

---

**Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte**

Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris

(Institut historique allemand)

Band 21/1 (1994)

DOI: 10.11588/fr.1994.1.58808

---

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

Klerus – auch seitens des Papsttums – fest, hier praktiziert im Interesse der Förderung eines einheimischen Klerus. – T. DUNIN-WASOWICZ, *I primi Benedettini in Polonia alla luce delle ricerche archeologiche* (S. 277–282) verfolgt die Frühzeit westlichen Christentums in Polen anhand archäologischer Spuren, beginnend mit Kirchenbauten der 2. Hälfte des 10. Jhs., darunter den ältesten Benediktinerbauten, bis zu den Klöstern des 11. Jhs.

Alfons BECKER, Mainz

Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, herausgegeben von Peter DINZELBACHER und Dieter R. BAUER, Ostfildern (Schwabenverlag) 1990, 379 S.

Der christliche Heiligenkult – ein schwieriges Thema für Theologen, ein dankbares Sujet für Historiker. Ist das Phänomen des Heiligen (im Gegensatz zur Gottesvorstellung) allen Religionen gemeinsam, so bildete der Komplex der Heiligenverehrung in der Kirchengeschichte die entscheidende »Kontaktstelle« zwischen jüdisch-christlichem Monotheismus und älteren Formen magischer oder populärer Religion.

Der mittelalterlichen Scholastik ist es nicht gelungen, den »fait religieux total« der Heiligenverehrung befriedigend auf den Begriff zu bringen; vergeblich sucht man in der Schuldogmatik nach einem Traktat *De sanctis* oder *De cultu sanctorum*<sup>1</sup>. Das theologische Lehramt im engeren Sinne nimmt sich der Heiligen und ihres Kultes erst zu einem Zeitpunkt an, als das Phänomen für viele Christen längst fragwürdig geworden ist. Sieht man von den auf die Bilderverehrung beschränkten Stellungnahmen der Konzile von Nicäa (787) und Trient (1563) ab, sowie von einem stärker historisch als dogmatisch orientierten Traktat Benedikts XIV. (*De servorum Dei et beatorum canonisatione*, 1734–38), dann ist es erst auf dem Vaticanum II zu einer umfassenden lehramtlichen Thematisierung der Heiligenverehrung gekommen.

Setzt man sich etwas genauer mit der historischen Problematik dieses Phänomens auseinander, das gerade im Bereich der Mediävistik in den letzten Jahrzehnten zum Gegenstand zahlreicher Studien geworden ist, dann kann diese Scheu der Theologen nicht verwundern. Jenes lange europäische Mittelalter zwischen Spätantike und Aufklärung war nicht nur eine regelrechte »fabrique de saints«<sup>2</sup>, der Heiligenkult war während dieser Periode par excellence ein Phänomen der »Lebenswelt«<sup>3</sup>, in dem ganz unterschiedliche Faktoren zusammenkamen und interagierten: Magie und Religion, Natürliches und Übernatürliches, Volk und Kirche, Ökonomie und Wunder, Frömmigkeit und Politik, Individuum und Kollektiv, Groteskes und Makabres überlagern sich hier oder sind fast unentwirrbar miteinander verknüpft.

Peter Brown hat zuletzt in einer bahnbrechenden Studie versucht, die Entstehung dieser komplexen historischen Formation zu beschreiben. Er ist dabei soweit gegangen, die spätantike und frühmittelalterliche Christianisierung schlechthin mit der Ausbreitung des Heiligenkults gleichzusetzen, und spricht von einer »Christenheit der Schreine und Reliquien«<sup>4</sup>. Browns originelle Synthese wurde international vielfach diskutiert<sup>5</sup>; man hat ihr aber viel-

1 Interessanterweise kommt es aber außerhalb der Dogmatik vereinzelt zu Traktaten über Reliquien, so bei Victricius v. Rouen, Guibert v. Nogent oder Jean Calvin.

2 Vgl. Jean-Claude SCHMITT, *La fabrique des saints. Note critique*, in: *Annales ESC* 39 (1984) S. 286–300.

3 Vgl. zu diesem Begriff Peter Michael SPANGENBERG, *Maria ist immer und überall. Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen Mirakels*, Frankfurt/M. 1987; Friedrich PRINZ, *Der Heilige und seine Lebenswelt. Überlegungen zum gesellschafts- und kulturgeschichtlichen Aussagewert von Viten und Wundererzählungen*, in: *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V–XI)* (Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo 36), Spoleto 1989, S. 285–318.

