

*Der Heilige: auf Erden – im Himmel**

VON ARNOLD ANGENENDT

»Der heilige Mensch gehört als Erscheinung der Religion mit den übrigen grundlegenden Ausdrucksformen der Religion zu den Anfängen der Kultur«¹⁾. Im Christentum ist die Gestalt des Heiligen zuvörderst durch die Bibel und insbesondere durch das Neue Testament geprägt worden. Im Mittelalter aber zeigen sich ebenso allgemeinreligiöse Elemente. Hierin sind sowohl die Spannung wie auch der Reichtum des mittelalterlichen Heiligenbildes begründet.

1.»HEILIG« IM ALTEN TESTAMENT UND IN DER ANTIKE

Das Wort »heilig« bezeichnet im Hebräischen »einen numinosen Wertbegriff sui generis«, der von »große[r] Geschlossenheit im Bedeutungsspektrum« ist²⁾. Inhaltlich meint das Wort »schon immer den Zustand oder die Eigenschaft der Heiligkeit«³⁾, die selber als ausstrahlende Kraft vorgestellt wird. Wie jedes Ding seine eigene Heiligkeitsmacht hat, zum Beispiel Edelsteine oder Gold oder auch der Krieg, so besitzt Jahwe seine ganz besondere; er ist, wegen des strengen israelitischen Monotheismus, der »Herr des Heiligen« und der »Hort der Heiligkeit«⁴⁾, ja die Heiligkeit selbst. Wirksam wird Gottes Heiligkeitsmacht für den Menschen zunächst in unabsehbarer, geradezu willkürlicher und in jedem Fall überlegener Weise. Denn Gottes Heiligkeit erfährt der Mensch als unumschränkte Macht, als erschreckende Unnahbarkeit und blendenden Lichtglanz. Und tatsächlich erweist sich diese Macht in ihrer Auswirkung als ambivalent: als Lebensstiftung oder Lebensvernichtung, als Segen oder Fluch, als Gnade oder Zorn, kurz: als »heilig und furchtbar zugleich« (Ex 15,11; Ps 111,9). Der Beter

* Der nachstehende Beitrag ist Teil einer größeren Arbeit über Heilige und Reliquien, die der Verfasser in Bände zu publizieren hofft.

1) Wolfgang SPEYER, Die Verehrung des Heroen, des göttlichen Menschen und des christlichen Heiligen. Analogien und Kontinuitäten, in: Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, hg. von P. DINZELBACHER u. D. R. BAUER (1990) S. 48–66, S. 48 f.

2) H.-P. MÜLLER, Art. Heilig, in: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament 2 (1976) Sp. 589–609, Sp. 589 f.

3) Dieter KELLERMANN, Art. Heiligkeit II (Altes Testament), in: TRE 14 (1985) S. 697–703, S. 698.

4) MÜLLER, Heilig (wie Anm. 2) Sp. 591.

kann nur ausrufen: »Wer kann vor diesem heiligen Gott bestehen?« (1 Sam 6,20) – so die vermutlich älteste Stelle, wo Gott im Alten Testament als heilig bezeichnet wird⁵⁾. Trotz dieser heiligen Furchtbarkeit muß sich aber der Mensch Gott nähern, weil gerade auch das Heil einzig bei ihm zu finden ist (Ps 76,8). Die Grundregel heißt: Der Mensch muß zu dem heiligen Gott »in Entsprechung« treten⁶⁾ und sich dessen Art anpassen, was bedeutet: Er muß selbst heilig werden. So will es auch das sogenannte Heiligkeitsgesetz: »Seid mir geheiligt; denn ich, der Herr, bin heilig, und ich habe euch von allen diesen Völkern abgesondert, damit ihr mir gehört« (Lev 20,26). Regeln, Verfahren und Mechanismen besonderer Art stellen diese entsprechende Heiligkeit her, sichern einerseits den gefährlichen Verkehr mit der Gottesmacht und möchten andererseits dieselbe heilbringend lenken.

Für das Verständnis von menschlicher Heiligkeit ist der nächste religionsgeschichtliche Entwicklungsschritt von allergrößter Bedeutung, daß nämlich Jahwe sich an Recht und Gerechtigkeit bindet und dabei ein Herz zeigt, das größer ist als jedes menschliche Herz und sich darum auch herzlicher verhält, als ein Mensch es selber vermag. Die Heiligkeit Gottes wird damit »ethisch«, wie ebenso die vom Menschen geforderte Entsprechung fortan ethisch zu sein hat. Diese ethische Heiligkeit behält den Doppelaspekt, sowohl den des Heils wie des Unheils: auf seiten Gottes die Steigerung der Heiligkeit zur absoluten ethischen Reinheit und infolgedessen die Verstoßung alles Unethischen; auf seiten des Menschen die ethische Erfüllung der Gottesgebote oder sonst die Vernichtung durch den heiligen Gott. Religionsgeschichtlich gilt, daß der Begriff der »ethischen [Heiligkeit] ... wohl überall sekundär« ist⁷⁾. Das bedeutet: Gott gibt die ethische Forderung vor und wacht über ihre Einhaltung; das macht ihn zum Richter des sittlichen Verhaltens der Menschen. Jahwe geht dabei aber noch einen Schritt weiter; er ist bereit, dem Menschen zu Hilfe zu kommen. Er erweist sich als barmherzig, wobei noch vorexilische Texte Jahwes Erbarmen verneinen⁸⁾. Ja, Jahwe gibt den Menschen ein »neues Herz«: »Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein« (Jer 31,33). So steht Jahwe nicht mehr nur herrscherlich über den Menschen, schon gar nicht in Willkür, auch nicht als Richter einfach den Menschen gegenüber, sondern er stellt sich auf die Seite des Menschen selbst: Sein »Herz schlägt für sein Volk« (Jer 31,20c); er befreit, stärkt, tröstet und wischt zuletzt alle Tränen ab. In Gnaden macht er heilig und gerecht.

Lehrreich ist ein Seitenblick auf die griechische und römische Religionswelt. Die griechische Heiligkeitsauffassung zeigt ein breites, ja das »normale« religionsgeschichtliche Spektrum. Das Heilige ist zunächst einmal lokal fixiert⁹⁾: »Das »abgeschnittene«, dem Gott oder

5) KELLERMANN, Heiligkeit (wie Anm. 3) S. 698.

6) MÜLLER, Heilig (wie Anm. 2) Sp. 606.

7) Ebd. Sp. 590.

8) Horst Dietrich PREUSS, Art. Barmherzigkeit I (Altes Testament), in: TRE 5 (1980) S. 215–224, S. 222.

9) Walter BURKERT, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Die Religionen der Menschheit 15, 1977) S. 142.

Heros zugeeignete Land heißt ... »témenos«¹⁰), wobei die dortige Opferstätte »nicht selten [als] ... Grab eines Heros gedeutet« wird¹¹). Heilig ist sodann alles, was zum Heiligtum gehört oder der Gottheit geweiht ist. Die Philosophie bringt dann eine entscheidende Umdeutung: Die kultische Heiligkeit wandelt sich zur ethischen, und dabei wird unter platonischem Einfluß »die Reinheit als erfolgreiche Befreiung von den Bindungen an die sinnlich faßbare Welt durch Betätigung des Intellektes ... erstrebt«; nur ein »noetischer Gottesdienst« mit einem »geistigen Opfer« ist Gott angemessen¹²). Demgegenüber verfuhr Roms Religion, die mit ihrem zurückgebliebenen Charakter gerade auch »altertümliche Heiligkeitsvorstellungen«¹³) bewahrte, grundsätzlich rituell-rechtlich: »Religiosität bedeutet eben für den Römer nicht eine Gesinnung, die die ganze Persönlichkeit prägt, sondern die ständige Bereitschaft, auf jedes Anzeichen einer Störung des gewohnten Verhältnisses zu den Göttern mit einer begütigenden Handlung zu antworten und einmal übernommenen Verpflichtungen nachzukommen«¹⁴). Wegen der Sprache der lateinischen Christenheit ist auch ein Blick auf das Wortfeld vonnöten. Als »sacrum« ist das von sich aus Heilige anzusehen; die wichtigste Ableitung ist »sancire«; es bedeutet, »etwas als heilig abgrenzen«, wobei das Abgegrenzte zum »sanctum« – zum »Heiliggemachten« – wird¹⁵). Bemerkenswert ist, daß das Wort »sanctus« »erst im Spätlatein die Bedeutung »sittliche Reinheit« annimmt«¹⁶), und in dieser Version übernahmen es die Christen.

2. »VOLLKOMMEN«, »SELIG« UND »HEILIG« IM NEUEN TESTAMENT

Die Heiligkeit des Neuen Testaments gehört religionsphänomenologisch eindeutig auf die Seite der »ethischen Heiligkeit«, der gegenüber die rituelle Reinheit nur »geringe Bedeutung« einnimmt¹⁷). Doch betrifft die Konnotation »ethisch« allein die Ausführungsweise, daß nämlich aus und mit ganzem Herzen gehandelt werden soll und »die Bewährung einer gewandelten Gesinnung« zu erzeugen ist¹⁸). In ihrem Inhalt und letztgültigen Maßstab ist diese Heiligkeit »theologisch«, denn sie richtet und bemißt sich allein nach Gott: »Wie er, der euch berufen hat, heilig ist, so soll auch euer ganzes Leben heilig werden. Denn es heißt in der Schrift: Seid heilig, denn ich bin heilig« (1 Petr 1, 16f.).

10) Ebd. S. 146.

11) Ebd.

12) Albrecht DIHLE, Art. Heilig, in: RAC 14 (1988) Sp. 1–63, Sp. 15f.

13) Ebd. Sp. 16.

14) Kurt LATTE, Römische Religionsgeschichte (Handbuch der Altertumswissenschaft Abt. V 4, 1960) S. 39.

15) DIHLE, Heilig (wie Anm. 12) Sp. 21f.

16) Ebd. Sp. 22.

17) Ebd. Sp. 38.

18) Ebd. Sp. 39.

Am profiliertesten sind die Positionen des Matthäus und des Paulus. In der Forderung: »Ihr sollt vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist« (Mt 5,48), läßt Matthäus die Bergpredigt kulminieren, die man auch die »Rede von der wahren Gerechtigkeit« genannt hat, soll doch die Gerechtigkeit der Jesus-Jünger »weit größer« sein als die der Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 5,20). Konkret heißt das: Versöhnung, Feindesliebe, Gewaltverzicht sowie Besitzvergabe¹⁹). Wie stark dabei die soziale Verpflichtung zählt, zeigt die matthäische Gerichtsrede (Mt 25,31–46), in der keinerlei religiöse Pflichten wie etwa Kulterfüllung, Opfer- oder Gebetsableistung gefordert werden, sondern – zur Überraschung der Betroffenen wie überhaupt aller »religiös« Denkenden – allein die Werke der Barmherzigkeit: die Hungrigen speisen, die Durstigen tränken, die Obdachlosen aufnehmen, die Nackten bekleiden, die Kranken und Gefangenen besuchen. Als »Summe der Ethik« vereinigt Jesus das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe: »Welches Gebot ist das erste von allen? Jesus antwortete: Das erste ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft [vgl. Dtn 6,4f]. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst [vgl. Lev 19,18]. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden« (Mk 12,28c–31). Paulus setzt den Akzent stärker auf die Gottgeschenktheit der neuen Gerechtigkeit. Aufgrund der von Jesus erbrachten Sühne macht Gott die Menschen gerecht, freilich nicht in einem »magisch-rituellen Akt der Heilsvermittlung«²⁰). Vielmehr wird Gottes Heiligkeitgabe zur menschlichen Aufgabe: Die auf den Tod Jesu Getauften sind »geheiligt«, müssen aber diese ihnen geschenkte Heiligkeit selber im sittlichen Tun verwirklichen²¹). Die »indikativische Heiligkeit« wird zur »imperativischen Heiligung«²²).

Bei ihrer unterschiedlichen Akzentuierung haben Matthäus und Paulus gemeinsam, daß sie auch das Wort »heilig« nur nuanciert gebrauchen. Paulus wendet »das Prädikat ›heilig‹ oder ›Heiligkeit‹ nicht auf Gott an«²³). Vielmehr sind »Heilige« für Paulus die »Angehörigen einer Christengemeinde«; ihre Heiligkeit ist »von Gott verliehene Gabe« und erfordert, »sich um ein untadeliges Leben [zu] bemühen«²⁴). Matthäus hinwiederum preist als »selig« alle, die Jesu Ethik befolgen (Mt 5,3–11); darin sieht er die Vollkommenheit der neuen Gerechtigkeit. Erst viel später werden sowohl »sanctus« wie »beatus« den in besonderer Weise sich Auszeichnenden vorbehalten²⁵).

19) Joachim GNILKA, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament Suppl. 3, 1990) S. 226–241.

20) DIHLE, Heilig (wie Anm. 12) Sp. 40.

21) Ebd. Sp. 41.

22) Michael LATTKE, Art. Heiligkeit III (Neues Testament), in: TRE 14 (1985) S. 703–708, S. 705.

23) Diether KELLERMANN, Heilig, Heiligkeit und Heiligung im Alten und Neuen Testament, in: Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart (wie Anm. 1) S. 27–47, S. 35.

24) Ebd. S. 44.

25) Hippolyte DELEHAYE, Sanctus. Essai sur le culte des Saints dans l'antiquité (Subsidia Hagiographica 17, 1927) S. 24–73.

Die von Jesus bis in den Tod bezeugte Selbsthingabe²⁶⁾ schuf die Norm des christlichen Lebens und die Grundlage der dem Christentum zentralen Kultfeier, der Eucharistie. Die alte Forderung, derzufolge menschliche Heiligkeit nur in der Entsprechung zu Gottes Heiligkeit bestehen kann, verwirklicht sich im Christentum in der Nachfolge des sich hingebenden Jesus und bedeutet, sich im Gehorsam gegen Gott und in Sozialität gegenüber den Mitmenschen zu bewähren – das ist das »geistige Opfer«, dargebracht in und mit Jesus Christus. So mahnt denn auch Paulus, sich »leibhaftig darzubringen als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer – das ist euer Gottesdienst im Geist« (Röm 12,1)²⁷⁾. Sein eigenes Leben sieht Paulus im seelsorglichen Dienst wie ein Trankopfer ausgegossen: »Wenn ich auch als Trankopfer ausgegossen werde, freue ich mich mit euch allen über den Opfer- und Gottesdienst eures Glaubens« (Phil 2,17)²⁸⁾. Der Missionsdienst bedeutet ihm Hinopferung seiner selbst, weswegen er sogar von »Stigmata an seinem Leibe« spricht (Gal 6,17); es sind die »Verwundungen«, die ihm im Dienst Christi zuteil wurden und die den Kreuzeswunden gleichzuachten sind²⁹⁾. Obendrein führen die Nachahmung Gottes wie auch die Nachfolge Jesu Christi zur Nächstenliebe: »Ahmt Gott nach als seine geliebten Kinder, und liebt einander, weil auch Christus uns geliebt und sich für uns hingegeben hat als Gabe und als Opfer, das Gott gefällt« (Eph 5,1f). Der soziale Aspekt des geistigen Opfers findet sich pointiert im Jakobusbrief: »Ein reiner und makelloser Dienst vor Gott, dem Vater, besteht darin: für Waisen und Witwen zu sorgen, wenn sie in Not sind« (Jak 1,27)³⁰⁾. Die alte Christenheit hat diese Auffassung vom »geistigen Opfer« vielfach wiederholt und nicht selten polemisch gegen eine andersdenkende Umwelt herausgestellt³¹⁾.

Durch die Übernahme der Idee des geistigen Opfers wurde das Christentum zu einer Religion des Zeugnisses und zugleich der Sozialverpflichtung. Für das Bild des heiligen Menschen, bemessen nach den Maßstäben des Neuen Testaments, ist daraus ein Doppeltes abzuleiten: Im Blick auf die Erfüllung des im Wort Jesu geoffenbarten Gotteswillens wird der heilige Mensch zum »martyr«, zum Zeugen und im Blick auf den Liebesdienst am Mitmenschen zum Sozialdiener. Als heilig gilt nach dem Neuen Testament, wer sich wie Jesus willig in der Bezeugung Gottes einsetzt und wer in der Nächstenliebe bis zur Hingabe aller Subsistenz

26) Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament, hg. von Karl KERTELGE (Quaestiones Disputatae 74, 1976).

27) Heinrich SCHLIER, Der Römerbrief (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 6, 1977) S. 355ff.

28) Joachim GNILKA, Der Philipperbrief (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 10,3, 1968) S. 154f.

29) Franz MUSSNER, Der Galaterbrief (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 9, 1974) S. 417–420.

30) Franz MUSSNER, Der Jakobusbrief (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 13,1, 1964) S. 112ff.

31) Karl Suso FRANK, Zum Opferverständnis in der Alten Kirche, in: Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche, hg. von K. Lehmann u. E. Schlink (Dialog der Kirchen 3, 1983) S. 40–50; Arnold ANGENENDT, Sühne durch Blut, Frühmittelalterliche Studien 18 (1984) S. 437–467, 445f.

an die Armen bereit ist. Der Heilige ist Freund und Zeuge Gottes und ebenso Freund und Diener der Armen.

