus Halbfas ist Martinus der einzige überlieferte christliche Militärdienstverweigerer. Die übrigen christlichen Militärdienstverweigerer, die ihre Standhaftigkeit mit Achtung und Tod bezahlt hatten, wurden mit ihrer nonkonformistischen Position aus den Kalendern und damit aus dem Gedächtnis der Kirche gestrichen.[7]

Die Martinsvita und die darin überlieferte „Biographie“ des Heiligen stehen mitten in einem Spannungsfeld des für die Geschichte der Kirche so wichtigen 4. Jahrhunderts: Die Entwicklung der Kirche von einer verfolgten religiösen Minderheit zur alleinigen Religion des römischen Reiches kann an dieser Stelle nur mit dem verkürzenden Begriff der „*Konstantinischen Wende*“ angedeutet werden.[8] Vor dieser „*Wende*“ war es für einen römischen Soldaten nicht möglich, als Christ getauft zu werden. Nach dieser „*Wende*“ war es sogar löblich, als christlicher Soldat, seine Feinde zu töten (Bischof Athanasius). Dabei war christlichen Soldaten lediglich das Amt des Bischofs vorenthalten worden.

Diese „theologischen“ Veränderungen fanden nicht über Nacht bei allen Christen der Alten Kirche ungeteilte Anerkennung. Insofern hatte Sulpicius Severus bei der Darstellung des Heiligen als einen für Christen zu verehrenden Menschen – und ehemaligem Soldaten – einen mehrfachen Spagat durchzuführen und zwar zwischen (a) den Anhängern des absoluten Tötungsverbotes der Alten Kirche, (b) denjenigen Christen und römischen Beamten, die eine Übereinstimmung von Kirche und Reich („Staat“) akzeptierten und damit eine Kriegsdienstverweigerung als strafrechtlich relevante Handlung einstuften und (c) jenem Milieu von „Hofbischöfen“ (mit Konstantin d.Gr. werden Bischöfe zu Beamten des römischen Reiches), für die die ursprüngliche „Protestbewegung“ der Mönche ein Dorn im Auge war.[9]

Obwohl nach Sulpicius noch weitere Martinsviten verfasst werden, ist nicht verborgen geblieben, dass die Quellen nach dem Tod des Heiligen für 50 Jahre schweigen, bevor 470 n Chr. ein anderer römischer Autor (Paulinus von Petricordia) eine zweite Martinsvita schreibt.[10] Im 19. Jahrhundert führt dieses Schweigen der Quellen zu einem Streit unter Spezialisten und Fach-Historikern, der bis heute nicht endgültig geklärt ist.[11]

Es handelt sich dabei um die komplizierte Frage, wie lange Martin von Tours (geb. 316/17, gest. 396/97) nach seiner Taufe noch den Kriegsdienst ausgeführt hat.[12] Dreh- und Angelpunkt dabei ist aufgrund der Überlieferung von Sulpicius Severus die exakte Datierung der Taufe, die für heutige Historiker solche Schwierigkeiten darstellt, dass es bis in die Gegenwart hinein zwei verschiedene „Lager“ mit unterschiedlichen Antworten gibt.[13]

War es **vor** Konstantin undenkbar, dass sich ein römischer Kaiser in die inneren Angelegenheiten der Kirche einmischte, so war das ab der Zeit Kaiser Konstantin d.Gr. durchaus möglich, darüber hinaus haben wir es nach Sulpicius Severus mit einem der ersten Todesurteile zu tun, die vom römischen Reich im Auftrag der Kirche gegenüber einem theologischen Ab-

weichler vollzog. Sulpicius überliefert den vergeblichen Protest des Martinus gegen die Todesstrafe für einen solchen Abweichler (Ketzer), obwohl er, wie die Mehrzahl der übrigen Bischöfe die Meinung des spanischen Bischofs Priscillian nicht teilt, aber dennoch die „staatliche“ Todesstrafe nicht als Mittel zur Lösung theologischer Auseinandersetzungen betrachtet. [14]

Exkurs Franziskus:

Die Orientierung an der Asketen- und Mönchsbewegung seiner Zeit als Schüler des Hilarius von Poitiers lassen Martin von Tours nicht als einen Vertreter des christlichen *mainstreams* im 4./5. Jahrhundert n. Chr. erscheinen. So berichtet Sulpicius Severus von der Reserviertheit gegenüber dem Priesteramt und dem heftigen Widerstand des Klerus im Vorfeld seiner Wahl zum Bischof durch das Volk. Auch Franziskus von Assisi konnte mit den von ihm vertretenen christlichen Idealen von Armut und Laienpredigt in seiner Zeit des 13. Jahrhunderts nur durch einen „glücklichen Umstand“ vor einer Verurteilung als Ketzer bewahrt und der Heilige werden, als der er bis heute verehrt wird: Das damalige Kirchenrecht des beginnenden 13. Jahrhunderts, dessen kanonistische Schule in Bologna der zur Zeit des Franziskus amtierende Papst Innozenz III. absolvierte – mit seinen hellen und dunklen Seiten aus heutiger Sicht für die Geschichte –, konnte erstmalig in der Geschichte der Kirche den Unterschied zwischen *Orthopraxie* (=dem römisch-katholischen Lehramt gemäß handeln; hier: Armutsideal und Predigt der Laien) und *Orthodoxie* (=die gültige Lehrmeinung der Kirche) begrifflich differenzieren (A. Angenendt). Damit war es möglich zu belegen, dass Franziskus und seine Anhänger zwar mit ihrem Lebensideal von *Armut* und *Laienpredigt* außerhalb der Klöster (*stabilitas loci*) die Plausibilitätsstrukturen des Mittelalters (u.a. getrennte „Stände“ von Klerikern und Laien) aus heutiger Sicht sprengten, aber nicht das Lehrgebäude der römisch-katholischen Kirche angegriffen haben. Manche der vor Franziskus als Häretiker umgebrachten Vertreter dieser Ideale (v.a.D. Anhänger der Waldenser) wären mit diesem kirchenrechtlichen Wissen vor dem 13. Jahrhundert nicht umgebracht worden. Ohne die Zeitgleichheit (Synchronizität) von Franziskus und dem kirchenrechtlich geschulten Innozenz III. wäre vermutlich die franziskanische Geschichte anders verlaufen, wenn es sie überhaupt gegeben hätte. Das wird – nicht nur – von seinen Anhängern selten reflektiert, wenn Franziskus schlicht als „vir catholicus“ bezeichnet wird.

Exkurs Ende:

Zu den weniger bekannten Details aus der Martinsvita des Sulpicius Severus, aber nicht in die politische Sphäre hineinreichend, zählt ebenso die Darstellung der *Mantelteilung abgesessen*. Bei Severus lesen wir in der Szene der Mantelteilung nichts von einem Pferd. Die heutige volkskundliche Deutung erklärt, dass dieses Element erst in einer späteren Phase in den Legendenstoff um die Martinsgestalt herum „eingedrungen“ ist,[15] wie es übrigens noch mit einem weiteren Legendenelement geschehen ist, die so fest in unseren Köpfen mit der Martinsvita verbunden ist, dass es zunächst schwer fällt, sie als nachträgliche „Erfindungen“ annehmen zu können.

Sicherlich bedürfen die zahlreich überlieferten Heilungen eine besondere Deutung in unserer Zeit, ebenso wie der in der Nacht nach der Mantelteilung überlieferte Traum des Martinus, in dem ihm Jesus in der Gestalt des Bettlers vor den Toren von Amiens erscheint.[16]

Diese einführenden Gedanken sollen nicht ohne eine kurze Auseinandersetzung mit dem Begriff der Legende abgeschlossen werden.

Sulpicius Severus (363 n.Chr. - 420/425 n.Chr.) ist der Name des „Martinsbiographen“, wobei wir uns unter seinem Werk keine Biographie im heutigen Sinne vorstellen dürfen. Ein aquitanischer Aristokrat[17], Studium der Rhetorik (Jura?), wurde nach dem Tod seiner Frau Eremit und war Zeitgenosse und Schüler Martins. Die Abfassung der Martinsvita begann er noch zu Lebzeiten des Heiligen (gest. 396/7). Sulpicius ging es dabei nicht um ein historisches Abbild des Martin von Tours, sondern darum, sein von ihm verehrtes Vorbild als einen verehrungsswürdigen Menschen darzustellen.

Die Legende hat in der Neuzeit und Moderne wie auch in vorhergehenden Epochen – speziell im Blick auf die Heiligenlegenden in der Reformation – einen sehr schlechten Ruf als freie „Erfindung“. Sicherlich hat auch ein großer Missbrauch der mittelalterlichen Legenden zu dieser Einschätzung beigetragen. Dennoch spielen sie außerhalb von religiösen Zusammenhängen heute in der Unterhaltungsindustrie eine große Rolle; die Begriffe von „Mythos“ und „Legende“ werden dabei häufig verwechselt (Der für die Geschichte der Bundesrepublik wichtige Gewinn des Fußball-Weltmeistertitels 1954 in der Schweiz und der Film des Regisseurs Sönke Wortmann aus 2003 „Das Wunder von Bern“; oder die Redewendung „Elvis lebt“).

Nach heutigem Wissen zählen die Legenden, auch die Heiligenlegenden, zu einer Textgattung, die andere Sprachebenen benutzen als die begriffliche und naturwissenschaftlich-orientierte Sprache (Begriff, Definition u.ä.).[18]

In der jüngsten Entwicklung der Sprachwissenschaften sind die Legenden als Textgattung „rehabilitiert“ worden. Durch die Konstruktion moderner Interpretationsverfahren ist es gelungen, z.B. soziale Ereignisse und religiöse Zustände aus der Abfassungszeit der Legenden nachweisen zu können.[19]

So kann heute (nicht nur) die Martinsvita des Sulpicius Severus als eine reiche Quelle für die Rekonstruktion von Hoffnungen, Sehnsüchten und Verhaltensweisen, der Alltagsgeschichte des mittelalterlichen Menschen angesehen werden (Gurjewitsch) und ebenso als Quelle für die Religionsgeschichte und die Geschichte der Kirche.

Sie spielt in der ersten und jüngsten von den hier insgesamt vier dargestellten Phasen eine wichtige Rolle.

1. Grabkult nach dem Tod des Heiligen und Patrozinien

Die erste Phase des Martinsbrauchtums ist eng verknüpft mit der Verehrung des Heiligen. Ein Grabkult wird unmittelbar nach dem Tod des Heiligen in Tours an der Loire überliefert. Das Grab wird zu einem regelrechten Pilgerort und der Strom der Pilger führt sehr bald zu einer städtebaulichen Veränderung in Tours (u.a. Bau einer Kapelle über dem Grab), um die Massen an Pilgerströmen bewältigen zu können. Schon bei der Schilderung der Beerdigung des Heiligen schildert Sulpicius Sevrus einen Zug von 2000 Menschen (Anhänger, Schüler, Nonnen), unter denen die Landbevölkerung auch vertreten war.

Sehr viel wichtiger aber im Blick auf das gestellte Thema ist der Lichterbrauch. Die Volkskunde hat sich viele Jahrzehnte die Frage nach den Gründen der Verknüpfung des Martinsbrauchtums mit dem Lichterkult gestellt. Es gab – nach Werner Mezger – in der Vergangenheit dazu die abstrusesten Erklärungen.