4 Peter BROWN, *The cult of the saints. Its rise and function in Latin christianity*, Chicago 1981, S. 12 u. 120.

5 Die wichtigsten Stellungnahmen zitiert von Marc VAN UYTFANGHE, in: *Settimane* (wie Anm. 3) S. 157 Anm. 10. Dem wäre noch die in Anm. 2 zitierte »note critique« von J.-C. Schmitt hinzuzufügen.

leicht zu Unrecht soziologischen Reduktionismus oder Funktionalismus vorgeworfen. Die »Funktionen«, um die es geht, sind nicht nur sozialer Natur (wie die spätrömischen Patronats- und Klientelstrukturen, die nach Brown im Heiligenkult gleichsam auf eine religiöse Ebene verlagert sind); es sind letztlich auch »seelische Funktionen«, d. h. bildschöpferische seelische Mechanismen (»imaginative dialectic«)<sup>6</sup>, deren Wirksamkeit Brown mit großer Finesse und Einfühlung beschreibt.

Man muß es bedauern, daß auf jener wissenschaftlichen Studientagung, welche die Katholische Akademie Rottenburg-Stuttgart 1987 über das Thema »Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart« veranstaltet hat und deren Akten nun in Buchform vorliegen, keine breitere Auseinandersetzung mit Peter Browns Studie stattgefunden hat.

Immerhin finden sich in dem Tagungsbeitrag des Münchner Dogmatikers Gerhard Ludwig MÜLLER, der »ohne ein gewisses Maß an Apologetik« (345) nicht auszukommen glaubt, einige Bemerkungen, die gegen »Ernst Lucius und seine Schule«<sup>7</sup> gerichtet sind: kritisiert wird, daß »sie den im Ganzen einer Theologie der Heiligen untergeordneten Aspekt der Patronate zum Konstruktionspunkt der Genealogie der Heiligenverehrung aus dem Polytheismus macht«. Unbewiesen bleibe mehr noch »die Voraussetzung eines schöpferischen seelischen Mechanismus, der sich seine Inhalte selbst forme und so in allen Religionen analoge Erscheinungen hervorbringe« (347). Dies scheint nun auf den ersten Blick ziemlich genau gegen den mentalitäts- und sozialgeschichtlichen Erklärungsansatz Browns gerichtet, muß ihn aber letztlich verfehlen: Zwar ist für Brown in der Tat die Patronatsstruktur ein entscheidender Konstruktionspunkt seiner Erklärung, doch teilt er nicht die These von der Märtyrerverehrung als Fortsetzung des antiken Heroenkults; von Anfang an läßt er keinen Zweifel an der radikalen Neuheit jener religiösen Weltsicht, die der christliche Heiligenkult im sozialen Idiom der spätrömischen Gesellschaft und im Formenrepertoire älterer Religionen buchstabierte. Unerhört und radikal neu für die antike Mentalität ist die Verbindung Gottes mit sterblichen/gestorbenen Wesen, jene Vermittlung von Diesseits und Jenseits, die der sakrale Ort des Märtyrergrabes stiftete. »For to do that was to break barriers that had existed in the back of the minds of Mediterranean men for a thousand years, and to join categories and places that had been usually meticulously contrasted« (Brown, wie Anm. 4, S. 1 f.). Dasselbe gilt für jenen »schöpferischen seelischen Mechanismus«, den Brown postuliert: in der Tat formt dieser sich seine Inhalte selbst – Brown (wie Anm. 4, S. 56) spricht von einem »unconscious layer of the self« –, doch scheint dieses Unbewußte weit entfernt davon, in allen Religionen bloß analoge Erscheinungen hervorzubringen. Analog ist bloß der Vorgang, in dem sich alle Religionen mit dem Faktum des Todes auseinanderzusetzen haben, verschieden aber sind die dabei hervorgebrachten Lösungen. Die originäre christliche Lösung der Todesproblematik aber ist, so die Essenz von Peter Browns Studie, nichts anderes als der Kult der Märtyrer. Er transformiert die imaginäre Erfahrung einer extremen Gewalt, eines heroischen Todes, in ihr Gegenteil, indem er Rituale anbietet, die fundamentale Daseinsängste überwinden helfen.

Wie schwer der kirchlichen Dogmatik das Eingeständnis fällt, daß auch die Bilder und Vorstellungen der christlichen Religion in unbewußten, seelischen Mechanismen verwurzelt sind, das zeigt neuerdings der Konflikt um die Thesen des deutschen Theologen Eugen Drewermann. Das weite Feld des »Imaginären« und der »Imagination« wird nach wie vor als Domäne des Irrealen, des Unwirklichen angesehen. Dementsprechend hat denn auch die Liturgiereform seit dem zweiten vatikanischen Konzil den katholischen Heiligenkalender »entrümpelt« und die »communio sanctorum« gerade um ihre bildkräftigsten Gestalten – etwa

6 »... the working of an imaginative dialectic which led late-antique men to render their beliefs in the afterlife palpable and directly operative among the living by concentrating these on the privileged figure of the dead saint« (BROWN, *Cult*, S. 71).