Das Ethos des Neuen Testaments und damit den Maßstab aller christlichen Heiligkeit hat der Heidelberger Altphilologe Albrecht Dihle in drei Punkten zusammengefaßt³²⁾. Erstens: »Die neutestamentliche Ethik, sofern man von einer solchen als explizierter Theorie überhaupt sprechen darf, war einmal extrem personalistisch und zum anderen primär Sozial-Ethik. Sie kennt als letzte Normen menschlichen Verhaltens nur den absoluten Gehorsam gegenüber Gott und die ebenso absolute Unterordnung oder Dienstwilligkeit gegenüber dem Nächsten.« Zweitens: »Der ständige Appell an die Entschlossenheit und den sittlichen Eifer des Einzelnen, die bedeutsame Rolle, die dem Bemühen des Menschen neben der im Kult vermittelten göttlichen Gnade für die Erreichung des Lebenszieles der ewigen Seligkeit zugemessen wird, verleihen dieser Ethik ihren aktiven Charakter. Weniger die Hingabe an Gott und die Unterordnung unter den Nächsten als die aktive Gestaltung des Lebens im Vertrauen auf die göttliche Gnade ... und zum Nutzen des Nächsten stehen hier im Vordergrund.« Drittens: »Gerade die Züge der christlichen Lehre und der aus ihr gestalteten Lebensführung, nämlich die Bereitschaft zur Selbstaufopferung, die Kompromißfeindschaft und die Entschlossenheit zum Durchhalten um jeden Preis, die den Gebildeten im 1. und 2. Jahrhundert unverständlich und ablehnenswert erschienen, weil sie ohne rationale Begründung waren, erwiesen ihre Macht in den wirren Zügen des 3. und der folgenden Jahrhunderte.« Mit diesen seinen Charakterzügen, dem Glaubenszeugnis und dem Sozialengagement, wirkte das Christentum als »Prinzip der ungeheuersten geistigen«, aber auch einer »materiellen, rechtlichen und institutionellen Revolution«³³⁾, denn »es fehlt der antiken Ethik ... die Würdigung der vorbehaltlosen Hingabe und der Selbstentäußerung zugunsten des Nächsten ... Die hingebende Liebe, die nicht nach der eigenen prokopé [dem eigenen ›Vorankommen‹] fragt, sondern allein durch das Verlangen des Nächsten provoziert wird, ist dieser Ethik fremd.«³⁴⁾

3. ZEUGE, APOSTEL UND MÄRTYRER

Gleich wie Jesus »sein Leben hinzugeben« in der Bezeugung des Wortes Gottes und im Dienst am Nächsten, ging als bestimmender Grundzug in das Bild des Heiligen ein. Blicken wir zunächst auf den Zeugen, auf den »martyr«. Zeuge ist zuerst Jesus selbst, dann aber auch jeder, der ihn bezeugt. Diese Bezeugung war zuvörderst den Aposteln aufgetragen. Denn sie sind »mit Jesus zusammengewesen, angefangen von der Taufe durch Johannes bis zu dem Tag, an dem er von uns ging«; vor allem auch sind sie »Zeugen der Auferstehung« (Apg 1,22), und so sollen sie »Zeugen sein ... bis zu den Grenzen der Erde« (Apg 1,8). Neutestamentlich ist

32) Albrecht DIHLE, Art. Ethik, in: RAC 6 (1966) Sp. 646–796, Zitate Sp. 760, Sp. 763, Sp. 767.

33) Ernst TROELTSCH, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen 1 (Gesammelte Schriften von Ernst Troeltsch 1, 1912) S. 80.

34) DIHLE, Ethik (wie Anm. 32) Sp. 686 f.

festzustellen: Das erste Kriterium der Zugehörigkeit zum Apostelkreis lag »in der Berufung und Sendung durch den Auferstandenen«; des weiteren gab es »einen pneumatisch-charismatisch begründeten Apostolat mit klarer Ausrichtung auf die Mission«; endlich galten die Apostel als »Garanten der die Kirche begründenden Tradition und [als] Prototypen kirchlicher Amtsträger«³⁵⁾. Eine Anreicherung des Apostelbildes bringen im 2. und 3. Jahrhundert die sogenannten »Acta apostolorum«, die Apostelakten³⁶⁾. Jeder der Zwölf hat seine eigene Geschichte, wie ihm auch eine je eigene Region in der Weltmission zugeteilt worden ist. Alle lebten sie streng asketisch, strikt auch sexuell enthaltsam. Mustergültig haben sie, was immer das Ideal der Heiligkeit erfordert, erfüllt. So gelten die Apostel als Heilige schlechthin. Das Mittelalter³⁷⁾ aber legte den Akzent auf ein anderes Moment; christlich-heiliges Leben mußte eine »vita apostolica« sein, wie es die Schilderungen des idealen Lebens der Urgemeinde darstellen: Die Gläubigen sind ein Herz und eine Seele; sie haben alles gemeinsam, niemand leidet bei ihnen Not; einträchtig versammeln sie sich zum Gebet und legen Zeugnis ab von der Auferstehung des Herrn (Apg 4,32ff). »Die Bedeutung des von der Apostelgeschichte entworfenen Idealbildes der Urgemeinde in Jerusalem für die kirchliche Erneuerungsbewegung des christlichen Altertums und des Mittelalters kann überhaupt kaum überschätzt werden.«³⁸⁾

Angesichts der Tatsache, daß Jesus sein Zeugnis bis in den Tod hinein durchgehalten hat, möchte man wie selbstverständlich erwarten, daß das Neue Testament gerade denjenigen als Jesus-Zeugen heraushebt, der für sein Zeugnis gleichfalls in den Tod gegangen ist. Genau das aber trifft nicht zu. Im Neuen Testament ist »martyr« trotz der für das Zeugnis angekündigten Verfolgungen und Leiden immer der Wort-Zeuge. Erstmals erscheint der uns geläufige Sprachgebrauch des Blut-Martyriums im Martyrium des Polykarp († 156 bzw. 167); hier erst gilt als »mártys« ... einfachhin der für den Glauben Gestorbene; »martyreín« heißt den Märtyrertod erleiden, und »martyría« bzw. »martyrion« ist das Martyrium, das heißt der Vorgang des Leidens und Sterbens, das um des Festhaltens am Glauben willen ertragen wird«³⁹⁾.

Sobald die Umdeutung der neutestamentlichen »martyria« zum Blutzeugnis das Martyrium zur höchsten und letztgültigen Tat von Christlichkeit steigerte, zeigten sich sofort noch andere Tendenzen, nämlich die Wertschätzung des Blutes und die daraus resultierende Sühne. Die uralte Religionsvorstellung von der »Sühne durch Blut« artikulierte sich neu, derzufolge

35) Jürgen ROLOFF, Art. Apostel/Apostolat/Apostolizität, in: TRE 3 (1978) S. 430–445; Zitate S. 434, 435, 442.

36) Karl Suso FRANK, Vita Apostolica. Ansätze zur apostolischen Lebensform in der alten Kirche, ZKG 82 (1971) S. 145–166; Norbert BROX, Zur christlichen Mission in der Spätantike, in: Mission im Neuen Testament, hg. von K. KERTELGE (Quaestiones Disputatae 93, 1982) S. 190–237.

37) FRANK, Vita apostolica (wie Anm. 36) S. 145–147; Yves CONGAR, Art. Apostel, in: LMA 1 (1980) Sp. 781–786.

38) Gerhard LADNER, Art. Erneuerung, in: RAC 6 (1966) Sp. 240–275, Sp. 267.

39) Norbert BROX, Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie (Studien zum Alten und Neuen Testament 5, 1961) S. 227.

gravierende Verstöße – weil eine überpersönliche, ja kosmische Lebensstörung – mit Leben wieder ausgeglichen werden mußten; der zu opfernde Lebensstoff aber war das Blut – darum die Sühne durch Blut⁴⁰). Wie die Griechen haben auch die Israeliten diese Blutsühne gekannt⁴¹). Im Christentum leistet Jesus Christus die Erstsühne, und diese wird in der Taufe mitgeteilt. Wer aber die Sühne Jesu Christi durch neue Sünden vertan hat (vgl. Hebr 10,26), muß selber für diese Vergehen Sühne leisten⁴²). Schon bei Tertullian († nach 220) ist zu konstatieren: »Wer nach der Taufe d. i. der ersten Wiedergeburt in eine Kapitalsünde fällt und nun Verlangen nach einer zweiten Wiedergeburt trägt, für den verlangt Gott das Blut des Menschen, nämlich sein Martyrium«⁴³). Origenes sieht im Sühnetod Jesu »nur den höchsten Sonderfall eines allgemeinen und auch in der Gegenwart gültigen religiösen Gesetzes«⁴⁴), und so bedarf es zusätzlich des Opfers der Märtyrer, »denn solange es Sünden gibt, müssen auch Opfer für die Sünden gesucht werden«⁴⁵). Neben die einzigartige Sühne Jesu Christi tritt nunmehr die Sühne der Märtyrer, allerdings nur sukkursiv, denn das Martyrium »knüpft an den Beginn des Christwerdens in Taufe und Bekehrung an und löscht aus, was an Sünde und Unvollkommenheit in der Zwischenzeit die Reinheit des Anfangs getrübt hat«⁴⁶). Daß für die nach der Taufe begangenen Sünden die Menschen selber die Sühne erbringen müssen, wird zum »Grundsatz« aller christlichen Askese und Buße, letztlich auch der Heiligkeit.

4. GEMEINSCHAFT DER HEILIGEN

»Wir haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus«, und dies führt weiter zur »Gemeinschaft miteinander« (1 Joh 1,3,7). Paulus zufolge »sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Blut« (1 Kor 10,17). So sollen auch die Christus-Anhänger untereinander »kommunizieren«: »Wenn darum ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich alle anderen mit. Ihr aber seid Leib Christi und jeder einzelne ist Glied an ihm« (1 Kor 12,26f.). Unter den Gläubigen soll ein »Ausgleich« (2 Kor 8,13f.) stattfinden, und selbst mit »irdischen Gütern« kann man erreichen, an »geistlichen

40) ANGENENDT, Sühne durch Blut (wie Anm. 31) S. 437–446.

41) BURKERT, Griechische Religion (wie Anm. 9) S. 131, 137ff.; Otto BÖCHER, Art. Blut II (Biblische und frühjüdische Auffassungen), in: TRE 6 (1980) S. 729–736.

42) Peter STUHLMACHER, Vom Verstehen des Neuen Testaments (NTD, Ergänzungsreihe 6, 1979) S. 236f.

43) Franz Joseph DÖLGER, Tertullian über die Bluttaufe, Antike und Christentum 2 (1930) S. 117–141, S. 126.

44) Hans Freiherr von CAMPENHAUSEN, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche (1964) S. 96.

45) Origenes, In Numeros Homilia 24,1, ed. W. A. BAEHRENS (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 30, 1921) S. 226^b: *Donec enim sunt peccata, necesse est requiri et hostias pro peccatis.*

46) Ernst DASSMANN, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (Münsterische Beiträge zur Theologie 36, 1973) S. 154.

Gütern« Anteil zu erhalten (Röm 15,27). Die Christen verstanden sich als eine »communio sanctorum«, und zwar in dreifacher Dimension: ekklesiologisch als Gemeinschaft der Heiligen auf Erden, sakramental-eucharistisch als gemeinsame Teilhabe an den Heilsgütern und besonders am Herrenmahl, endlich eschatologisch als Gemeinschaft mit den Heiligen im Himmel⁴⁷.

In der Märtyrer-Verehrung gewann diese Communio eine neuartige Dimension. Galt die Sühne des Martyriums zunächst nur dem Märtyrer selbst, so wurde rasch eine wichtige Ausweitung vollzogen, daß nämlich die im Martyrium erworbene Sühne auch anderen, zumal den Sündern, mitgeteilt werden konnte⁴⁸. Eine solche Auffassung steht nicht mehr einfach nur in der Fortsetzung des Neuen Testaments; denn »sühnende Kraft eignet nach dem Zeugnis des ganzen Neuen Testaments ausschließlich dem Tode Jesu Christi, nicht aber dem Leiden und Sterben der Christen«⁴⁹. Fortan jedoch leistet auch der Märtyrer Sühne und besitzt dieselbe sogar im Übermaß, so daß er sie auszuteilen vermag. Daraus erwuchs den Märtyrern eine besondere Verehrung, die in der Alten Kirche einen wahren Strom neuer Religiosität entband. Zudem vermochten die Märtyrer, weil sie aufgrund ihrer Lebenshingabe einen überreichen Lohn erwarten durften und obendrein schon bei Gott weilten, auch als himmlische Fürsprecher einzutreten⁵⁰. So suchte man allenthalben ihre Nähe.

5. BEKENNER UND »MÄRTYRER OHNE BLUT«

Eine dem Martyrium gleiche Wertschätzung erfuhr der Confessor, der seinen Glauben auch unter Todesdrohung bekannt hatte, ohne aber hingerichtet worden zu sein. Er galt als »martyr ex voto«, als »Märtyrer dem Willen nach« und besaß das volle Verdienst⁵¹. Daß aber ein Lebender ein Märtyrer sein konnte, sah man bald noch in anderer Weise realisierbar: durch die asketische Abtötung. Nachdem schon Athanasius den Mönchsvater Antonius als unblutigen Märtyrer dargestellt hatte⁵², folgte im Westen Sulpicius Severus, der in seinem zweiten, auf die Nachricht vom Tode Martins verfaßten Brief dessen Leben als »unblutiges Martyrium« feierte: Folter und Feuer hätte der Heilige, wenn ihn die Henker des Nero oder Decius gefaßt hätten, siegreich ertragen. Stattdessen vollbrachte er ein *martyrium sine cruore*⁵³.

47) Wiard POPKES, Art. Gemeinschaft, in: RAC 9 (1976) Sp. 1100–1145, Sp. 1142f.

48) DASSMANN, Sündenvergebung (wie Anm. 46) S. 153–182.

49) Eduard LOHSE, Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi (1963) S. 199.

50) Theodor KLAUSER, Art. Gebet (Fürbitte), in: RAC 9 (1976) Sp. 1–36, Sp. 22.

51) Theofried BAUMEISTER, Art. Heiligenverehrung I, in: RAC 14 (1988) Sp. 96–150, Sp. 136f.

52) Basilius STEIDLE, »Homo Dei Antonius«. Zum Bild des »Mannes Gottes« im alten Mönchtum, in: Ursmar ENGELMANN, Basilius Steidle (1903–1982). Beiträge zum alten Mönchtum und zur Benediktusregel (1986) S. 54–106.

53) Sulpicius Severus, Ep. 2,12, ed. Jacques FONTAINE, Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin (Sources chrétiennes 133, 1967) S. 330.

An die Stelle des Martyriums, dessen Verdienst in Friedenszeiten nicht mehr zu erlangen war, trat die »Abtötung«, die »mortificatio«. Schon Paulus hatte verkündigt, die Taten des Fleisches seien zu töten (Röm 8,13: *facta carnis mortificare*) und der Leib zu züchtigen (1 Kor 9,27: *castigo corpus meum*). Zur Abtötung kam dann noch die »Weltverachtung«: die von Gott als Torheit entlarvte »Weisheit der Welt« (1 Kor 1,20) und überhaupt der »Schmutz der Welt« (2 Petr 2,20). Christus aber ist gekommen, »um uns aus der gegenwärtigen bösen Welt zu befreien« (Gal 1,4). Gleichwohl bleibt es Christenaufgabe, zu kämpfen »gegen Fürsten und Gewalten, gegen die Beherrscher dieser finsternen Welt, gegen die bösen Geister des himmlischen Bereichs« und »sich vor jeder Befleckung durch die Welt zu bewahren« (Jak 1,27).

Solche Worte ließen sich leicht zu einem Programm vereinen, das weltverneinend wirkte, zur Askese aufforderte und den Teufelskampf beschwor. Ausgeblendet wurden dabei allerdings die positiven Aussagen über die Welt, daß sogar »Gott die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen einziggeborenen Sohn für sie dahingab« (Joh 3,16). Zudem hat Jesus selbst nicht als Asket gelebt, konnte ihm doch der Vorwurf gemacht werden, »ein Fresser und Säufer« zu sein (Mt 11,19). Unter Einwirkung sowohl gnostischer Leibabwertung wie auch plotinischer Philosophie entstand ein asketisches Programm, das Marc van Uytfanghe⁵⁴) jüngst mit den Stichworten »ascétisation« und »diabolisation«⁵⁵) gekennzeichnet hat und als mindestens »semidualistisch«⁵⁶) bewerten möchte: Aus dem »ethischen und eschatologischen Dualismus des Neuen Testaments«⁵⁷) sei vielfach ein ontischer geworden; von daher dann die Verdikte über »Fleisch« und »Welt«, über Zivilisation und Hygiene, über Nahrung und Kleidung, über Ehe und Sexualität. Notwendig habe das zu rigiden Formen von Abtötung und Selbstkasteiung wie weiter auch zum Dämonen- und Teufelskampf führen müssen. Ihre Zuspitzung und zugleich griffige Formulierung fand diese Askese in der Ausdeutung der unterschiedlichen Erträge aus dem Gleichnis vom Sämann (Mt 13,18–23): Den hundertfältigen Lohn (»centuplum«) erhalten die Märtyrer und Asketen, den sechzigfältigen die Jungfrauen und alle Enthaltamen, den dreißigfältigen dann die Eheleute⁵⁸). Für die Verbreitung all dieser Anschauungen sorgten vor allem die »Worte« (»apophthegmata«) und die »Viten der Väter« (»vitae patrum«), die gesammelt bereits im 6. Jahrhundert vorlagen, von Benedikt in seiner Regel empfohlen wurden und im ganzen Mittelalter eifrig Leser fanden⁵⁹). Jede Vita, wie sie das Mittelalter seinen zahlreichen Heiligen jeweils widmete, wiederholte den Geist und die Muster dieser Askese.

54) Marc van UYTFANGHE, *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne. 600–750* (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren 120, 1987) S. 102–111, 117–142.

55) Ebd. S. 108.

56) Ebd. S. 111.

57) Ebd. S. 133.

58) CAMPENHAUSEN, *Idee des Martyriums* (wie Anm. 44) S. 139–144; *Regula Benedicti* 42, ed. Adalbert de VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît 2* (Sources chrétiennes 182, 1972) S. 584 ff.