Mit einer Entdeckung und der daraus abgeleiteten Theorie von *Alfred Sauermann* begann ein Erklärungsansatz, der in den 1980er Jahren fortgeführt worden ist und heute zu einer breiten Anerkennung unter Volkundlern, Ethnologen und Kulturwissenschaftlern geführt hat:

Sauermann entdeckte 1968 in einer Studie die Quelle eines Theologen und Kirchengeschichtlers, der ca. 150 Jahre nach dem Tod des Martinus Amtsnachfolger auf dem Bischofsstuhl des Heiligen in Tours geworden ist: *Gregor von Tours* berichtet davon, dass die Pilger auf dem Weg zum Grab des Heiligen Lichter trugen, um auf diese Weise ihren Gebeten und Bitten am Grab ein größeres Gewicht zu verleihen.

So einfach und banal das für unsere heutige Ohren klingen mag: Sauermann hatte damit ein erstes Mal auf den Zusammenhang von christlicher Religion und Martinsbrauchtum hingewiesen. Sicher muss davon ausgegangen werden, dass dieser Zusammenhang nicht immer und überall bewusst vollzogen worden ist, dass er aber definitiv in der Zeit nach der Aufklärung verschwindet, ist belegbar.[20]

Mit der Entdeckung dieser Textstelle alleine, dessen war sich Sauermann bewusst, konnte jedoch noch keine über 1000jährige Brauchpraxis schlüssig erklärt werden. Fast zwanzig Jahre später aber gelang es einem jüngeren Volkskundler – Dietz-Rüdiger Moser – diese Lücke zu schließen und den Lichterbauch noch enger in der christlichen Religion zu verorten und diesen Zusammenhang für einen großen Zeitraum bis Anfang des 20. Jahrhunderts zu belegen:

Moser entdeckte in einer Leseordnung der römisch-katholischen Kirche, das ist eine Art Anleitung, in der die vorgeschriebenen Texte, Gebete, Lesungen und Evangelien für die täglichen Gottesdienste aufgelistet sind, unter dem 11.11., dem Todestag des Martin von Tours die Anweisung, an diesem Tag die Bibelstelle (Perikope) nach Lukas Kapitel 11,33-36 der zur Folge *niemand sein Licht unter den Scheffel stellen soll*, die sogenannte Lucerna-Perikope. Bis 1917 war diese Ordnung gültig und wurde erst auf dem II. Vatikanischen Konzil endgültig abgeschafft.

In dieser ersten Phase des Grabkultes war das Martinsbrauchtum begrenzt auf die Region der Touraine an der Loire, seinem eigentlichen Kernland und hier noch einmal beschränkt auf die damaligen gesellschaftlichen Eliten, die den Todestag des heiligen als Gedenktag feierten. Neben Tours selber dürfte das auch der Fall in dem kleinen Ort Candes an der Loire gewesen sein, in dessen Kirche der Heilige gestorben war, sicher auch in Poitiers, der Stadt des Bischofs Hilarius und Lehrers des Martinus.[21]

Zu den damaligen gesellschaftlichen Eliten gehörten Fürsten- und Königsfamilien der Merowinger. Eine erste Ausdehnung des Martinskultes in Form von geweihten Altäre und Patrozinien über die Region der Loire hinaus war gekoppelt an die Ausdehnung des Herrschaftsbereiches der Merowinger und Karolinger Richtung Westen und Süd-Westen.

Wenn auch Chlodwig einer Legende nach vor der Schlacht gegen die Alemannen in der Nähe von Zülpich vom Grab des Heiligen ein Orakel für die bevorstehende Schlacht[22] eingeholt haben soll, so wird die Verehrung des Heiligen anfänglich doch eher den Fürstinnen der Merowinger zugeschrieben.

Der Mantel des Heiligen (Chamys, cappa) wird noch in der Zeit der Merowinger zur Reichsreliquie, aus der sich dann in vielen europäischen Sprachen (u.a. Französisch, Englisch, Spanisch, Italienisch, Russisch, Ungarisch, Polnisch, Deutsch) das Wortfeld „*cappa*“

entwickelt: der Aufbewahrungsort der Reichsreliquie (=*chapelle, chapel, capilla, Kapelle*), der Priester, der während der Kriegszüge für diesen Raum verantwortlich war (=*Kaplan, cappellano,káplán,* капеллан [kapellan]), Musik in diesem Raum, aus der ein musikalischer Fachbegriff wurde (=*à cappella*).

Die weitere Ausdehnung der Reiche von Merowingern und Karolingern (Franken) Richtung Osten führt zwar ebenso zur weiteren Ausdehnung der Martinspatrozinnien und damit dem Martinstkult in den gesellschaftlichen Eliten entlang der damaligen Handels- und Heerstraßen bei, doch ist das nicht die „Spur", auf der sich das Martinsbrauchtum über die Region der Touraine hinaus ausdehnt (diffundiert), wenn auch um 700 in Düsseldorf-Bilk ein Martinspatrozinium belegbar ist.[23]

Noch vor dieser Ausdehnung über den geographischen Raum der Touraine hinaus entsteht ein Zusammenhang zwischen dem 11.11. und ökonomischen Strukturen des Früh-Mittelalters in der Touraine. Religion und Wirtschaft sind dabei eng verwoben. Damit erreichen wir die zweite Phase, die chronologisch bereits in der ersten Phase beginnt.

2. Der *11.11.* in den ökonomischen Zusammenhängen des Mittelalters

Ein besonderes Wirtschaftsgut der Touraine, dem Wirkungskreis des Heiligen, war und ist bis heute der Weinanbau. Die einzelnen Produktionsphasen, gebunden an klimatische Zyklen des Jahres bestimmen dabei zu einem großen Anteil den Jahreslauf breiter Bevölkerungsschichten.

Die erste Verkostung des „neuen" Weines findet zu Beginn der herbstlichen Jahreszeit statt. Mit der Ansiedlung des antiken Christentums in Gallien wurden auch kirchliche Strukturen in den bereits bestehenden ökonomischen Jahreslauf eingewoben, wie z.B. die besonderen Kirchenfeste, zu denen neben dem Osterfest und der davorliegenden Fastenzeit u.a. auch die Gedenktage/Todestage der frühen Heiligen zählten. Ein Weihnachtsfest, als das Fest der Geburt Jesu, wie wir es heute kennen, gab es vor dem 4. Jahrhundert nicht, vielmehr war lediglich der 6. Januar (Fest Erscheinung des Herrn) ein für das Jahr richtungsweisendes Datum, das den Todestag und die Erinnerung an den Heiligen Martin von Tours am 11.11. auf nachhaltige Weise mit dem bäuerlich-antiken Jahreslauf verknüpfen sollte:

Exkurs zur Liturgieordnung:[24]

Neben der o.e. Bedeutung des Weinanbaus und der ersten Verköstigung im Herbst entlang der Loire kommen für die kulinarische Ausrichtung des 11.11. noch religiös begründete Speisevorschriften hinzu, die mit einer ehemaligen vorweihnachtlichen Fastenzeit der Alten Kirche in Verbindung standen.

(1) In dem liturgischen Jahreskreis, wie er in Gallien und in der Region Mailand gefeiert wurde, gab es eine vierzig tägige Fastenzeit (montags-freitags) vor dem Fest Erscheinung des Herrn am 6. Januar. Ein regelrechtes „Weihnachtsfest", wie wir es heute kennen, war in der Alten Kirche zunächst nicht vorhanden.
(2) Mit der erstmaligen Einführung dieses Weihnachtsfest am 25. Dezember 336[25] und der Durchsetzung des sog. „römischen Ritus" unter Papst Liberius (354 erste von ihm überlieferte Weihnachtspredigt) in der katholischen Kirche wurden verschiedene Modelle zur Neuregelung der Fastenzeit erprobt und 581 auf einer Synode von Mâcon

festgeschrieben. Auch nach dieser Ordnung war der 11.11. die letzte Möglichkeit, sich auszuleben.

(3) Dass das Weihnachtsfasten später auf fünf, letztlich auf die uns heute noch bekannten vier Wochen reduziert worden sind (Sacramentarium Gelasianum, Durchsetzung des „römischen“ Ritus gegenüber dem „gallisch-mailändischen“) und der 11.11. als Äquivalent des Karnevals vor der österlichen Fastenzeit ‚in der Luft‘ hing und nicht mehr konkret begründet werden konnte, änderte an der ursprünglichen Funktion des Martinstages nichts mehr bis auf den heutigen Tag.

Exkurs Ende:

Die Fasten-Vorschriften umfassten Fleisch und alle von warmblütigen Tieren gewonnene Nahrungsmittel wie Milch, Käse und andere Laktizinien, Fett, Eier. Daraus entstand die Notwendigkeit diese Nahrungsmittel vor dem 11.11. zu verbrauchen. Das führte zur bevorzugten Herstellung und dem Verzehr von Pfannkuchen, Schmalzgebackenem und Krapfen.[26]

Nach Wolfgang Mezger stellt der 11.11. ab dem 5. Jahrhundert eine Zäsur im bäuerlichen Leben dar, weil es den Vorabend einer längeren Fastenperiode darstellt. Dieser wirtschaftliche Kontext bleibt zunächst auf den Wirkungsraum des Heiligen beschränkt und baut sich aus den Zeremonien um den ersten Wein des Jahres im November auf, die sich schnell zu Eß- und Trinkgelagen[27] ausweiten, so dass von einem regelrechten *Schwellentermin* und *Ventilfest* im bäuerlichen Jahr (nach Mezger) gesprochen werden kann.

Einen ersten Beleg für den ausschweifenden Weinkonsum stellt der Beschluss einer Synode von Auxerre (östlich von Orléans) von 585 n.Chr. dar, die das nächtliche Treiben zu Ehren des Heiligen Martin untersagte.[28] Für die wissenschaftliche Arbeit der Volkskundler stellen schriftlich überlieferte Verbote, ausgesprochen durch die Autoritäten von Kirche und „Staat“, eine große Wahrscheinlichkeit dafür dar, dass die indizierten Praktiken auch tatsächlich ausgelebt worden sind.

In dieser Phase schon lassen sich auch Wechselwirkungen zwischen wirtschaftlichen Faktoren und theologischen Quellen nachweisen: In den Schriften des bereits erwähnten Nachfolgers des Heiligen und Kirchengeschichtlers *Gregor von Tours* (538-596) finden sich Stellen, die den Heiligen ganz entgegen der von Sulpicius Severus dargestellten asketischen Lebensweise in Verbindung mit dem Wein stellen (Pflanzen eines wundertätigen Weinstocks, Versorgung eines Fährmanns mit Wein, die Fähigkeit, nach seinem Tod Wasser in Wein verwandeln zu können).[29]

Vom Wirkungsraum des Heiligen, dem französischen Raum der Touraine an der Loire breitet sich dieser Zusammenhang von „Ökonomie und Religion“, die Idee, den Martinstag als offiziellen Auftakt der neuen Weinsaison zu begehen, schnell und über weite Flächen aus. Spätestens seit dem Hoch-Mittelalter sind feucht-fröhliche Feste am Martinstag in ganz Europa bis nach Skandinavien belegt. Die Tradition des ausufernden Weinprobierens führt sogar bis zum Patronat des Heiligen für Trinker und Zecher.[30]

Nach der Ausdehnung dieses Brauches über das Kern- und Ursprungsland hinaus dienten die aus den Fastenvorschriften entstandenen Bräuche um den Nahrungsmittelkomplex als Anlass dafür, am 11.11. diese Backwaren von Haus zu Haus zu verschenken oder zu erbetteln, wobei die Scharen der Bettelnden weniger aggressiv auftraten, solange dieser Tag noch ein Heiligengedenktag mit Festcharakter und gebotenem Gottesdienstbesuch war.