7 Vgl. Ernst LUCIUS, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen 1904.

Georg, Christophorus, Barbara – gebracht (so im 1969 veröffentlichten »Allgemeinen Römischen Kalender«). Werner GROSS hat diesen Vorgang in seinem Beitrag »Die Heiligenverehrung in der Glaubenspraxis der Gegenwart« zwar erwähnt, aber nicht weiter vertieft. Eine Studie des Soziologen Alfred Lorenzer kommt einem hier in den Sinn, die diese Selbstentledigung der Kirche von »inneren und äußeren Bildern« meist umfassend analysiert und als eine regelrechte »Zerstörung der Sinnlichkeit« gedeutet hat<sup>8</sup>.

Vollends unbefriedigt bleibt der Leser angesichts des Beitrages von Ernst-Christoph SUTTNER über »Heiligenverehrung im gottesdienstlichen Leben der orthodoxen Kirche«, der einerseits gegen jene Historiker polemisiert, »deren Augen nicht »von oben her« geöffnet sind« und daher »über die Ikonen Unzulängliches sagen«, andererseits aber kaum ein konkretes Bild von den Besonderheiten der orthodoxen Heiligenverehrung vermittelt (die interessantesten Aspekte – eine Verewigung griechischer Philosophen auf den Fresken mancher Klosterkirchen, eine größere Rolle der weiblichen Heiligen, ein stärkerer Einfluß des Volkes im Kult – werden nur beiläufig erwähnt).

Informativer sind die im engeren Sinne historischen Beiträge des Bandes, in denen das Phänomen der Heiligenverehrung in seiner geschichtlichen Entwicklung in den Blick kommt. Dabei zeichnen sich drei oder vier Schwerpunkte ab: Zum einen die Entstehungs- und Herkunftsproblematik (die ja von Ernst Lucius über H. Delehaye und František Graus bis zu Peter Brown immer wieder im Zentrum größerer Studien gestanden hat), zum anderen der mittelalterliche Heiligenkult in seinen wesentlichen Ausdrucksformen (hagiographische Texte einerseits, Reliquien und Bilder andererseits), schließlich die – seltener behandelte – Frage nach der Abschaffung der Heiligenverehrung im Protestantismus.

Als Ursprung der christlichen Heiligenverehrung gilt der Kult der Märtyrer. Dies ist bis heute der Konsensus der historischen und kirchengeschichtlichen Forschung (aus dem auch die Studie Peter Browns, die sich fast ausschließlich auf den Märtyrerkult bezieht, nicht ausschert)<sup>9</sup>. Umso bemerkenswerter sind die Nuancierungen, die mehrere Beiträge anbringen: Wolfgang SPEYER (»Die Verehrung des Heroen, des göttlichen Menschen und des christlichen Heiligen«) weist daraufhin, daß verschiedene Heiligkeitstypen wesentlich älter sind als der Märtyrerkult: Apostel, Propheten und Asketen galten nicht erst seit dem 3. Jh. als heilig, und gerade von der Großkirche unterdrückte Strömungen (Gnosis, Schisma und Häresie) hatten zahlreiche charismatisch begabte Menschen in ihren Reihen – eine weitgehend vergessene und entstellte Tradition, denn »der heilige Mensch wird jeweils von der religiösen Gegenpartei zum dämonisch Zauberdenden erklärt«. Man denke dabei auch an Jesus, dem die Pharisäer vorwarfen, mit Beelzebub im Bunde zu stehen (Mt 12,24), sowie an diverse frühmittelalterliche Heilige. Bernhard KÖTTING (»Die Anfänge der christlichen Heiligenverehrung in Auseinandersetzung mit Analogien außerhalb der Kirche«) unterstreicht hingegen die Tatsache, daß der Typus des Märtyrers schon im Verlaufe des dritten Jhs. durch den des »Bekenners« (*confessor*) ergänzt wird. Die frühe Kirche verlieh diesen Titel (zusammen mit der Bezeichnung *presbyter honoris causa*) denjenigen, die trotz ihres mutigen Bekenntnisses unverletzt aus den Verfolgungen hervorgegangen waren (was damit zusammenhing, daß sie als römische Bürger Anspruch auf ein privates Prozeßverfahren hatten) und nun auch ohne Handauflegung des Bischofs als Priester galten.

Es scheint in der Tat, daß in der bisherigen Diskussion über die Ursprünge des christlichen Heiligenkultus der Gegensatz zwischen einer charismatischen Heiligkeit und einer Heiligkeit

8 Alfred LORENZER, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt/M. 1981.

9 Wie Alain BOUREAU, La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine († 1298), Paris 1984 gezeigt hat, bleibt das Martyrium auch in der berühmtesten kirchlichen Legendensammlung das Zentrum hagiographischer Narrativität.