59) Columba M. BATTLE, *Die »Adhortationes SS Patrum«* (»Verba seniorum«) im lateinischen Mittelalter (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums 31, 1971); DERS., *Art. Apophthegmata patrum*, in: *LMA 1* (1980) Sp. 778–779; Basilius STEIDLE, *Die Benediktusregel* (1980) S. 19 (Einleitung).

Aber das war doch nur die eine Seite. Man hat, zumal bei den Mönchen, welche die neutestamentliche Vollkommenheit kompromißlos anstreben wollten, von einer »Heteronomie der Zwecke« gesprochen, daß sie gleichsam im Nebenschluß noch ganz andere, eben auch positiv weltgestaltende Wirkungen hervorgebracht hätten. »Der Weg des Mönchtums aus einer christlich-radikalen Protesthaltung gegen die spätantike Welt- und Stadtzivilisation ..., dieser lange Weg bis in den geistig-politischen Mittelpunkt der fränkisch-merowingischen, später der karolingischen Gesellschaft, in der das Königs- und Adelskloster eine tragende Säule der gesamten politisch-sozialen Herrschaftsordnung geworden ist, war zugleich ein weltgeschichtlich bedeutsamer Integrationsprozeß«⁶⁰). Eine weitere »welthistorische Leistung« ist im Blick auf die Bewertung der Arbeit zu beobachten, die im Altertum nur als »negotium«, als »Ruhestörung« aufgefaßt wurde, nun aber einen hohen asketischen und spirituellen Wert zugesprochen erhielt. In den frühmittelalterlichen Missions- und Rodungsgebieten, zumal »in den Gebieten östlich des Rheins, wurde der Mönch bei der Bodenmelioration, als Gärtner, Arzt und Schrifkundiger selbst der erste und oft einzige Träger kulturellen Fortschritts«⁶¹). Und im allgemeinen Aufbruch des hohen Mittelalters erscheinen als wiederum »neue Kategorie« die »Heiligen der Liebe und der Arbeit«⁶²).

6. ASKESE UND BLUT

Wie die Antike hat auch das Mittelalter seine Märtyrer gefeiert. Die Ermordung des über achtzigjährigen Bonifatius am Pfingstmittwoch des Jahres 754 gehört zu den großen Daten des frühen Mittelalters. »Der Eindruck auf die Zeitgenossen war gewaltig«, schreibt Theodor Schieffer⁶³). Nur zehn Tage später, offenbar sofort nach Eintreffen der ersten Kunde von der Bluttat, setzten Schenkungen an das Kloster Fulda ein. Ja, Martyrien konnten geradezu »Weltgeschichte« machen. Als Kaiser Otto III. im Jahre 1000 das Grab seines von den Preußen erschlagenen Freundes Adalbert in Gnesen besuchte, kam es dabei zu bedeutsamen Abmachungen: »Als der Kaiser von weitem der ersehnten Stadt ansichtig wurde, ging er in aller Demut barfuß, wurde vom Bischof der Stadt ehrerbietig empfangen und in die Kirche geleitet. Die Fürbitte des Märtyrers lud ihn ein, unter Tränen sich bei Christus Gnade zu erbitten. Unverzüglich gründete er dort ein Erzbistum ...«⁶⁴). Die anschließenden Verhandlungen mit

60) Friedrich PRINZ, Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas (1980) S. 11.

61) Ebd. S. 73.

62) André VAUCHEZ, La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 241, 2^e1988) S. 234.

63) Theodor SCHIEFFER, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas (1954) S. 274.

64) Thietmar von Merseburg, Chronicon IV 45, ed. R. HOLTZMANN, MGH SS rer. Germ. N.S. 9 (1955) S. 183¹⁷–184¹¹.

Boleslaw zählen zu den konstitutiven Akten der polnischen »Staatsgeschichte«⁶⁵). Ein zeiter-schütterndes Ereignis war das Martyrium des Erzbischofs Thomas Becket († 29. 12. 1170) in der Kathedrale von Canterbury. »Der Märtyrer-Erzbischof erfuhr eine geradezu beispiellose Ehrung«; zu seinem Grab setzte eine Wallfahrt ein, die zu den bedeutendsten des Mittelalters zählt und dank der »Canterbury Tales« bis heute im Bewußtsein fortlebt⁶⁶).

Die mittelalterlichen Asketen haben immer eine Unzulänglichkeit darin gesehen, daß ihre Abtötung eigentlich nur ein Ersatz war und das Martyrium letztlich nicht erreichte. Ein deutliches Beispiel bietet die Vita des Nordland-Missionars Ansgar († 865), dem eine Vision in der Jugendzeit das Martyrium verheißen hatte und der sich auf dem Sterbebett dieser Krone verlustig gehen sah. »Doch war er gar sehr betrübt, denn nach den erwähnten früheren Visionen hatte er geglaubt, durch das Martyrium, nicht aber durch eine solche Krankheit hingerafft zu werden ...«⁶⁷). Am tiefsten beunruhigte ihn dabei der Verlust an Sühne, denn all seine Askese schien ihm unterhalb dessen zu bleiben, was er für seine Sünden abzubüßen hatte; nur Blutvergießen könnte ihn rein waschen. Erst eine neue visionäre Stimme vermochte ihn wieder zu beruhigen. Sein Schüler Rimbart, der uns diese Sterbenot beschrieben hat, holt wie beschwörend aus: »Es gibt bekanntlich zwei Arten von Martyrium: einmal das verborgene in den für die Kirche friedlichen Zeiten, zum anderen das offene im Falle der Verfolgung. Ansgar wollte beides, aber nur das erste erlangte er. Denn täglich opferte er sich Gott auf dem Altar seines Herzens durch Kasteiung des Leibes und Abtötung der fleischlichen Lust; das Martyrium, das man in Friedenszeiten erlangt, hat er gewiß erreicht. Zum offenkundigen Martyrium seines Leibes fehlte ihm der Verfolger, nicht der Mut ...«⁶⁸).

Beim Martyriumsverlangen Ansgars stand nicht mehr die Bezeugung des Gotteswortes voran, vielmehr dominierte die im Blutvergießen erreichbare Sühne⁶⁹). Dieses Verlangen war so mächtig, daß es sogar in die allgemeine Askese eindrang und dieselbe wirklich blutig machte. Das deutlichste Beispiel bietet die Geißelung⁷⁰). Zur Sühnung der Sünden übte man sie »usque ad effusionem sanguinis«; das Blut mußte fließen, aber dann war, um sich nicht selbst zu töten, Einhalt geboten. Selbst ein so spiritueller Mann wie Heinrich Seuse († 1366) trieb eine Askese, die ihn bis an den Rand der Existenz brachte. Er trug auf seinem Leib eine eiserne Kette und ein nie gewaschenes Bußgewand voller Ungeziefer; acht Jahre lang hatte er ein mit Nägeln beschlagenes Kreuz auf dem Rücken, und immer wieder geißelte er sich blutig,

65) Johannes FRIED, Otto III. und Boleslaw Chrobry. Das Widmungsbild des Aachener Evangeliars, der »Akt von Gnesen« und das frühe polnische und ungarische Königtum (Frankfurter Historische Abhandlungen 30, 1989) S. 81–117.

66) Raymonde FOREVILLE, Mort et survie de saint Thomas Becket, Cahiers de civilisation médiévale 14 (1971) S. 21–38, Zitat S. 25; Benedicta WARD, Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event 1000–1215 (1982) S. 89–109.

67) Vita Anskarii 40, ed. G. WAITZ, MGH SS rer. Germ. 55 (1884) S. 74.

68) Ebd. 42, S. 77f.

69) ANGENENDT, Sühne durch Blut (wie Anm. 31) S. 437–467.

70) Wolfgang WALDSTEIN, Art. Geißelung, in: RAC 9 (1976) Sp. 469–490; ANGENENDT, Sühne durch Blut (wie Anm. 31) S. 459–466.

so daß er zuletzt fürchtete, sich zu Tode gerichtet zu haben⁷¹⁾. »Als der Diener ein solch übendes Leben nach dem äußeren Menschen, wie hiervor ein Teil geschrieben steht, von seinem achtzehnten Jahre bis auf sein vierzigstes Jahr geführt hatte und alle seine Natur verwüstet war, so daß nichts mehr übrig war als Sterben oder aber von dererlei Übungen lassen, da ließ er davon, und es ward ihm von Gott gezeigt, daß die Strenghheit und die Weisen allesamt nichts anderes gewesen wären als ein guter Anfang und ein Durchbrechen seines ungebrochenen Menschen ...«⁷²⁾ Für Seuse begann deswegen keineswegs ein quietistischer Lebensabend. Als seine Compassio sah er jetzt all jene Widrigkeiten an, die ihm in seiner Seelsorgs- und Ordenstätigkeit zustießen: das Ertragen von Mißachtung, Verschmähung, Verfolgung, von falscher Anschuldigung und Lebensbedrohung: Was das tägliche Leben an Mühsal mit sich bringt, muß man wie Christus geduldig auf sich nehmen und durchtragen; wer auf diese Weise dem Herrn in seiner Passion nachfolgt, der wird jenem Christus gleichgestaltet, der am Kreuz in der Gottverlassenheit gestorben ist und sich gerade dadurch dem Willen des Vaters konform erwiesen hat. Die Askese formt sich um in Bewältigung von seelsorglichen Alltagsaufgaben, und was zuvor selbstzerstörerische Abtötung gewesen war, wird nun fruchtbare Sozialtat.

7. HELFER DER ARMEN UND STIFTER DES FRIEDENS

Das Selbstverständnis Jesu, »sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele« (Mk 10,45b), ferner seine Aufforderung: »wenn du vollkommen sein willst, geh, verkaufe deinen Besitz und gib das Geld den Armen« (Mt 19,21), sowie die Mahnung, »ein Herz für die Armen zu haben« (Joh 12,6), ja überhaupt die Seligpreisung der Armen (Lk 6,20b) und die Warnung vor Reichtum (vgl. Mt 19,23) waren unmißverständlich und richteten sich an jeden, der Jesusjünger werden wollte. Armenfürsorge war – wie es der Jakobusbrief sagt – »Gottesdienst« (Jak 1,26) und bildete in der Gestalt der Gabendarbringung immer auch ein Element der Eucharistiefeier⁷³⁾. Das heißt: Christsein bedeutete zugleich Sozialtätigkeit. Jede Christengemeinde hatte ihren »Sozialdienst«, und der Bischof mußte sich gerade auch als Vater der Armen bewähren⁷⁴⁾. Als im Übergang zum Mittelalter Stadtkultur und Bildungssystem weitgehend zusammenbrachen und damit auch eine hohe Theologie unmöglich wurde, blieb bezeichnen-

71) Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, hg. von Karl BIHLMAYER (1907) S. 76–80.

72) Heinrich Seuse, Vita 18, ed. BIHLMAYER (wie Anm. 71) S. 52⁶; Deutsche Übersetzung: Des Mystikers Heinrich Seuse deutsche Schriften, hg. von Nikolaus HELLER o. J. (1926) S. 51.

73) Josef Andreas JUNGSMANN, Missarum Sollemnia 2 (1962) S. 1–125.

74) Michel MOLLAT, Die Armen im Mittelalter (1984) S. 42–45; Thomas STERNBERG, Orientalium more secutus. Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergbd. 16, 1991) vor allem S. 36–43; Rudolf SCHIEFFER, Der Bischof zwischen Civitas und Königshof (4.–9. Jahrhundert), in: Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche, hg. von P. BERGLAR und O. ENGELS (Festschrift Joseph Kardinal Höffner, 1986) S. 17–39.

derweise die Armenfürsorge⁷⁵). Hatte darin »kein Staat zuvor eine Verpflichtung erblickt«⁷⁶), so erscheinen Karls des Großen Sozialverordnungen bei den Hungersnöten von 792/93 und 806 als »Ansätze königlicher Sozialpolitik«⁷⁷). Die Sorge um die Armen durchzieht das ganze Mittelalter⁷⁸).

Unter den Pflichten des Heiligen mußte die Armenfürsorge notwendig ein essentielles Element darstellen, was denn auch die Forschung längst schon registriert hat: »Das zentrale Motiv ›kat exochen‹ in sozialer Hinsicht der kirchlichen Literatur im allgemeinen und der Hagiographie im besonderen, ist die caritative Tätigkeit der Reichen und der Kirche. Almosen tilgen Sünden, durch sie kann auch der Reiche das Himmelreich erwerben; der Bischof und besonders der Heilige hat für Arme zu sorgen, und er tut dies, indem er an sie Almosen verteilt. Tatsächlich hat die Kirche eine Armenfürsorge organisiert, und es wäre höchst ungerecht, dieses Werk schmälern zu wollen; denn eigentlich war in dieser Zeit die Kirche die einzige, die sich überhaupt um die Armen kümmerte«⁷⁹). Der oftmals vorgebrachte Einwand, die mittelalterliche Armenfürsorge habe im letzten dem Wohl des Spenders, nämlich der Tilgung seiner Sünden und der Erlangung des ewigen Heils gedient, besteht durchaus zurecht, weckt aber auch die Gegenfrage, ob es nicht doch »einen gewissen Fortschritt dar[stellt], daß die – wenn auch egozentrische – Freigebigkeit die unnachsichtige Härte wenigstens milderte«⁸⁰). Von allem Anfang an bezeugen die Heiligenviten neben der »dimension verticale« der Gottesliebe deutlich auch die »dimension horizontale« der Nächstenliebe⁸¹).

Im Hochmittelalter, so wird man mit Michel Mollat sagen können, reifte dann das »Mitleid« zum »Mitleiden«⁸²). Mit der scholastischen Theologie entstand auch eine »Theologie der Armut«⁸³). Als herausragendes Beispiel ist natürlich jener Heilige zu nennen, der sich der Armut sogar als seiner Herrin anverlobte: Franziskus von Assisi († 1226). Seine »entscheidende Wende«⁸⁴) erfuhr er, wie Raoul Manselli herausgestellt hat, in der Begegnung mit einem

75) Arnold ANGENENDT, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900* (1990) S. 196–201.

76) Uta LINDGREN, Art. Armut und Armenfürsorge (Armenfürsorge, kirchliche), in: LMA 1 (1980) Sp. 988–989, Sp. 988.

77) Friedrich PRINZ, *Grundlagen und Anfänge. Deutschland bis 1056* (Neue Deutsche Geschichte 1, 1985) S. 106.

78) David FLOOD, Art. Armut V und VI (Alte Kirche, Mittelalter), in: TRE 4 (1979) S. 85–98; Egon BOSHOF, *Untersuchungen zur Armenfürsorge im fränkischen Reich des 9. Jahrhunderts*, Archiv für Kulturgeschichte 58 (1976) 265–339.

79) František GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit* (1965) S. 293; auch: DERS., *Pest, Geißler, Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 86, 1988) S. 100f.

80) MOLLAT, *Die Armen* (wie Anm. 74) S. 69.

81) VAN UYTFANGHE, *Stylisation* (wie Anm. 54) S. 100, auch S. 94, 102, 115.

82) Ebd.

83) Ebd. S. 96–106 und S. 116; David FLOOD, *Poverty in the Middle Ages* (Franziskanische Forschungen 27, 1975).

84) Raoul MANSELLI, *Franziskus. Der solidarische Bruder* (1984) S. 42.

Aussätzigen. Franziskus spricht davon im ersten Abschnitt seines Testaments⁸⁵⁾ als einer »sozialen Bekehrung«: Gott führt ihn zum Verlassen der Welt, aber nicht ins Kloster, sondern ins Leprosorium – das ist nun sein »Leben in Buße«. Die Bekehrung geschieht – und das ist bestens neutestamentlich – in der Hinwendung zum Armen.

Mit der Armensorge sind weiter auch das Gebot der Feindesliebe und der Friedensstiftung verbunden. So berichtet die Vita des Norbert von Xanten seitenlang über dessen Friedensbemühungen. Eine Fehde zu Fosses (bei Namur), die bereits 60 Menschenleben gefordert hat, vermag der Heilige durch Ermahnung, Gebet, öffentliche Predigt, Meßfeiern und Reliquien beizulegen: »Die beiden Parteien gingen getrennt hinaus in die Vorhalle [der Kirche], man stellte in ihrer Mitte Reliquien auf, und bald danach wurde die Fehde abgeschworen, Einheit hergestellt und der Friede durch heiligen Eid bekräftigt«⁸⁶⁾.

8. DER GOTTESMENSCH

»Das Thema vom Gottesmenschen durchzieht die gesamte griechische und römische Religions- und Philosophiegeschichte«, und »der Ausdruck ›theios anér‹ wird speziell auf solche Personen bezogen, die kraft besonderer charismatischer Begabung über das allgemeinemenschliche Maß hinausragen«⁸⁷⁾. Ja, man hat den Gottesmenschen überhaupt als »die eigentlich tragende Erscheinung der Religion« bezeichnet⁸⁸⁾.

Im Neuen Testament begegnet der Begriff »Gottesmensch« oder sein griechisches Äquivalent nicht, wohl aber die Gottesmann-Vorstellung, nämlich in verschiedenartigen Christologien, die dann in patristischer Zeit weiter entfaltet wurden. Zudem findet sich vereinzelt die Bezeichnung der Apostel und ihrer Schüler als »Mann Gottes« (1 Tim 6,11; 2 Tim 3,17)⁸⁹⁾. Im später ergänzten Markus-Schluß verheißt Jesus den Gläubiggewordenen einige dem Gottesmann typische Wundergaben: »In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben; sie werden in neuen Sprachen reden; wenn sie Schlangen anfassen oder tödliches Gift trinken, wird es ihnen nicht schaden; und die Kranken, denen sie die Hände auflegen, werden gesund werden« (Mk 16,17b–18)⁹⁰⁾. Weit häufiger als das Neue Testament spricht das Alte vom

85) Franziskus von Assisi, Testamentum 1, ed. K. ESSER, *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis* (Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi 12, 1978) S. 307f; deutsche Übersetzung: Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi, hg. von L. HARDIEK u. E. GRAU (Franziskanische Quellenschriften 1, 1982) S. 217.

