

*Hagiographische Schriften als Quellen der »profanen« Geschichte**

Die hagiographischen Schriften gehören zu der Gattung von Quellen, die in der Mediävistik wohl die längste Forschungstradition überhaupt aufzuweisen haben, mit denen sich die Forschung seit Jahrzehnten beschäftigt. Nachdem im 16. Jahrhundert für die konfessionellen Auseinandersetzungen die Legenden als Waffen der Polemik entdeckt wurden¹⁾, setzte im folgenden Jahrhundert eine gelehrte Forschung ein²⁾, die – nicht immer gleich stark und mit demselben Rüstzeug –, sich dennoch kontinuierlich bis in unsere Zeit hinein fortgesetzt hat. Die Hagiographie hat aus diesem Grund z.T. treffliche Editionen, ihre Erforschung ist durch die Bollandisten³⁾ zu einem eigenen Wissenschaftszweig ausgebaut worden; wie wohl für keinen anderen Zweig der Mediävistik stehen dem Historiker gerade auf dem Gebiet der Geschichte der Heiligen moderne Hilfsmittel der Evidenz zur Verfügung, die jeder Forscher mit Dankbarkeit benutzen wird⁴⁾.

* Die Gründe für die Beschränkung der folgenden Ausführungen (d.h. die weitgehende Ausklammerung der »traditionellen« hagiographischen Forschung) und die Konzentration auf das lateinische Mittelalter sind aus dem weiteren Kontext ersichtlich. Es ist wohl unnötig zu betonen, dass die Anmerkungen nicht den Anspruch erheben mehr zu bieten, als jeweils einige illustrative Beispiele und weiterführende Hinweise anzuführen.

1) Dazu neuerdings etwa R. SCHENDA, Die protestantisch-katholische Legendenpolemik im 16. Jh., »Archiv für Kulturgeschichte« 52, 1970, S. 28–48.

2) Übersichten dieser Forschung W. WATTENBACH/W. LEVISON, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger, I, Weimar 1952; R. AIGRAIN, L'hagiographie. Ses sources – ses méthodes – son histoire, Paris 1953; F. GRAUS, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Praha 1965. Kürzere Übersichten findet man beinahe in allen neueren, die allgemeine Problematik berührenden Arbeiten, die im Folgenden zitiert werden.

3) Die monumentale Ausgabe der Bollandisten – in ihrer Gesamtlage unersetzt – die Acta Sanctorum (= AA SS) – die Legenden und den Kult der einzelnen Heiligen in der Reihenfolge des Jahres erfassend – ist bisher noch nicht vollendet. Über die Weiterführung der Forschung – mit Besprechungen der hagiographischen Literatur – informieren die von der Société des Bollandistes herausgegebenen Analecta Bollandiana (1882 ff.) und zusammenfassend H. DELEHAYE, A travers trois siècles: L'œuvre des Bollandistes 1615–1915, 2^e éd. Bruxelles 1959.

4) Neben den, gleichfalls von den Bollandisten herausgegebenen Subsidia hagiographica (unter denen besonders die Bibliotheca hagiographica latina², 1898–1901 und die Bibliotheca hagiographica graeca³ bearb. von F. HALKIN, 1957 eine besondere Stellung einnehmen) sind es die ausserordentlich beliebten Verzeichnisse (Lexika) der Heiligen, von denen es bereits eine ganze Reihe gibt. Ich begnüge mich damit die neueste – und in der Gesamtheit vortreffliche – Bibliotheca Sanctorum I–XIII, ed. Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense, Roma 1961–1970, anzuführen.

Dennoch führt die Legenden- und Heiligenforschung weitgehend ein Dasein am Rande der modernen Quellenkunde; sie interessieren nur einen kleinen Teil der Mediävisten (meist die Spezialisten für das Frühmittelalter), ohne das allgemeinere Interesse wecken zu können. Das hängt – neben der Materie selbst – weitgehend mit der traditionellen Ausrichtung dieses Forschungszweiges zusammen, der durch die Geschichte der Disziplin bestimmt ist.

Nachdem die erste Phase der Beschäftigung mit den Legenden⁵⁾ weitgehend von einer konfessionellen Polemik beherrscht worden war, wobei die protestantische Seite viele Legenden als Paradestücke eines bewussten »Pfaffenbetruges« vorführte, begann die eigentliche historische Verwertung, die von der katholischen Auffassung der Legende als einer zwar stellenweise entstellten, dennoch aber letztlich historisch wertvollen Quelle ausging. Folgerichtig suchte man aus den hagiographischen Schriften einen authentischen (»historischen«) Kern herauszuschälen, wobei sich die Methoden dieses Suchens immer mehr verfeinerten und vervollkommneten: Von der ursprünglich naiven Annahme, es genüge einfach »unglaubliche« Stellen aus den Schriften zu streichen, bis zu den Feinheiten moderner philologisch-historischer Quellenanalyse war es ein weiter Weg; gemeinsam blieb diesen Versuchen das Streben, aus den Quellen »eigentliche« *historische* Daten und Angaben herauszuarbeiten, sei es für die Geschichte des Heiligen selbst, sei es für die Kirchengeschichte allgemein⁶⁾, für die politische Geschichte – schliesslich sogar für die Sozialgeschichte⁷⁾, womit allerdings bereits eine gewisse Grenze dieser Forschungsrichtung überschritten war.

Der Ertrag dieser Bemühungen war dabei meist recht gering, weil man immer wieder feststellen musste, dass die Optik der Hagiographen nicht der der Historiker entsprach, »eigentliche« historische Angaben nur zufällig – und meist in späten Varianten – enthalten waren, was sowohl für die politische als auch die Sozial- ja selbst für die Kirchengeschichte zutrifft.

5) Zu der umfassenden Verwendung der Bezeichnung »Legende« für hagiographische Schriften vgl. F. GRAUS, Volk, S. 25 ff.; ich möchte an diesem Usus auch gegen den Einspruch von F. LOTTER, Legenden als Geschichtsquellen?, »Dt. Arch.« 27 (1971) S. 195–200, festhalten, v.a. deswegen, weil es keinen geeigneteren Oberbegriff (ausser dem schwerfälligen »hagiographisches Schrifttum«) zur Bezeichnung dieses Genus gibt – auch wenn ich teilweise den Einwänden Lotters und der Berechtigung der Herausarbeitung literarischer Typen voll zustimme.

6) Wichtige Etappen auf diesem Weg stellen die Werke von J. MABILLON, Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti, I–IX, Paris 1668–1701 und F.W. RETTBERG, Kirchengeschichte Deutschlands I–II, Göttingen 1846/48 dar.

7) Als eine frühe Arbeit dieser Art ist K. WEBER, Kulturgeschichtliche Probleme der Merowingerzeit im Spiegel frühmittelalterlicher Heiligenleben, »Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige«, NF 17 (1930), S. 347–403 zu nennen. Vom methodischen Standpunkt anregend J. DHONDT, Les »Solidarités« médiévales. Une société en transition: la Flandre en 1127–1128, »Annales« 12 (1957), S. 529–560 im Zusammenhang mit der Ermordung Karls des Guten von Flandern und E. PATLAGEAN, A Byzance: Ancienne hagiographie et histoire sociale (ebd. 23, 1968, S. 106–126 – allerdings erscheint mir hier die Durchführung der »analyse structurale« nicht allzu geglückt).

Das 19. Jahrhundert und die Romantik entdeckten dann die Legenden als *literarische Quellen*⁸⁾ und dieser Impuls war bald auch für die gelehrte Forschung ertragreich, da man nun in den hagiographischen Schriften Quellen mit einer beabsichtigten literarischen Zielsetzung erkannte. Folgerichtig begann man daher sie auch literarhistorisch einzureihen und nachdem zunächst die naheliegendste Deutung darin gesucht wurde, dass man die christliche Legende als einfache Fortsetzung der antik-heidnischen Literatur ansah⁹⁾, setzte im 20. Jahrhundert von der Literaturgeschichte her die formgeschichtliche Erforschung der Legenden¹⁰⁾, bzw. die literarische Verfolgung einzelner Legendenmotive¹¹⁾ ein, eine Arbeit, die noch längst nicht abgeschlossen ist und unsere Erkenntnisse noch bereichern kann.

Diese von der Romantik initiierte Richtung versteht sich literarhistorisch und ist kaum bestrebt besondere, spezifische Methoden für die Legendenforschung zu erarbeiten; hagiographische Berichte werden formal ähnlichen Schriften zugereicht. Anders ging die moderne hagiographische Forschung mit H. Delehaye¹²⁾ an der Spitze vor, der eine neue Methode der Heiligen-Forschung begründete, die den Heiligen und vor allem seinen

8) Der Einfluss der Romantik ist besonders klar an den immer wieder auftauchenden modernen poetisierenden Neubearbeitungen mittelalterlicher Legenden (z.B. G. Keller, A. France, G. Hauptmann, R. Huch u.a.m.) abzulesen. Dazu H. ROSENFELD, *Legende* (Sammlung Metzler 9, Stuttgart 1961), S. 73 ff. Im 20. Jh. traten noch filmische Bearbeitungen von Legenden hinzu.

9) Zu Hermann Usener (1834–1905) und seinen Bestrebungen vgl. F. GRAUS, *Volk*, S. 29 f. Die Jagd nach »verkappten Göttern« war dann besonders bei verschiedenen germanophilen Dilletanten beliebt, die überall verkappte germanische Gottheiten witterten.