Der Heilige Martin im Zusammenhang mit dem Wirtschaftsgut des Weins ist in der Region des Rheinlandes als Brauchelement belegt: Seine älteste Erwähnung als Weinspender in der deutschen Sprache findet sich in einem Gedicht um 1165 (gesendet an den Kölner Erzbischof und Kanzler *Rainald von Dassel*, der u.a. durch den „Erwerb" der Gebeine der heiligen drei Könige für den Kölner Dom bekannt geworden ist). Der 11.11. ist hier als Zins- und Geschenktag schon für das 13. Jahrhundert in Mönchengladbach überliefert (sogenannte *Martinspennige* 1246 an das dortige Stift Gereon).[31]

Auf dem Hintergrund von Zins- und Pachtterminen, die ebenso wie Rechtstermine (A. Angenendt) auf den 11.11. fielen, entwickelten sich sogenannte *Sekundärlegenden*, die nicht bei Sulpicius Severus überliefert sind, aber dem Legendenkomplex zu einem späteren Zeitpunkt hinzugefügt wurden. So wie die Mantelteilung „aufgesessen", d.h. auf dem Pferd und die Verbindung der Martinsgestalt – entgegen den überlieferten asketischen Tendenzen – mit dem Wirtschaftsfaktor „Wein", dringt auch das Symbol und die Legende über die Gänse erst sehr viel später in den Legendenkomplex ein, entgegen anderer Erklärungsmuster auch wieder aus *ökonomischen* Strukturen heraus:

In den wirtschaftlichen Zusammenhängen des Mittelalters mit den vorhandenen Abgabenordnungen sind Naturalien, wie u.a. das Geflügel geldwerte Mittel zur Begleichung von Zahlungen. Innerhalb der Zeitspanne einer Aufzucht von Gänsen ist ebenso wie beim Wein der Herbst, jener Zeitpunkt, in dem die Gänse schlachtreif sind. So wurden sie von den Bauern an die Grundbesitzer, zu denen auch der Klerus gehörte, als Zahlungsmittel am 11.11. übergeben und waren damit eine bevorzugte Speise der oberen gesellschaftlichen Schichten. Erst im 14. Jahrhundert wird nach Mezger die Legende vom Verrat der Gänse vor der Bischofswahl konzipiert und dann mit dem Brauchkomplex verbunden. Obwohl diese „Sekundärlegende" keine Grundlage in der Martinsvita des Sulpicius Severus hat, erzielt die Gans als Symbol einen rasanten Aufstieg und steigt sogar in der christlichen Ikonographie zu einem Erkennungssymbol des Heiligen auf.

Der Begriff der „Martinsminne" hat über das gesamte Mittelalter hinweg zwei Bedeutungsfunktionen: zum einen drückt er das Trinken des Weins zu Ehren des Hl. Martin aus, seine zweite Bedeutung ist daneben der Ausdruck für den letzten vollzogenen Geschlechtsverkehr am 11.11., der in der weihnachtlichen Fastenzeit kirchlicherseits untersagt war. Diese Bedeutungsvariante ist z.B. in dem später erwähnten Gemälde von Pieter Balten dezent erwähnt, indem zwei Paare am linken Bildrand den Schauplatz verlassen und zwischen der zentralen Szene des Weinkonsums und einer stilisierten Szene der Mantelteilung am rechten Bildrand sich ein drittes Paar körperlich näher kommt.

Amtliche Verbote, aber ebenso zahlreiche Martinslieder (Eifel und Holland) belegen die Existenz des Feuerbrauchs im Rheinland und definieren diese Region als Ursprungsgebiet.[32] Verbote sind seit dem 15. Jahrhundert nachweisbar, 1443 Dordrecht, 1448 in Moers.

Lange vor der Epoche der Aufklärung und der Französischen Revolution lassen sich bereits nach Vossen auch im Rheinland erste Tendenzen einer Loslösung des Martinsbrauchtums von seinen christlich-religiösen Implikationen festmachen.[33]

Die uns heute bekannte in Szene gesetzte Mantelteilung, hat in den beiden ersten Phasen keine Rolle im Brauchtum gespielt und wird auch in der nun folgenden dritten Phase unbekannt sein.

3. „Vollform“, Mischformen (Reformation) und Zerfall der Brauchelemente: *16.-18.* Jahrhundert

Die von Matthias Zender zu Beginn der 1970er Jahre rekonstruierte *Vollform* des Martinsbrauchtums trägt hypothetische Züge. Es handelt sich dabei um eine rekonstruierte Zusammenstellung aller bisher bekannten Elemente des Martinsbrauchtums Ob sie in dieser Form an konkreten Orten praktiziert wurde und zu welcher Zeit, ist nicht eindeutig zu entscheiden. Nach Zender[34] ist diese „Vollform“ des Brauchtums sehr bald wieder in die einzelnen Brauchelemente auseinandergefallen und wurden je noch örtlicher Gegebenheit isoliert praktiziert:

- der Heilige Martin als **Patron** von Pfarrkirchen, Kapellen und Altären;
- die volkstümliche Verehrung des Heiligen als **Beschützer** oder Nothelfer;
- Martin als **Vorname** (Analysen erschwert, da auch Martin Luther dabei eine Rolle spielt);
- der 11. November als **Pacht- und Zinstermin**, bis zur Französischen Revolution;
- im Gefolge davon der 11. November als **Gesindetermin**;
- die festliche **Feier des Tages durch Gelage, Wein und Gansessen**;
- **Heische- und Lichterumzüge** der Kinder am 10. oder 11. November mit Liedern; Hirtensingen, Markengänge;
- der Heilige Martin als **Geschenkbringer**;
- **Gebildebrote und besondere Speisen**;
- **Jahresfeuer**.

Als einzelnes Brauchelement drängt sich in der Zeit vom 16.-18. Jahrhundert aufgrund der Quellen der Heischebrauch in den Vordergrund. Seine Entsprechung fand er in den „bacchiantische Martinsgelagen“ in den Häusern höherer gesellschaftlicher Schichten, in die die Heischegruppen platzten und von den aufgetischten Gaben forderten.[35] Es existierten dabei zwei zu unterscheidende Gruppen, die den Heischebrauch praktizierten: auf der einen Seite Schüler (von ihren Lehrern begleitet) und Studenten, auf der anderen Seite die Gruppe der sozial Verachteten (Bettler, Krüppel, Ausgestoßene).

Die deutliche Abgrenzung gegenüber den sozial Verachteten belegt ein Heischeverbot der Stadt Celle von 1567, in dem ausdrücklich diejenigen ausgenommen worden sind, die im Stande waren, mehrstimmige Lieder vorzutragen.[36] Eine Kritik an der Ausuferung und Wegelagerei der sozial Verachteten stellt der Kupferstich „Sankt Martin“ von Jan of Lucas van Duetecum (ca. 1530- ca. 1608) nach Hieronymus Bosch dar.[37] Aus dem „Weinfest“ der Touraine (vgl. Phase 2) wird in Flandern und in den Niederlanden der 11.11. durch den Freitrunk für Arme und Bettler ein „toller Tag“ bis hin zur Kirmes.[38]

Das Heischen der ersten Gruppe konnte durchaus noch als eine *Sozialform* aufgefasst werden, denn Schüler und Studenten, hatten im Gegenzug zu ihren Forderungen etwas zu „bieten“: In (!) den Häusern, in denen die Festgesellschaften das *Martinsmahl* praktizierten, wurden durchaus anspruchsvolle und schwierige Martinslieder im Sinne der Scholarentradition vorgetragen teilweise mit deutschen und lateinischen Liederzeilen.

Mit der Zeit wurde auch während des Umzugs gesungen bis die Umzüge selbst zum Martinssingen mutierten. Das Rheinland ist Kernland dieser Brauchentwicklung.[39]

Der Heischebrauch, eingeschlossen das Element des Martinssingen, ist belegt für Düsseldorfer Schüler und Studenten in der 1545 gegründeten Herzöglichen Schule am Stiftsplatz.[40] Belegt sind ebenso 1525 Schüler in Köln, die vor die Häuser zogen und vom Essen das erhielten, was übriggeblieben war.

Innerhalb des Heischebrauches entstanden nach Mezger wietere Brauchfragmente: 1. Betteln um Eßbares, 2. Brennholz, 3. Lichter, Laternen, 4. Begleiten einer Brauchfigur.

Die zuletzt genannte Entwicklung ist seit dem 17. Jahrhundert in Form von Umzugsfiguren belegbar bis hin zu einer Bescherfigur:[41] Eine verkleidete St. Martinsfigur, die „im Haus" bescherte, mit Parallelen zum St. Nikolaus-Brauch. Dabei spielt auch der Einfluss Martin Luthers eine Rolle, der in der *reformatorisch* geprägten Bekämpfung des katholischen Nikolausbrauches die Bescherfunktion auf den Heiligen Martin, auch losgelöst vom 11.11. übertrug. Hier spielen Instrumentalisierungen, Misch- und Übergangsformen des Martinsbrauchtums bis hin zur Vornamensgebung (s.o. Anm. M. Zender) eine Rolle, die ich in diesem Zusammenhang bereits an anderer Stelle ausführlicher dargestellt habe.[42]

Um die Gestalt des „bescherenden St. Martin" herum hat sich ein breites Spektrum von der würdevollen Inszenierung bis zur grotesken Verzerrung (Pelzmärtel) entwickelt. Auch im Rheinland ist noch Ende des 19. Jahrhunderts (Kölnischen Volkszeitung von 1890) eine verzerrte Gestalt belegbar, die aber eine andere Bedeutung im Brauchgeschehen besaß. In Düsseldorf wurde die Beschergestalt unter dem Namen „Baas und Pluto" bekannt.[43] Diese begleitende Brauchfigur hat inhaltlich noch nichts mit der späteren Gestalt zu tun, die in der „Reformbewegung" entstanden ist.

Die Eindämmung des Feuerbrauches im Rheinland – besonders in den Stadtregionen – ist für die Stadt Düsseldorf nachgewiesen: 1781 wird das Verbot eines Fackelzugs der Jugend durch die Stadt angeordnet.[44]

4. Reform im 19. Jhd.: „Rückgriff" auf die Martinsvita (Heiligenlegende)

Der Entwicklungs-„Sprung" von der dritten in die vierte Phase des Brauchtums kann mit heutigem Wissensstand ebenfalls nur anhand ausgewählter Beispiele dargestellt werden, zu umfangreich erscheinen die historischen Abläufe, die als Ursachen in Frage kommen.