86) Vita Norberti archiepiscopi Magdeburgensis 7, ed. R. WILMANS, MGH SS 12 S. 676, dt. Übersetzung nach H. KALLFELZ, *Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.–12. Jahrhunderts* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 22, 1973) S. 467.

87) Hans Dieter BETZ, Art. Gottmensch II (Griechisch-römische Antike und Urchristentum), in: RAC 12 (1983) Sp. 234–312, Sp. 235.

88) SPEYER, Verehrung des Heroen (wie Anm. 1) S. 50 u. 55.

89) BETZ, Gottmensch (wie Anm. 87) Sp. 288.

90) Rudolf PESCH, *Das Markus-Evangelium* 2. Teil (1980) S. 544–559.

»Mann Gottes«, nämlich insgesamt 76mal und davon 36mal bei Elia und Elischa. Die Gottesmänner vermögen – weil mit übernatürlicher Kraft ausgestattet – Wunder zu wirken und dabei sogar Totenerweckungen herbeizuführen⁹¹).

Damit waren durch die Bibel hinreichende Ansatzpunkte geboten, die Gestalt des Gottesmenschen auch ins christliche Heiligenbild aufzunehmen. Das geschah in dem Moment, als an die Stelle des bis dahin zühöchst gefeierten Märtyrers der Asket trat, und so mußte das Mönchtum wesentlichen Anteil daran nehmen. Als Athanasius das Leben des ägyptischen Einsiedlers Antonius († 356) und damit die erste Mönchs- und Heiligen-Vita schrieb, legte er seiner Darstellung sofort das Bild vom Gottesmann (*vir Dei*) zugrunde⁹², freilich in christlicher Überhöhung: Antonius vereinigt in sich die Vollkommenheit der alttestamentlichen Propheten, der Apostel und der Märtyrer. Er lebt weltflüchtig und asketisch und ist sogar den Engeln nahe⁹³. Weil er die vollkommene Herzensreinheit besitzt, steht er aber vor allem Gott ganz nahe und darf sich von ihm Großes erbitten: Er »betete und wurde so sehr gestärkt, daß er merkte, jetzt mehr *virtus* in seinem Leib zu haben als er vorher gehabt hatte«⁹⁴. Gottes eigene Kraft wird ihm zuteil: *virtus deifica*⁹⁵. In dieser Kraft vermag dann der Heilige alle Anfechtungen des Teufels und der Dämonen zu bestehen; ja mehr noch, er vermag Wunder zu wirken. Natürlich wird betont, daß diese Macht ihm nur von oben verliehen sei, also nicht Eigenvermögen darstelle: »Zeichen zu tun, ist nicht unsere Sache, sondern das Werk des Erlösers«, und »Dämonen auszutreiben, ist eine Gabe des Erlösers, der sie verliehen hat«⁹⁶. Insofern bleibt die besondere Macht des Gottesmannes als Gabe Gottes anerkannt, und der Heilige bekennt demütig: »Auch ich bin nur ein Mensch«⁹⁷. Demgegenüber hatte sich der antike »theós anér« immer als vergöttlicht verstanden⁹⁸. Zur Voraussetzung aber hat die *Virtus* die persönliche Askese und Heiligkeit; nur den Reinen und Heiligen wird sie verliehen, nicht den Sündern⁹⁹. Von dem Maß der Askese kann sogar auf die Wundermacht geschlossen werden, wie auch umgekehrt alles Wunderbare zum Gradmesser verdienstlicher Askese wird. Die Menschen können zu dem Gottesmann nur bewundernd aufschauen und ihn bitten, daß er ihnen von seinen besonderen Gaben mitteilen möge. Athanasius versäumt denn auch nicht, die von seinem Heiligen mildtätig aller Welt bewiesene Wunderkraft darzutun; ja, wegen seiner asketischen Lebensführung ist der Gottesmann sogar fähig, gleich wie Jesus Wunder zu wirken.

91) Willy SCHOTTROFF, Art. Gottmensch I (Alter Orient und Judentum), in: RAC 12 (1983) Sp. 156–234.

92) STEIDLE, »Homo Dei Antonius« (wie Anm. 52) S. 54–106; zum antiken Gottesmann auch Ludwig BIELER, Teíos anér. Das Bild des »göttlichen Menschen« in Spätantike und Frühchristentum 1–2 (1935–36).

93) STEIDLE, »Homo Dei Antonius« (wie Anm. 52) S. 65–82.

94) Vita Antonii 10,44, ed. G. J. M. BARTELINK, Vita di Antonio (Vite dei Santi 1, 31981) S. 30¹⁴.

95) Ebd. 20,1, S. 46²³; 20,2, S. 48⁸.

96) Ebd. 38,2, S. 80⁶; ebd. 38,3, S. 80¹¹.

97) Ebd. 48,2, S. 98⁸.

98) SPEYER, Verehrung des Heroen (wie Anm. 1) S. 50f.

99) STEIDLE, »Homo Dei Antonius« (wie Anm. 52) S. 95–101.

»Die ganze Stadt [Alexandrien] lief zusammen, den Antonius zu sehen. Die Heiden und ihre sogenannten Priester kamen zur Kirche und begehrten: ›Wir wollen den Mann Gottes sehen‹. Denn alle nannten ihn so. Durch ihn reinigte der Herr in dieser Stadt viele, die von den Dämonen an der Seele gequält wurden. Sogar zahlreiche Heiden baten, ihn berühren zu dürfen, da sie glaubten, Nutzen davon zu haben. Und so viele wurden in den wenigen Tagen Christen, wie man es sonst kaum für ein ganzes Jahr annehmen möchte ... Als er wieder wegging, da geleiteten wir ihn bis an das Tor; dort rief eine Frau hinter ihm her: ›Warte doch, Mann Gottes! Meine Tochter wird von einem Dämonen schrecklich gequält‹ [cf. Mt 15,21] ... Antonius betete und nannte den Namen Christus, und das Kind stand gesund auf, nachdem der unreine Geist ausgefahren war.«¹⁰⁰

Das Bild des Gottesmannes ist Leitbild auch der mittelalterlichen Frömmigkeit geworden¹⁰¹. Die Heiligen-Vita, das vorrangige »theologische« Produkt zumal des frühen Mittelalters, feiert unbedenklich die Askese und die dadurch erwirkte Gotteskraft. Unerlässlich ist es für den Gottesmann, die göttliche Gnadenkraft in genügender Intensität anzureichern, wenn immer er besondere Zeichen und Taten vollbringen will. Nur als rigoroser Asket verfügt er über den Schatz himmlischer Gnade, bei asketischer Höchstleistung dann sogar über Wundermacht: »Charisma war die sichtbare Manifestation einer ebenso sichtbaren asketischen ›Plage‹.«¹⁰²

Neben dem »vir Dei« stand gleichberechtigt die »famula Dei«; ja, diese durfte sich als Vertreterin des »schwachen Geschlechtes« in besonderer Weise erwählt sehen, weil »Gott sich das Schwächere erwählt, um das Starke zuschanden zu machen« (1 Kor 1,27)¹⁰³. Tatsächlich zeigen Beispiele schon der frühmittelalterlichen Hagiographie, »daß parallel zum ›vir dei‹ ... auch Frauen mit besonderer, von Gott gegebener Wirkmächtigkeit tätig waren; überwiegend erhalten sie in den Quellen den Titel ›famula Dei‹ oder ›sancta Dei‹«¹⁰⁴. Mittels Askese zur »famula Dei« aufgestiegen, steht die Frau dem Mann nicht nach. Ihre »virtus« wirkt nicht minder heilkräftig als die der Männer. So haben denn auch im ganzen Mittelalter weibliche Heilige eine überragende Bedeutung eingenommen; man denke nur an Gertrud von Nivelles¹⁰⁵, an Walburga von Eichstätt¹⁰⁶, an Hildegard von Bingen¹⁰⁷ oder Katharina von

100) Vita Antonii 70, 1–71,2 (wie Anm. 94) S. 136²–138⁹.

101) VAN UYTFANGHE, Stylisation (wie Anm. 54) S. 71 f.

102) Peter BROWN, Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike (1978) S. 130.

103) Elisabeth GÖSSMANN, Anthropologische und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzkommentaren des 13. Jahrhunderts, *Miscellanea Medievalia* 12,1 (1979) S. 281–297.

104) Gisela MUSCHIOL, »Famula Dei«. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern (masch. Diss. Münster 1989) S. 511.

105) Marc VAN UYTFANGHE, Art. Gertrud von Nivelles, in: LMA 4 (1989) Sp. 1356–1357, Sp. 1356.

106) Matthias ZENDER, Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maaslandes und der Rheinlande in Kultgeschichte und Kultverbreitung (1959) S. 89–143.

107) Elisabeth GÖSSMANN, Art. Hildegard von Bingen, in: LMA 5 (1990) Sp. 13–15; Christel MAIER, Art. Hildegard von Bingen, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 3² (1981) Sp. 1257–1280.

Siena¹⁰⁸). Die heilige Liutgardis von Tongern (†1246) vermochte sich sogar gegenüber Männern zu rühmen, eine größere Fürbittgewalt für die Armen Seelen zu besitzen¹⁰⁹).

Die Wirkmacht des Gottesmenschen zeigt sich vollgültig gerade in den großen Heiligen. So ist beispielsweise Bernhard von Clairvaux nach diesem Bild stilisiert worden. Arnald von Bonneval († ca. 1156) beschreibt in dem von ihm bearbeiteten zweiten Buch der Bernhard-Vita das Wirken des Heiligen in der Stadt Mailand während des Sommers 1135:

»Sobald die Mailänder hörten, der ersehnte Abt ... näherte sich ihrem Gebiete, zog ihm die ganze Bevölkerung bis sieben Meilen vor der Stadt entgegen ... Adelige und Gemeine, Berittene und Fußgänger, kleine Leute und Bettler verließen Haus und Stadt, als gelte es eine Auswanderung, und empfingen den Gottesmann in verschiedenen Gruppen unter unglaublichen Zeichen der Verehrung. Alle erfreuten sich in gleicher Weise an seinem Anblick, und glücklich schätzte sich, wer ihn auch mit dem Ohre genießen durfte. Alle küßten ihm die Füße; und wie unangenehm ihm dies auch war, keine vernünftige Vorstellung vermochte die Leute zu zügeln, kein Verbot sie zurückzudrängen: Sie warfen sich huldigend vor ihm zur Erde. Sie rupften ihm sogar, wo es ging, Fasern aus den Kleidern, rissen ihm Fetzen vom Zeug, um damit Kranke zu heilen. Was er berührte, hielten sie für heilig, und von der Berührung oder vom Gebrauche solcher Gegenstände versprachen sie sich eine heiligende Wirkung«. Durch erste Wunder sieht sich das Volk auch vollauf bestätigt. »Der Abt schrieb die Ehre der Wunderzeichen der Gläubigkeit des Volkes zu, die Leute aber der Heiligkeit des Abtes; denn dies war ihnen über jeden Zweifel klar, daß er von Gott alles erreichen würde, worum er ihn bitte«. So wird Bernhard bestürmt, eine besessene Frau zu heilen; nach einigem Zögern nimmt er das »Wagnis« auf sich. »Sich ins Gebet versenkend ..., kommt vom Himmel her Kraft über ihn, und er beschwört den Satan und treibt ihn im Geiste des Starkmutes aus ... Überall spricht man vom Manne Gottes, und die Leute sagen es offen heraus: ›Ihm ist nichts unmöglich, er mag von Gott was immer verlangen.« Sie sagen, glauben, behaupten und verkünden: ›Gott hat für seine Bitten stets offene Ohren.« Und so geht es nun weiter: »Menschen jeden Alters jubeln zu Gott, ... die Begeisterung übersteigt jedes Maß. Die Stadt zerfließt in Liebe und verehrt den Diener Gottes, wenn man so sagen darf, mehr als einen bloßen Menschen.« Die Folgen lassen sich leicht ausmalen: »Der Zustrom der Leute, die vom Morgen bis Abend vor seinen Türen saßen, war bereits so gewaltig, daß der Abt vor körperlicher Schwäche dem Andrang des Volkes nicht mehr gewachsen war und, nur noch an die Fenster seiner Wohnung tretend, sich der Menge zeigte und mit erhobener Hand segnete. Die Leute brachten Brot und Wasser mit, ließen es segnen und nahmen es als wohlthätige Heiltümer mit nach Hause. Aus benachbarten Flecken, Dörfern und Städten

108) Roswitha SCHNEIDER, Katharina von Siena als Mystikerin, in: Frauenmystik im Mittelalter, hg. von P. DINZELBACHER u. R. BAUER (1985) S. 290–313.

109) Jacques LE GOFF, Die Geburt des Fegefeuers (dt. 1984) S. 394 ff.

waren viele herbeigeströmt, und Fremde wie Bürger hatten in Mailand nur eins im Sinn: sich an den Heiligen heranzumachen, sich eine Wohltat zu erbitten ...« Auch Bernhards Gebrauchsgegenstände werden dabei zu Reliquien. Der Bischof bewahrte eine Schüssel auf, aus welcher der Heilige gegessen hatte, nahm selber daraus Nahrung zu sich und wurde dabei von einer Krankheit geheilt: Er »faßte ... Vertrauen auf den Herrn, empfahl sich dem Gebete des Abtes, aß und trank und – ward unverzüglich gesund.« Noch auf der Heimreise in den Alpen »stiegen die Hirten und Sennen und das Landvolk von den höchsten Felsen zu Tal ..., riefen ihn schon von ferne an und baten um seinen Segen ... Dann krochen sie wieder ... zu ihren Alphütten und erzählten sich voll Freude, sie hätten den Heiligen des Herrn gesehen; sie hätten das Glück gehabt, aus seiner erhobenen Hand den ersehnten Segen zu empfangen.«¹¹⁰⁾

In der Bernhard-Vita sind noch all jene Momente beieinander, welche seit Antonius zum Bild des Gottesmannes gehören: Derselbe betet, die göttliche Kraft kommt über ihn, und das Wunder geschieht. In Scharen strömt das Volk herbei, um den Segen des Gottesmannes zu erlangen oder irgendeinen Gegenstand von ihm zu erhaschen. Denn untrüglich vermittelt er Heil. Begeistert feiert man das Glück, einen solchen Heilbringer unter sich zu haben.

9. VERDIENST UND WUNDER

In theologischer Hinsicht muß auffallen, mit welchem Nachdruck vom Verdienst des Heiligen gesprochen wird. Hatte noch das Neue Testament darauf bestanden, daß, »wenn ihr alles getan habt, ihr sagen sollt, wir sind nur unnütze Sklaven« (vgl. Lk 17,10), daß also Askese weder zu einem Anspruch auf Lohn berechtige noch gar dessen Errechenbarkeit ermögliche, gilt im Mittelalter ein anderes Gesetz: Der rigorose Asket verfügt über den Schatz himmlischer Gnade, bei asketischer Höchstleistung sogar über Gottes eigene Kraft, über die Virtus. Damit war die das ganze Mittelalter durchziehende Leistungsaskese mit ihrer errechenbaren Verdienstlichkeit grundgelegt, zugleich aber auch die Hoffnung auf Wunder, die jeder verdiente Gottesmensch für die Seinen zu erwirken geradezu verpflichtet war. Der in Gallien nach dem augustinish-pelagianischen Gnadenstreit noch weiterwirkende »Semipelagianismus« wurde zwar auf der zweiten Synode von Orange 529 verurteilt¹¹¹⁾, doch hielten die mittelalterlichen Vitenschreiber gemeinhin dafür, daß Gott seine »virtus« nicht *immerito*

110) Vita prima S. Bernardi II 9–12, 14–15, 19, 28, Migne PL 185, Sp. 274A–275D; 277A–C; 279B–C; 283D–284C; deutsche Übersetzung: Das Leben des heiligen Bernhard von Clairvaux (Vita prima), hg. von P. SINZ (1962) S. 110–113, S. 115f., S. 119f., S. 127.

111) Rudolf LORENZ, Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen) (Die Kirche in ihrer Geschichte 1, Lieferung C 1, 1970) S. 68–71; Hermann Josef VOGT, Innerkirchliches Leben bis zum Ausklang des siebten Jahrhunderts (Kap. 22: Theologische Diskussion), in: Hubert JEDIN, Handbuch der Kirchengeschichte 2,2 (1975) S. 282–309, S. 297–302.

verleihe¹¹²); fast hymnisch feierten sie die Verdienste ihrer Heiligen¹¹³). Die göttliche Virtus, die der »vir Dei« wie ebenso jede »famula Dei« sich verdiente, war Gottes Macht, die nun aber in die Hände von Menschen gegeben war, und diese konnten nach eigenem Willen und Gutdünken darüber verfügen. Das verlieh den Gottesmenschen eine übernatürliche Machtstellung. Der Versuchung zur Überheblichkeit mußten sie mit verstärkter Demut entgegenwirken, die darum zur wichtigsten Tugend wurde¹¹⁴).

Die Virtus selbst wirkte wie alle göttliche Kabod oder Dynamis: heilig und furchtbar zugleich. Der Gottesmensch konnte damit Wunder wirken und sogar Tote erwecken, er konnte damit aber ebenso fluchen und vernichten; Heilwunder bewirkte er und Strafwunder. Zudem übertrug sich die Virtus auf alles, was der Gottesmensch besaß oder auch nur anrührte: auf sein Wort und seinen Gestus, auf sein Gewand und seine Bettstatt, auf die von ihm bewohnte Zelle und die von ihm benutzten Utensilien, auf alles auch, was seine Hände anfaßten und seine Füße berührten, was sein Wort besprach und worauf sein Blick fiel. Was immer vom Gottesmenschen mit göttlicher Virtus berührt und aufgeladen worden war, wirkte »göttlich«: belebend oder vernichtend, heilend oder strafend, immer entsprechend der Art, wie man sich näherte, ob würdig und willig oder vermessen und böse¹¹⁵). Auf der von Gott verliehenen und zugleich vom Asketen verdienten Virtus beruhte es letztlich, daß die Heiligen im Mittelalter eine solch überragende und allgegenwärtige Bedeutung erlangen konnten: Denn wo sonst oder bei wem vermochte man Gottes eigene und alles ermöglichende Virtus in solcher Potenz anzutreffen?