10) Weite Beachtung (aber kaum wirkliche Zustimmung) fand der Versuch von A. JOLLES, *Einfache Formen*, Halle 1930, die Legende von dem Begriff der Imitatio abzuleiten. An neueren Versuchen formgeschichtlicher Bestimmung etwa E. DORN, *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*, München 1967, und besonders T. WOLPERS, *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jh's*, Tübingen 1964. Zu einem besonderen formgeschichtlichen Aspekt G. STRUNK, *Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen*, München 1970. Die Analyse auf Grund eines »Heiligendossiers« bei W. WOLF, *Von der Ulrichsvita zur Ulrichslegende. Untersuchung zur Überlieferung und Wandlung der Vita Udalrici als Beitrag zur Gattungsbestimmung der Legende*, Diss. München 1967.

11) Die Motivforschung ist repräsentiert durch P. TOLDO, *Das Leben und die Wunder der Heiligen im Mittelalter, »Zft für vergleichende Literaturgesch.«* 14 (1901) und »Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte«, 1–9 (1901–1909), die ältere Arbeit von H. GÜNTER, *Legenden-Studien Köln* 1906 und seine *Die christliche Legende des Abendlandes*, Heidelberg 1910; sowie durch die folkloristische Zusammenstellung von C. GRANT LOOMIS, *White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legend*, Cambridge, Mass. 1948. Hierher gehören auch die verschiedenen Versuche, Legenden thematisch in Motiv-Indices einzubeziehen; vgl. etwa das grosse Werk von S. THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, 2d ed., 6 Bde, Copenhagen 1955–58, und eine ganze Reihe von an seinem Katalog anschliessenden Versuchen. Leider droht allen diesen Versuchen die Gefahr, die Unterschiede von Epochen und Gebieten allzusehr zu verwischen.

12) Grundlegend sind aus der Reihe der Werke von H. DELEHAYE, bes. *Les légendes hagiographiques* (4^e éd., *Subsidia hagiographica* 18, Bruxelles 1955; mit einer Bibliographie des VF's und einem Nachwort von P. Peeters); *Les Passions des martyrs et les genres littéraires* (*Subsidia hagiographica* 13B; 2^e ed. Bruxelles 1966); *Cinq leçons sur la méthode hagiographique* (*Subsidia hagiographica* 21, Bruxelles 1934).

Kult in den Mittelpunkt der Betrachtung rückte und mit der alten Vorherrschaft der legendarischen Berichte aufräumte¹³⁾. Für den Heiligen und seinen Kult waren nun genauso primäre Quellen entscheidend, wie für alle anderen historischen Personen und Ereignisse; in den Vordergrund rückten »objektive Angaben« (coordonées hagiographiques) wie Inschriften, Kultdaten u.a.m. – die Legenden wurden als »Literatur« eingestuft, ihnen ein Erkenntniswert für die Geschichte der Heiligen abgesprochen¹⁴⁾, sofern es sich nicht um Berichte von Augenzeugen oder Zeitgenossen handelte.

Aus diesen Betrachtungsweisen folgte, dass man die Legenden vor allem vom Standpunkt der Kirchengeschichte, der politischen Geschichte und der Literaturgeschichte, jeweils in spezifischer Einstellung, analysierte. Dementsprechend deutete man die hagiographischen Schriften unterschiedlich: Zunächst als Berichte, in die sich gewiss auch Irrtümer einschleichen konnten, die aber die Authentizität des Heiligen und seine Macht letztlich durch seine Wunder erwies (die »mittelalterliche« Auffassung unterschied sich grundsätzlich von der wissenschaftlichen – in ihren verschiedensten Schattierungen – dadurch, dass sie dem Wunder¹⁵⁾ eine zentrale Bedeutung zumass). Dann vermeinte man, die Legende als raffinierten Betrug der Pfaffen und durch die Leichtgläubigkeit des »einfachen Volkes« deuten zu können¹⁶⁾, um schliesslich zu einer allgemeinen psychologisierenden Deutung zu gelangen¹⁷⁾, womit man allen und niemandem gerecht wurde.

Die von den Historikern angewandten Methoden der Analyse entsprachen den Zielsetzungen: Zunächst entwickelten die Bollandisten und ihre Nachfolger in der Suche nach »authentischen Angaben« über die Heiligen, die historische Methode, das kritische Abwägen und die Untersuchung der Abhängigkeit der einzelnen Quellen. Dann verlagerte sich das Interesse auf die Quellen, und man nutzte die Erkenntnisse der von den Altphilologen erarbeiteten philologischen Analyse: Der Textvergleich und die Textinterpretation schienen die Lösung auch für die Schwierigkeiten der hagiographischen Forschung zu sein. Schliesslich wurde man auf die Einstellung der Hagiographen und auf den Wunderglauben aufmerksam (den man nun nicht mehr als Pfaffenbetrug abwerten konnte) und man zog die Religionswissenschaft und die Psychologie zu Rate. In der neuesten For-

13) Allerdings sind Ansätze zu dieser Betrachtungsweise bereits älter und schon die einzelnen Bände der AA SS gehen z.T. ausführlich auf die kultische Verehrung der einzelnen Heiligen ein; allerdings lag der Schwerpunkt noch eindeutig bei den legendarischen Berichten.

14) Dazu – mit dem Hinweis auf eine wohl zu weitgehende Abwertung der Legenden – F. GRAUS, Volk, S. 31 f.

15) Zu dem Wunderbegriff und seiner zentralen Stellung ebd., S. 62 ff. Man sollte bei der Untersuchung von Legende und Kult nicht ausser Acht lassen, dass jahrhundertlang das »Wunder« einer Reliquie oder eines Heiligen für die Menschen ein viel schlüssigerer Beweis der Authentizität und Macht war, als alle historischen Überlieferungen.

16) Eine Variante dieser Ansicht ist die Deutung der christlichen Heiligen als »verkappte Götter«.

17) So etwa bereits in A. FRANCE, Vie de Jeanne d'Arc (1908). Wissenschaftlich ausgeführt bes. bei H. GÜNTER, Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte; Freiburg/Br. 1949, und W. VON DEN STEINEN, Menschen im Mittelalter. Gesammelte Forschungen, Betrachtungen, Bilder. Herausgegeben von Peter von Moos, Bern-München 1967.

schung überwiegt spürbar das literarische Interesse und demgemäss die literarhistorische Interpretation der Quellen und die meisten neuen Untersuchungen applizieren Arbeitsmethoden der Literaturgeschichte. Von diesem literaturgeschichtlichen Standpunkt aus versuchte man zunächst die Legenden auf ihren Motivbestand zu reduzieren¹⁸⁾, dann von der Form¹⁹⁾ her zu deuten; vom Bedürfnis des Publikums her zu erklären²⁰⁾. Eine strukturalistische Untersuchung, die bereits für Mythen und Märchen²¹⁾ interessante Ergebnisse gezeitigt hat, ist m.W. bisher für hagiographische Schriften nicht versucht worden, obwohl ein Versuch in dieser Richtung durchaus lohnend erscheint.

All die bisher angewandten Methoden und Forschungsrichtungen sind legitim und müssen weiter gepflegt werden; mit der Tatsache, dass für die frühe Geschichte vieler Länder und Gebiete an schriftlichen Quellen beinahe ausschliesslich hagiographische Berichte zur Verfügung stehen²²⁾, hängt es zusammen, dass die Frage nach dem »historischen Kern« einzelner Quellen immer wieder diskutiert werden muss²³⁾. Die Stellung der Heiligen in vielen christlichen Kirchen bewirkt, dass ihre Geschichte und ihre Verehrung immer wieder ihre Historiker finden wird. Mit der Stellung der Legenden in den volkssprachlichen Literaturen des Mittelalters²⁴⁾ ist verbunden, dass die Literaturgeschichte sich weiterhin von ihrem Standpunkt aus mit diesen Quellen beschäftigen muss. Aber bei all diesen Analysen taucht die Frage auf, ob mit den bisher üblichen Betrachtungsweisen und den ihnen adäquaten Untersuchungsmethoden die Möglichkeiten der Analyse bereits erschöpft sind, oder ob es noch weitere Aspekte der historischen Fragestellung gibt.

Die traditionelle Einstellung und Begrenzung der hagiographischen Forschung auf die Heiligen der katholischen Kirche bewirkt, dass ein allgemein, bekanntes Phänomen oft in den Hintergrund gedrängt und trotz seiner Bekanntheit kaum wirklich beachtet

18) Dazu vgl. oben Anm. 11. Verfeinert wurde die Methode von Literarhistorikern; in diesem Zusammenhang zu nennen ist die Arbeit von E.F. OHLY, *Sage und Legende in der Kaiserchronik. Untersuchungen über Quellen und Aufbau der Dichtung*, 2. Aufl.; Darmstadt 1968, und die seiner Schüler (etwa die Anm. 10 zitierte Arbeit von E. Dorn).

19) Vgl. Anm. 11.

20) Hier sind v.a. die Arbeiten von Erich AUERBACH zu erwähnen: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1946, und *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958.

21) Trotz aller Vorbehalte möchte ich hier auf die Arbeiten von Claude LÉVI-STRAUSS, bes. *Mythologiques I–III*, Paris 1964–1968 hinweisen. Für das Märchen z.B. die Analysen von V. PROPP, *Morphologie des Märchens*. Herausgegeben von Karl Eimermacher, München 1972.

22) So haben hagiographische Quellen geradezu eine Schlüsselstellung in der Geschichte vieler Gebiete in der Merowingerzeit, für die ältere Geschichte Böhmens, Ungarns u.a.m. (vgl. auch folgende Anm.).