Aus konkretem Anlass (UNESCO-Initiative Brüggen) soll der Schwerpunkt auf die Region Düsseldorf gelegt werden, da von hier aus eine prägende Impulse für das „reformierte" rheinische Martinsbrauchtum und seine Ausdehnung in Richtung Niederrhein festgestellt werden können.[45] Die Rheinisch-westfälische Zeitung vom 13.11.1884 charakterisiert das Martinsfest bereits als eine Spezialität Düsseldorfs.[46]

Die weitere Ausdehnung des rheinischen Martinsbrauchtums über das Rheinland hinaus, z.B. in Richtung Westfalen muss einer anderen Untersuchung vorbehalten bleiben. Sicherlich spielen u.a. auch hier *einzelne Personen* eine wichtige Rolle, wie das am Beispiel der aus dem

Rheinland stammenden Käthe Kaufhold, Gattin des Dortmunder Rektors Alex Kaufhold und Mitglied des Friedensbundes Deutscher Katholiken „Pax Christi“ belegt werden kann, die 1924 den ersten Martinszug in der Dortmunder Gartenstadt organisierte und durchführte.[47]

Die Veränderung des Martinsbrauchtums als ein Teil des Verhaltens breiterer Bevölkerungskreise im 19. Jahrhundert vollzieht sich nicht im „luftleeren Raum“. Politische und geistige Veränderungen auf dem Weg zur industriellen Gesellschaft wirken dabei mit und sollen hier lediglich in Form von Stichworten genannt werden: Urbanisierung, Entwicklung des Bürgertums, Veränderung der Mentalitäten (nach der französischen Revolution, Aufklärung, Trennung von Kirche und Staat, Kulturkampf in Preussen, Soziale Frage).

Um die entscheidenden Veränderungen der „Reform“ deutlicher abheben zu können möchte ich noch einmal holzschnittartig die Situation des Brauches vor dem 19. Jahrhundert beschreiben: Das Brauchtum gerät in den sich auflösenden gesellschaftlichen Strukturen außer Kontrolle. Das Brauchtum entfernt sich immer weiter weg vom Andenken an den Heiligen zu reinen Äußerlichkeiten (Aufklärung), in denen das Martinsbrauchtum bizarr wird. Besonders im rheinischen Raum wird das Singen und Heischen zu aufsässigen Formen: wildlärmend, mit Verspottungen und Rügenversen, wenn das Betteln nicht den gewünschten Erfolg bringt. Hinzukommt – nach Arnold Angenendt –, dass eine Auseinandersetzung mit den Heiligengestalten in jedweder Art nach der *Aufklärung* obsolet geworden war.

So gab es um 1800 noch in Köln und Düsseldorf die sogenannten „Martinsmännchen“, Brauchgestalten, die nach Mezger eine pervertierte Martinsgestalt darstellten, bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts in den Zügen auftauchen und nichts mit der Martinsgestalt gemein haben.[48] Ein Beispiel findet sich in der Kölner Volkszeitung vom 12.11.1890: eine Art Vogelscheuche vor einem Karren, ein Bursche mit einer Pferdedecke, Bart und Flachs als Hl. Martin.[49] Die Darstellung müsste insofern genauer untersucht werden, da diese Gestalt im Rheinland u.a. auch mit der Bedeutung des „Bettlers“ überliefert ist (vgl. die Ausführungen zum „Martinsmännchen“) .

Das waren nicht die einzigen gesellschaftlichen Gruppen, die den Martinsnamen gebrauchten. Bis mindestens zum Ende der französischen Besatzungszeit 1814 hat es eine französische Kaserne in Köln[50] gegeben, die den Namen des Heiligen trug, ab dem Martinstag 1810 beginnt die rechtliche Wirksamkeit der Bauerbefreiung in Preußen, 1918 wird der Martinstag als offizielles Ende des 1. Weltkriegs festgesetzt. Aus dem Kriegstagebuch des Oberkommandierenden der Alliierten – *Marschall Ferdinand Foch (1851-1929)* – geht hervor, dass aus militärtaktischen Gründen ein offizielles Kriegsende auch schon für den Sommer 1918 möglich war, das Datum des Martinstages für ihn aus französisch-nationalistischen Gründen jedoch wichtig gewesen ist. Seither ist der 11.11. in einigen europäischen Ländern (Frankreich, Belgien, England u.a.) auch als „armistice day“ bekannt . In der Martinsbasilika in Tours befindet sich ein offizieller Gedenkstein, gestiftet von *Foch* als Dank gegenüber dem Heiligen für den Sieg der alliierten Truppen. [51]

Eine tragende Säule innerhalb der Brauchtumsreform um die Martinsgestalt im Rheinland stellt das aufstrebende Bürgertum dar. Es setzt sich in Form von Vereinen und Komitees gemeinsam mit staatlichen und kirchlichen Autoritäten nicht für die Abschaffung, sondern für die Begrenzung von Auswüchsen, das Disziplinieren, Organisieren und Strukturieren des rheinischen Brauchkomplexes um den 11.11. herum ein. Auf diese Weise wird die Modellierung des Vorhandenen zum Ziel. Die Vorbereitungen und Durchführung werden dabei häufig an Kindergärten und Schulen delegiert und von Einzelpersonen in den Gemeinden übernommen. *Wolfgang Mezger* hält dabei im Rahmen der Entwicklung von

Strukturen und Organisationsformen auch einen „Impuls“ durch die geordneten Martin Luther Feiern in Nordhausen und Erfurt, die ebenfalls um den 11.11. herum stattfanden, für möglich. Belege für die Region Düssseldorf sind bisher noch nicht nachweisbar.

Eine zweite begleitende Entwicklung des 19. Jahrhunderts, die zu den Veränderungen des Martinsbrauchtums beitrugen, stellen übergeordnete politische Ereignisse im Rheinland dar, Sie haben zu einer allgemeinen Wiederbelebung des seit der Aufklärung nicht mehr praktizierten Heiligenverehrung beigetragen haben. Auch die Gängelung der katholischen Kirche durch die preussische Regierung in Berlin im Umfeld der „Kölner Wirren“ (Kulturkampf) trägt zu einer „Demonstration des Katholischen“ (Angenendt) bei durch die Wiederentdeckung des Heiligen- und Reliquienkultes als „Widerstandsform“ und Massenbewegung rheinischer Katholiken gegen die Bevormundung durch den preussischen Staat u.a. im Kulturkampf.[52] Belegt ist ebenso, dass die Führung der römisch-katholischen Kirche den Komplex „Heiligenverehrung/Wallfahrten“ gezielt zur massiven Demonstration des Katholizismus eingesetzt hat (volkstumhaftes Geschehen und volksbunte Bewegtheit [Georg SCHREIBER]).[53] Die Trierer Rock-Wallfahrt 1844 wird dabei zur größten organisierten Massenbewegung des deutschen Vormärz überhaupt mit bis zu 10.000 Teilnehmern.[54]

Dabei werden die Heiligengestalten auch im Sinne der Massenkommunikation und -bewegung zur Durchsetzung kirchlicher Ziele eingesetzt, wie es das Beispiel des heiligen Josefs zeigt. Er wird als Patron der katholischen Arbeiter zu einer Kontrastfigur des unzufriedenen Industriearbeiters und als Gegenspieler der von der katholischen Kirche verteufelten Sozialdemokratie aufgebaut wird. Papst Pius IX. erhob den heiligen Josef in den Auseinandersetzungen um die „soziale Frage“ als Idealbild des stillen, treuen Arbeiters zum Schutzpatron der gesamten Kirche, nicht Martin von Tours.[55] Die Frage, warum St. Martin nicht zu einem nationalen Heiligen Deutschlands geworden ist, vergleichbar mit Nikolaus in den Niederlanden[56], darf mit Blick auf seine Nationalsierung in Frankreich gestellt werden.

Bei der „Wiederbelebung“ ehemals vergangener Frömmigkeitspraktiken handelte es sich insgesamt um eine „Restauration, oft in betont katholisch gewendeter Rückkehr zum Alten, in Wirklichkeit nicht ohne Elemente einer Renovation, etwa in verstärkter religiös geprägter Unterweisung und Unterrichtung (Katechese), häufiger Predigt und stetiger Mahnung zur Versittlichung.“[57] Das hervorstechende Motiv der *Katechese* in der Reform des Martinsbrauchtums neben anderen Aspekten bestätigt auch Wolfgang Mezger in seiner Arbeit.[58]

Sicherlich ist damit allein die Reform des Martinsbrauchtums noch nicht als Teil der „katholischen Re-Aktion“ des Rheinlandes auf den Kulturkampf zu deuten, allerdings ist jedoch mindestens ein Martinszug im Rheinland mit 4.000 Teilnehmern in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts belegbar, der sehr wohl als Protest gegen staatliche Maßnahmen Preußens gegenüber der katholischen Kirche verstanden werden kann (vgl. die Einzelinitiative des Ober-Pfarrers von St. Quirinus 1886 in Neuss).

Die Frage, warum die Stadt Düsseldorf bei der Bildung des rheinischen Martinsbrauchtums (Reform) eine solche Bedeutung erhielt, kann noch zugespitzt werden: warum entsteht das Zentrum der „rheinischen Martinsbrauch-Reform“, getragen durch eher konservativ ausgerichtete Kräfte, ausgerechnet in einer Stadt, in der die politische Linke über den höchsten Organisationsgrad innerhalb des Deutschen Reiches im 19. Jahrhundert verfügte, so dass ihr später sogar der Name „rote Stadt“ angetragen wurde? Diese Charakterisierung sollte z.B. in den jahrelangen Auseinandersetzungen der jüngeren Zeitgeschichte um die Namensgebung der *Heinrich Heine Universität* nicht immer erinnert werden.

Lohnenswert erscheint es bei der Suche nach möglichen Quellen zur Beantwortung, die Ergebnisse der älteren Studien des US-amerikanischen Katholizismusforschers und Spezialisten für die Geschichte des politischen Katholizismus Preußens im 19. Jahrhundert *Jonathan Sperber* auf diese Fragestellungen hin erneut zu Rate zu ziehen.[59]

Der Ruf Düsseldorfs als Stadt des Martinsbrauchtums war bereits 1865 bis nach Paris vorgedrungen mit so wichtigen volkskundlichen Details wie die im Zug getragenen *Glaslampen*[60] und Schilderung, dass der Martinstag *schichtenabhängig* gefeiert wurde: „die offizielle Welt tanzte und soupierte, während die Bevölkerung lautstark und im Kerzenlicht das Fest (auf der Straße; Anm. d. Verf.) begeht.“[61]

Zusammenfassung der äußeren Elemente

Drei Martinszüge nach Carl Vossen stehen exemplarisch für die Entwicklung im Rheinland.[62]

Die frühesten Belege von geordneten, durch Erwachsene geleitete Martinszüge weisen in die niederrheinischen Orte Dülken und Viersen mit einem ersten Nachweis von 1867. Zu dieser Zeit gab es noch keine Begleitperson im Zug in der Gestalt des Hl. Martinus.[63]

Ein weiterer, dritter Martinszug von 1886 ist weniger bedeutend aufgrund seiner Details, sondern aufgrund seines Zusammenhangs mit einem Ereignis aus dem Kulturkampf: Die Pfarrstelle am Münster der römisch-katholischen der St. Quirinus-Gemeinde in Neuss war zehn Jahre vakant. Die Gründe dafür werden in den Auseinandersetzungen des zuständigen Erzbistums Köln mit den verantwortlichen Stellen der preussischen Regierung gesehen. Unmittelbar nach seiner Berufung organisiert der dorthin bestellte Oberpfarrer einen Martinszug, an dem 4000 Kinder teilnehmen.[64]

Für das gleiche Jahr (1886) ist das erste amtliche Protokoll eines Martinszuges in Düsseldorf mit fünf organisierten Zügen überliefert. Erstmalig nimmt daran eine maskierte Person auf dem Pferd sitzend teil.