Eine regelrechte Kritik an der Theologie des traditionellen Bildes vom Gottesmann enthält überraschenderweise die Vita Bernhards von Clairvaux. Obwohl sie ihren Helden als so erfolgreichen Wundermann hinstellt, wird ein Zusammenhang zwischen persönlicher Askese und persönlicher Wundermacht strikt negiert.

»Ich weiß«, so soll der Heilige einmal gesagt haben, »Wunder haben nichts mit der Heiligkeit eines bestimmten Menschen zu tun, sondern zielen auf das Heil vieler ab. Und Gott berücksichtigt dabei am Menschen nicht so sehr seine Vollkommenheit als vielmehr die hohe Meinung, die man von seiner Tugend hat, um dieselbe durch ihn ... zu empfehlen. Denn die Wunder geschehen nicht zugunsten derer, die sie wirken, sondern ... zugunsten derer, die sie erleben oder davon erfahren. Auch wirkt der Herr dergleichen nicht durch sie, um zu beweisen, daß sie heiliger als andere seien, sondern

112) Z. B. Vita Columbani I 9, ed. B. KRUSCH, MGH SS rer. Germ. 37 (1905) S. 168²¹: *Nec immerito misericors Dominus suis sanctis tribuit postulata, qui ob suorum praeceptorum imperio proprias crucifixerunt voluntates.*

113) Vgl. z. B. Vita Ansberti 26, 29, 32, 33, 34, 35, ed. B. KRUSCH MGH SS rer. Merov. 5 (1910) S. 636²⁸, 638^{3,28,33}, 639^{2,9,12,30,35}, 640¹⁰.

114) Albrecht DIHLE, Art. Demut, in: RAC 3 (1957) Sp. 735–778, Sp. 766; VAN UYTFANGHE, Stylisation (wie Anm. 54) S. 77 ff.

115) Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, hg. von Ernst LUCIUS u. Gustav AURICH (1904) S. 384–390.

eher, um die anderen zu Eiferern und Liebhabern der Heiligkeit zu machen. Meine Person hat also mit diesen Wundern nichts zu schaffen.«¹¹⁶⁾

Hier wird mit dem alten, seit der Antonius-Vita gängigen Schema gebrochen, wonach das Wunder als Antwort Gottes auf die menschliche Askese gedeutet wurde: Gott beantwortet mit seinen Wundern nicht ein Übermaß an Askese, er gewährt vielmehr seine Virtus zum Ansporn der Tugend und zur Verherrlichung der Heiligkeit.

Die für das zwölfte Jahrhundert insgesamt typische Ethisierung sehen wir hier auch auf die Virtus und Heiligkeit übergreifen. Gemäß dem älteren Schema zielte die Askese nicht auf das Antrainieren von sittlichen Grundhaltungen und auf deren Befestigung im eigenen Gehabe und Verhalten, sondern richtete sich an Gott, vor dem man verdienstliche Werke aufhäufte, die dieser dann mit seinen Gnadengaben und dabei eben auch mit seiner Virtus entlohnte. Nach dem neuen, mehr ethisierten Verständnis aber mußte der Mensch selbst die Tugenden in sich ausbilden und sie durch ein spezielles, der jeweiligen Tugend genau angemessenes Training erwerben. Wie auch auf anderen Gebieten, beispielsweise in der Ersetzung des Gottesurteils durch ein nunmehr vom Menschen zu fällendes Urteil, wird eine menschliche Aktivität gefordert, die Gott gegenüber einschränkend wirkte: Nicht mehr er gab die Tugend, sondern der Mensch erwarb sie selbst durch Übung. Diese Umorientierung geschah in einem längeren Prozeß, denn zunächst betonte man noch, »daß die Tugenden einzig und allein ein Geschenk Gottes seien«¹¹⁷⁾. In der Früh- und beginnenden Hochscholastik aber wird Virtus bereits eindeutig als sittliche Qualität des Menschen und seiner Lebensführung definiert, gilt allerdings weiterhin als gottgegeben: *virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur*¹¹⁸⁾. Thomas von Aquin schuf dann das scholastische Tugendsystem und befestigte endgültig die Unterscheidung von gnadenhaften und natürlichen Tugenden, indem er die drei göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe und die vier Kardinaltugenden voneinander abhob; während erstere von Gott eingegossen sind, müssen letztere durch Übung erworben werden¹¹⁹⁾. Für die theologische Diskussion um die Heiligkeit war die Neudefinition der Virtus von allergrößtem Belang. Zum Aufweis genügte nun das Wunder allein nicht mehr; dasselbe müsse vielmehr durch ethische, eben »heilige« Lebensführung abgedeckt sein, denn auch der Teufel vermöge Wunder zu wirken¹²⁰⁾.

116) Vita prima S. Bernardi III 20 (wie Anm. 110) Sp. 314D–315C; deutsche Übersetzung SINZ (wie Anm. 110) S. 179f.; Peter SIGAL, L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e–XII^e siècle) 1985 S. 17–35, bes. 29f.

117) Artur M. LANDGRAF, Dogmengeschichte der Frühscholastik 1 (1952) S. 161–183 (Die Unterscheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Tugenden), S. 162.

118) Petrus Lombardus, Sententiae, lib. 2, dist. 27 c. 1, ed. Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas (1971) S. 480⁷.

119) Johann AUER, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik mit besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d'Aquasparta 1 (1942) S. 86–173; Gabriel BULLET, Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint Thomas d'Aquin (Studia Friburgensia N. F. 27, 1958).

120) Marc VAN UYTFANGHE, La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Age, in: Hagiographie, Cultures et Sociétés,

10. HEILIGE MITTLERSCHAFT

Die Virtus, die sich der Gottesmann oder die Gottesfrau asketisch erworben haben, verleiht ihnen nicht nur überirdische Macht, sondern versetzt sie obendrein in die Stellung von Heilsmittlern. Schon das Alte Testament lieferte für die Gestalt des mittlerischen Gottesmenschen eindruckliche Beispiele: Moses, der als berufener Sprecher zwischen Gott und Menschen vermittelt, dabei einerseits als Verkündiger des göttlichen Gesetzes auftritt und andererseits durch sein Gebet für das Volk immer von neuem Gnade zu erflehen weiß; desgleichen die Gestalt des Elias, der nach langen Dürrejahen Regen erwirkt und gar einen Toten erweckt. Darüber hinaus kennt das Alte Testament auch die Rolle des Fürbitters, wenn etwa den Priestern und Propheten die Aufgabe zukommt, als »Gerechte« für das sündige Volk in die Bresche zu treten und eine Mauer gegen den Zorn Gottes zu bilden (vgl. Ez 13,5)¹²¹. Religionsgeschichtlich ist dies die Rolle des Interzessors, die in des Wortes eigenem Sinn zu nehmen ist: Der Gottesmensch wird ein »Dazwischentretender«. Er tritt zwischen Gott und Mensch, und das in doppelter Weise: Einmal stellt er sich vor den Sünder, so daß der Zorn Gottes, den der Sünder verdient hat, auf ihn, den Dazwischentretenden, trifft und sich an seinem Sühneüberschuß verzehrt; zum anderen vermag der Interzessor, aufgrund des Übergewichts seiner guten Werke, Gott zu besonderen Gnadenerweisen für denjenigen zu veranlassen, für den er fürbittend eintritt. Auf diese Weise wird er für jeden, den er vertritt, zum Vermittler bei Gott, sowohl in der Abwehr der Strafe wie in der Bitte um Heil. Nur muß der Interzessor selbst ein »Gerechter« sein; das heißt, er muß außerhalb des Bösen stehen und sogar immer ein Mehr an Verdienstlichkeit aufweisen; sonst läuft er nämlich Gefahr, sein Gebet zur Wirkungslosigkeit zu entleeren, ja selber von Gottes Zorn vernichtet zu werden¹²².

Das Neue Testament allerdings kennt nur den einen Mittler Jesus Christus und bringt das in kompromißloser Knappheit auch zum Ausdruck: *unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus* (1 Tim 2,5). Auf ihn allein ist die Interzessor-Aufgabe konzentriert. Er ist der »Gerechte für die Ungerechten« (1 Petr 3,18). Als solcher leistet er Sühne; denn Gott hat ihn, »der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden« (2 Kor 5,21). Darüber hinaus legt er auch Fürbitte ein: Er »sitzt zur Rechten Gottes

IV^e–XII^e siècles, hg. von É. PATLAGEAN u. P. RICHÉ (Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2–5 mai 1979, 1981) S. 205–231; Eberhard DEMM, Zur Rolle des Wunders in der Heiligkeitskonzeption des Mittelalters, Archiv für Kulturgeschichte 57 (1975) S. 300–344, S. 320–323; André VAUCHEZ, La sainteté (wie Anm. 62) S. 43–46; Klaus GUTH, Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienverehrung (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige, Erg.bd. 21, 1970) S. 75–82.

121) Josef SCHARBERT, Heilsmittler im Alten Testament und im alten Orient (Quaestiones disputatae 23–24, 1964) S. 81–99; Klaus WESSEL, Art. Elias, in: RAC 4 (1959) Sp. 1141–1163; DERS., Art. Elisa, ebd. Sp. 1163–1171; Otto MICHEL, Art. Gebet (Fürbitte), in: ebd. 9 (1976) Sp. 1–36, Sp. 7f.

122) Ebd. Sp. 1f.

und tritt für uns ein« (Röm 8,34)¹²³). In der Tat, Jesus Christus ist Gott und Mensch, gehört als solcher ganz dem Menschengeschlecht an, wie er zugleich auch zur Rechten Gottes sitzt. In seiner Doppelnatur ist die Kluft zwischen Gott und Menschheit überwunden; niemand kann zu intensiverer Mittlerschaft befähigt und berufen sein.

Die Hagiographen scheint die neutestamentliche Einzigartigkeit von Jesus Christus als dem *unus mediator Dei et hominum* (1 Tim 2,5) wenig bekümmert zu haben. Sie scheuten nicht einmal davor zurück, die ihren Heiligen zugeschriebenen Wunder in der Weise zu stilisieren, daß es den Bibelkundigen ständig zu Gleichsetzungen mit Jesus selbst gemahnen mußte. So erscheint die Totenerweckung eines jungen Mannes in der Vita des Germanus von Auxerre († 448) ganz durchsetzt mit Parallelen zur Erweckung der Jairus-Tochter im Neuen Testament (Mk 5,21–24; Lk 8,40–42. 49–56)¹²⁴). Nicht selten wird dem Heiligen dabei ein religionsgeschichtlich grundlegendes Vorstellungsschema von Mittlertum nachgesagt: »auf Erden – im Himmel«¹²⁵). Der heilige Ansgar hat sich den Worten seines Schülers und Hagiographen Rimbert zufolge in seiner Amtsführung so hervorgetan, daß er »mitten zwischen Himmel und Erde« gestanden habe, als »Vermittler zwischen Gott und Menschen« (vgl. Dtn 5,5); zum einen sei er der göttlichen Schauung und himmlischer Offenbarungen gewürdigt worden, zum anderen habe er sein Leben und Tun ganz den ihm auf Erden Anvertrauten gewidmet¹²⁶). So galten die Heiligen bald allgemein als Vermittler zwischen Erde und Himmel, zwischen Mensch und Gott.

Der scholastischen Theologie konnte das hier anstehende Problem nicht verborgen bleiben. Tatsächlich stellte sie die Rolle des einzigen Mittlers Jesus Christus wieder deutlicher heraus¹²⁷). Thomas von Aquin zum Beispiel schreibt: »Das eigentliche Amt eines Mittlers ist es, die zu verbinden und zu vereinigen, zwischen denen er Mittler ist; denn die äußersten Enden vereinigen sich in der Mitte. Die Menschen aber mit Gott vollkommen zu vereinigen, kommt Christus zu, durch den die Menschen mit Gott versöhnt werden ... und deshalb ist Christus allein vollkommener Mittler zwischen Gott und den Menschen«¹²⁸). Dieser Klarstellung aber folgt der Nachsatz: »Doch hindert dies keineswegs, daß auch andere in etwa Mittler

123) Josef Andreas JUNGMANN, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 19–20, 2/1962) S. 112–125.

124) Vita Germani 38, ed. René BORIUS, Constance de Lyon, Vie de Saint Germain d'Auxerre (Sources Chrétiennes 112, 1965) S. 193f; deutsche Übersetzung: Frühes Mönchtum im Abendland 2: Lebensgeschichten, hg. von K. S. FRANK (1975) S. 91 f.

125) Ernst H. KANTOROWICZ, Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters (dt. 1990) S. 86–93.

126) Vita Anskarii 42 (wie Anm. 67) S. 77: ... *inter caelum et terram medius, inter Deum et proximum sequester*.

127) Artur M. LANDGRAF, Dogmengeschichte der Frühscholastik 2 (1954) S. 288–328.

128) Thomas von Aquin, Summa theologica III qu. 26, a. 1; in: Die Deutsche Thomas-Ausgabe, hg. vom Katholischen Akademikerverband und von der Albertus-Magnus-Akademie 26 (1957) S. 208 f.

genannt werden können, sofern sie nämlich wegbereitend oder dienend mit beitragen zur Vereinigung der Menschen mit Gott¹²⁹⁾. In Wirklichkeit fanden die älteren Bestrebungen, den Gottesmann an Christus so sehr anzugleichen, daß er in dessen Mittlerrolle eingerückt erscheinen mußte, noch lange eine Fortsetzung¹³⁰⁾.

11. DIE SEELE IM HIMMEL

Die Lehre von den letzten Dingen¹³¹⁾ umfaßt christlich gesehen drei Momente: Auferstehung der Toten, Gericht über alle wie über jeden einzelnen, daraufhin Beseligung oder Verwerfung. Diese Punkte waren klar. Unklarheit herrschte darüber, was in der Zwischenzeit sei, während des Interims zwischen Tod und Auferstehung. Zwei unumstößlich verankerte Glaubensaussagen galt es miteinander zu verbinden: zum einen, daß der Mensch ganzheitlich als Leib und Seele aufzufassen sei, daß folglich im Tod der Mensch sterbe und nicht einfach seine sterbliche Hülle verliere; zum anderen, daß jeder einzelne in Person-Identität gerichtet werde und deswegen ein Kontinuum zwischen Tod und Auferstehung bleiben müsse. Um dieses Kontinuum zu beschreiben, übernahm man das griechische Wort »psyche«. Aber diese Seele mußte – weil ohne Leib – inaktiv bleiben, wie schlafend. Nur eine Ausnahme gab es: die Märtyrer. Sie wähte man im Himmel, dort freilich – zufolge dem Wort der Apokalypse 6,9 – am Fuße des himmlischen Altares; das sollte heißen: zwar im Himmel, aber doch noch nicht in der vollen Anschauung Gottes. Diese am himmlischen Altar weilenden Seelen der Märtyrer stellte man sich nicht mehr einfach schlafend vor. Zu ihrer Aktivität aber bedurften sie eines Leibes, und das war die »erste Auferstehung« (Apk 20,4) mit der »Erstbekleidung« (Apk 6,11; 7,13 f.), die sozusagen einen »Vorausleib« verlieh¹³²⁾.

Nach diesem ersten Entwicklungsschritt konnte die Idee des »Schlaf-Interim«, wie es für alle Nichtmartyrer angenommen wurde, keinen langen Bestand mehr haben. Denn hatte nicht Jesus am Kreuz dem reuigen Schächer gesagt: »Heute noch wirst du bei mir sein im Paradies« (Lk 23,43). Also war das Interim eine Art Paradies, aber nur für die Guten. Weiter wußte die Parabel von Lazarus und dem reichen Prasser (Lk 16,19–31) vom Ort der Erquickung im Schoß Abrahams, aber auch vom Ort der Feuerqualen. Diese Aussagen veranlaßten, das Interim zu strukturieren. Bei Tertullian ist der Zwischenzustand aufgeteilt in ein »interim

129) Ebd. S. 209.

130) SIGAL, L'homme (wie Anm. 116) S. 32–35.

131) Brian DALEY, Eschatologie. In der Schrift und Patristik (Handbuch der Dogmengeschichte 4, 7a, 1986).

132) Arnold ANGENENDT, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Totenmemoria, in: Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, hg. von K. SCHMID u. J. WOLLASCH (Münstersche Mittelalter-Schriften 48, 1984) S. 79–199, S. 113 f.

refrigerium« für die Guten, das als »Schoß Abrahams« und »Paradies« beschrieben wird, und ein »interim tormentum« für die Bösen, das als Ort der Qualen vorgestellt wird¹³³).