23) Als ein rezentes Beispiel, wie auf dem Umweg über die Diskussion einer Heiligen Tradition die Frage nach dem »historischen Kern« geradezu automatisch wieder auftaucht, F. LOTTER, *Antonius von Lérins und der Untergang Ufernorikums. Ein Beitrag zur Frage der Bevölkerungskontinuität im Alpen-Donau-Raum*, »Hist. Zt.« 212 (1971), S. 265–315.

24) Bekanntlich stellen volkssprachliche Bearbeitungen von Heiligenleben in vielen m.a. Literaturen eine sprachlich und literarisch wichtige Entwicklungsstufe vor.

wird: Die Tatsache, dass Wunder, Heiligenbegriff, Heiligentyp, ja sogar die Heiligenverehrung sich nicht auf, den christlichen Bereich beschränken, gerade in ihrer literarischen Stilisierung viele Charakteristika aufweisen, die über den Bereich der Legendenforschung hinausreichen. Nun ist für die Legendenforschung des *Mittelalters*, die uns hier ausschliesslich beschäftigt, die Frage nichtchristlicher Einflüsse zwar gelegentlich diskutiert worden²⁵⁾, aber – der Quellenlage nach – sind es doch meist die »eigentlichen« Legenden, die das Feld beherrschen. Es sind die Heiligen der Kirche deren Spuren man folgt; wenig Beachtung haben bisher heterodoxe hagiographische Berichte gefunden, die bereits in der Spätantike mit den Märtyrerberichten der Donatisten²⁶⁾ einsetzen, denen man gelegentlich auch später begegnet²⁷⁾ und die dann vielfach in der protestantischen Hagiographie eine Fortsetzung fanden²⁸⁾. Bei der Masse der mittelalterlichen rechtläubigen Legenden, der hagiographischen »Massenware«, fallen diese Beispiele mengenmässig kaum ins Gewicht; umso interessanter sind sie vom typologischen Standpunkt aus.

Für die Wertung der Heiligenleben als Abart der Heldenliteratur bezeichnender, – und hier auch schon ihrer historischen Stellung wegen kaum zu übersehen –, sind dagegen jene Personen, die ganz offenkundig eine Mittelstellung zwischen literarischen Helden und christlichen Heiligen einnehmen und in den Quellen bald als ritterliche Helden auftauchen, bald als Heilige verehrt werden. Ihre Legenden setzten mit dem Leben des Otgari²⁹⁾ ein, sie führen über den Roland des Liedes³⁰⁾ bis zu Reinold (Renaus de Montau-

25) Nicht nur im Zusammenhang mit der angenommenen einfachen Kontinuität der antiken und christlichen Legende durch H. Usener vgl. Anm. 9; den Einfluss der talmudischen Überlieferung nahm an H. GÜNTER, Die christliche Legende (wie Anm. 11), buddhistische Einflüsse H. HAAS, Buddha in der abendländischen Legende? (Veröffentlichungen des Staatl. Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Univ. Leipzig, 9, 1923). Seinerzeit war bei »germanischen Mythomanen« die Annahme germanischheidnischer Einflüsse in den Legenden und im Kult sehr beliebt.

26) Dazu W.H.C. FRIEND, The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa, 2d ed. Oxford 1971, und DERS., Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus, Oxford 1965.

27) So ist ein Bruchstück der Legende des verketzerten Bf's Aldebert in den Protokollen der römischen Synode von 745 erhalten (MGH. Conc., II-1, Nr. 5 S. 41 f.; vgl. F. GRAUS, Volk, S. 266 f.). In Ketzerverhören und Streitschriften gegen Ketzer werden dann immer wieder häretische Lebensbeschreibungen von Heiligen genannt; diese Erwähnungen sind m.W. bisher nicht näher untersucht worden.

28) So bereits in der Schilderung des Lebens und in der Heiligenverehrung des in Konstanz verbrannten (1415) Magister Johannes Hus, der bald ganz in den üblichen Formen als Heiliger verehrt wurde. Dazu für die literarische Tradition A. KRAUS, Husitství v literaturě zejména německé I–III (Das Hussitentum bes. in der deutschen Literatur) (Rozpravy České akademie, III, 45, 49, 58–Praha 1917–1924); zum Kult F.M. BARTOŠ, M. Jan Hus v bohoslužbě a úctě církve podobojí (M.J. Hus im Gottesdienst und in der Verehrung der utraquistischen Kirche). Sonderdruck aus »Národopisný věstník československý«, 17, 1924).

29) Vgl. die *Conversio Otgarii duplex* wohl aus dem 10. Jh. – ed. B. KRUSCH, in MGH SS rer. Mer., V, S. 203–206.

30) Zu der Heiligenverehrung Rolands vgl. M.C. CELLETTI in *Bibliotheca Sanctorum*, XI, Sp. 303–306; zu Roland als Rechtssymbol A.D. GATHEN, Rolande als Rechtssymbole. Der archäologische Bestand und seine

ban³¹⁾) um neben der Gestalt des Ritters, der zum Heiligen wird, den Typus des idealen Ritters³²⁾ zu schaffen, der zwar in der Regel nicht hagiographisch stilisiert ist, dennoch vielfach spürbare Einflüsse der legendarischen Tradition verrät³³⁾. Wir stossen, schon von dem Typus der Heiligen her, auf recht eigenartige »Mischfiguren« von Heiligen-Helden die nicht einfach einzureihen sind.

Der Zusammenhang von literarischen Helden und Heiligen äussert sich schon im Typus selbst. Der Heiligenbegriff³⁴⁾, der zunächst für das Mittelalter selbst recht eindeutig erscheinen könnte (seit der Kanonisation Ulrichs von Augsburg im Jahre 995 durch Johannes XV. setzte sich bekanntlich allmählich der Anspruch auf das Monopol der Heiligsprechung durch Rom³⁵⁾ immer mehr durch), erweist sich bei näherem Zusehen als recht variabel und selbst streng kirchenkonforme Heilige sind absolut nicht aus einem Holz geschnitzt. Die ausserordentliche literarische Konformität der hagiographischen »Massenware« verdeckt nur zu leicht die Tatsache, dass die Heiligen recht zwanglos nach Typen aufzuschliessen sind, die sogar eine gewisse historische Reihenfolge ihres Auftauchens aufweisen³⁶⁾: Neben den älteren Märtyrer tritt der Bekenner. Innerhalb der Bekenner, die dann das Gros der mittelalterlichen Heiligen stellen, zeichnet sich der hl. Abt, die hl. Äbtissin, der Mönch und die Nonne, der hl. Bischof³⁷⁾, der Priester, der Eremit und die Klausnerin ab, während heilige Laien, die nicht ihr Leben im Kloster beendeten³⁸⁾, nur recht selten vertreten sind. Als Sondertypus erscheint der heilige Kö-

rechtshistorische Deutung, Berlin 1960. Völlig beiseite bleiben muss hier Roland als Figur der Sage und der literarischen Überlieferung und seine Ikonographie.

31) Zu der Heiligenverehrung nun zusammenfassend P. FIEBIG, *St. Reinoldus in Kult, Liturgie und Kunst* (Beiträge zur Geschichte Dortmunds und der Grafschaft Mark, 53, 1956, S. 1–200) und K. KUNZE, in *Bibliotheca Sanctorum*, XI, Sp. 189–192.

32) Zu diesem Idealtypus vgl. etwa E. KÖHLER, *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik. Studien zur Form der frühen Artus- und Graldichtung* (Beihefte zur »Zt. für romanische Philologie«, 97, 1956); J.M. v. WINTER, *Rittertum. Ideal und Wirklichkeit* (Orig. 1965; deutsche Übers. München 1969); W. STÖRMER, *König Artus als aristokratisches Leitbild während des späteren Mittelalters*, »Zft. für bayerische Landesgeschichte«, 35, 1972, S. 946–971); A. BORST, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt/M. – Berlin 1973, S. 423 ff.

33) So etwa im Armen Heinrich Hartmanns von Aue und besonders in dem ganzen *Gral-Zyklus*.

34) Zu der Entwicklung des Heiligen-Begriffes vom katholischen Standpunkt aus H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles 1927/1954.

35) E.W. KEMP, *Canonization and Authority in the Western Church*, London 1948.

36) Zu den Heiligen-Typen der vormerowingischen und merowingischen Hagiographie vgl. F. GRAUS, *Volk*, Kap. 2.

37) Zu dem Aufkommen dieses Types und seiner Bedingtheit ebd., S. 113 ff.

38) Der erste Adelige, der Laie blieb und dennoch heilig wurde, war Gerhard von Aurillac – vgl. dazu G. MATHON in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Sp. 170 f.; F. GRAUS, *Volk*, S. 428. Sonst bevorzugten es die Hagiographen die Bekehrung ihrer Helden zu schildern – vgl. zu der Realität dieser Weltflucht H. GRUNDMANN, *Adelsbekehrungen im Hochmittelalter. Conversi und nutriti im Kloster*, in *Adel und Kirche. Festschrift Gerd Tellenbach*, Freiburg-Basel-Wien 1968, S. 325–345.

nig³⁹⁾ und die (ältere) heilige Königin. Alle diese Typen werden in ihren Lebensbeschreibungen heiligenmässig stilisiert (wobei selbst diese Stilisierung oft unterschiedliche Merkmale nach Zeit und literarischem Umkreis⁴⁰⁾ aufweist).