Exkurs: vom Düsseldorfer „Martinsmännchen“ zum Offizier, Bischof und zur Mantelteilung

Das (Düsseldorfer) Martinsmännchen wird – anders als die Traditionen „Zugbegleiters“ seit dem 17. Jahrhundert und des Bescherers „Pelzmärtel“ aus Süd-Deutschland – stellt symbolisch einen Bettlers dar, der um Gaben bettelt. Noch 1890 ist ein in Lumpen verhüllter Junge auf dem Pferd reitend im Düsseldorfer Zug überliefert, der in der Düsseldorfer Tradition eine besondere Rolle gespielt hat (u.a. verarbeitet in Gemälden von Prof. J.P. Junghans, besonders: Mantelteilung am Düsseldorfer Rheinufer um 1925. St. Lambertus-Kirche, Oberkasseler Brücke und Lichterzug im Hintergrund. Elemente dieses Motivs finden sich in einer Bildgestaltung mit christlich orientierter Variation „St. Martinus und der erhöhte Christus bei Siger Köder).[65]

Frühestens nach 1890 nimmt der „Heilige Martin“ nach Vossen im Rückgriff auf Pesch dann erstmalig am Düsseldorfer Zug als *„Ritter“* teil. Dieser Brauch verändert sich erst nach 1905 mit dem Hervortreten des Heiligen als *Bischofsgestalt*. Quellenmäßig belegt ist dies durch ein Gemälde von 1915 „Martinsabend vor dem Düsseldorfer Rathaus“ mit einer berittenen Bischofsgestalt im Bildhintergrund.[66] Der genaue Anlass, der dazu führte, dass es 1905

erstmalig die Gestalt des Bischofs auf dem Pferd („aufgesessen“) in Düsseldorf gegeben hat, ist noch unbekannt.

Schlusspunkt der Entwicklung in Düsseldorf ist die Darstellung der Mantelteilung. Hiermit werden die beiden Elemente des Heischens (Bettler) und der caritativen Tat (Martin) verknüpft. Seit 1930 gehört diese Szene zum Kern des rheinischen Martinsbrauches. Im Düsseldorfer Zug sind auch „zwei“ Martinsgestalten überliefert, die beiden einen Zug begleiten als römischer Offizier, der für Mantelteilung zuständig ist und St. Martin in der Gestalt des Bischofs.[67] Auch Mezger bestätigt, dass sich erst im 20. Jahrhundert die endgültige Verwandlung vom hässlichen zur „schönen Martinsgestalt“ als römischer Offizier oder Bischof auf dem Pferd vollzieht.[68]

Exkurs Ende

Die Protokolle der Vereinigung der Martinsfreunde Düsseldorf e.V. habe ich in meiner Arbeit untersucht[69] und möchte mich daher an dieser Stelle darauf beschränken, dass dieser Martinsverein mit einem sehr hohen Organisationsgrad und einer breiten Vernetzung mit der städtischen Verwaltung gearbeitet und ab 1925 die Aufgabe übernommen hat, etwa 50 unabhängige Martinszüge auf dem Stadtgebiet zu „dem“ charakteristischen „einen“ Düsseldorfer Martinszug zusammenzufassen. Sicherlich hat sich daraus auch eine monopolartige Stellung entwickelt. Das nationalsozialistische Regime hat, wenn der Verein dem System auch einige Zugeständnisse abtrotzen konnte, tief in das Brauchgeschehen eingegriffen.

Schon im November 1945 konnte mit Erlaubnis der englischen Besatzungsarmee ein erster Düsseldorfer Martinszug durchgeführt werden. 82.000 Kinder sind dabei beschert worden.

Die Not der Bevölkerung in den Nachkriegsjahren und das „Beschenktwerden“ als Element des Martinsbrauches gehen aus diesen Protokollen hervor und entziehen sich rein historischen Kategorien. Ebenso deutlich wird, dass in den 1950er Jahren die Mentalität des „Wirtschaftswunders“ ein Desinteresse an der Düsseldorfer Martinstradition zu Tage fördert und bald auch die touristische Anziehungskraft des Zuges erkannt wird.[70]

Ein besonderes Element in der „Düsseldorfer Tradition“ stellt die seit 1926 stattfindende Lampenschau dar. Dabei handelt es sich um eine großflächige Ausstellung von gebastelten Martinslaternen, die im Rahmen eines Wettbewerbes prämiert und ausgestellt werden. An diesem Wettbewerb nehmen die Kinder von in Düsseldorf angesiedelten japanischen und englischen Familien teil. Dabei handelt es sich um eine Integration von Kindern aus Familien der britischen Rheinarmee und jenen japanischen Familien, die aus wirtschaftlichen Gründen im Raum Düsseldorf leben.

Zusammenfassung der inhaltlichen Veränderungen

Aus der vergleichenden Analyse von Martinsliedern geht hervor, dass im 19. Jahrhundert keine Burschen und Halbwüchsige mehr, sondern Kinder in Begleitung Erwachsener das Bild des Zuges bestimmen. Die Lieder spiegeln Gehorsamsanforderungen der elterlichen Autoritäten des gehobenen Bürgertums dar. Sie werden von Kindern durch das Singen der Lieder internalisiert.[71] Der Wechsel der „Trägergruppen“ hat sich nicht ohne Spannungen vollzogen, da die Jugendlichen „ihren Brauch“ nicht kampflos preisgaben (Holzstich um

1860, Das Martinsfest in Düsseldorf. Darstellung eines Kinderkönigs[72]), das äußerte sich ebenso im Übertreten von Verboten und Anordnungen.

Die Prägung durch die Erlebnisse mit dem reformierten Martinsbrauch taucht in darauffolgenden Generationen in der Form von Kindheitserinnerungen wieder auf, belegt in literarischer Form am Beispiel der Dichterin Clara Viebig (1860-1952)[73] und einem Bonner Kaufmann (Jahrgang 1856).[74] Auch durch stichprobenartige Befragungen von Zeitgenossen in der eigenen Untersuchung (2006) konnten den prägende Charakter dieses Festes für die Kinderzeit plausibel gemacht werden.

Gesungen wird „nach“ der Reform nicht mehr von Haus zu Haus und innerhalb der Häuser, sondern nur noch auf den Straßen und vor den Haustüren. Die Forderung, vom Gänsebraten und anderen Delikatessen etwas abzubekommen verlagert sich auf die Nahrungsmittel von Äpfeln, Birnen, Nüssen und schon vor der Abfassungszeit dieses Aufsatzes auf Süßigkeiten, u.a. von der Bonner Firma Haribo, die den Martinstag auch als lukrativen Inhalt ihrer Werbekampagnen entdeckt hat. Kinder stehen im 19. Jahrhundert nicht mehr im Zusammenhang mit offenen Feuern. Ab ca. 1850 gibt es die chinesischen Papierlampions, davor Kürbisse oder Zuckerrüben, da Gläser als Gefäße für das Kerzenlicht zu teuer waren. Die Zunahme dieser Traditionsform hat ihr Zentrum im Rheinland.[75]

Aus sozialgeschichtlicher Perspektive verdient abschließend das *Zinnte Mätes Lied*[76] aus dem Rheinland eine besondere Erwähnung: Brauchträger dürften in der Regel katholische Jugendliche gewesen sein, die während des Heischens vor der Haustür im rheinischen Dialekt gesungen haben und verschiedene Adressaten ansprechen.

Ausgerechnet in der Strophe vor der Tür „des reichen Mannes“, der im preussischen Rheinland vermutlich ein Protestant und damit auch eine Art Autorität (Gutsherr?) oder Vertreter der Obrigkeit gewesen sein dürfte, wechselt die Sprache vom kölschen Dialekt ins Hochdeutsche.

Dieses Martinslied spiegelt eine nicht nur für das 19. Jahrhundert im Rheinland geltende Unterlegenheit der Katholiken gegenüber Protestanten, wie sie auch bildungsmäßig in einer religionssoziologischen Studie von Erlinghagen aus den 1960er Jahren aufgearbeitet worden ist („Sind Katholiken dümmer?“).[77] Für das 19. Jahrhundert sind Kontroversen bezüglich einer Umschreibung bestehender Texte auf Martin Luther überliefert.[78] Ein hypothetischer Einfluss der ruhigen und geordneten Martin Luther Feiern in anderen Regionen des preussischen Reiches wurde erwähnt. Der 11.11. wird auf dem Weg ins 20. Jahrhundert zu einem interkonfessionellen Datum.

Um zum Abschluss auf die eingangs erwähnte Plastik von Joseph Beuys zurückzukommen:

Die jüngste Schicht des Martinsbrauchtums – die in Szene getzte Mantelteilung auf dem Pferd – ist in den ersten drei dargestellten Entwicklungsphasen unbekannt, obwohl sie in einzelnen untersuchten Bildern des 16./17. Jahrhunderts als stilisierte Szene nachweisbar war. Die Szene in der Nähe eines größeren Feuers, die in der „rheinischen Reform“ und vierten Phase entwickelt wurde, zählt heute – und nicht nur im Rheinland – zum Kern des Brauchgeschehens am Martinstag. Alle anderen Elemente sind eher als Beiwerk zu betrachten.[79]

Es bleiben Fragen: Wer genau hat die Sekundärlegende von einer Mantelteilung „aufgesessen“ in die Martinslegende ‚eingebracht‘? Wie ist die „aufgesessene“ Mantelteilung als eine

dargestellte Szene mit dem organisierten und reformierten Martinszug verknüpft worden? Welche handelnden Personen aus den Bereichen staatlicher und kirchlicher Autoritäten können rekonstruiert werden, die daran beteiligt waren, dass ein aus dem Ruder gelaufener Brauch nicht abgeschafft, sondern modifiziert worden ist und sich nach Phasen der „hässlichen Gestalt“ die Mantelteilung mit einer „schönen Gestalt“ als zentrale szenische Darstellung des gegenwärtigen Brauches durchgesetzt hat?