durch Martyrium zu wenig unterstrichen wurde<sup>10</sup>. Märtyrerkult ist Totenkult und müßte auch in diesem phänomenologischen Kontext untersucht werden (was angesichts des weitgehenden Fehlens von Studien über den Tod in der Antike noch zu leisten ist<sup>11</sup>. Charismatische Heiligkeit betrifft stattdessen »kommunikativ wirkmächtige Personen« (so Harald Kleinschmidt im gleichen Band) und ist ein Typus religiöser Autorität, der religionsvergleichend genauer umschrieben und präzisiert werden müßte. Daß begriffsgeschichtliche und semantisch-philologische Studien allein hier nicht genügen, zeigen die Beiträge von Günter LANCZKOWSKI (»Heiligenverehrung in nichtchristlichen Religionen«) und Dieter KELLERMANN (»Heilig, Heiligkeit und Heiligung im Alten und Neuen Testament«), die nur wenig zu der Frage nach Ursprung und Spezifität der christlichen Heiligenverehrung beitragen. Bemerkenswert – im Blick auf die »rois thaumaturges« und dynastischen Heiligen des Mittelalters – ist allenfalls Kellermanns Befund, daß der israelische König (im Gegensatz zur altorientalischen Königsideologie) trotz »Gottesgnadentums« nicht als heilig bezeichnet wird: »Der König hat in Israel ... keine Gewalt über die Kräfte der Natur; er ist niemals Objekt im Kultus, auch nicht nach dem Tode« (41). Die frühen Christen scheinen diese »Entzauberung der Welt« noch zu verschärfen, wenn sie bis zur Mitte des 2. Jhs. zum jüdischen Kult der Gerechten und Märtyrer ausdrücklich auf Distanz gehen (Kötting). Die Wende zum Märtyrerkult der darauffolgenden Jahrhunderte erscheint also als ein klarer Bruch und kaum als – wie Müller meint – »Konvergenz von Linien, die in der ursprünglichen Gestalt des Christentums angelegt sind« (349). Freilich: Trotz Anleihen bei antiken Formen unterscheidet sich die Heiligkeitskonzeption der Christen, aber auch der Juden und Muslime, in der Heilige stets Mensch bleibt, grundsätzlich von der heidnischen Idee des göttlichen oder vergöttlichten Menschen, des »theîos anér« (Speyer).

Vielleicht hängt es damit zusammen, daß sich der Heiligenkult nur zögernd einen Platz in Meß-Liturgie und »Gottesdienst« verschafft: So zeigt der Beitrag von Kees VELLEKOP die Etappen dieser allmählichen Integration am Beispiel der Entwicklung des Offiziumsgesangs zwischen dem 4. und 10. Jh. und konstatiert eine zurückhaltende Rolle vor allem der römischen Liturgietradition (im Gegensatz zur gallikanischen, englischen und deutschen).

Eine der wesentlichen Funktionen der mittelalterlichen Heiligen war in der Tat die integrative Vermittlung einer monotheistischen Universalreligion mit einer in lokalen und regionalen Kultverbänden verfaßten Religiosität. Davon zeugt gerade auch die Hagiographie, ein zentrales Instrument des Heiligenkults und eine unverzichtbare Quelle (aber zunehmend auch Forschungsgegenstand *sui generis*) für die Mediävistik. Entsprechend der Forschungstradition, die Mitte der 60er Jahre durch František Graus' bahnbrechende Studie über die merowingischen Heiligenviten eingeleitet wurde, behandeln drei Tagungsbeiträge vor allem die sozialen Funktionen der Textgattung.

Der 1989 verstorbene Graus erörtert hier noch einmal (in jener umsichtigen Art, die man von ihm gewohnt war), inwiefern das religiöse Genre der Hagiographie einen sozialgeschichtlichen Aussagewert hat. Die sozialen Motive hagiographischer Texte haben eine kompensatorische Funktion als Ventil und Korrektur zu den offiziellen Positionen der weltlichen und kirchlichen Mächte und werden für den Historiker daher auch zum Seismographen gesellschaftlicher Problemlagen. Gelegentlich verdichten sich solche Motive zu regelrechten »Heili-

10 Dies gilt auch für Peter Brown, der nicht mehr mit derselben Eindringlichkeit den Übergang von der Verehrung der »Märtyrer« zum Kult der *confessores* klärt (darauf hat SCHMITT [wie Anm. 2] S. 288 hingewiesen). Hier setzt eine kürzlich erschienene Studie von Aline ROUSSELLE ein (*Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris 1990). Während Brown auf kollektive und präventive Angstbewältigungsrituale abhob, interessiert sie sich für individuelle Wunderheilungen, was eine bedeutende Umformulierung der Problematik und der Begrifflichkeit nach sich zieht.