Augustinus, »der den größten Einfluß auf die Weiterentwicklung der lateinischen Eschatologie ... ausgeübt hat«¹³⁴), betrachtet die Seele als geistig und unvergänglich. Der christlich gleichwohl gebotenen Ganzheitsauffassung will er dadurch Genüge tun, daß die Seele nach dem Tod eine Art »Abbild des Leibes« an sich trage und vor allem eine Hinneigung zum eigenen Leib behalte. Genau das wird für die folgenden Jahrhunderte die Grundvorstellung: Seele und Leib sind eigentlich zwei Wesenheiten, und im Tod wird der bessere Teil, der natürlich die Seele ist, zunächst einmal freigesetzt; während des Interims erhält die Seele bereits eine erste Körperlichkeit und wahrt ihren Bezug zum irdischen Leib, bis sie dann bei der Auferstehung den früheren, nun aber verklärten Leib wiedererhält. Der Auferstehungsleib wird dabei in »geradezu physizistischer Identität«¹³⁵) gesehen: als Wiederherstellung und Überhöhung genau des irdischen Leibes. Weiter kennt Augustinus auch die Zeit des allgemeinen Wartens bis zu den Eschata, währenddessen allerdings die Seelen, weil das »Abbild ihres Leibes« an sich tragend, bereits befähigt sind, zu ihrem Trost wenigstens einen kleinen Teil der Verheißungen zu erfahren oder aber zur Strafe Qualen erleiden zu müssen. Endlich wurde für das Mittelalter eine Klassifizierung prägend, die Augustinus beim Totengedenken angewandt hatte: Opfer des Altares wie auch Almosen bedeuteten für die sehr Guten (*valde boni*) eine Danksagung und für die nicht sehr Schlechten (*non valde mali*) eine Sühne, während für die ganz Bösen (*valde mali*) keine Hilfe mehr möglich sei¹³⁶).

Dieser Klassifizierung sollte ein langes Nachwirken beschieden sein; noch die Theologie der Frühscholastik stützte sich darauf. Die ganz Guten und die ganz Bösen galten bereits als gerichtet und sind nach ihrem Tod entweder in den Himmel oder aber in die Hölle eingegangen; die mäßig Guten befanden sich an den Warteorten, und für die mäßig Bösen hegte man die Hoffnung, daß sie in der Läuterungspein ihre Reinigung erfahren¹³⁷). Erst die Hochscholastik verließ endgültig das patristische Grundschema. Nunmehr galt: Nach dem Tod und einem sofortigen individuellen Gericht treten die Seelen in den Himmel oder in die Hölle ein. Der Gedanke an einen allgemeinen zwischenzeitlichen Wartezustand wird abgelehnt. Als Zwischenzustand bleibt allein für die weniger Vollkommenen die Phase der Läuterung im Purgatorium. Wichtigster Zeuge der neuen Auffassung ist Thomas von Aquin:

133) Alfred STUIBER, *Refrigerium interim*. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst (Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 11, 1957) S. 11–105, 201 f. (Zusammenfassung).

134) DALEY, *Eschatologie* (wie Anm. 131) S. 193.

135) Gisbert GRESHAKE, »Seele« in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick, in: *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, hg. von W. BREUNING (*Quaestiones disputatae* 106, 1986) S. 107–158, S. 124 f., Zitat S. 125.

136) Augustinus, *Enchiridion de fide, spe et caritate* 110, ed. Joseph BARBEL – Alfred STUIBER (*Testimonia. Schriften der altchristlichen Zeit* 1, 1960) S. 182.

137) Artur M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* 2, 4 (1956) S. 255–350 (Die Linderung der Höllenstrafen).

»Die Seelen erlangen sofort nach Lösung der Fessel des Fleisches, durch die sie im Stande dieses Lebens zurückgehalten werden, Lohn und Strafe, sofern kein Hindernis vorliegt ... Weil den Seelen ihr Ort zugewiesen wird je nach der Angemessenheit von Lohn und Strafe, wird die Seele sofort nach Loslösung vom Leib entweder in die Hölle hinabgestoßen, oder sie steigt zum Himmel auf, wenn sie nicht durch irgendeine Schuldverstrickung zurückgehalten wird, so daß das Aufsteigen [in den Himmel] bis nach der Läuterung der Seele aufgeschoben werden muß.«¹³⁸⁾

Damit war die patristische Auffassung von einem zwischenzeitlichen Wartezustand dogmatisch beendet. Wohl vertrat Papst Johannes XXII. († 1334) noch einmal die ältere Auffassung. Aber der allseitige Protest zwang ihn zum Widerruf¹³⁹⁾. Der Nachfolger Benedikt XII. dekretierte 1336, »daß nach allgemeiner Anordnung Gottes die Seelen aller Heiligen ... sogleich nach ihrem Tod und besagter Reinigung bei jenen, die einer solchen Reinigung bedurften, auch vor der Wiederaufnahme ihrer Leiber und dem allgemeinen Gericht ... im Himmel ... und himmlischen Paradies mit Christus in der Gemeinschaft der heiligen Engel versammelt waren, sind und sein werden, und ... das göttliche Wesen in einer unmittelbaren Schau und auch von Angesicht zu Angesicht geschaut haben und schauen ...«¹⁴⁰⁾

In der Geschichte der Eschatologie ist dies zweifellos eine bedeutsame Umakzentuierung, aber doch keine völlige Neuerung. Denn die Märtyrer wie bald auch die Heiligen hatte man schon immer im Himmel geglaubt. Sie standen vor Gottes Angesicht und wirkten dort als Fürsprecher für die Menschen. Die Heiligen fürbittend im Himmel zu wissen, war ein zentrales Verlangen der mittelalterlichen Frömmigkeit.

12. DIE FÜRSPRACHE BEI GOTT

Eine Anrufung der Heiligen im Himmel, wie sie dem Mittelalter ein so starkes Frömmigkeitsmotiv gewesen ist, läßt sich im Neuen Testament und im frühen Christentum nicht belegen: »In den ersten Jahrzehnten der Kirche findet sich kein ... Zeugnis für eine Anrufung der Heiligen.«¹⁴¹⁾ Da aber die »Gemeinschaft der Heiligen«, wie man bald erkannte, die himmlischen Glieder mit einschloß, weitete sich die Fürbitte, die man auf Erden untereinander und füreinander übte, auf die Himmlischen aus: Sie verwandten sich dort für die Irdischen.

138) Thomas von Aquin, *Summa theologica*, Suppl. qu. 69, a. 2, in: *Die Deutsche Thomas-Ausgabe* (wie Anm. 128) 35 (1958) S. 11 f.

139) Marc DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique* (*Miscellanea Historiae Pontificiae* 34, 1973); DERS., *Pour et contre Jean XXII en 1333. Deux traités avignonnais sur la vision béatifique* (*Studi e testi* 274, 1975).

140) Konstitution »*Benedictus Deus*«, in: Heinrich DENZINGER, *Enchiridion symbolorum ... / Kompendium der Glaubensbekenntnisse ...*, lat.-dt. von Peter HÜNERMANN (871991) S. 406 f.

141) Bernhard KÖTTING, *Heiligenverehrung*, in: DERS., *Ecclesia Peregrinans. Das Volk Gottes unterwegs. Gesammelte Aufsätze 2* (Münstersche Beiträge zur Theologie 54, 1988) S. 75–84, S. 76.

Der tragende und im ganzen Mittelalter durchgehaltene Grundgedanke ist das Einstehen des Heiligen mit seinen Verdiensten bei Gott; dies erst macht ihn zum wahren Schutzpatron mit wirksamer Hilfe für Zeit und Ewigkeit. In Liturgie und Frömmigkeit wurden darum die Heiligen angerufen, »mit ihren Verdiensten dazwischen zu treten«¹⁴²⁾. Auf diese Weise setzten sie im Himmel jene interzessorische Rolle fort, wie sie ihnen zuvor als Gottesmenschen schon auf Erden zugekommen war. Hatten es bereits die Bekenner der alten Kirche¹⁴³⁾ wie ebenso die Asketen des frühen Mittelalters¹⁴⁴⁾ als Pflicht christlicher Barmherzigkeit angesehen, ihre Verdienste nicht allein für sich zu behalten, sondern den »Überschuß« zur Verfügung zu stellen, um den Sündern auf diese Weise einen Nachlaß ihrer Buße zu gewähren, so mußten sich erst recht die Heiligen des Himmels zu ausgleichender Hilfe bereitfinden. Victricius von Rouen († 407) konnte bereits seine Gemeinde ermutigen: »Das sei unsere erste Bitte bei den Heiligen, daß sie als Anwälte unsere Sünden in angemessener Barmherzigkeit entschuldigen und nicht im Geist von Richtern untersuchen.«¹⁴⁵⁾ Auch die scholastischen Theologen zeigten sich hier voller Zuversicht. Petrus Lombardus beschließt seine Antwort auf die Frage nach der Fürbitte der Heiligen mit der bündigen Aufforderung: »Bitten wir also, daß sie [die Heiligen] für uns eintreten, das heißt, daß ihre Verdienste für uns flehen, und sobald sie unser Gutes wollen, dann will, weil sie wollen, auch Gott, und so geschieht es.«¹⁴⁶⁾ Nicht anders urteilt Thomas von Aquin; die Antwort darauf, »ob die Heiligen, die im himmlischen Vaterland weilen, für uns bitten«, ist ihm in keiner Weise zweifelhaft: Weil sie im Himmel von vollkommener Liebe sind, vermögen sie auch mehr für die Erdenpilger zu erbitten, und je verbundener sie Gott sind, desto wirkmächtiger ist ihr Gebet¹⁴⁷⁾. Im *Supplementum* heißt es, die Heiligen vermöchten für uns zu bitten »durch ihre Verdienste, die vor Gottes Blick stehen und nicht nur ihnen zum Ruhme gereichen, sondern auch für uns als Fürbitten und Gebete wirksam sind ... Sofern sie jedoch für uns beten, indem sie durch ihre Wünsche uns etwas erfliehen, werden sie immer erhört, weil sie nur das wollen, was Gott will, und nur das erfliehen, von dem sie wollen, daß es geschehe.«¹⁴⁸⁾

Obendrein suchten die Theologen und mehr noch die Kanonisten die Verdienste der Himmlischen »verrechnend« zu erfassen und definierten den »thesaurus ecclesiae«; dessen Unerschöpflichkeit beruhe auf den überschüssigen Verdiensten aller Frommen auf Erden und besonders der Heiligen im Himmel, zuletzt auch noch auf den unendlichen Verdiensten Jesu

142) Albert BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques* (1966) S. 219–223.

143) DASSMANN, *Sündenvergebung* (wie Anm. 46) S. 153–182.

144) ANGENENDT, *Totenmemoria* (wie Anm. 132) S. 148–152.

145) Victricius von Rouen, *De laude sanctorum* 1, ed. René HERVAL, *Origines chrétiennes. De la If Lyonnaise gallo-romaine à la Normandie ducale (IV^e–XI^e siècles)* (1966) S. 111.

146) Petrus Lombardus, *Sententiae lib. VI dist. 45,6*, ed. Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Petrus Lombardus, *Sententiae 2* (*Spicilegium Bonaventurianum* 5, 1981) S. 529^o.

147) Thomas von Aquin, *Summa theologia II, II qu. 83, a. 1*; der entsprechende Band ist in der deutschen Ausgabe noch nicht erschienen.

148) Thomas von Aquin, *Summa theologia, Suppl. qu. 72, a. 3*, in: *Deutsche Thomas-Ausgabe* (wie Anm. 128) 35 (1958) S. 148.

Christi¹⁴⁹). Aus diesem Kirchenschatz konnten dann die Ablässe erteilt werden, die nahezu gänzliche Erlassung der »zeitlichen Sündenstrafen«. Im späten Mittelalter wurde daraus »ein gewissermaßen perfektes Programm der religiösen Zukunftssicherung«: »Das Gnadenangebot des Ablasses erscheint so gut wie lückenlos, es gibt gewissermaßen nur Gnade ...«¹⁵⁰

13. DER LEIB AUF ERDEN

Für die allen Menschen evidente Tatsache, daß der Leib vom Moment des Todes an zu verwesen beginnt, mußten gerade die Christen eine Deutung finden, verkündigten sie doch die Auferstehung des Leibes. Wie aber sollte man sich eine leibliche Auferstehung vorstellen? Schon Paulus hatte diese Frage gestellt und auch eine Antwort darauf gegeben: »Wie werden die Toten auferweckt, was für einen Leib werden sie haben? Was für eine törichte Frage! Auch das, was du säst, wird nicht lebendig, wenn es nicht stirbt ... Was gesät wird, ist verweslich, was auferweckt wird, unverweslich. Was gesät wird, ist armselig, was auferweckt wird, herrlich ... Gesät wird ein irdischer Leib (*corpus animale*), auferweckt ein überirdischer Leib (*corpus spirituale*)« (1 Kor 15,35.36.43.44). Bei Paulus ist grundsätzlich festzustellen: »Heil gibt es nicht ohne Leib«¹⁵¹). Darum auch gibt es den Auferstehungsleib, der allerdings nicht mehr der Leib des Erdenlebens ist, sondern ein von Gott erschaffener »spiritueller Leib«: Wir werden »nach dem Bild des Himmlischen gestaltet werden« (1 Kor 15,49b). Paulus fürchtet dabei die »Nacktheit der Seele«, die das Ideal der antiken Todeserwartung war, und hoffte »überkleidet« zu werden: »So bekleidet [mit dem himmlischen Leib], werden wir nicht nackt erscheinen ..., weil wir nicht entkleidet, sondern überkleidet werden« (2 Kor 5,3f.). Wegen der Hoffnung auf das Überkleidetwerden mit einem neuen Leib kann der irdische hintangelassen werden, denn er ist »ein dem Tod verfallener Leib« (Röm 7,24) und mag in Staub zerfallen, was denn auch im Christentum stets gegolten hat und seit der Jahrtausendwende in der Liturgie des Aschermittwochs auch jedem Einzelnen zugesprochen wurde: »Staub bist du, o Mensch, und zum Staub kehrst du zurück.« (Gen 3,19)¹⁵²

Die Idee von dem Überkleidetwerden mit einem neu geschaffenen Leib, wie sie auch von der heutigen Theologie favorisiert wird¹⁵³), vermochte sich so lange zu halten, bis die

149) Nikolaus PAULUS, Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts 1 (1922) S. 284–306; Herbert VORGRIMLER, Buße und Krankensalbung (Handbuch der Dogmengeschichte 4, 3, 1978) S. 206–209.

150) Bernd MÖLLER, Die letzten Ablaßkampagnen. Der Widerspruch Luthers gegen den Ablaß in seinem geschichtlichen Zusammenhang, zuletzt in: DERS., Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze (1991) S. 53–72, S. 62f.

151) Paul HOFFMANN, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung (Neutestamentliche Abhandlungen N.F. 2, 1966) S. 247 und S. 277.

152) C. SCHNEIDER, Art. Asche, in: RAC 1 (1950) Sp. 725–733.

153) Herbert VORGRIMLER, Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie (Quaestiones disputatae 90, 1980) S. 56f.

Gnostiker die leibhaftige Auferstehung zu leugnen begannen. Gegen ihre dualistisch-leibfeindliche Haltung grenzte sich die Orthodoxie ab und formulierte den gerade auch für griechische Christen »harten Biblizismus«¹⁵⁴) von der »Auferstehung des Fleisches«. Das paulinische »Überkleidetwerden« wurde nun so verstanden, daß der sterbliche Leib die Unsterblichkeit überziehe und folglich der irdische Leib bei der Verklärung mit auferstehe¹⁵⁵). Vorformuliert fand man diese Auffassung in Texten des Alten Testaments, etwa bei Hiob – aber nur, sofern man der Vulgata folgt: »Ich werde wieder mit meiner Haut umgeben, und in meinem Fleisch werde ich meinen Gott schauen.« (Hiob 19,26)

Daß die irdischen Leiber mit Fleisch und Gebeinen auferstehen sollten, war Glaube des ganzen Mittelalters. Gerade auch ein Thomas von Aquin betonte die ganzleibliche Auferstehung und schrieb dazu eine eigene Quaestio: »Werden alle Glieder des menschlichen Leibes auferstehen? Werden Haare und Nägel im Menschen auferstehen? Werden die Säfte im Leibe auferstehen? Wird alles, was im menschlichen Leibe zur Wahrheit der menschlichen Natur gehörte, in ihm auferstehen? Wird das, was stofflich zu den Gliedern des Menschen gehörte, ganz auferstehen?«¹⁵⁶) Zur Antwort gibt er, wie übrigens schon Augustinus¹⁵⁷), daß die überschüssigen Teile irgendwie in die Gesamtmasse des Auferstehungsleibes eingehen würden; die Frage, ob »der Staub des menschlichen Leibes« bei der Auferstehung zu demselben Körperteil zurückkehren wird, der in ihm aufgelöst wird, beantwortet Thomas mit der »Identität des Ganzen«¹⁵⁸). Neben diesem, für die Würde des Leibes grundlegenden Gedanken, daß der irdische Leib in den Auferstehungsleib eingehen werde, trat weiter noch die Vorstellung, daß der Leib eines Christen immer ein Instrument der Gnade, ja der Tempel des Heiligen Geistes gewesen sei (1 Kor 3,16; 6,19); weil aber der Leib am Heil mitgewirkt habe, verdiene er auch seine Belohnung. Wiederum Augustinus postulierte: Die Leiber der Abgeschiedenen dürfe man nicht verächtlich beiseite schaffen, »denn der Geist hat sich ihrer als

154) Georg KRETSCHMAR, Auferstehung des Fleisches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel, in: *Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes*, Festschrift Helmut Thielicke (1968) S. 101–137, S. 111.

155) Alois KEHL, Art. Gewand (der Seele) in: *RAC* 10, Sp. 945–1025, 987–991; Reinhart STAATS, Art. Auferstehung I,4 (Alte Kirche), in: *TRE* 4 (1979) S. 467–477, S. 474–476.

156) Thomas von Aquin, *Summa theologica*, Suppl. qu. 80, in: *Deutsche Thomas-Ausgabe* (wie Anm. 128) 35 (1958) S. 295–327; auch Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae* IV 44,2,3, (wie Anm. 146) S. 518.