Kaum erforscht sind ebenso die „standesgemäßen“ Feierlichkeiten höher gelagerter gesellschaftlicher Schichten am 11.11., die „im Haus“ begangen worden sind und ebenso zum Brauchkomplex gehören. Einen Unterschied zwischen Bevölkerung und „Eliten“ gab es dabei mindestens ab der zweiten in dieser Arbeit erwähnten Phase. Auch für das 16. Jahrhundert ist diese Distanziertheit der sogenannten Honorationen gegenüber dem Martinsbrauchtum der Bevölkerung durch ein Gemälde des Flamen Pieter Balten (1525-1598) belegt, obwohl sie als Spender des „Freitrunks“ gelten dürfen: Eine Gruppe Patrizier steht in großer Distanz zum Brauchgeschehen am linken äußeren Bildrand.[80]Dieser Unterschied hält sich bis zur Reform und vierten Phase durch. Das belegte Carl Vossen oben mit der Ausgabe vom 11.11.1865 der Pariser Zeitschrift „L’UNIVERS ILLUSTRÉ“. Der Gedanke des Schenkens hält beide Arten, diesen Tag zu begehen als eine Sozialform zusammen.

Die Funktionen des Martinsbrauches haben sich in einem langandauernden Prozess unter verschiedenen Bedingungen verändert[81]: Wichtige Etappen dabei sind der Ursprung in der religiösen Heiligenverehrung, die prägende Bedeutung von religiösen Zeiten (Fasten) zu Beginn des Früh-Mittelalters, ökonomische Strukturen. In diesen Rahmenbedingungen entwickelt sich eine Vollform des Brauches (Zender), die jedoch bald wieder in Einzelteile zerfällt. Eine Eigen-Dynamik führt dabei bis zu verzerrten und pervertierten Brauchpraktiken, die durch Autoritäten jedoch nicht nachhaltig eingedämmt werden konnten.

Im Rheinland führt dieser unkontrollierte Brauch im 19. Jahrhundert zu einer *Reform*. Größere historische Ereignisse wie die Auswirkungen der Aufklärung und der Kulturkampf im Rheinland, die sich als Veränderungen von Mentalitäten auswirken, stehen dabei u.a. im Hintergrund und führen zu einem organisierten und disziplinierten Martinsbrauch für Kinder. Erst in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts taucht die heute bekannte Martinsgestalt im Düsseldorfer Brauchtum auf, verbunden mit einem katechetischen Impuls (Caritas).

Nach der Reform wird der Brauch zu einem Publikumsmagneten, von den Nationalsozialisten behindert, unmittelbar nach dem Ende des 2. Weltkriegs wieder zugelassen als öffentliche Veranstaltung und attraktiv für wirtschaftliche Interessen (Stadt-Marketing/Tourismus Düsseldorf). Schon in den Wirtschaftswunderjahren finden sich erste Klagen über eine zunehmende inhaltliche Verflachung, in kleineren Städten auch über die schwindende Bereitschaft von Menschen, sich an der Organisation und Durchführung von Martinszügen zu beteiligen.

Die „Auswanderung“ des Heiligen und dem damit verbundenen Brauchtum aus ursprünglichen Plausibilitätsstrukturen ist als Phänomen und auch als Anfrage an die Träger des etablierten Brauches bis in die allerjüngste Gegenwart hinein festzuhalten: der Martinstag als „Lichterfest“ im Sinne einer obsolet gewordenen „political correctness“, Martinszüge von Düsseldorfer und Kölner Obdachlosen[82], getragen von einer scharfen Kritik an Kirche und Staat aufgrund ihrer sozialen Lage. Auch der Einsatz des öffentlichen Bekanntheitsgrades von Martinsgestalt und -brauchtum in der Konsumgüterwerbung ist an dieser Stelle zu erwähnen. Jüngstes Beispiel dazu (und für das längst bestehende, darüber weit

hinausgreifende und diskutierte Thema *„Religiöse Symbole in der Werbung“*) ist ein veröffentlichtes Plakat der Kölner Brauerei Früh im zeitlichen Umfeld des Reformationstages und Allerheiligen-Feiertags 2017. Nach Aussage der Firmenleitung stellt dieses Plakat eine Reminiszenz an Martin Luther dar und bedient sich damit auf einer Kommunikationsebene der Konsumgüterwerbung den Strukturen der konfessionell geprägten Religionsgeschichte im Lutherjahr 2017 (Martin Luther – protestantisch; Allerheiligen – römisch-katholisch).[83]

Zeitgleich zu diesen genannten Entwicklungstendenzen stellen die Martinszüge der Gegenwart ein Identifikationspotential kleinster soziologischer Gruppen und lokaler Kommunen am Niederrhein dar in der Phase eines *Megatrends* der jüngsten Zeitgeschichte, dessen besonderes Merkmal ein sehr starker gesellschaftlicher Individualisierungsschub ist.[84]

Ich hoffe, dass die Brüggener Initiative vom Herbst 2017 Impulse für die weitere volkskundliche Erforschung der Geschichte des rheinischen Martinsbrauchtums, besonders für die Erforschung der noch(!) vorhandenen mündlichen Traditionen (oral histoy) setzt, aufklärt darüber, ob und inwieweit konfessionelle Grenzen im Rahmen des rheinischen Martinsbrauchtums überwunden sind und parallel dazu die Reflexion über Funktion und zukünftige Gestalt des rheinischen Martinsbrauchtums nicht unterbleibt, um mit der eingangs zitierten Metapher vom Freilegen einer Skulptur zu schließen.

Zitate und Anmerkungen

[1]Ausgearbeiteter Vortrag zur Veranstaltung vom 15.09.2017 in Brüggen-Bracht im Rahmen der Initiative von Jeya Caniceus (Kempen) und René H. R. Bongartz (Brüggen) zur Aufnahme des rheinischen Martinsbrauchtums in das immaterielle Kulturerbe der UNESCO (www.martinstradition.de). Vgl. Silberer, Elke, Als Sankt Martin nicht mehr aufs Ross durfte. Traditioneller Umzug im Rheinland soll als immaterielles Kulturerbe geschützt werden, in: Rhein-Erft-Rundschau vom 17.10.2017. Siehe auch: Happ, Martin, Martin von Tours, in: info3, Nr. 11, 1994, S. 15f.; Ders., Der heilige Martin als Schlachtenpatron Chlodwigs, in: Impulse. St. Peter Zülpich u.a. 1500 Jahre Christianisierung Europas, S. 26-30. Im Internet auf der homepage der Freien Universität Frechen unter dem link http://www.fu-frechen.de/?page_id=2144 (Historische Forschung); Ders., Alte und neue Bilder vom Heiligen Martin. Brauchtum und Gebrauch seit dem 19. Jahrhundert (=Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, hrsg. von Michael Klöcker und Udo Tworuschka, Band 37), Köln Böhlau Verlag 2006. Im Internet in Auszügen unter google books. Als neuere Literatur: Drouve, Andreas, der heilige Martin. Patron der Armen – Vorbild der Nächstenliebe, Topos Verlag Kevelaer, 2011; Fürst, Gebhard, Martin von Tours. Leitfigur für ein humanes Europa und die Zukunft des Christentums in Europa, Schwabenverlag Ostfildern 2016.

[2]Brauch, Brauchtum nach Dünninger ein gemeinschaftliches Handeln durch Tradition und Sitte gefordert, in Formen geprägt, mit Formen gesteigert, ein Inneres sinnbildlich ausgedrückt, funktionell an Zeit oder Situation gebunden. Vgl. Hartinger, Walter u.a., Artikel Brauch, Brauchtum, in: Kasper, Walter u.a. (Hrsg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Herder Verlag Freiburg, Sonderausgabe 2009, Band 2, Sp. 656f. Im weiteren Verlauf als LThK (2009) zitiert. Das Brauchtum berührt ebenso die Bereiche von kollektivem Gedächtnis und öffentlicher Erinnerung. Vgl. dazu: Hockerts, Hans Günter, Zugänge zur Zeitgeschichte: Primärerfahrung, Erinnerungskultur, Geschichtswissenschaft, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 28, 2001, S. 15-30. Dazu auch: Assmann, Aleida, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999. Brauch als Erinnerungskultur, kulturelles Gedächtnis und Identität vgl. ebenso David Berchem, Der Martinsbrauch in der rheinischen Gemeinde Wachtberg zwischen Erinnerungskultur, regionaler Identität und Inszenierung. Eine kulturwissenschaftliche Analyse, Magisterarbeit der Philosophischen Fakultät der rheinischen Friedrich-Wilhelm Universität zu Bonn (2006), S. 25. Zur weitergehenden Thematik des Themenfeldes „Erinnern und Vergessen“ aus literarischer Sicht der Roman „Der begrabene Riese“ des Literatur-Nobelpreisträgers von 2017 Kazuo Ishiguro (Blessing Verlag München 2015).

[3]Vgl. Mezger, Wolfgang, „Brenne auf mein Licht…“. Zur Entwicklung, Funktion und Bedeutung der Brauchforrmen des Martinstages, in: Groß, Werner, Urban, Wolfgang (Hrsg.), Martin von Tours. Ein Heiliger Europas, Schwabenverlag, Ostfildern, 199, S. 273-350, im weiteren Verlauf zitiert als Mezger (1997); Frank, Karl Suso, Martin von Tours und die Anfänge seiner Verehrung, in: Urban, Wolfgang (1997), ebd. S. 21-62; Vossen, Carl, Sankt Martin. Sein Leben und Fortwirken in Gesinnung, Brauchtum und Kunst, Stern Verlag Düsseldorf, [3]1986, im weiteren Verlauf zitiert als Vossen (1986).

[4]Gerhard van der Grinten (Bad Cannstadt) machte mich darauf aufmerksam. Vgl. Joseph Beuys. Plastische Bilder 1947-1970 in der Galerie der Stadt Kornwestheim Sammlung Manfred Henninger, Katalog zur Ausstellung vom 7.10.1990-6.1.1991 mit Textbeiträgen von Franz Joseph van der Grinten, Hans van der Grinten, Dieter Koepplin und Barbara Strieder, Stuttgart 1990, Kat. 12. Die Publikation dieser Plastik in einer wissenschaftlichen Studie wurde 2006 von den Erben J. Beuys' aus urheberrechtlichen Gründen verweigert.

[5]Zeitangaben beziehen sich auf n.Chr.

[6]Nach Hubertus Halbfas entwickelte sich das damalige Asketentum als eine Protestbewegung gegen die Dekadenz jener Zeit. Vgl. Halbfas, Hubertus, Religionsunterricht in Sekundarschulen. Lehrerhandbuch 5, Patmos Verlag Düsseldorf, 1992, S. 508. Aus neuerer Sicht vgl. J. B. Metz, Zeit der Orden? Zur Mytsik und Politik der Nachfolge, Kevelar Topos Verlag 2014 (Neuauflage) und Thomas Frings, Aus, Amen, Ende? So kann ich nicht mehr Pfarrer sein, Freiburg Herder Verlag 2017.

[7]Wurzelwerk. Geschichtliche Dimension der Religionsdidaktik, Patmos Verlag, Düsseldorf 1989, S. 177f . Dennoch wird Martin von Tours zum Patron und „Schlachtenhelfer" der Merowinger, später sogar noch zum Patron der christlichen Soldaten.