11 Vgl. BROWN (wie Anm. 4) S. 158 Anm. 6.

gentypen«<sup>12</sup>: dies ist etwa der Fall in den apokryphen Figuren der »verfolgten Frau« (Azénor, Genovefa von Brabant) und dem vor allem in Südeuropa verbreiteten »Freund der Armen« (Fra Ignazio, Fray Luis), die der Romanist Felix KARLINGER<sup>13</sup> untersucht hat. Öfter jedoch laufen soziale Motive in hagiographischen Texten, vor allem in Mirakelerzählungen, bloß episodisch mit. Die Evidenz einer Sozialproblematik kann der Historiker dann freilich durch die Zusammenstellung einer thematischen Reihe aus unterschiedlichen Texten rekonstruieren. Anhand der sog. Begnadigungswunder, in deren Verlauf ein zum Tode Verurteilter miraculös gerettet wird, erläutert Jochen KÖHLER (im Rückgriff auf Hans Hattenhauer), wie der hagiographische Text als imaginäre Instanz weltliches (germanisches?) Recht in christlichem Sinne korrigiert. Doch der Heiligenkult kann ebensogut – Köhler weist darauf hin – zum Instrument kirchlichen Machtdenkens werden: davon zeugt der Petruskult, die Petrusmystik eines Bonifatius oder jenes Gregor VII., der in seinem »Dictatus papae« in einem Akt der »Selbstheiligung« auch die »Erbheiligkeit« seines Amtes festlegte.

Es bleiben hier manche Fragen offen: Läßt sich die apokryphe Figur des »Freundes der Armen« beispielsweise nicht zurückführen auf den Heiligkeitstyp der *frati*, jener horizontalen, »solidarischen« Form Heiligkeit, deren Wirksamkeit im Mittelmeergebiet André Vauchez eindrucksvoll erwiesen hat und die stark von dem im Norden verbreiteten vertikalen Heiligkeitsmodell differiert<sup>14</sup>? Keine der zuletzt erwähnten Studien wagt den Schritt von der bloß literarischen Analyse des »hagiographischen Diskurses« zu Aussagen über die historische Lebenswelt. Die Rede ist ausschließlich von der Funktion der Texte, kaum aber von der sozialen und religiösen Funktion des Heiligen oder den kultischen Praktiken.

Die von Harald KLEINSCHMIDT lancierte Definition des Heiligen als »kommunikativ wirkmächtige Person« hätte hier Abhilfe schaffen können; doch wird sie in seinem allzu knappen Beitrag über »Formen des Heiligen im frühmittelalterlichen England« nicht entfaltet. Bemerkenswert dürfte allerdings der Befund sein, daß in England seit dem 9. Jh. die weiblichen Heiligen, die während der Bekehrungszeit recht einflußreich waren, zurückgedrängt und die Heiligen allgemein in ihrer »Kommunikativität« auf den innerkirchlichen Bereich eingeschränkt werden<sup>15</sup>.

Konkrete Praktiken kommen stärker zur Sprache in den folgenden Beiträgen, besonders bei Peter DINZELBACHER, der ein breitangelegtes Panorama des Reliquienkultes zeichnet (»Die »Realpräsenz« der Heiligen in ihren Reliquien und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen«). Auch wenn es ihm dabei mehr um eine phänomenologische denn chronologische Übersicht zu gehen scheint, zeichnet sich doch eine interessante Entwicklungstendenz ab: eine immer stärkere »Visualisierung der Frömmigkeit«. Die frühmittelalterlichen Reliquien gewinnen ihren magisch-numinosen Gehalt gerade durch ihre »Verborgenheit«: Abgesichert hinter der steinernen oder ornamental geschmückten Umhüllung der Reliquiare oder tief versenkt in das

12 Vgl. zu diesem Begriff auch Ida Friederike GÖRRES, Heiligtypen, in: Lexikon für Theologie und Kirche 5 (1960) 103 f.

13 Vgl. auch das nützliche Bändchen von F. KARLINGER, Legendenforschung. Aufgaben und Ergebnisse, Darmstadt 1986.

14 André VAUCHEZ, La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques, Rom 1981.

15 Wie Patrick CORBET, Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil, Sigmaringen 1986 (Beihefte der Francia 15) gezeigt hat, läßt sich ein vergleichbarer Vorgang auch in der sächsischen Gesellschaft beobachten, wo im 10. Jh. eine Form »weiblicher dynastischer Heiligkeit« existiert hat, um dann Mitte des 11. Jhs. zu verschwinden. Corbet führte dieses Phänomen auf eine »longue durée« matrilinearer Strukturen und eine spezifische familiäre Mittlerfunktion adliger Frauen in der altsächsischen Gesellschaft zurück (S. 266 ff.), – eine Erklärung, die man auch für das »angelsächsische« England des Frühmittelalters in Erwägung ziehen sollte.