157) Augustinus, *De Civitate Dei* XXII 12, ed. Bernhard DOMBART – Alphons KALB (*Corpus Christianorum* 48, 1955) S. 838¹¹; deutsche Übersetzung: Wilhelm THIMME, *Aurelius Augustinus. Vom Gottesstaat* 2 (dtv Bibliothek. Literatur, Philosophie, Wissenschaft 6088, 1978) S. 795: »Die so häufig geschorenen Haare und geschnittenen Nägel ... werden ... gleichwohl bei der Auferstehung keinem verloren gehen, sondern sich vermöge der Wandelbarkeit des Stoffes auf die Weise in das Fleisch desselben Leibes verwandeln, daß sie die Harmonie seiner Teile nicht stören, welchen Platz sie auch immer einnehmen mögen.«

158) Thomas von Aquin, *Summa theologica*, Suppl. qu. 79,3, in: *Deutsche Thomas-Ausgabe* (wie Anm. 128) 35 (1958) S. 293: »identitas totius«.

seiner Organe und Gefäße zu allerlei guten Werken fromm bedient.«¹⁵⁹) Thomas von Aquin wiederholt diese Auffassung: »Deshalb sollen wir auch ihren Überresten [der Heiligen] zu ihrem Andenken jede entsprechende Verehrung erweisen, und vor allem ihren Leibern, die Tempel und Werkzeuge des heiligen Geistes waren, der in ihnen wohnte und wirkte, und die durch eine glorreiche Auferstehung dem Leibe Christi gleichgestellt werden sollen. Und darum ehrt Gott selbst sinnvollerweise derartige Überreste, wenn Er in ihrer Gegenwart Wunder tut.«¹⁶⁰)

Die allgemeine Wertschätzung des Leibes steigerte sich noch bei den Heiligen. Ihren Leib zu ehren, tat sich zuerst schon Gott selber hervor, indem er oft genug die Gabe der Unversehrtheit und Unverweslichkeit verlieh. Wie Christi Leib während der drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unverwest geblieben ist und dann in der Auferstehung seine Verherrlichung erfahren hat¹⁶¹), so geschieht es auch bei einzelnen Heiligen: Ihre Leiber bleiben unverwest, ja erhalten sich »wie eben beerdigt«, oder »wie lebend«. So war es bei Amandus von Maastricht und Elnone († 676/84), Lambert von Maastricht († 705), Hubert von Lüttich († 727), Otmar von St. Gallen († 759), Wynnebald von Heidenheim († 761) und Lul von Mainz († 786); ihnen und vielen anderen blieb der Leib unverwest¹⁶²). Selbst auch den Märtyrern konnte die Unversehrtheit ihres geschundenen Leibes wiederhergestellt werden. So fand sich bei der von den Ungarn 926 zu St. Gallen erschlagenen Rekluse Wiberat acht Tage nach dem Martyrium der Leib »ohne Anzeichen von Wunden«, vielmehr sah er »gesund und unverletzt aus«¹⁶³). Man hat von einem eigenen Typ der »Legende vom unzerstörbaren Leben« gesprochen, als deren Kern die »Neuschöpfung des Märtyrers« anzusehen ist¹⁶⁴).

Wenn Gott die Heiligen-Leiber mit ihrer Erhaltung besonders ehrte, durften die Menschen nicht zurückstehen; auch sie mußten den Leib beisammen halten. Gregor von Tours feiert es jeweils als Triumph, wenn sich die Überreste vollständig erhalten haben; neunmal spricht er von »ganz« und »unverwest« gebliebenen Leibern, und sein Stichwort dafür ist

159) Augustinus, *De Civitate Dei* I 13 (wie Anm. 157) 47, S. 14¹; deutsche Übersetzung THIMME, *Vom Gottesstaat* (wie Anm. 157) 1 S. 25.

160) Thomas von Aquin, *Summa theologica* III, qu. 25, a. 6, in: Deutsche Thomas-Ausgabe (wie Anm. 128) 26 (1957) S. 205.

161) LANDGRAF, *Dogmengeschichte* (wie Anm. 127) 2, 1, S. 199–272 (Die Sterblichkeit Christi); Arnold ANGENENDT, *Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung*, *Saeculum* 42 (1991) S. 320–348, S. 342–346.

162) ANGENENDT, *Corpus incorruptum* (wie Anm. 161) S. 345 f.

163) *Vita Wiberadae* 37, ed. und übers. Walter BERSCHIN, *Vitae sanctae Wiberadae. Die älteste Lebensbeschreibung der heiligen Wiberada* (Historischer Verein St. Gallen, Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte 1983) S. 204.

164) Theofried BAUMEISTER, *Martyr invictus. Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens* (Forschungen zur Volkskunde 46, 1970) S. 160.

*corpus integrum*¹⁶⁵). Eine Teilung des Leichnams oder auch nur einzelner Knochen ruft den Unwillen des Heiligen und dessen Bestrafung hervor¹⁶⁶. Tatsächlich hat sich feststellen lassen, daß »bei Gregor von Tours keine Reliquienteilungen überliefert sind, auch nicht in Zusammenhang mit den zahlreichen Translationen, die im 6. Jahrhundert stattfanden«¹⁶⁷). Dasselbe gilt für Papst Gregor den Großen: »Weder Gregors Dialoge noch sein Registrum enthalten irgendeinen Hinweis auf identifizierbare Teile, die von einem heiligen Leichnam abgetrennt worden sind«¹⁶⁸). Die in der Forschung allgemein vorfindliche Auffassung, die Gebeinteilung sei eigentlich von Anfang an üblich gewesen, muß revidiert werden¹⁶⁹); ja, bis ins 9. Jahrhundert dürften Teilungen als frevelhaft gegolten haben und darum nur selten vorgekommen sein¹⁷⁰).

14. DIE »VIRTUS« IN DEN RELIQUIEN

Von dem Moment an, wo die Christen eine eigene Leibverehrung entwickelten, sahen sie sich mit der religionsgeschichtlich fundamentalen Idee von der »Gegenwart der Toten« konfrontiert, wie immer man sich diese Gegenwart dachte und wie immer man sie mit dem jenseitigen Weiterleben kombinierte. In der antiken Welt und – wie wir gleich hinzufügen können – ebenso im ganzen Mittelalter bestand kein Zweifel: »Die Toten sind Personen im rechtlichen Sinn, sie sind Rechtssubjekte und also auch Subjekte von Beziehungen in der menschlichen

165) Arnold ANGENENDT, Der »ganze« und »unverweste« Leib – eine Leitidee der Reliquienverehrung bei Gregor von Tours und Beda Venerabilis, in: Aus Archiven und Bibliotheken (Festschrift Raymund KOTTJE), hg. von H. MORDEK (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 3, 1992) S. 33–50.

166) Gregor von Tours, *Historia Francorum* VII 31, ed. B. KRUSCH, MGH SS rer. Merov. 1 S. 350ff.

167) Margareta WEIDEMANN, Reliquie und Eulogie. Zur Begriffsbestimmung geweihter Gegenstände in der fränkischen Kirchenlehre des 6. Jahrhunderts, in: Die Ausgrabungen in St. Ulrich und Afra in Augsburg. 1961–1968, Textband, hg. von J. WERNER. (Münchener Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte 23, 1977) S. 353–373, S. 371f.

168) John McCULLOH, The Cult of Relics in the Letters and »Dialogues« of Pope Gregory the Great. A lexicographical Study, *Traditio* 32 (1976) S. 145–184, S. 153; DERS., From Antiquity to the Middle Ages. Continuity and Change in Papal Relic Policy from the 6th to the 8th Century, in: *Pietas* (Festschrift Bernhard Kötting), hg. von E. DASSMANN – K. S. FRANK (Jahrbuch für Antike und Christentum Erg.bd. 8, 1983) S. 313–324, S. 313.

169) Peter DINZELBACHER, Die »Realpräsenz« der Heiligen in ihren Reliquien und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen, in: *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, hg. von DEMS. u. D. R. BAUER (1990) S. 115–174, vor allem S. 118; Bernhard KÖTTING, Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen, in: DERS., *Ecclesia Peregrinans* (wie Anm. 141) S. 61–74, S. 66f.; Martin HEINZELMANN, Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes (Typologie des sources du moyen âge occidental 33, 1979) S. 20–22.

170) Nicole HERRMANN-MASCARD, Les reliques des Saints. Formation coutumière d'un droit (Société d'histoire du droit. Collection d'histoire institutionnelle et sociale 6, 1975) S. 62f.

Gesellschaft; mit anderen Worten: sie sind unter den Lebenden gegenwärtig«¹⁷¹). In dieser bleibenden Gegenwart, näherhin in dem »Recht des Toten«, gründete auch, um Jacques Le Goff zu zitieren, »die Solidargemeinschaft der Lebenden und Toten«¹⁷²).

Die allgemeine Idee von der Gegenwart der Toten konnten die Christen rasch mit eigenen Gedanken weiter auffüllen. Für sie waren Seele und Leib ja nur zeitweilig getrennt; in Wirklichkeit gehörten beide von ihrem Wesen her zusammen und strebten nach erneuter Vereinigung, wie es für die Auferstehung am Jüngsten Tag erhofft wurde. Zahllose Quellen bezeugen diese Zusammengehörigkeit. So schreibt etwa die Vita des Norbert von Magdeburg (†1134): Der Leib des Verstorbenen, der trotz Sommerhitze auch nach drei Tagen noch keinerlei Geruchsverderbnis gezeigt habe, »erwartet [im Grab] den Jüngsten Tag in der Hoffnung auf die Auferstehung, die jede gläubige Seele sehnsüchtig herbeiwünscht«¹⁷³). Die im Himmel weilende Seele stand mit ihrem Leibe, mit dem sie am Ende der Tage erneut vereinigt werden sollte, in bleibender Verbindung.

Bei Heiligen wiederum war es noch ein Besonderes: In den irdischen Überresten blieb ihre Virtus gegenwärtig, und das begründete den Reliquienkult. Schon Victricius von Rouen, der als einer der ersten eine »Theologie der Reliquien« vorlegte¹⁷⁴), betrachtete dieselben nicht nur als verbunden mit den im Himmel weilenden Seelen, sondern obendrein als mit himmlischer »virtus« erfüllt: *affirmo in istis reliquiis perfectam esse gratiam perfectamque virtutem*¹⁷⁵). Den Erweis dafür liefern ihm die Wunderheilungen, die bei und durch die Reliquien geschehen: »Wer heilt, lebt auch; wer lebt, ist in den Reliquien. Die Apostel aber und Märtyrer heilen und reinigen. In den Reliquien sind sie also mit dem Band der ganzen Ewigkeit verbunden.«¹⁷⁶) Die Virtus verleiht den Reliquien ihre Kraft, ja ihr besonderes Gewicht; Gregor von Tours teilt vom römischen Petrusgrab wie vom turonischen Martinsgrab mit, daß Tücher, die man über Nacht darauf legte, sich so mit Virtus vollgesogen hatten, daß sie nun schwerer wogen¹⁷⁷).

Hinzu kam noch ein Weiteres: Die verbleibend gedachte Virtus führte zu der Vorstellung, der Heilige sei in allem, was seine Virtus erfüllt, voll gegenwärtig. Wiederum Victricius von Rouen predigte: *Ubi est aliquid ibi totum est* – wo ein Teil ist, da ist das Ganze¹⁷⁸). Einhard (†840) bezeugt denselben Gedanken: Bei der Übersendung einer Partikel seiner Marcellinus-

171) Otto Gerhard OEXLE, Gegenwart der Toten, in: *Death in the Middle Ages*, hg. von H. BRAET u. W. VERBEKE (*Mediaevalia Lovaniensia* 1,9, 1983) S. 19–77, S. 22.

172) LE GOFF, Geburt des Fegefeuers (wie Anm. 109) S. 22f.

173) Vita Norberti 23 (wie Anm. 86) S. 540f.

174) Franco CARDINI, Reliquie e pellegrinaggi, in: *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale. Secoli V–VI* (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo 36, 1989) S. 981–1035, S. 1017.

175) Victricius von Rouen, *De laude sanctorum* 11 (wie Anm. 145) S. 141.

176) Ebd. S. 143.

177) Margareta WEIDEMANN, Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours 2 (Römisch-Germanisches Zentralmuseum. Forschungsinstitut für Vor- und Frühgeschichte 3,2, 1982) S. 164f.

178) Victricius von Rouen, *De laude sanctorum* 10 (wie Anm. 145) S. 137.

und Petrus-Reliquien an Erzbischof Hetti von Trier schrieb er: »Eine Partikel von den Überbleibseln (*cineribus*) der seligen Märtyrer gelangt zu euch, und es soll ihr jene Ehre erboten werden, wie wir ihren ganzen Leibern zu erbieten gehalten sind«¹⁷⁹). Eine Partikel genügt, um den ganzen Heiligen präsent zu haben. Im weiteren Verlauf des Mittelalters hat sich diese Auffassung so dominierend durchgesetzt, daß die Aufteilung allgemein üblich wurde. Das hohe und späte Mittelalter wußte sich von allen Bedenken frei: Nicht nur, daß man einzelne Gebeine entnahm, darüber hinaus wurden Gebeintteile bis zu Staubkörnern zerteilt¹⁸⁰).

Daß der Heilige vom Himmel her seine ursprünglich einmal asketisch verdiente Virtus segenspendend auf Erden bereithielt, bildete den wahren Kern der Heiligenverehrung. Auf diese Weise schufen die Heiligen eine direkte Verbindung zwischen dem Diesseits und dem Jenseits: Mit Sicherheit weilten ihre Seelen im Himmel, zugleich aber blieben sie mit ihrem Leib und der ihm inhärierenden Virtus auch auf Erden gegenwärtig. Genau in dieser Konstellation, in ihrer ständigen Bilokation, lagen sowohl die Voraussetzung wie die Begründung für ihre Verehrung: vor Gott stehend und doch auf Erden wirksam mit ihrer Virtus. Wenn schon der Heilige in seiner Lebenszeit ein Mittler zwischen Himmel und Erde genannt worden war, so mit noch größerer Gewißheit jetzt, wo er alle Unsicherheiten des Erdenwandels hinter sich gelassen hat, von Gott in seine Gegenwart gerufen ist, dort für die Seinen Fürbitte einlegt und seine Virtus auf Erden bei seinem Leib segenspendend bereithält.

Die auf Erden präsent bleibende Virtus war es dann auch, die den Reliquienkult in ungeahnter Weise ausweitete. Denn als mit Virtus aufgeladene Reliquie galt schon in der Spätantike alles, was nur irgendwie mit den heiligen Personen zu tun gehabt hatte, nicht allein die Überbleibsel von ihrem Leib – die »Primärreliquien« –, sondern ebenso die Marterwerkzeuge, ihre Lebensutensilien wie auch alles von ihrem Grab – die »Sekundärreliquien«¹⁸¹). Die »Libri Carolini« benennen zum Beispiel sowohl »Körperreliquien« wie auch »Kleidungsstücke und ähnliches, was die Heiligen in ihrer Lebenszeit benutzt haben«¹⁸²).

Daß die Hochscholastik Bedenken anmeldete, blieb wirkungslos. Thomas von Aquin zum Beispiel mochte die Auffassung von der Präsenz der Virtus in den Reliquienleibern nicht mehr gelten lassen. Gegen die Meinung, daß in der menschlichen Asche »irgendeine Kraft (*aliqua vis*) zurückbleibt, die den Elementen [in die der Leib zerfällt] anhaftet«, oder auch dagegen, daß darin »mehr Licht« zurückbleibe, leugnet er eine den Reliquien inhärierende Kraft und sieht deren Eingehen in den Auferstehungsleib allein in Gottes Anordnung begründet: »In jener Asche besteht keine natürliche Hinneigung zur Auferstehung, sondern allein [eine

179) Einhard, Ep. 45, ed. K. HAMPE, MGH Epp. 5 S. 132²⁷.

180) HERRMANN-MASCARD, Les reliques (wie Anm. 169) S. 62ff.; Peter DINZELBACHER, Die Realpräsenz (wie Anm. 170) S. 115–174.

181) Für Gregor von Tours: WEIDEMANN, Kulturgeschichte (wie Anm. 177) 2, S. 161–201; ferner SIGAL, L'homme (wie Anm. 116) S. 35–73.

182) Libri Carolini III 24, ed. H. BASTGEN, MGH Conc. Suppl. (1924) S. 154⁹.

Hinneigung] aus der Anordnung der göttlichen Vorsehung«¹⁸³). Damit trifft Thomas in den Kern des bis dahin geübten Reliquienkultes mit der in den Gebeinen des Heiligen verbleibend gedachten Virtus; in gewisser Weise »entzauberte« er die Reliquien und machte sie wirkungslos. Nichtsdestoweniger feierte ihre Ehrung gerade im Spätmittelalter die höchsten Triumphe; man denke nur an die Heiltumssammlungen in Halle und Wittenberg¹⁸⁴).

Bei der großen Fülle von Reliquien gab es naturgemäß vielerlei Betrug; manches nahm man zu gutgläubig, anderes wurde gefälscht. Wohl forderte man früh schon beglaubigte Zeugnisse, die sogenannten Authentiken: bischöfliche Bestätigungen der Echtheit. Aber Handel und Gewinnsucht wirkten zu verlockend, und gerade die zahlreichen Reliquienaffären haben dem Mittelalter das Verdikt der Leichtgläubigkeit und Wundersucht eingetragen. Und doch war es »keineswegs eine prinzipiell unkritische Haltung ...; man verstand bloß unter Kritik etwas anderes als wir heute tun.«¹⁸⁵) Das Richtige bestand darin, »daß es an der Wahrheit der göttlichen Offenbarung und kirchlichen Lehre teilhatte.«¹⁸⁶) In Zweifelsfällen wandte man ein Gottesurteil an, nicht zuletzt die Feuerprobe, denn Reliquien galten als unbrennbar¹⁸⁷). Höchste und letztgültige Bestätigung aber lieferten die Wunder¹⁸⁸). Das 4. Lateran-Konzil warnte; es suchte den Verkauf zu verbieten und die Neufindung unter Kontrolle zu stellen: »Altehrwürdige Reliquien sollen nicht außerhalb des Reliquiars gezeigt und nicht zum Kauf angeboten werden. Neu gefundene aber soll niemand sich herausnehmen zu verehren, wenn nicht zuvor die Billigung des römischen Bischofs eingeholt wurde. Die Kirchenoberen sollen es künftig nicht mehr zulassen, daß die Gläubigen, die in ihre Kirchen zum Beten kommen, durch leere Fabeleien und gefälschte Dokumente getäuscht werden, wie es an vielen Orten aus Gewinnsucht geschieht.«¹⁸⁹)

183) Thomas von Aquin, *Summa theologica*, Suppl. qu. 78,3, in: Deutsche Thomas-Ausgabe (wie Anm. 128) 35 (1958) S. 268–272, S. 271.