[8]Vgl. u.a. das Konzil von Nizäa von 325 unter der Leitung (!) von Kaiser Konstantin d.Gr. Vorlaufende Ereignisse, die dazu führten und Folgen, die dieses Konzil hatte, stellen den Hintergrund dar, müssen aber aufgrund der Themenstellung hier ausgespart werden. Vgl. dazu Engels, Odilo, Artikel Reichskirche, in: LThK (2009), Band 8, Sp. 988f . Auch wird häufig nicht erwähnt, wenn über Martin von Tours berichtet wird, dass vom „Lehrer" des Heiligen – Bischof Hilarius von Poitiers – eine sehr kritische Äußerung über Kaiser Konstantin überliefert ist: „In unseren Tagen geht der Kampf gegen einen schmeichelnden Feind: gegen Konstantin, den Antichristen. Der bricht uns nicht das Rückgrat, sondern liebkost unseren Leib. Der schickt uns nicht in die Verbannung, die uns ewiges Leben brächte, sondern teilt Geld aus, aber zum Tod. Zitiert nach Trutwin, Werner u.a. Religion Sekundarstufe II. Arbeitsbuch für den Kursunterricht, Patmos Verlag Düsseldorf, 1974, S. 201f. mit Verweis auf: Rahner, Hugo, Abendländische Kirchenfreiheit, Einsiedeln 1943, S. 125 + 127 (Bischof Hilarius von Poitiers [+367] an Kaiser Constantinus II [340-361].

[9]Vgl. der bei Sulpicius geschilderte Widerstand des „Hofklerus" gegen Martinus' Wahl als Bischof, schon alleine aufgrund seiner äußeren Gestalt (unansehnliche Gesichtszüge, schmutzige Kleider, ungepflegte Haare) nach Drumm, Joachim, Lebensbericht Martin von Tours, Kap. 9, 1997, Schwabenverlag Ostfildern, S. 39ff. im weiteren Verlauf Drumm, Vita (1997).

[10]Vgl. dazu Happ, Martin von Tours (2006), S. 19

[11]Ernest-Charles Babut (1912) und Hippolyte Delehaye (u.a.1905) aus der Schule der Bollandisten. Friedrich Prinz (1965) geht auf diese Kontroverse ein. In der Debatte spielt auch die Kritik des Martinus an einem der ersten Todesurteile in der Geschichte der Kirche eine Rolle. In der Zusammenarbeit von Kirche und „Reich" wird das Todesurteil an dem spanischen Bischof Priscillian (340-385) aus theologischen Gründen durch eine weltliche Macht vollzogen. Vgl. Virginia Burrus: The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy. University of California, Berkeley 1995.

[12]Die Diskussion wird unter den Begriffen „Langzeit-Biographie" vs. „Kurzzeit-Biographie" geführt. Vgl. Happ, Martin von Tours (2006), S. 19 und 96ff.

[13]Die Frage des christlichen Soldaten, die Fragen zu „Christentum und Krieg" sind seit der Zeit des Martin von Tours nicht endgültig geklärt worden. Auf der anderen Seite sind auch die Positionen des christlichen Pazifismus nicht zu Ende gedacht. Der katholische Dichter Reinhold Schneider (1903-1958) machte darauf aufmerksam, dass derjenige, der aus christlichen Motiven heraus den Dienst an der Waffe verweigert, zwar dem christlichen Ideal des Tötungsverbotes folgt, er aber damit in ein Dilemma gerät, da er mit seiner Verweigerung ihm schutzbefohlene Personen (Familie, Gesellschaft) wehrlos dem Willen von Aggressoren ausliefert. Schneider, als christlicher Pazifist ausgegrenzt im römisch-katholischen Milieu seiner Zeit und ausgeladen vom Bochumer Katholikentag 1949, beantwortet diese Problematik im Blick auf das christliche Gewissen (vgl. u.a. Schneider, Reinhold, Der heilige Martin von Tours, in: Caritas. Zeitschrift des Schweizerischen Caritasverbandes Luzern, 30. Jg. 1952, S. 441ff.). In jüngster Zeit wird das Thema unter Ausblendung der christlichen Dimension vom Kölner Philosophie-Professor Wilfried Hinsch aufgegriffen. Vgl. Frank, Joachim, „Krieg kann gerechtfertigt sein". Wilfried Hinsch stellt seine Kritik am radikalen Pazifismus an der Kölner Universität vor, in: Kölner Stadt-Anzeiger vom 8. Mai 2017.

[14]20. Kapitel der Martinsvita des Sulpicius, S. 62ff. Siehe auch: Happ, Martin, Martin von Tours, in: info3 Nr. 11, 1994, S. 15f. a.a.O.

[15]Es gibt alte bildliche Darstellungen, die diese Version des Sulpicius wiedergeben. Vgl. die Handschrift aus Fulda (Photographie Cod. Ms. Theol. 231, Blatt1139 nach Fontaine, Jacques, Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin, Tome II, Kommentar bis zum 19. Kapitel der Vita (=Sources chrétiennes, Directuers-fondateurs: Henri de Lubac SJ und J. Daniélou SJ, Nr. 134) Paris 1968 im Einband und das Sakramentar von Warmundus, Bischof von Ivrea um 1002, Biblioteca Capitolare, Ivrea, in: Urban, Wolfgang, der Heilige am Throne Christi, in: Urban und Groß (1997), S. 193-272, hier S. 201.

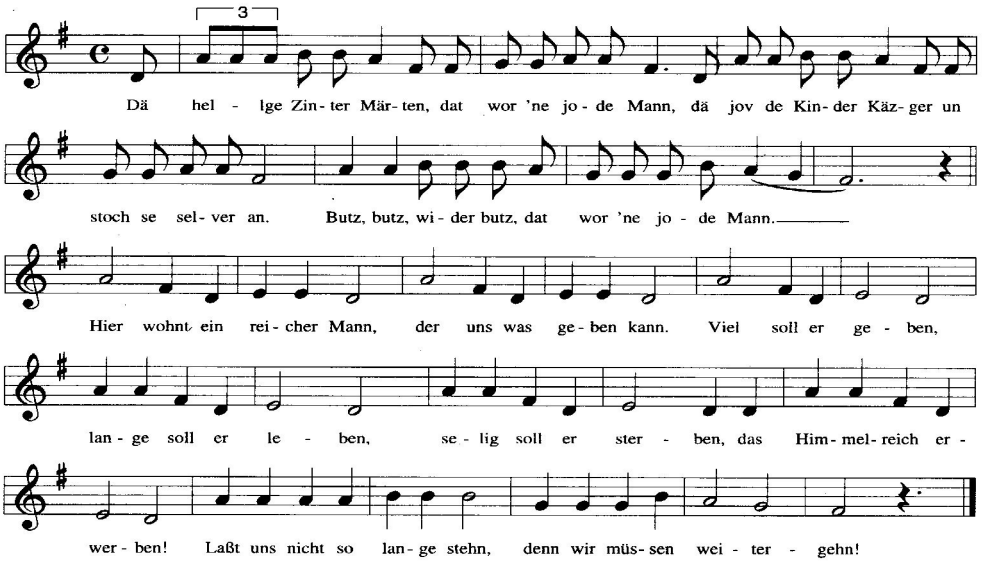
[16]Vgl. M. Happ, Martin von Tours, in: Info 3, Nr. 11, 1994, S.15f.

[17]Artikel Sulpicius Severus, in: wikipedia, dort: P. Bihlmeyer: Die Schriften des Sulpicius Severus über den Heiligen Martin, Bischof von Tours. Bibliothek der Kirchenväter Bd. 20. Kempten und München 1914 (online), vgl. ebenso Drumm, Joachim, Vita (1997) Neuauflage 2014.
[18]Neuere Kenntnisse zur Bedeutung von Sprache in den Naturwissenschaften vgl. Dürr, Hans-Peter, Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen. Die neue Beziehung zwischen Religion und Naturwissenschaften, Herder Verlag Freiburg [2]2004
[19]Friedrich Prinz, Aaron Gurjewitsch, Friedrich Lotter u.a. haben das an verschiedenen Heiligenlegenden, den sogenannten hagiographischen Texten durchgeführt.
[20]Mezger (1997), S. 319, 341.
[21]Für den weiteren Verlauf der Geschichte der Kirche („Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation") war es von Bedeutung, dass die Merowinger das Christentum unter Chlodwig (später die Franken) in der „orthodoxen" Form (für die Hilarius von Poitiers, der Lehrer des Martinus und Martin selber standen) übernahmen und nicht in der „arianischen" Variante, die u.a. die Langobarden übernahmen.
[22]Diese Legende weist deutliche Parallelen zur Legende über den Traum Konstantin d.Gr. in der Nacht vor der Schlacht an der Milvischen Brücke (312) auf, in dem das Kreuzsymbol auftaucht und er in diesem Zeichen siegt.
[23]Zur Ausdehnung vgl. die Karte für die Zeit des 7./8. Jahrhundert nach Friedrich Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich, Darmstadt 1988, auch: Urban, Wolfgang, Der heilige Martin, Editions du signe Strasbourg, 1993, S. VII. Nach Vossen (1986), S. 48 ist ein Martinspatrozinium für Düsseldorf-Bilk um 700 (St. Suitbert) belegt.
[24]Nach Werner Mezger a.a.O. Die Änderungen der Fastenordnungen im Jahreslauf gehen zurück auf die kirchen-internen Streitigkeiten über das Verständnis Jesu als Gott und Mensch. Im 4. Jahrhundert kommt es zu einer ersten dogmatischen Definition (Konzil von Nizäa 325).
[25]Neben dem von Beginn der Kirche an praktizierten Osterfest als Fest der Auferstehung wird der 25. 12. im 4. Jahrhundert als Feier der Geburt Jesu, d.h. der Menschwerdung Gottes gestellt. Der 6. Januar (Erscheinung des Herrn) rückt in der römisch-katholischen Kirche damit in den „Hintergrund". Diese Entwicklung war eine Folge der theologischen (dogmatischen) Streitigkeiten um das christliche Glaubensbekenntnis (menschliche und göttliche Dimension Jesu, Arius, Athansius), die im 4. Jahrhundert ihren Anfang nahmen und mehrere Jahrhunderte andauerten. Sulpicius Severus hat von den beginnenden Streitigkeiten in der Martinsvita Spuren hinterlassen: Martinus wird auf einer Reise nach Pannonien (Ungarn) zu seinen Eltern von Arianern mit Ruten geschlagen und aus der Stadt gejagt vgl. Drumm, Vita (1997) 6. Kapitel, S. 32ff. Vom Lehrer des Martinus – Bischof Hilarius von Poitiers – ist überliefert, dass er im Zuge der „christologischen Streitigkeiten" mit der Strafe der Verbannung belegt worden ist.
[26]Mezger (1997), S. 279
[27]Mezger (1997), S. 276.
[28]Verbote von kirchlicher und staatlicher Seite stellen für die Volkskunde wichtige Quellen dar, da von einem Verbot mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Existenz einer Brauchform geschlossen werden kann. Das wird an anderer Stelle bei den sog. Martinsfeuern weiter auszuführen sein.
[29]Bereits ca. 150 Jahre nach dem Tod des Heiligen taucht damit schon die Thematik einer Modellierung von Legenden auf. Vgl. Mezger (1997), S. 274.
[30]Mezger (1997), S. 275
[31]Vossen (1986), S. 56. Das Brauchelement des Geschenktages wird 1633 auch für Soldaten im Kreis Grevenbroich überliefert.
[32]Mezger (1997), S. 309
[33]Vossen (1986), S. 48: Eine Rechnung eines städtischen Gasthauses an der Ratinger Straße aus dem Jahr 1431.
[34]Zender, M., Der Brauch am Martinstage als Beispiel räumlicher Differenzierung, in: Ethnologia Europaea 4, 1970 (erschienen 1971), S. 222-228, hier S. 222
[35]Mezger (1997), S. 301
[36]Mezger (1997), S. 306.
[37]Mezger (1997), S. 304.
[38]Auf die vielfältigen Eindämmungsverbote der Kirchweihfeste gehe ich aus Gründen der Übersichtlichkeit nicht ein. Mezger (1997) berichtet davon. Zum Freitrunk: Urban, Wolfgang, der Heilige am Throne Christi. Die Darstellung des heiligen Martin im Überblick von der Spätantike bis zur Gegenwart, in: Groß, Werner, Urban, Wolfgang (Hrsg.), Martin von Tours. Ein Heiliger Europas, Schwabenverlag Ostfildern 1997, S.193-272; hier S. 254
[39]Vgl. Mezger (1997), S. 346, Anm. 98 Atlas der deutschen Volkskunde.
[40]Vossen (1986), S. 48.
[41]Mezger (1997), S. 321ff.
[42]Dazu zählt auch das gegenwärtige und ökumenisch ausgerichtete Martinsbrauchtum in der thüringischen Landeshauptstadt Erfurt. Vgl. Happ, Martin von Tours (2006), S. 349ff. das Kapitel „Die Martinsgestalt im Protestantismus. Vom Heiligen aus Tours über den Reformator zur ökumenischen Bewegung". Zu neuerer Literatur über die Geschichte des Martin von Tours im deutschen Protestantismus verweise ich auf Prof. Udo Tworuschka