Neben den streng kirchenkonform *stilisierten* Heiligen tauchen jedoch auch recht merkwürdige Heilige auf. Hierher gehören nicht nur manche der heiligen Herrscher⁴¹⁾ oder Heilige, die ihre Existenz einem Missverständnis verdanken⁴²⁾, sondern auch Heilige, deren Heiligenschein in den legendarischen Erzählungen selbst recht merkwürdig motiviert wird. Um einige wenige Beispiele zur Verdeutlichung dieser Tatsache anzuführen: Der vornehme Gangulf wird – seiner Legende nach –⁴³⁾ vom Liebhaber seiner Frau ermordet und dadurch zum Märtyrer. Reinold (der bereits in seiner Mittelstellung zwischen Ritter und Heiligem erwähnt wurde), wird beim Kirchenbau von Maurern erschlagen, weil er durch seine Bedürfnislosigkeit den Lohn gedrückt hatte – und dies war sein Martyrium⁴⁴⁾. Die schwäbische Grafentochter, die von ihrer Amme ermordet wurde⁴⁵⁾, wurde genauso zur Heiligen, wie der von seinem Erzieher ermordete Fürstensohn⁴⁶⁾; den Pilger Colomannus hängte man in Stockerau als Spion, und er wurde in der Folge als Heiliger verehrt⁴⁷⁾, die irische Königstochter Dymphna⁴⁸⁾ ist das Opfer der Nachstellungen ihres eigenen Vaters geworden und Heilige⁴⁹⁾. Opfer von Räubern können genauso gut verehrt werden wie Räuber, die reumütig gestorben sind⁵⁰⁾ – ja sogar notorische

39) Zu den Anfängen der hagiographischen Stilisierung der Königinnen und Könige – F. GRAUS, *Volk*, S. 390 ff.

40) Als ein besonders eigenartiger und charakteristischer literarischer Umkreis zeichnen sich etwa die irischen Heiligenleben ab.

41) F. GRAUS, a.a.O.

42) Dazu H. DELEHAYE, *Sanctus*, ch. 5: Les saints qui n'ont jamais existé, S. 208–232.

43) Die Vita aus der Karolingerzeit gab W. LEVISON in MGH SS rer. Mer. VII, S. 142–174 heraus; zu der Bearbeitung der Hrotsvit von Gandersheim nun M. SCHÜTZE-PFLUGK, *Herrscher und Märtyrerauffassung bei Hrotsvit von Gandersheim*, Wiesbaden 1972, S. 54 ff.

44) Vgl. oben Anm. 31.

45) AA SS Julii IV, S. 92–95 vgl dazu H. GUENTER, *Legendenstudien*, Köln 1906, S. 74 ff.

46) De s. Meloro martyre – AA SS Jan. I, S. 136–137.

47) S. Colomannus – vgl. die Zusammenstellung von C. MARCORA, in *Bibliotheca Sanctorum* IV, Sp. 96 f.

48) Zu Dymphna-Diníma L. FALKENSTEIN, in *Bibliotheca Sanctorum* IV, Sp. 618–620.

49) Nicht nur Heilige der älteren Zeit gehören hierher wie etwa Foillanus und andere Heilige der Merowingerzeit (cf. F. GRAUS, *Volk*, S. 98 f.), oder die hl. 5 Brüder, die später in Böhmen als Märtyrer verehrt wurden (dazu Brun von Querfurt – MGH SS, XV, S. 709 ff. und Kosmas von Prag I, 38 ed. Bertold BRETHER, in MGH SS NS II, S. 68 ff.), auch in späteren Zeiten wurden der einfältige Marcadellus und die Magd Margaretha, die von Räubern ermordet wurden, als Heilige verehrt (Caesarius von Heisterbach, *Dial. mirac.*, VI, 33 und 34 – ed. Josephus STRANGE, *Coloniae* 1851, S. 384 f., 386 f.).

50) Ein Ansatz dazu findet sich bereits in der biblischen Erzählung von Jephtha (Jud. 11); später bekam auch der gute Schächer der Evangelien einen Namen und wurde zuweilen als Heiliger verehrt – vgl. A. BESSIERES, *Le bon larron Saint Dismas. Sa vie, sa mission d'après les Evangiles, les Apocryphes, les Pères et les Docteurs de l'Eglise*, Paris, 1937. Als hagiographische Beispiele der Verehrung »guter Räuber« Vita s. Carthagi abb; c. 27 (ed. Carolus PLUMMER, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, I, Oxonii 1910, S. 179 f.); De quodam David principe

Wüstlinge, die als einzige gottgefällige Tat nur Mädchen namens Maria verschonten, konnten nach ihrem Tode Wunder bewirken⁵¹⁾.

Schon diese recht zahlreiche Gruppe »merkwürdiger Heiliger«, ich konnte bloss einige wenige Beispiele erwähnen (wobei besonders zu beachten ist, dass nicht ihre Herkunft⁵²⁾ oder ihre Verehrung, sondern ihre *hagiographische Stilisierung* eigenartig ist), mahnt zur Vorsicht, die verehrten Heiligen als eine allzu einheitliche Gruppe zu sehen und führt uns anschaulich vor Augen, dass wir es bei den Heiligen mit Sondertypen eines allgemeinen Helden-Ideals zu tun haben. Wenn wir zu der Gruppe von recht merkwürdigen Märtyrern noch die Heiligen hinzuzählen, von denen wir historisch nichts wissen – (z.B. die Helden der Märtyrerromane wie Katharina, Barbara, Georg, daneben so beliebte Heilige wie etwa St. Nikolaus oder Christophorus) so gelangen wir zu einer stattlichen Anzahl von im Mittelalter hochverehrten Heiligen, bei denen wir damit rechnen müssen, dass ihr Heiligencharakter fremdartige Züge aufweist, ihre Verehrung nicht nur rein religiös motiviert war; zuweilen kann sogar eine gewisse »soziale Bedingtheit« ihrer Legende und ihres Kultes wahrscheinlich gemacht werden⁵³⁾.

»Heilige« sind kein ausschliessliches Phänomen der mittelalterlichen katholischen Kirche und analog ist der Glaube an Wunder und an die Wundermacht einzelner Personen lange allgemein verbreitet gewesen. Da aber das Gros der Wunder ziemlich gleichartig ist (seit altersher stellen wohl Heilungen den Grossteil aller Wunder dar), lassen sich auch Wunder typisieren und ähnlich wie bei den Heiligentypen kann auch von zuweilen recht eigenartigen und kuriosen Wundern gesprochen werden, die dann zuweilen

latronum (ed. Michael HUBER, Johannes Monachus, Liber de Miraculis. Sammlung mittellateinischer Texte, H. 7, Heidelberg 1913, Nr. 30, S. 94 f.); als Marienwunder in A.G. LITTLE, Liber exemplorum ad usum praedicationum s. XIII compositus a quodam fratre minore anglico de provincia Hiberniae I, Aberdoniae 1908, Nr. 42 S. 24 f. und 132 f. Übrigens handelt es sich bei diesen legendarischen Schilderungen um eine Abart der weitverbreiteten Erzählungen von edlen Räubern; dazu aus der reichhaltigen Literatur etwa E.J. HOBBSAWM, Sozialrebell. Archaische Sozialbewegungen im 19. und 20. Jh., Orig. 1959; deutsche Übers. Soziologische Texte, Bd. 14. Neuwied a. Rh. 1962; M. KEEN, The Outlaws of Medieval Legend, London 1961; R. SCHENDA, Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770–1910, Frankfurt a.M. 1970, S. 397 ff. 51) Pseudo-Caesarius ed. Alfons HILKA, Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach III., Bonn 1937, Nr. 61, S. 180 f.

52) Als Beispiel eines Heiligen, dessen »Herkunft« auch der Legende nach äusserst rätselhaft erscheint, sei St. Christophorus erwähnt – dazu Hans-Friedrich ROSENFELD, Der hl. Christophorus. Seine Verehrung und seine Legende, »Acta Academiae Aboensis, Humaniora« X: 3. Helsingfors-Leipzig 1937 und als neueste Untersuchung seines Kultes in einem Land B. HAHN-WOERNLE, Christophorus in der Schweiz. Seine Verehrung in bildlichen und kultischen Zeugnissen, Diss. Zürich 1972.

53) An soziologisch orientierten Versuchen der Analyse des Heiligenkultes – sofern sie auch die Hagiographie beachten – seien beispielsweise genannt P.A. SOROKIN, Altruistic Love. A Study of American »Good Neighbors« and Christian Saints, Boston 1950; K. and C. H. GEORGE, Roman Catholic Sainthood and Social Status: A Statistical and Analytical Study in »The Journal of Religion« 35, 1955, S. 85–98; P. DELOOZ, Sociologie et canonisations, Liège 1969 mit weiterführenden Angaben zur soziologischen Literatur; allerdings überwiegt die Tendenz, den Heiligen (und nicht seine Legende) soziologisch zu »fassen«.

für die mittelalterliche Hagiographie typisch sind⁵⁴). Das Gros der Wunder ist biblischen Wundern nachgebildet⁵⁵), mit den spektakulären Totenerweckungen an der Spitze. Dazu kommen Wunder deren Funktion augenscheinlich ist, wie etwa die beliebten Strafwunder, die einzelne Heilige zum Schutz »ihres« Eigentums vollbrachten. Daneben gibt es eine Reihe von bizarren Wundern⁵⁶) und Wunder, die eine evidente soziale Komponente haben wie etwa die Gefangenenbefreiungen als Mirakel⁵⁷) oder die wunderbare Bewahrung des Eigentums durch einen Heiligen⁵⁸) um auch hier nur einige wenige Beispiele zu nennen.