Fundament eines Altars<sup>16</sup>, entziehen sie sich dem Blick ihrer Verehrer, um freilich apotropäisch<sup>17</sup>, thaumaturgisch oder sakramental<sup>18</sup> nur umso wirksamer und begehrter zu sein – es ist das Zeitalter der »furta sacra«. Schon am Ende der Karolingerzeit jedoch setzt eine Evolution in Richtung auf eine immer größere Sichtbarkeit und Zugänglichkeit der kostbaren Gebeine ein. In allen Formen der Unterbringung wird die »Realpräsenz« der Reliquien zunehmend visuell. Die Reliquiare etwa werden »redend«, ihr Inhalt bleibt virtuelles Objekt, doch die Form wird zum visuellen Zeichen, d.h. der Inhalt beginnt durch die Form hindurch zu sprechen: durch ikonographische Illustrierung, figürliche oder plastische Gestaltung (Handreliquiare, Büsten, Statuetten wie die der hl. Fides von Conques) oder eine schlichte Öffnung, welche die heiligen Gebeine dem Blick des Betrachters darbietet. Auch die Altäre werden manchmal in derselben Absicht durchbrochen; öfter plaziert man die Reliquien geradewegs auf dem Altartisch oder integriert sie in einen Aufsatz (aus dem sich später das Altarbild entwickelt<sup>19</sup>). Schließlich werden auch die Sarkophage etwas höher gestellt bzw. durchbrochen (manchmal kommt es sogar zu sog. »Schlupf- oder Kriechgräbern«) oder aber figurativ ausgestaltet (mit Relief- oder Ritzzeichnungen, später mit der realistischen Darstellung des sog. »gisant« oder einer Totenmaske). Man müßte gerade der letzten Entwicklung aber m.E. noch eine ältere Evolution vorschalten, in deren Verlauf der Leib des Heiligen – wie es zum Beispiel in Fleury mit den Benediktreliquien der Fall war<sup>20</sup> – aus einem unzugänglichen Steingrab in eine Krypta verlegt wird, um dann in einem zweiten Schritt ganz in die Oberkirche überführt zu werden; manchmal wird diese dann noch erweitert, um immer mehr Menschenmassen an den heiligen Leib heranzuführen<sup>21</sup>.

Dinzelbacher unterläßt nicht den Hinweis auf andere Komponenten und Tendenzen einer »visuellen Frömmigkeit« (etwa die Verehrung der Eucharistie seit dem 12. Jh.); er interpretiert diese als eine Verringerung des Abstandes zwischen Mensch und Reliquie, als eine Minderung des Numinosen: was vorher abgeschirmt, geheimnisvoll und »sakrosankt« war, wird jetzt sichtbar, greifbar und verfügbar.

Zwei weitere Beiträge machen deutlich, daß sich die »visuelle Tendenz« des Heiligenkultes

- 16 Vgl. Arnold ANGENENDT, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart 1990, Abb. 28.
- 17 Dazu nun Victor H. ELBERN, *Heilige, Dämonen und Magie an Reliquiaren des frühen Mittelalters*, in: *Settimane* (wie Anm. 3) S. 951–980.
- 18 Es ist ein wenig bekanntes Faktum, daß seit dem 6. Jh. ein christlicher Altar nur durch eine Deposition von Reliquien kirchenrechtlich gültig eingeweiht werden kann (bis heute). Seine Bedeutung für das Verhältnis von Heiligenverehrung und eucharistischem Kult bzw. für den Status der Reliquienverehrung im Ganzen der christlichen Religion wäre einmal genauer zu bedenken. Wenn Reliquien nämlich die weiherechtliche Voraussetzung dafür sind, daß das Sakrament der Eucharistie – das Zentrum des christlichen Kultes – gefeiert werden kann, wird etwa die Lehre vom »cultus relativus« (Verehrung der Reliquien nur in Beziehung zur Person des Heiligen) fragwürdig und die Feststellung eines »progressiven« Dogmatikers, daß eine »Pflicht des Einzelnen oder eine Heilsnotwendigkeit der Heiligenverehrung« nirgends gelehrt werde (H. VORGRIMLER, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 5, 1960, Sp. 106) wird zumindest fragwürdig.
- 19 Die Entstehung des Flügelaltars – Dinzelbacher weist darauf hin – steht demnach in einer engen Beziehung zu dieser Situierung der Reliquien. Heiligen- und Opferkult gehen hier allmählich in einen Bildkult über. Dazu nun ausführlich Hans BELTING, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990, bes. S. 496–505.
- 20 Andreas von Fleury, *Miracula s. Benedicti VII*, 16, hg. von E. DE CERTAIN, Paris 1858, S. 275. Die Transformationen eines Heiligengrabes im Wandel der Zeiten zeigt in eindrucksvollen Zeichnungen Karl LIST, *Offonis Cella. Die Reichsabtei Schuttern (603–1806). Dokumentation der archäologischen Befunde mit 37 Plänen und 60 Abbildungen*, editio selecta, Lahr 1988, vgl. bes. Pl. 27.
- 21 Zum Reliquienkult an der Jahrtausendwende vgl. Xavier BARRAL I ALTET, *Reliques, trésors d'églises et création artistique*, in: R. DELORT, D. IOGNA-PRAT (Hg.), *La France de l'an mil*, Paris 1990, S. 184–213.