(Bad Münstereifel) und den Kirchenhistoriker der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen Prof. Dr. Volker Leppin.
[43]Vossen (1986), S. 58.
[44]Vossen (1986), S. 48.
[45]Andere Städte des Rheinlands zogen nach (Koblenz, Bonn und Ahrweiler – mit einem sogennanten Hutenbrauch, d.h. einer deftigen Keilerei unter Jugendlichen nach einem Sternmarsch ins Dorfzentrum – bis hin ins rheinland-pfälzische Mainz. Vgl. Mezger (1997), S. 339.
[46]Vossen (1986), S. 50
[47]Happ, Martin von Tours (2006), S. 247f.
[48]Vossen (1986), S. 46ff.
[49]Mezger (1997), S. 328.
[50]Happ, Martin von Tours (2006), S. 379, S.383
[51] Vgl. Happ, Martin von Tours (2006), S. 379ff.
[52]Ich möchte diese Aussage vorerst als eine Arbeitshypothese verstanden wissen.
[53]Vgl. Klöcker, Michael, Katholisch von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall? Kösel Verlag München 1991, S. 41f.
[54]Angenendt, Arnold, Heilige und Reliquien (1994), S. 283.
[55]Vgl. Ströter-Bender, Jutta, Heilige. Begleiter in göttliche Welten, KreuzVerlag Stuttgart 1990, S. 185 fußend auf Gottfried Korff, Heiligenverehrung in der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in der Diözese Rottenburg, Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V. Tübingen Schloß 1970, S. 30.
[56]Vgl. Helsloot, John, Die Nationalisierung des Nikolausfestes in den Niederlanden. Eine Skizze anhand der Fragebögen des Meertens-Institut von 1943 und 1994, in: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 45, 2000, S. 217-244; Ders., An element of christian liturgy? The feast of St. Martin in the Netherlands in the 20th century, in: Post, Paul, Rouworst, Gerard, Tongeren, Louis van, Christian feast and festival. The Dynamics of Western Liturgy an Culture, Leuven, Paris, Sterling, Virginia 2001, S. 493-518
[57]Angenendt, Arnold, Heilige und Reliquien (1994), S. 275f.
[58]Mezger (1997), S. 340. Es bleibt die offene Frage nach Personen und einzelnen Akteuren.
[59]Sperber, J., Popular Catholicism in nineteenth-century Germany, New Jersey 1984, S. 49. Aus neuerer Zeit Sperber, J., Kirchengeschichte or the Social and Cultural History of Religion ?, in: Neue Politische Literatur 43 (1998), S. 13-35. Vgl. dazu Happ, Martin von Tours (2006), S. 258.
[60]Zwei Belege für die Glaslampen (1865 und 1850) sind insofern aus volkskundlicher Sicht von Bedeutung, da nach Mezger aus Kostengründen auf sie verzichtet worden ist und als mobiles Licht die selbst gebastelten Lampions zur Verwendung kamen.
[61]Vossen (1986), S. 48.
[62]Vossen, Carl, Sankt Martin. Sein Leben und Fortwirken in Gesinnung, Brauchtum und Kunst, [3]1986, S. 45-68. Im weiteren Verlauf Vossen (1986).
[63]Vossen (1986), S. 45. Wenn Vossen diese Traditionsstufe als „heidnisch“ bezeichnet, so muss das im Blick auf die in diesem Aufsatz referierten Ergebnisse von Wolfgang Mezger (1997) differenzierter werden betrachtet werden: Vgl. den Hinweis auf die „ökonomische“ Begründung“ des Martinsbrauchtums und die erwähnten historischen Ereignisse wie z.B. die Aufklärung, die zur Verselbständigung des Brauchtums aus ursprünglichen Begründungszusammenhängen geführt haben.
[64]Vossen (1986), S. 64, S. 67 Gemälde von Ritzenhofen „Martinsabend am Quirinius-Münster in Neuss“.
[65]Vossen (1986), S. 46 Martinimännchen ref. Kölnische Volkszeitung. Gemälde von Junghanns, vgl. Titelseite Vossen (1986) und den Kommentar ebd. S. 78. Köders Bildkomposition aus einem Mosaik von Otto Habel St. Eberhards-Kirche Stuttgart und der Martinsplastik am Dom zu Rottenburg vgl. Groß, Werner, Sankt Martin, Dir ist anvertraut…Die Diözese Rottenburg-Stuttgart und ihr Patron, in: Groß, Urban, Martin von Tours (1997) a.a.O., S. 151-182, hier S. 179.
[66]Vossen (1986), S. 61: nach einem Gemälde von Peters, Gartenlaube 1915, wiederentdeckt von Herrn Köster, S. 64: auch in Bonn nachweisbar 1924, in Köln 1927.
[67]Vossen (1986), S. 46f. Martinimännchen-gabenspendender *Ritter*-Bischofsgestalt.
[68]Mezger (1997), S. 333.
[69]Herr Ludwig Kreutzer (sen., Düsseldorf) stellte mir damals freundlicherweise sein Privatarchiv zur Verfügung. Vgl. Happ, Martin von Tours (2006), S. 257-264. Ebenso möchte ich verweisen auf meine Untersuchungen zum Brauchtum in Dülken und Aldenhoven (2006).
[70]Siehe auch: Wintges, F., Mit der Vergangenheit leben. Feste und Feiern in Düsseldorf 1945-1955 (=Veröffentlichungen aus dem Stadtarchiv Düsseldorf, Band 6), Düsseldorf 1996. Ein abnehmendes Interesse an den Martinszügen ab den 1950er Jahren mehrfach nachweisbar.
[71]Skizze zur Erforschung der Martinslieder in: Happ, Martin von Tours (2006) im Rückgriff auf Sauermann und Schwedt, S. 223ff.
[72]Vgl. Mezger (1997), S. 315, 391 mit dem Quellenhinweis: Otto Frhr. von Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, Leipzig, 1863, S. 343.

[73]Vossen (1986), S. 50f.
[74]Vossen (1986), S. 64.
[75]Mezger (1997), S. 307f. und 314.
[76]Düsseldorfer Version „Dä hellge Zinter Märten“, in: Lieder zur Martinszeit ausgewählt und zusammengestellt von Erika Knoff, Verlag Buchhandlung am Marktplatz Julius von Bukowski Langenfeld 1998, S. 36. Anhang Nr. 1
[77]Siehe auch Volland, Claus, Sind Katholiken dümmer?, in: Die Zeit vom 21.11.2012 unter: http://www.zeit.de/1978/36/sind-katholiken-duemmer , Aufruf am 05.10.2017
[78]„Von Martin von Tours zu Martin Luther“ vgl. Mezger (1997) S. 335, ebenso Vossen (1986), S. 60
[79]Mezger (1997), S. 341.
[80]Mezger (1997), S. 255 und 301.
[81]Vgl. u.a. den geschichtswissenschaftlichen Fachbegriff der *longue durée* (Fernand Braudel) oder die Arbeiten von Norbert Elias über den Prozeß der Zivilisation.
[82]Mit einem politischen Martinslied von Klaus dem Geiger (Klaus von Wrochem) zur Lage der Kölner Obdachlosen vgl. Happ, Martin von Tours (2006), Abbildung 16
[83]Vgl. Anhang Nr. 2. Persönliche Mitteilung an den Autor und Erlaubnis der Veröffentlichung durch Frau Cosima Eitel vom Produktmanagement der Cölner Hofbräu P. Josef Früh KG vom 6.11.2017. Zur kritischen Verarbeitung dieses Trends (Zugriff am 5.11.17) vgl. u.a. https://www.schulstiftung-freiburg.de/eip/media/forum/pdf_198.pdf http://www.arpm.de/pub/premiere/ue_werbung_bb125.pdf; https://theopop.de/2012/06/religiose-motive-in-der-werbung/; Raster, Irene und Godulla, Alexander, Religiöse Motive in der Werbung Eine Längsschnittanalyse von Werbeanzeigen im Magazin „Der Spiegel“ (2009–2013), in: Communicatio Socialis, 48. Jg. 2015, Heft 3, S. 276-288 unter: file:///D:/17_18/1011-1995-1-SM.pdf .
[84]Berchem, Martinsbrauchtum in Wachtberg, Magisterarbeit der Universität Bonn (2006), S. 145

Dä hellge Zinter Märten



1. Dä hellge Zinter Märten, dat wor 'ne jode Mann,
   dä jov de Kinder Käzger un stoch se selver an.
   Butz, butz, wider butz, dat wor ne jode Mann.
   Hier wohnt ein reicher Mann, der uns was geben kann.
   Viel soll er geben, lange soll er leben,
   selig soll er sterben, das Himmelreich erwerben!
   Laßt uns nicht so lange stehn, denn wir müssen weitergehn!
2. Dä hellge Zinter Märten, dä kütt och hück zu us,
   dröm go' mer met de Fackele, et freut sich Kleen un Gruus.
   Butz, butz, wider butz, ...
3. Dä hellge Zinter Märten, dä rick lans jede Dür,
   un sähnt do Hus un Hätze, de Frösch en Schobb un Schür.
   Butz, butz, wider butz, ...
4. Dä hellge Zinter Märten, kütt immer huh zu Päd.
   Hä steht en huhe Ihre em Himmel un op Äd.
   Butz, butz wider butz, ...

36

Anhang Nr. 2 Plakat der Kölner Brauerei Früh November 2017