Wenn wir uns nicht mit den traditionellen Methoden der Forschung begnügen wollen und die Heiligenforschung vom Gesichtspunkt der Heldenverehrung untersuchen, so dürfte die erste Folgerung unserer Überlegung dahin zielen, zunächst den hagiographischen Typus des Heiligen⁵⁹), seines Lebens, seines Wirkens und seiner Wunder zu bestimmen und die Möglichkeit der sozialen Determiniertheit zu erwägen. (Es ist jedoch gleich in diesem Zusammenhang nötig davor zu warnen, dabei allzu rigoros vorzugehen und ohne weiteres Heilige als »Volksheilige« oder »Ritterheilige« zu katalogisieren; so einfach ist die Situation leider nicht.)

Hinzu kommt, dass die hagiographischen Schriften schon formal recht unterschiedlich sein können, von einfachen Märtyrerakten⁶⁰), Mirakelbüchern⁶¹) über die bekannten Märtyrerromane zu jenen Schriften hinführen, die man gemeinhin eben als »Legenden« bezeichnet. Es herrscht im Bereich der hagiographischen Quellen eine grössere Mannigfaltigkeit als man zunächst annehmen möchte und selbst bei den Legenden im engeren

54) Oft in Verbindung mit den oben angeführten »merkwürdigen« Heiligen.

55) Vgl. F. GRAUS, Volk, S. 47 ff.

56) Als auf ein besonderes bizarres und in der Literatur öfter behandeltes Wunder sei auf die Erzählung von der Verlobung mit der Jungfrau Maria und der verhinderten Heirat hingewiesen – G. HUET, La légende de la statue de Vénus, »Rev. de l'hist. des religions«, 68, 1913, S. 193–217, und E.F. OHLY, Sage und Legende in der Kaiserchronik. Untersuchungen über Quellen und Aufbau der Dichtung, 2. Aufl., Darmstadt 1968, S. 203 ff. Zu dem gleichfalls recht eigenartigen Galgenwunder vgl. B. DE GAIFFIER, Un thème hagiographique: Le pendu miraculeusement sauvé (urspr. 1943; dann in DERS., Études critiques d'hagiographie et d'iconologie, Bruxelles, 1967, S. 194–232). Es könnten noch weitere Beispiele etwa die Verjüngung (das Jungschmieden), das Strafwunder an Gangulfs Frau, Versteinerungen u.a.m. angeführt werden.

57) Dazu F. GRAUS, Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die »Gefangenenbefreiungen« der merowingischen Hagiographie, »Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte«, 1961, I. Teil, S. 61–156.

58) Vgl. H. HATTENHAUER, Über Recht und Wahrheit im Mittelalter, in »Geschichte in Wissenschaft und Unterricht«, 23, (1972) S. 649–672.

59) Die Hagiographie dagegen ist bestrebt den »historischen Heiligen« zu fassen, sie *eleminiert* die verschiedenen »Missverständnisse«, da sie von ihrem Standpunkt aus nur von geringem Interesse sind.

60) Dazu bahnbrechend bereits H. DELEHAYE vgl. Anm. 12.

61) Wunderberichte liess bereits St. Augustin zusammenstellen (zu dessen Wunderglauben P. DE VOOHT, Les miracles dans la vie saint Augustin, in »Recherches de Théologie ancienne et médiévale« 11 [1939], S. 5–16). Bekannt sind die »Wunderbücher« Gregors von Tours (MGH SS rer. Mer. I-2) und die Marienmirakel des Hoch- und Spätmittelalters (ein thematisches Verzeichnis bei A. PONCELET, Miraculorum B.V. Mariae quae saec. VI–XV latine conscripta sunt index, »Anal. Boll.«, 21 (1902), S. 241–360.

Sinn des Wortes gibt es lange keine wirkliche Einheitlichkeit; die Unterschiede in Stil und Herkunft kommen selbst noch in dem grossen Sammelwerk der *Legenda aurea*⁶²⁾ zum Vorschein, die dann ihrerseits die Herausbildung eines einheitlichen Typus der Heiligen-erzählung sehr förderte.

Da Legenden zu der literarischen »Massenware« des Mittelalters zählten, oft als Schul- und Fleissaufgaben angesehen wurden, haben sich die Legendisten die Arbeit nur zu oft erleichtert und ihre Vorlagen einfach abgeschrieben, oder aus (oft auch recht entfernten) Vorbildern Charakteristika ihres Heiligen ausgeliehen⁶³⁾. Dadurch erklärt sich eine gewisse Schablonenhaftigkeit und Starre der Hagiographie und nur recht vereinzelt – wie etwa bei Sankt Georg⁶⁴⁾ – ist eine *literarische* Entwicklung (zum Befreier der Prinzessin) nachzuweisen. Die übliche Arbeitsweise der Legendisten bewirkt, dass man bei der Lektüre von Heiligenleben meist zuerst den fatalen Eindruck der Monotonie überwinden muss, um überhaupt Unterschiede zu erkennen. Wie jedoch selbst geringfügige Änderungen von Einzelheiten aufschlussreich sein können, habe ich seinerzeit am Beispiel der *Vita Sigolenaë*⁶⁵⁾ bewiesen. Diese Tatsache liesse sich an weiteren Beispielen erhärten und etwa darauf hinweisen, dass die einzelnen Versionen der Wenzels-Legenden die Thronbesteigung des Heiligen sehr charakteristisch in der Anführung der Anwesenden und in der Art der Herzogseinsetzung abändern⁶⁶⁾. Eine offensichtliche Feudalisierung einer älteren Erzählung liegt in einer Version der Theophil-Erzählung⁶⁷⁾ vor, wo der Pakt mit dem Teufel in Form einer *Commendatio* des Lehenrechtes geschlossen wird – allein eine Aufzählung ähnlicher Phänomene würde schnell ins Uferlose führen. Für die Analyse hagiographischer Berichte sei aus den angeführten Beispielen festgehalten, dass bei einer Untersuchung nicht nur Motive, die nicht mit der Tendenz zusammenhängen⁶⁸⁾, sorgfältig regis-

62) Herausgegeben von J.G. Th. GRAESSE, Nachdruck Osnabrück 1965. Verfasser ist der Dominikaner Jacobus de Voragine; niedergeschrieben wurde das Sammelwerk im dritten Viertel des 13. Jh's.

63) Die Tatsache selbst ist allgemein und gut bekannt; aber immer wieder tauchen Belege für ganz entlegene »Verwandtschaften« auf, die niemand erwartet hätte. Als ein bezeichnendes Beispiel aus der neuesten Forschung P. DEVOS, *La Passion de S. Liévin de Gand, source inattendu de »Beatus Cyrillus«*, »Anal. Boll.« 89 (1971), S. 371–385.

64) Mit dem relativ späten Drachenkampf und der noch späteren Prinzessin als Objekt des Kampfes; vgl. die allgemeine Übersicht, mit weiteren Literaturangaben, von D. BALBONI und M.C. CELLETTI in *Biblioteca Sanctorum*, VI, Sp. 512–531.

65) F. GRAUS, *Volk*, S. 477–481.

66) Auf diese Entwicklung der »Realien« der Wenzelslegende beabsichtige ich gesondert einzugehen.

67) Caesarius von Heisterbach, *Dialogus mirac.* II, 12 (ed. J. STRANGE I, S. 78–81) – die Version hat übrigens auch ein typisch feudales »Happy End«. Zu den Theophil-Versionen allgemein K. PLENZAT, *Die Theophiluslegende in den Dichtungen des Mittelalters*, Berlin 1926.

68) Als Beispiel erwähne ich »volkstümliche« Erzählstoffe in den merowingischen Legenden (F. GRAUS, *Volk*, S. 217 ff.) Man kann sich daher nicht auf die Unterscheidung von »tendenzkonformen« und »tendenzneutralen« Zügen beschränken, wie dies F. LOTTER, *Antonius von Lérins* (wie Anm. 23), S. 268 f. vorschlägt; analog ging L. Dupraz (vgl. Anm. 70) von der Unterscheidung der »clichés« und der »éléments irréductibles« aus – dieses Vorgehen ist richtig, soweit man es als blossen Teil der Analyse ansieht.

triert werden müssen, sondern auch jede Änderung der Topik und der Typik; die sich neuerdings anbahnende Toposforschung⁶⁹⁾ verdient das volle Interesse auch der Historiker, die sich mit den Viten der Heiligen befassen.

Nicht nur Einzelheiten, die Topik der Legenden, unterliegen Veränderungen im Laufe der Zeit. Selbst die Gesamtcharakteristik des Heiligen und die Funktion seines Kultes kann sich nicht unbeträchtlich ändern: St. Mauritius⁷⁰⁾ liess sich, seiner Legende nach, mit seiner ganzen Legion widerstandslos niedermetzeln – dennoch wurde er später zu einem Kriegshelden, zum Helfer in der Schlacht, zeitweilig sogar zum Beschützer des Reiches. St. Lambert stieg von einem recht merkwürdigen politischen Märtyrer zum Hauptheiligen und Patron der Diözese auf⁷¹⁾. St. Nikolaus war einst Heiliger, der Seeleute, Wanderer und Kaufleute beschützte, um zu einem der beliebtesten Patrone der gregorianischen Reform zu werden und als Heiliger der Kinder und Schüler bis in unsere Zeit fortzuleben⁷²⁾; Konstantin (Cyrill), und Method, die zu ihren Lebzeiten stark angegriffen und verketzert wurden, stiegen zu »Apostel der Slawen«⁷³⁾ auf – um wiederum nur einige Beispiele der sich ändernden Stilisierung von Heiligen zu nennen. Leider ist in den bisher vorliegenden Untersuchungen, die der Verehrung der einzelnen Heiligen gewidmet, und

69) Zu der Problematik der Topik vgl. die Übersichten bei F. GRAUS, Volk, S. 74 ff.; Walter VEIT, Toposforschung, »Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwiss. und Geistesgesch.« 37 (1963), S. 120–163; E. FRENZEL, Stoff-, Motiv- und Symbolforschung, Stuttgart 1963.