auch in der frühen Neuzeit fortsetzt. Heidelinde DIMT gibt einen materialreichen Überblick über Heiligendarstellungen auf Münzen, doch wünschte man sich hier ein stärkeres Eingehen auf die Ikonographie und Funktionen dieses Bildmediums. Der Volkskundler Edgar HARVOLK beschäftigt sich mit der »volksbarocken« Heiligenverehrung und insbesondere mit ihrer Steuerung durch die Jesuiten. In der nachtridentinischen Epoche werden im Heiligenkult Bilder in breitem Ausmaß eingesetzt und es kommt zu zwei neuen Phänomenen »visueller Frömmigkeit«: Ab 1630 verbreitet sich das Motivbild, in dem die vergangene Lebenswelt nun mit Volkes Stimme spricht (eigenartiges Pendant zum »redenden Reliquiar«); das barocke Jesuitendrama, in dem erstmals Heiligenviten, Exempla und Allegorien auf die Bühne kommen, ist Beispiel einer von oben gelenkten »Volkskultur« (seine unselige Rolle bei der Propagierung antisemitischer Ritualmordlegenden ist bekannt).

Die positive Stellungnahme des Konzils von Trient zur Bilder- und Heiligenverehrung ist aber nicht zuletzt als Reaktion auf dessen reformatorische Verdammung zu verstehen. Die Beiträge des Kirchengeschichtlers Ulrich KÖPF und des Kunsthistorikers Peter JEZLER führen zwei unterschiedliche Varianten dieses Traditionsbruchs vor: die abrupte und gewaltsame Desakralisierung in Gestalt des Züricher Bildersturms von 1523–25; die allmähliche Abwendung vom Heiligenkult als schrittweises und eher behutsames Umpolen einer traditionellen Frömmigkeit bei der Stifterfigur Luther.

Der Züricher Bildersturm war nur Teil einer systematischen Desakralisierung, einer umfassenden Demontage des Kultes der Züricher Stadtheiligen Felix, Regula und Exuperantius, deren einzelne Etappen Jezlers äußerst instruktive Studie rekonstruiert: spontane Deformation des Martyriumbildes (1523), offizielles Interdikt kultischer Handlungen (Weihnachten 1523), Räumung der Kapelle (Juni 1524), Abbruch des Grabes (Advent 1524), Einschmelzung der Reliquiare (Herbst 1525) und Verstreuung der Reliquien, Vernichtung der Legendare, Neutralisierung der Heiligenfeste, Entfremdung des Grundbesitzes. Ein in Jahrhunderten gewachsener Kult, alteingesessene Frömmigkeitsformen verschwinden in den kirchenpolitischen Aktionen und Maßnahmen weniger Monate, in einer »Kulturrevolution«, die tief in die Lebenswelt der Individuen eingegriffen haben muß (durch Abschaffung der Heiligenfeste entfielen etwa 30 arbeitsfreie Tage<sup>22</sup>). Die »konzeptionelle Dichte« und Gründlichkeit dieser Kultzerstörung war also zweifellos auch motiviert durch das Aufkommen eines zweckrationalistischen Geistes, in dessen Logik die Jenseitsinvestitionen, die »comptabilité de l'au-delà« ihre wirtschaftliche Plausibilität verloren hatten. Was den Heiligenkult über Jahrhunderte lang am Leben hielt, waren aber sicherlich auch die »affektiven Investitionen« der Gläubigen, die emotionale Bindung an einen heiligen Patron, der die Rolle eines »unsichtbaren Kompanjon«<sup>23</sup> oder eines »höheren Selbst«<sup>24</sup> spielte. Die Lösung von solchen (unbewußten) Banden muß gerade dem »jungen Mann Luther« nicht leicht gefallen sein: »ich bin selbs auch ein fromer Mönch und Priester gewest, habe alle tag Messe gehalten und darin S. Barbaram, Annam, Cristofel angebetet und andere Heiligen... Es ist mir selber aus der massen saur worden, das ich mich von den Heiligen gerissen habe, denn ich uber alle masse tieff drinnen gesteckt und ersoffen gewest bin« sagt er über sich selbst. Köpf zeichnet sorgsam die theologischen Stationen von Luthers Ablösungsprozeß nach: Die heiligen Mittler und Interzessoren werden ihm zunehmend zu Störfaktoren der eigentlichen Gottesbeziehung, die nur den Mittler Christus zuläßt. Die Heiligenlegende wird zur »Lügende«, ihr einflußreichster

22 Der Vorgang ist vergleichbar nur mit der (vorübergehenden) Einführung einer neuen, dezimalen Zeitrechnung durch die französische Revolution, welche die Arbeitswoche von 6 auf 9 Tage verlängerte; vgl. dazu das instruktive Bändchen von Hans MAIER, *Die christliche Zeitrechnung*, Freiburg/Brsg. 1991.