70) Zu den Anfängen D.V. BERCHEM, Le martyre de la Légion thébaine. Essai sur la formation d'une légende. Basel 1956 und L. DUPRAZ, Les passions de S. Maurice d'Againe, Fribourg 1961 mit kontroversen Ansichten. Zur Abtei von St. Maurice Léon DUPONT LACHENAL, L'Abbaye de Saint-Maurice d'Againe. Notes historiques (Tiré à part des Echos de Saint-Maurice 1973, no. 1–2; mit reichhaltigen bibliographischen Angaben). Der Versuch einer umfassenden Darstellung A.J. HERZBERG, Der heilige Mauritius. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mauritiusverehrung, Düsseldorf 1936. Zum politischen Aspekt der Verehrung bereits A. BRACKMANN, Die politische Bedeutung der Mauritiusverehrung im frühen Mittelalter (urspr. 1937; dann in dessen Gesammelten Aufsätzen, 2. Aufl. Darmstadt 1967, S. 211–241) und im Anschluss daran öfter der Hinweis auf einzelne Aspekte der Verehrung in der neuen deutschen Literatur. Eine eigentliche hagiographisch »Adaptation« dieses Heiligen für die legendarische Tradition unternahm erst P. CANISIUS in seiner Wahrhaften Christlichen Histori in drei Büecher abgetailet von Sanct Moritzen, Freiburg i.Ue. 1594, wo der Anführer der Thebaischen Legion zu einem Mustersoldaten des 16. Jhs. umgeformt wird.

71) Dazu vgl. am Beispiel von St. Denis und St. Wenzel, F. GRAUS, Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und die Vorstellungen vom Mittelalter, Köln-Wien 1975. Weiter als besonders illustratives Beispiel sei etwa auf St. Lambert verwiesen, der von einem recht obskuren Märtyrer (vgl. F. GRAUS, Volk, S. 379 f.) zum »Nationalheiligen« der Diözese Lüttich aufstieg (cf. J. LEJEUNE, Liège et son pays. Naissance d'une patrie XIII^e–XIV^e siècles, Liège 1948).

72) Zur Verehrung K. MEISEN, Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendland. Eine kultgeographisch-volkswissenschaftliche Untersuchung, Düsseldorf 1931. An neueren Arbeiten zur Funktion des Kultes G. ZIMMERMANN, Patrozinienwahl (wie Anm. 75), II, S. 26–30 und K. BLASCHKE, Nikolauspatrozinium und städtische Frühgeschichte, »Zt. Rechtsgesch. Kan. Abt.«, 53, 1967, S. 273–337.

73) Dazu F. GRAUS, Die Entwicklung der Legenden der sog. Slavenapostel Konstantin und Method in Böhmen und Mähren, in Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, NF 19, 1971, S. 161–211.

so verdienstvoll sie im einzelnen sind⁷⁴), gerade den *Veränderungen* der hagiographischen Schilderung und den unterschiedlichen Funktionen des Kultes in der Regel wenig Aufmerksamkeit gewidmet worden; der statische Aspekt, das rein historisierende, auf den »eigentlichen Kern« ausgerichtete Interesse, verdrängte die Analyse charakteristischer Unterschiede allzusehr.

Die zweite Folgerung müsste daher lauten, den Veränderungen in Legende und Kult *besondere* Aufmerksamkeit zu widmen, sich nicht darauf zu konzentrieren, den »historischen Kern« aus der Überlieferung herauszuschälen oder einem Archetyp der legendarischen Tradition nachzujagen, sondern *jede* der Versionen als historische Quelle gelten zu lassen und nach ihrem Eigenwert zu fragen, ein Wert, der sich öfter gerade an Änderungen, Verballhornungen, an Auslassungen und Zufügung ablesen lässt. Ausschlaggebend ist dabei jeweils der Typus, nicht einzelne Topoi. Schliesslich ist auf die zeitliche und geographische Verbreitung der Überlieferung und auf ihre Funktion zu achten. Auch der Heiligenkult kennt seine ausgeprägten Moden⁷⁵), die nicht nur auf offensichtlich politische Bestrebungen zurückgehen (die etwa bei der Kanonisation Karls d. Gr.⁷⁶) klar ersichtlich sind) sondern üblicherweise vielschichtige Gründe haben und daher nicht immer einfach zu deuten sind. Der Kulminationspunkt des Kultes eines Heiligen kann erst in einer recht späten Zeit liegen⁷⁷) und zu einer Popularität können unterschiedliche Komponenten beitragen (z.B. St. Leonhard).

Die Legenden und der Kult eines Heiligen können den »kirchlichen Rahmen« überschreiten und einige Heilige wurden zuweilen geradezu zu Symbolfiguren ihrer Völker oder Länder⁷⁸); ihre Verehrung war gewissermassen der Kristallisationskern des entste-

74) Als Beispiele etwa das Buch von H.F. ROSENFELD über Christophorus (Anm. 52) und K. MEISNER über Nikolaus (Anm. 72); weiter etwa H. KÖNIGS, *Der hl. Vitus und seine Verehrung*, Diss. Münster 1939; A. REINLE, *Die hl. Verena von Zurzach. Legende, Kult, Denkmäler*, Basel 1948; A. WITTMANN, *Kosmas und Damian. Kultausbreitung und Volksdevotion*, Berlin 1967, jeweils mit stark volkskundlich ausgerichtetem Interesse. Als Beispiel der Untersuchung des Kultes V. SAXER, *Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du moyen âge*, Auxerre-Paris 1959. Die Untersuchungen des Kultes einzelner Heiliger ist schier zahllos (Hinweise nun bequem bei den einzelnen Stichworten der Bibliotheca Sanctorum).

75) Allgemein G. ZIMMERMANN, *Patrozinienwahl und Frömmigkeitswandel im Mittelalter* dargestellt an Beispielen aus dem alten Bistum Würzburg, »Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter«, 20/21, 1958/59 und anhand der Untersuchung eines Gebietes M. ZENDER, *Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maaslandes und der Rheinlande in Kultgeschichte und Kultverbreitung*, Düsseldorf 1959.

76) P. A. BECKER, *Die Heiligsprechung Karls d.Gr. und die damit zusammenhängenden Fälschungen*, »Berichte über die Verh. der Sächs. Akademie der Wiss. zu Leipzig«, Phil. hist. Kl., 96, 1944/48, 3. Heft und grundlegend R. FOLZ, *Études sur le Culte liturgique de Charlemagne dans les églises de l'Empire*, Paris 1951. Allerdings mussten nicht alle »politischen Kanonisationen« glücken und interessant wäre auch einmal die einschlägigen *misslungenen* Versuche zu untersuchen.

77) Dies ist z.B. bei St. Christophorus (vgl. Anm. 52) der Fall.

78) Dazu meine in Anm. 71 erwähnte Untersuchung mit weiterführenden Hinweisen.

henden mittelalterlichen »Nationalismus«. Die Wellen der Verehrung einzelner Heiliger und ihre, sich vielfach im Wandel der Zeiten ändernde Funktion, ist nicht (oder zumindest nicht allein) vom hagiographischen Standpunkt aus zu erklären und ich komme damit zur dritten Feststellung für eine nicht rein kirchengeschichtlich bestimmte Analyse hagiographischer Schriften: Die Hagiographie und die kultische Verehrung sind nicht isoliert zu untersuchen, sie können nicht aus dem zeitlichen Kontext herausgerissen werden, sie sind zuweilen wichtige Quellen für die Mentalität der Zeit, in der sie entstanden sind.

Die Mentalität der Vergangenheit hat in der neuen Historiographie bereits öfters Beachtung gefunden⁷⁹⁾ und obzwar man dieses Gebiet der Forschung erst zu erschliessen beginnt, zeigt sich bereits vielfach der Ertrag der neuen Fragestellung. Ich bin der Überzeugung, dass gerade für dieses Gebiet die Hagiographie eine überaus wichtige Quelle ist, vor allem für jene Zeitabschnitte, wo ihr infolge der Lage der Überlieferung eine Sonderstellung zukommt. Fragen der Mentalität war ja auch eine eigene »tavola rotonda« dieses Symposiums gewidmet, die eine Fülle verschiedenartiger Anregungen gebracht hat. Nur möchte ich davor warnen, bei Erwägungen über die Mentalität den unsicheren Weg des »Einfühlens« zu wählen: auch hier wird man sehr minutiös Einzelheiten untersuchen, schrittweise vorgehen müssen, wenn man sich nicht mit schnellen, aber äusserst subjektiven Impressionen begnügen will. Wir dürfen gerade auf diesem Gebiet den Begriff der legendarischen Überlieferung nicht zu eng fassen und neben den religiösen »Helden« (der letztlich der Heilige ist), auch andere Heldenfiguren stellen. Der Heilige ist bloss *eine* Abart des Heldenideals, das von altersher die Menschheit begleitet und neben den kriegerischen Heroen stets auch andere Typen als Vor- oder Idealbilder geschaffen hat. Hagiographische Schriften haben im Mittelalter schon aus Gründen der Überlieferung eine Sonderstellung – sie umfassen in verschiedenen Formen Jahrhunderte und trotz ihrer oft ausserordentlichen Uniformität werden sie gerade wegen ihrer Kontinuität zu wichtigen Zeugen für die Mentalität von Zeiten, wenn man auf Änderungen und Moden achtet.