23 BROWN (wie Anm. 4) Kap. 3.

24 Giselle DE NIE, *Views from a many-windowed tower. Studies of imagination in the works of Gregory of Tours*, Amsterdam 1987.



Text, die »Legenda aurea«, wird jetzt ideologie- und literaturkritisch verworfen: »Es ist wenig gutts drin. Es ist ein lauter kloster lob et contra articulum iustificationis. zu zeiten laufft eine gute historia mitt«.

Matthias GRÄSSLIN, Paris

Alfred HAVERKAMP (Hg.), Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers, Sigmaringen (Thorbecke) 1992, 708 S. (Vorträge und Forschungen, 50).

Der (aus zwei Tagungen des Konstanzer Arbeitskreises hervorgegangene) Sammelband zum 800. Todestag Friedrich Barbarossas vereinigt 21 Beiträge zur Herrscherpersönlichkeit des staufischen Kaisers und zu seiner Zeit. Hervorzuheben ist insbesondere der internationale und interdisziplinäre Ansatz, mit dem die Handlungsspielräume und Wirkungsweisen der kaiserlichen Politik im europäischen Rahmen erfaßt werden. Gemäß der Einleitung des Hg., die Erläuterungen zu Zielsetzungen des Bandes und einen Abriß der folgenden Beiträge enthält, sind dazu die wirtschaftlichen, religiös-kirchlichen, gesellschaftlichen und zivilisatorisch-kulturellen Rahmenbedingungen ebenso wie die räumlichen Dimensionen des Herrschaftsgebietes, die Instrumentarien und Formen politischen Handelns ebenso wie die intendierten und nicht beabsichtigten Wirkungen zu analysieren.

Der erste Teil des in fünf Abschnitte gegliederten Bandes gilt den Handlungsräumen außerhalb des römisch-deutschen Imperiums, nämlich dem »Kreuzzug ins Heilige Land, Italien und Burgund«. Ausgangspunkt ist das letzte große Unternehmen, der Kreuzzug, bei dem der bereits im fortgeschrittenen Alter stehende Kaiser im Fluß Saleph ertrank. Eindrucksvoll veranschaulicht R. HIESTAND (»precipua tocius christianismi columpna«. Barbarossa und der Kreuzzug) die Bedeutung des Kreuzzuges für die Regierung Barbarossas, der sich bei Planung und Durchführung des Unternehmens als psychologisch geschickte, rational planende Führungspersönlichkeit mit enormer Tatkraft erwies. Deutlich wird die konsequente Nutzung der neuen politischen Möglichkeiten innerhalb und außerhalb des *Regnum teutonicum*; dazu gehören der Friedensschluß mit Kirche, Fürsten und Adel, die vorzeitige Nachfolgeregelung, die Mobilisierung der materiellen und personellen Ressourcen des Reiches, die Intensivierung diplomatischer Aktivitäten auf internationaler Ebene und die Anbahnung neuer Lehnsbeziehungen in Kleinasien. Während der Kreuzzug für Barbarossa um 1187 trotz der Intentionen seiner Vorgänger und engen Verwandten Heinrich IV. und Konrad III. wohl ein neues Ziel gewesen sein dürfte, war – nach H. HOUBEN (Barbarossa und die Normannen. Traditionelle Züge und neue Perspektiven imperialer Süditalienpolitik) – der Anspruch des Reiches auf das normannisch-sizilische Königreich ein wichtiger Bestandteil der kaiserlichen Politik seit Regierungsbeginn. Bis zur Katastrophe von 1167 wurde eine Durchsetzung des Anspruchs mit militärischen Mitteln verfolgt; nach einem Umdenkungsprozeß erging der langfristig zu einer Eingliederung Süditaliens ins Reich führende Vorschlag eines Heiratsbündnisses an Wilhelm II. von Sizilien (1173). Einen Überblick über die verschiedenen Komponenten der kaiserlichen Politik gegenüber Rom, dem Brennpunkt der divergierenden Interessen von Kaiser, Päpsten und lokalen Kräften (Kommune und Adel), gibt J. PETERSOHN (Friedrich Barbarossa und Rom). Ausgehend von den Rechtspositionen der einzelnen Parteien, die im Kampf um die Verfügungsgewalt in Rom zahlreiche Kurswechsel vollzogen, beleuchtet er den grundsätzlichen Wandel in der Rompolitik des Kaisers, dessen staatsmännisches Format er vor allem in den Verträgen mit Römern (1167) und Päpsten (1176/77 und 1188/89) erkennt; die Grundsatzserklärungen der ausgehenden 50er Jahre wichen in den 80er Jahren realpolitischen Kompromissen. Formen und rechtliche Begründungen der Aktivitäten diverser Handlungsträger im *regnum Italiae*, insbesondere Stadtkommunen und Reichsherrschaft, beschreibt R. BORDONE (L'influenza culturale e istituzionale nel regno d'Italia).