Allerdings kann und darf sich auch diese Betrachtungsweise nicht auf die legendarischen Quellen beschränken. Man muss das breite Feld der allgemeinen Literatur unbedingt mit heranziehen und das gesamte »literarische Leben« eines Heiligen berücksichtigen, das sogar – wie z.B. markant bei St. Denis⁸⁰⁾ – seinen Schwerpunkt *ausserhalb* der Hagiographie haben kann. Auch für die Untersuchung der Mentalität muss der Hinweis

79) Für diese Untersuchung der »mentalité« ist auf die Übersicht von G. DUBY, *Histoire des mentalités* (in C. SAMARAN ed., *L'histoire et ses méthodes*, Paris 1961, S. 937–966), ferner auf die Arbeiten von Jacques Le Goff, Robert Mandrou, aus der deutschen Historiographie auf Helmut Beumann und Arno Borst hinzuweisen. Als eine Art von Übersicht dieser Richtung für die Hagiographie B. DE GAIFFIER, *Mentalité de l'hagiographie médiévale d'après quelques travaux récents*, »Anal. Boll.« 86 (1968), S. 391–399.

80) St. Denis verdankte seinen Ruhm viel eher der »profanen Literatur« u.v.a. der Verbindung mit dem Königshaus als den Legendisten, die erst »nachzogen«; dazu ausführlicher in meiner in Anm. 71 zitierten Arbeit.

von H. Delehaye⁸¹⁾ voll berücksichtigt werden, dass Legende und Kult nicht immer konform gehen müssen – das Bild von der religiösen Mentalität einer Zeit, das nur aus rein legendarischen Quellen geschöpft wäre, wäre einseitig und verzeichnet und die Bedeutung von so dominierenden Heiligenfiguren des Hoch- und Spätmittelalters etwa der Jungfrau Maria, Johannes des Täufers, der Apostel und vieler Helden und Heldinnen der Märtyrerromane⁸²⁾ würde – rein von der Legendenforschung her – kaum voll zur Geltung kommen. Hinzuzuziehen sind alle anderen Angaben der Kultgeschichte: Neben der liturgischen Verehrung⁸³⁾ und der Konzentrierung der Verehrung in Wallfahrten, die Patrozinienforschung, die bereits viel Arbeit leistete⁸⁴⁾, das Zeugnis der Orts- und der Personennamen⁸⁵⁾, der Widerhall einzelner Heiliger in der Literatur⁸⁶⁾ u.a.m.

Der Kult eines Heiligen ist nach Typen klassifizierbar, obzwar hier die Typisierung im allgemeinen ein nur grobes Einteilungsraster darstellt; dennoch ist die Klassifizierung nach der Ausstrahlungskraft eines Kultes (Lokalverehrung – Diözese – Land – gesamte Christenheit) unerlässlich genauso wie auch hier eine Unterscheidung nach Funktionen zuweilen möglich ist.

Wir kommen damit neuerlich zu den Funktionen der Legende und des Kultes zurück. Was die Funktion der hagiographischen Schriften anbelangt, ist *ein* Anliegen der Hagiographen sogleich evident: Das Streben den betreffenden Heiligen zu verherrlichen, ev. direkt seine Verehrung zu fördern. Sehr oft treten jedoch andere Bestrebungen der Verfasser der Heiligenleben hinzu und was die kultische Verehrung anbetrifft, so ist die Lage meist noch komplizierter, da hier eine ganze Reihe von qualitativ unterschiedlichen Faktoren eine Rolle spielen – wie die Translation von Reliquien, die politische und kirchliche Zugehörigkeit der einzelnen Orte, Moden der Heiligenverehrung – und schliesslich müssen sich nicht immer volkstümliche und hochkirchliche Verehrung decken. Deshalb ist es notwendig gerade bei der Bestimmung der Funktion eines Kultes sehr behutsam vorzugehen und vor vorschnellen Vereinfachungen zu warnen. Gewiss scheint bei einigen Heiligen ihre Funktion klar ersichtlich zu sein, wie etwa bei dem Klosterheiligen der »sein«

81) Vgl. oben Anm. 12.

82) Für die spätere Zeit ist auf die ausserordentliche kultische Bedeutung St. Leonhards aufmerksam zu machen, die im legendarischen Bereich einen nur schwachen Widerhall fand.

83) Dies ist auch bei den neuesten modernen Untersuchungen des Kultes einzelner Heiliger der Fall.

84) Dabei gibt es neben Untersuchungen, die bestrebt sind die gesamte Verehrung eines Heiligen zu erfassen, Arbeiten, die vom Standpunkt der Patrozinienkunde einzelne geschlossene Gebiete analysieren. Als methodisch interessante Beispiele seien von den schon sehr zahlreichen Arbeiten angeführt W. STÜWER, Die Patrozinien im Kölner Grossarchidiakonats Xanten. Beiträge zur Kulturgeschichte des Niederrheins, Bonn 1938 und H. HELBIG, Untersuchungen über die Kirchenpatrozinien in Sachsen auf siedlungsgeschichtlicher Grundlage, Berlin 1940.

85) Vgl. B.Z. KEDAR, Noms de saints et mentalité populaire à Gênes au XIV^e siècle, »Le Moyen Age« 73 (1967), S. 431–446.

86) Dieser Aspekt der Verehrung ist bisher beinahe ausnahmslos von Literarhistorikern (jeweils im Zusammenhang mit den Legenden, Mirakelbüchern und Theaterstücken in den »Volkssprachen«) beachtet worden.

Kloster (und seinen Besitz) beschützt und eben deshalb zum Patron des Klosters wird⁸⁷⁾. Aber selbst bei diesem einfachen Beispiel ist Vorsicht am Platze und bei einem Heiligen, der von den Legendisten anfänglich ganz als solcher Klosterheiliger stilisiert wird, kann der Kult später diesen Rahmen sprengen – als Beispiel dieser Art sei etwa auf St. Gallus⁸⁸⁾ hingewiesen, dessen legendarische Tradition immer stark klösterlich-lokal geprägt blieb, der dabei dennoch eine weitverbreitete Verehrung genoss. Vielleicht ein noch bezeichnenderes Beispiel für die unterschiedlichen Wege von Kult und Legende ist die bereits erwähnte Verehrung von St. Mauritius⁸⁹⁾.

Dabei darf man sich nicht darauf beschränken, nur politische Strömungen der Legende und des Kultes zu verfolgen; denn der Kult eines Heiligen kann zunächst sehr wohl eindeutig politische Aspekte aufweisen, ohne dass dadurch sein weiteres »Bild« wirklich determiniert wäre. Als Musterbeispiele dafür können St. Martin und St. Sigismund angeführt werden: Die politische Bedeutung der Martinsverehrung⁹⁰⁾ für das Frankenreich ist längst erkannt und von der einschlägigen Forschung klar, vielleicht zuweilen zu klar, herausgearbeitet worden, und dennoch ist Martin kein fränkischer »Staatsheiliger« geblieben, er ist zum allgemein verehrten Heiligen, geradezu zu einem »Volksheiligen« geworden. St. Sigismund⁹¹⁾, der ermordete Burgunderkönig, zunächst ein Repräsentant des heiligen (Märtyrer-)Königs, ist bereits im 6. Jahrhundert zum Patron gegen Fieber aufgerückt und er hat diese Funktion auch weiterhin bewahrt, bis im 14. Jahrhundert Kaiser

87) Dazu bereits seinerzeit B. DE GAFFIER, *Les revendications de biens dans quelques documents hagiographiques du XI^e siècle*, »Anal. Boll.« 50 (1932), S. 123–138; in der neueren einschlägigen Literatur ist gerade auf diesen Aspekt oft hingewiesen worden.

88) Die älteste Vita aus dem ausgehenden 8. Jh. ist bald überarbeitet worden (vgl. W. WATTENBACH/W. LEVISON, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, I, S. 140 f. und die allgemeine Übersicht von C. BOILLON in *Bibliotheca Sanctorum* VI, Sp. 15–19. Zur Verbreitung des Kultes P. STAERKLE, *Von den Sankt Gallus-Patrozinien* (Sankt Gallus Gedenkbuch. Redigiert von Johannes Duft, St. Gallen 1952, S. 48–74) – allerdings ist die Zusammenstellung unvollständig. Als Beispiel für die Intensität seines Kultes – die Verehrung in der Diözese Prag, wo St. Gallus ein ausgesprochener »Modeheiliger« des Hochmittelalters war – vgl. Z. BOHAČ, *Patrocinia jako jeden z pramenu k dijinám osídlené* (Die Patrozinien als eine Quelle der Siedlungsgeschichte), »Československý časopis historický« 21 (1973), bes. S. 382 mit einer Karte der Verbreitung der Patrozinien.

89) Vgl. oben Anm. 70.

90) Zu diesem Aspekt der Martins-Verehrung, der in der Literatur oft erörtert wurde, vgl. an neueren Arbeiten E. EWIG, *Der Martinskult im Frühmittelalter*, »Arch. f. mittelrhein. Kirchengesch.« 14 (1962), S. 11–30; Helmut WEIGEL, *Das Patrozinium des hl. Martin. Versuch einer Grundlegung von Ostfranken aus*, »Blätt. dt. Landesgesch.« 100 (1964), S. 82–106; F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung 4. bis 8. Jh.*, München-Wien 1965.

91) Zu den Anfängen des Kultes dieses Heiligen R. FOLZ, *Zur Frage der heiligen Könige: Heiligkeit und Nachleben in der Geschichte des burgundischen Königtums*, »Dt. Arch.« 14 (1958); S. 317–344; F. GRAUS, *Volk*, S. 397 f. Zu den Anfängen des Klosters St. Maurice R. MOOSBRUGGER-LEU, *Die Schweiz zur Merowingerzeit. Die archäologische Hinterlassenschaft der Romanen, Burgunder und Alemannen in Handbuch der Schweiz zur Römer- und Merowingerzeit*, s.n. Bern 1971, II, S. 69 ff.

Karl IV. neuerlich den Versuch unternahm, ihm eine neue politische Funktion als Patron des Königreiches Böhmen zu verschaffen⁹²⁾.

Für die recht vielfältigen Funktionen von Kulturen und Legenden ist es möglich nur einige wenige Hinweise zu geben, die davor warnen sollten, mit bequemen Etiketten wie »Volksheiliger«, »Adelsheiliger«, »Ritterheiliger« u.a. sparsam umzugehen, um ganz davon zu schweigen, dass das Gros der Heiligen sich einer derartigen Klassifizierung vollends entzieht. Erst eine Kombination der Analyse der hagiographischen Schriften, des literarischen »Lebens« und der Untersuchung des Kultes eines Heiligen bietet den Ansatzpunkt zum Studium der sozialen Funktion und der Mentalität, die dabei – viel mehr als dies bisher der Fall war – die »synchrone Ebene« der Heiligenverehrung berücksichtigen muss. Das heisst nicht nur die Entwicklung der legendarischen Überlieferung und der kulturellen Verehrung eines Heiligen im Laufe der Jahrhunderte zu verfolgen, wie dies bisher die Regel ist, sondern einzelne »Heiligenlandschaften« zu erarbeiten. Bei der Untersuchung der Mentalität der Vergangenheit rückte die *Bekanntheit* und Verbreitung von Heiligenlegenden und Kulturen zu bestimmten Zeiten und in gewissen Landschaften, die sog. »Moden« der Hagiographie und des Kultes in den Vordergrund (übrigens sind zu dieser Art der Untersuchung bereits Ansätze in der älteren Literatur vorhanden⁹³⁾). Entscheidend für die neue Betrachtungsweise ist nicht mehr das Suchen nach einem »historischen Kern« der Legenden oder der Überlieferung, sondern die Analyse der Absichten der Hagiographen, der Verbreitung und Bedeutung des Kultes, des Wiederholtes, den der einzelne Heilige innerhalb und ausserhalb der Hagiographie gefunden hat, der *Veränderungen* von Heiligenleben und der Verehrung im Laufe der Zeit, eventuell der besonderen spezifischen Funktionen eines Kultes oder einer legendarischen Überlieferung.

Die Analyse der Legenden und des Kultes von Heiligen als Quellen für die Mentalität einer Zeit und als Ausgangspunkt sozialgeschichtlicher Betrachtung reiht sich *neben* andere Möglichkeiten der Analyse der Quellen ein. Auch ihr Erkenntniswert wird für die Jahrhunderte unterschiedlich sein und der Schwerpunkt in der Zeit liegen, wo die Legenden die dominierende Quellenart sind, das heisst im Frühmittelalter. Im Hoch- und Spätmittelalter werden sie wohl eher eine subsidiäre Rolle spielen, abgesehen von jenen Fällen, wo ihnen aus besonderen Gründen eine eminente Rolle zukommt, wie etwa der Verehrung von St. Denis in Frankreich mit seiner Bedeutung⁹⁴⁾ für das Königtum und das entstehende Nationalbewusstsein, oder dem Kult St. Wenzels in Böhmen mit seiner »Staatsrepräsen-

92) Dazu F. GRAUS, Die Entwicklung der Legenden (wie Anm. 73), S. 187 ff.

93) So bereits etwa in der Arbeit von L. VAN DER ESSEN, Étude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique, Louvain-Paris 1907 – allerdings sind solche Arbeiten bisher recht selten. Den Versuch einer solchen Untersuchung unternahm ich in dem Beitrag F. GRAUS, Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit. Die Viten der Heiligen des südalemannischen Raumes und die sog. Adelsheiligen, in: »Vorträge und Forschungen« Bd. 20, 1974, S. 131–176.

94) Dazu ausführlicher in der in Anm. 71 erwähnten Arbeit.

tanz«⁹⁵⁾, St. Stephans für Ungarn⁹⁶⁾ und St. Olafs für Skandinavien – wobei natürlich auch diese Aufzählung bloss illustrativ und lange nicht erschöpfend sein kann.

Gewiss sind hagiographische Quellen im allgemeinen nur wenig für Änderungen empfindlich; sie weisen ein ausserordentliches literarisches »Beharrungsvermögen« auf und haben die offensichtliche Tendenz, alle genre-fremden Stoffe wieder abzustossen. Der bekannte Umstand, dass für manche Abschnitte der Vergangenheit eben Legenden die wichtigsten zeitgenössischen Quellen darstellen, zwingt uns dennoch dazu, dieses spröde Material intensiver zu befragen als dies für Zeitabschnitte lohnt, in denen andere Quellen reichhaltig zur Verfügung stehen⁹⁷⁾. Selbst bei der Interpretation hagiographischer Quellen zu Zeiten, wo wir weitgehend auf legendarische Quellen angewiesen sind, ist nie die bekannte Tatsache zu vergessen, dass keine Quellengattung allein ein geschlossenes Bild der Vergangenheit bzw. ihrer Mentalität, gibt und dass nur durch die Kombination *verschiedener* Angaben ein adäquates Bild gewonnen werden kann.

Um die vorangehenden Anmerkungen zusammenzufassen möchte ich wiederholen, dass hagiographische Schriften *und* Angaben von verschiedenen Ausgangspunkten aus analysierbar sind: Von der Suche nach »konkreten« historischen Angaben, vom literarisch-formgeschichtlichen Standpunkt, vom Interesse an der Mentalität der vergangenen Epochen aus. Gemeinsame Vorbedingung für alle diese Untersuchungsarten wird die vorausgehende möglichst genaue Bestimmung des Textes und der Entstehungszeit der einzelnen Versionen sein, wobei wohl grössere Aufmerksamkeit als bisher der Erarbeitung von Schulen, von literarischen Provinzen und von modischen Richtungen in der Legendenbildung und -schreibung wird eingeräumt werden müssen. Man wird nicht so eindeutig der chronologischen Reihenfolge der Hagiographie (bzw. der kultischen Verehrung) *eines* Heiligen den Vorzug geben dürfen wie bisher, sondern die *gesamte* hagiographische Produktion einer Zeit und eines Gebietes als ein Ganzes untersuchen müssen.

Neben diesen Aufgaben der verschiedenen Untersuchungsmethoden werden die einzelnen Richtungen ihrer Spezifika weiter herausarbeiten, was bisher praktisch bloss für die historische Betrachtungsweise durch die philologisch-kritische Schule⁹⁸⁾ und durch die von H. Delehaye repräsentierte hagiologische Richtung geschehen ist. Die literargeschichtliche Forschung sucht, wenn ich richtig sehe, erst eine spezifische Methode, die der Starrheit der untersuchten Schriftstücke adäquat wäre – lohnend wäre zweifellos der Versuch einer strukturalistischen Analyse. Die ideengeschichtliche Erforschung der Le-

95) Ebd.

96) Hier spielte daneben bald auch seine Krone eine bedeutende Rolle – vgl. J. DEÉR, Die heilige Krone Ungarns, »Öster. Akad. der Wiss.«, Philos.-hist. Kl., Denkschriften, 91. Bd. Wien 1966.

97) Als Beispiel einer ähnlich ausgerichteten Analyse früh- und hochmittelalterlicher historiographischer Quellen sei Helmut Beumann genannt (der in diesem Zusammenhang von »ideengeschichtlicher Untersuchung« spricht). Vgl. nun H. BEUMANN, Wissenschaft vom Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze, Köln-Wien 1972.

98) Sie gipfelten etwa in den vorzüglichen Editionen von Bruno Krusch und Wilhelm Levison – dazu F. GRAUS, Volk, S. 27 ff.

genden steckt vollends erst in ihren Anfängen; jene Betrachtungsweise, die besonders die Funktionen, der einzelnen Versionen, der Kulte und ihren Widerhall erforscht und bemüht ist, die inneren Gründe dieser Phänomene klarzulegen.

Dazu wird es wohl unumgänglich sein, dass die Untersuchung des hagiographischen Schrifttums die alte Isolierung überwindet und davon ausgeht, dass diese Schriften zwar ihre eigene, durch das Genus bedingte, Eigenart besitzen; dass sie aber letztlich doch *historische* Quellen sind⁹⁹⁾, die ihren spezifischen Aussagewert haben und daher spezifisch behandelt werden müssen. Daneben wird man die Legenden aus der Isolierung einer rein religiösen Anschauungsweise herauslösen und in ihnen eine Abart der »Helden-Literatur« erkennen müssen, die sich von den anderen Vertretern dieser Gattung durch ihre bewusste und betonte Einstellung, ihre Propagandafunktion und durch die kultische Verehrung ihrer Helden abheben. So gesehen wird es möglich sein neue Aspekte auch in altbekannten Schriften zu finden und dem Ziel einer »integralen Geschichte« oder einer umfassenden Mediävistik näher zu kommen ohne die Vorteile der spezialisierten Einzelforschung aufzugeben. Dies ist, so meine ich, heute das eigentliche Ziel der Mediävisten schlechthin.

99) Den entscheidenden Schritt hat hier wohl bereits Hippolyte Delehaye getan.