184) Albrecht von Brandenburg. Kurfürst – Erzkanzler – Kardinal [Ausstellungskatalog], hg. von B. ROLAND (1990) S. 152–172; Fritz BELLMANN - Marie-Luise HARKSEN - Roland WERNER, Lutherstadt Wittenberg (Die Denkmale im Bezirk Halle, 1979) S. 257–267.

185) Heinrich FICHTENAU, Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter, *MIÖG* 60 (1952) S. 66.

186) Klaus SCHREINER, Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters, *Saeculum* 17 (1966) S. 131–169, S. 145.

187) Klaus SCHREINER, »Discrimen veri ac falsi. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters, *Archiv für Kulturgeschichte* 48 (1966) S. 1–53, S. 9f.

188) Ebd. S. 20–25.

189) Concilium Lateranense IV c. 62, ed. J. ALBERIGO, u. a., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, (1973); übers. v. Raymonde FOREVILLE, Lateran 1–4 (Geschichte der ökumenischen Konzilien 6, 1970) S. 439.

15. GRAB UND ALTAR

Die besondere Würde des irdischen Lebens und mehr noch die Präsenz der Virtus in den Reliquien eines Heiligen mußten notwendig auch eine besondere Ehrung der Grabstätte veranlassen. Anfangs freilich hatte man selbst »die Gräber hervorragender Christen, wie etwa des Stephanus, nicht in Erinnerung« behalten, weswegen wir »über Form und Lage der christlichen Gräber in den ersten Jahrzehnten des Christentums nichts auszumachen vermögen«¹⁹⁰. Das änderte sich sofort mit dem intensivierten Interesse am Leib, der seinen Ort im Grab hatte. Zunächst haben die Christen für ihre Gräber die Bräuche ihrer Zeit und Umgebung übernommen, die Leichenverbrennung allerdings wohl immer abgelehnt¹⁹¹. Erst die größer gewordenen Gemeinden schufen sich eigene Beerdigungsareale, entweder im Freien und oft mit Grabbauten oder auch unter der Erde in Katakomben wie beispielsweise in Rom¹⁹². Immer lagen die Gräber, wie es das antike Sepulkralrecht forderte, außerhalb der Stadt¹⁹³.

Eine besondere Ehrung erfuhren seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts die Märtyrer; nicht nur, daß ihr Grab ein Gedenkmonument erhielt – wie gegen 180 das Petrusgrab am vatikanischen Hügel¹⁹⁴ –, sondern hier versammelte sich auch die Gemeinde am Jahrestag des Martyriums¹⁹⁵. Unter Konstantin wurden bei und über den Märtyrergräbern Basiliken errichtet, so die vatikanische über dem Petrusgrab¹⁹⁶. Den nächsten Schritt vollzog Ambrosius: die Überführung von Heiligen-Gebeinen in eine Kirche und die Neubestattung am Altar¹⁹⁷. Waren bislang die Gräber der Märtyrer wie ebenso der ihnen gleichgeachteten Asketen mit einer Basilika und einem Altar überbaut worden, so geschah es nun auch umgekehrt: Ein schon bestehender Altar erhielt einen Reliquienleib zugeführt¹⁹⁸. Die mit Altären überbauten Märtyrer- und Heiligengräber zogen dann weitere Gräber an, denn bald kam der allgemeine Wunsch auf, »sich bei den Heiligen beerdigen« zu lassen¹⁹⁹ und sich dadurch ihrer besonderen Fürsprache zu versichern.

190) Bernhard KÖTTING, Art. Grab, in: RAC 12 (1983) Sp. 366–397, Sp. 385.

191) Ebd. Sp. 383.

192) Johannes KOLLWITZ, Art. Coemeterium, in: RAC 3 (1957) Sp. 231–235.

193) Georg KLINGENBERG, Art. Grabrecht, in: RAC 12 (1983) Sp. 590–637, Sp. 599.

194) Klaus STÄHLER, Art. Grabbau, in: RAC 12 (1983) Sp. 397–429, Sp. 423.

195) Angelus Albert HÄUSSLING, Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 58, 1973) S. 213ff.; BAUMEISTER, Heiligenverehrung (wie Anm. 51) Sp. 113–122.

196) Hugo BRANDENBURG, Art. Kirchenbau I (Der frühchristliche Kirchenbau), in: TRE 18 (1989) S. 421–442.

197) Ernst DASSMANN, Ambrosius und die Märtyrer, Jahrbuch für Antike und Christentum 18 (1975) S. 49–68.

198) Bernhard KÖTTING, Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude, in: DERS., *Ecclesia Peregrinans* (wie Anm. 141) S. 90–119.

199) BAUMEISTER, Art. Heiligenverehrung (wie Anm. 51) Sp. 131f.

Die Transferierungen von Heiligen-Leibern an bereits bestehende Altäre verdichteten sich rasch zu einem Gesetz: In jedem Altar mußten Reliquien sein. »Am Ende des 6. Jahrhunderts galt es in Gallien schon als auffallend, wenn ein Altar dieser Auszeichnung entbehren mußte.«²⁰⁰ Im Kirchweihritus wurde für die Verbindung eine eigene Liturgie geschaffen: die Deponierung von Reliquien im Altar²⁰¹. Hinzu kam noch ein anderes Bestreben, nämlich sowohl die Altäre wie auch noch die Reliquien in den einzelnen Altären zu vermehren. Dem Mittelalter waren mit solchen Ritualen und Deutungen die verpflichtenden Vorgaben geschaffen. Die Verbindung von Altar und Reliquien galt fortan strikt beidseitig: kein Heiligen-Leib ohne Altar und kein Altar ohne (Berührungs-)Reliquien²⁰². Die Folgen waren so zahlreich wie langwirkend, und die Auswirkungen reichten bis ins letzte Dorf; denn jede Kirche bekam bei ihrer Weihe mindestens Berührungsreliquien zugeführt. Im Blick auf die Heiligen-Verehrung ist daran wichtig, daß jeder Ort nunmehr seinen Heiligen hatte, dessen Reliquien im Altar ruhten. Zahlreiche Ortsnamen – zumal in den romanischen Ländern – sind einfach nur der Heiligename.

16. ELEVATION UND KANONISATION

Die Anfänge des Heiligenkultes werden oft im Volksglauben und in der Wundersucht gesucht. Tatsächlich setzte immer dann eine Verehrung ein, wenn am Grab Wunder geschehen. Diese Wunder aber brachten ein spezielles Verfahren in Gang, nämlich die »Erhebung zur Ehre der Altäre«, die man in ihrer Wirkung als »Heiligsprechung« ansehen muß.

Am deutlichsten ist dies im gallikanischen Liturgie-Bereich – zu dem auch Mailand gehörte – zu beobachten. Sobald der Beerdigte mit den Wundern den Erweis erbrachte, daß er in Gottes Gegenwart eingetreten und als Heiliger bestätigt war, veranlaßte das eine Elevation und Translation²⁰³. Waren die Gebeine wegen der gesuchten Nähe zu den Altarreliquien schon nahe am Kirchbau und nicht selten in einer besonderen Vorhalle (porticus) beerdigt worden, so wurden sie jetzt erhoben und beim Altar im Kircheninneren neu beigesetzt. Die Begründung lieferte eine Stelle der Apokalypse, der zufolge die Seelen der Märtyrer, denen man aber bald auch die aller Gerechten hinzuzählte, ihren Ort am Fuße des himmlischen Altares hatten (Apk 6,9). Das alte Religionsgesetz der himmlisch-irdischen Entsprechung –

200) Bernhard KÖTTING, *Der frühchristliche Reliquienkult* (wie Anm. 198) S. 90–119, S. 106; HÄUSSLING, *Mönchskonvent* (wie Anm. 195) S. 217.

201) Suitbert BENZ, *Zur Geschichte der römischen Kirchweihe nach den Texten des 6. und 7. Jahrhunderts*, in: *Enkainia. Gesammelte Arbeiten zum 800-jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach*, hg. von H. EMONDS (1956) S. 62–109.

202) HÄUSSLING, *Mönchskonvent* (wie Anm. 195) S. 215–225.

203) Arnold ANGENENDT, *In porticu ecclesiae sepultus*, erscheint in: *Iconologia sacra. Festschrift für Karl Hauck*.

»wie im Himmel so auf Erden«²⁰⁴) – erforderte es nun, dem Ort der Seele im Himmel eine Entsprechung für den Leib auf Erden zu schaffen; so wurden die Leiber an den Fuß der Kirchenaltäre übertragen. Im Verfahren bildeten die Elevation und Translation eine eigene Liturgie²⁰⁵). Voraus gingen Tage der Vorbereitung mit Gebet und Fasten; vor allem auch mußten vom Himmel her, entweder von Gott oder vom Heiligen, Zeichen der Zustimmung kommen, wie außerdem die Erlaubnis der kirchlichen und weltlichen Oberen einzuholen mußten²⁰⁶). Erst daraufhin erfolgte die Graböffnung, wobei der Leichnam eines wirklichen Heiligen einen wunderbaren Wohlgeruch verströmte, auch in Lichterscheinungen aufleuchtete und in besonderen Fällen sogar ohne Verwesung war. Der Leib wurde dann erhoben (elevatio), zur Verehrung ausgestellt (ostensio), in einer Prozession herumgetragen und zuletzt am Altar neu beigesetzt (depositio). Nehmen wir als Beispiel den heiligen Hubertus († 727), dessen Erhebung im Jahre 743 sogar eine »staatspolitische« Bedeutung hatte. Zeichen und Visionen hatten gemahnt, daß Gott seinen treuen Diener als Licht auf einen Leuchter gestellt sehen wollte. Man hielt ein dreitägiges Fasten und Beten und ging dann am 3. November in aller Feierlichkeit zu Werke: Der geöffnete Sarg strahlte sofort ein Licht aus, und der unverwest gebliebene Leichnam verströmte Wohlgeruch. Herzugeeilt war auch der Princeps Karlmann, Karl Martells Sohn, der im Norden und Osten des Frankenreichs regierte und sich mit dem Erhobenen verwandt wußte. Der Princeps selbst wie auch seine Familienangehörigen und seine Optimaten erwiesen dem Heiligen ihre Ehre und küßten dabei dessen Hände und Füße. Mit eigener Hand legte Karlmann den Leib auf eine Bahre, um ihn zum Altar zu übertragen und machte reiche Stiftungen: Altartücher, silberne Altargefäße sowie Liegenschaften samt Hörigen²⁰⁷).

Letztlich maßgebend für die Heiligsprechung wurde jedoch ein anderes Verfahren und eine andere Autorität: die Kanonisation durch die Päpste²⁰⁸). Zum ersten Mal bei Bischof Ulrich von Augsburg († 973) erklärte ein Papst, Johannes XV., die Heiligkeit. Nicht mehr eine Liturgie, sondern ein juristisches Verfahren, in dessen Verlauf Lebensführung und Wunder anhand von Zeugen und Dokumenten überprüft wurden, führte zur Einschreibung in den Kanon der Heiligen, zur »Kanonisation«. Die Juristen-Päpste Alexander III. († 1181), Innozenz III. († 1216) und Gregor IX. († 1241) vollendeten dieses Verfahren, das fortan nur noch päpstlich kanonisierte Heilige zu verehren erlaubte²⁰⁹).

204) Mircea ELIADE, Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr ²1984 S. 34–40 (Göttliche Vorbilder der Rituale).

205) Agostino AMORE, Culto e canonizzazione dei Santi nell'antichità cristiana, *Antonianum* 52 (1977) S. 38–80, S. 69–77; HERRMANN-MASCARD, Les reliques (wie Anm. 170) S. 82–84 und S. 103–105; HEINZELMANN, Translationsberichte (wie Anm. 169) S. 46–88.

206) HERRMANN-MASCARD, Les reliques (wie Anm. 169) S. 84–87.

207) Vita Hugberti 20, ed. W. LEVISON, MGH SS rer. Merov. 4 S. 495 f.

208) Renate KLAUSER, Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert, ZRG 71 Kan. 40 (1954) S. 85–101.

209) VAUCHEZ, La sainteté (wie Anm. 62) S. 25–67.

Wer nun aber glauben würde, daß im Zuge der spätmittelalterlichen Entwicklung zu einer aufgehäuften und zahlenmäßig gesteigerten Frömmigkeit eine Welle von Kanonisationen eingesetzt hätte, muß sich getäuscht sehen. Von 1198 bis 1304 sind päpstlicherseits 49 Prozesse eingeleitet worden, von denen knapp die Hälfte – nämlich 24 – mit einer Kanonisation endeten; zwischen 1305 und 1378 waren es zwölf Prozesse mit sechs Kanonisationen und von 1379–1431 zehn mit fünf. Der Grund für den Rückgang lag in der Reserve der Kurie gegenüber plötzlich aufflammenden Lokalkulten, ferner in dem zunehmend präzisierten Verfahren und endlich auch in den Prozeßkosten²¹⁰. Dennoch folgte die Heiligenverehrung dem allgemeinen Trend zur Vervielfachung und suchte sich angesichts der päpstlichen Zurückhaltung eigene Wege. Seit dem 13. Jahrhundert bildete sich die Unterscheidung zwischen »Heiligen« und »Seligen« heraus; erstere waren die offiziell Heiliggesprochenen, letztere alle sonstigen Fürsprecher, die man im Himmel wußte und nun »Selige« nannte; der im Spätmittelalter so intensiv als Pestheiliger verehrte Rochus zum Beispiel war nur ein »Seliger«²¹¹.

17. HEILIGER ORT UND HEILIGER TAG

Die wichtigste irdische Quelle, aus der das Heil des Heiligen überfloß, bildete das Grab mit seinem Leib. Es war die irdische Verdichtung all dessen, was der Heilige darstellte: seine himmlisch-irdische Doppexistenz, ferner auch, was er anzubieten hatte: seine Virtus. Das Grab war der Ort des Heiligen schlechthin. Thiofried von Echternach († 1110) beschreibt die Kraft, die davon ausstrahlt:

»Wie nämlich ›das Wort Gottes lebendig, kraftvoll und schärfer ist als jedes zweischneidige Schwert und durchdringend, bis zur Scheidung von Seele und Geist, von Gelenk und Mark‹ [vgl. Hebr 4,12] und auf diese Weise mystisch ausstrahlt, so verbreitet sich die Kraft (virtus) der heiligen, schon mit Gott regierenden Seele wunderbar auf alles ihr Zugehörige, ob in der Tiefe oder Höhe, ob im Gefängnis des Fleisches eingeschlossen oder in die Himmelsstadt Jerusalem erhoben, und was sie, aufgrund ihrer zuvorkommenden und fürbittenden heiligen Verdienste in Fleisch und Bein [während des Erdenlebens] wunderbar tut, dasselbe tut sie noch wunderbarer im aufgelösten Staub und strahlt aus auf alles, das Innere wie auch Äußere, auf jedwede Materie und Kostbarkeit der Ornamentik und Bedeckung [des Grabes]. Wie die Seele selbst im Leib nicht zu sehen ist und doch wunderbar darin wirkt, so tut es auch der Schatz des kostbaren Staubes, wenngleich er nicht gesehen wird und auch nicht berührt wird. Er überträgt den Überfluß seiner Heiligkeit auf alles, worin er inwendig geborgen und von außen umschlossen ist. Wer festen Glaubens mit seiner Hand den äußeren Verschuß [des Grabes] berührt, ein Gold- oder Silberplättchen, einen gleichwie wertvollen

210) Ebd. S. 71f.

211) Ebd. S. 99–120.

Edelstein oder sonst ein Stück Gewebe, Ziermetall, Bronze, Marmor oder Holz – es wird berührt, was innen drin ist.«²¹²⁾

Thiofried beschreibt hier den Kern der »Theorie« wie auch die daraus folgende Praxis: Wer dem Heiligen auf Erden begegnen will, muß zu seinem Leib gehen, und das heißt: zu seinem Grab. Denn wo das Grab mit dem Leib ist, da macht sich immer auch die Seele des Heiligen gegenwärtig, letztlich seine Person selbst.

Die Aktivität, die der heilige Schutzpatron von seinem Grab aus auf Erden entfaltet, wirkt – und darauf kommt es gerade an – in Raum und Zeit, allerdings in jeweils genau bemessener Weise. Denn ursprünglich wurde ein Heiliger nur von und in jener Gemeinde geehrt, wo er sein Grab hatte. Der Kult war anfangs strikt ortsgebunden, und diese lokale Bindung blieb eigentlich immer erhalten²¹³⁾. Thiofried von Echternach gibt nur eine gemein-mittelalterliche Auffassung wieder, wenn er Gott den Bewohnern einer jeden Provinz und Stadt den Trost gewähren läßt, durch das Verdienst der Heiligenreliquien vor allen Angriffen der Feinde, der sichtbaren wie der unsichtbaren, bewahrt zu werden; Gott schützt seine Kirche durch eine Vielfalt von Patrozinien, und er hat »jedem Ort hinreichend bedeutende Heiligenreliquien gewährt, damit die Einwohner sie in würdiger und ergebener Weise verehren und dadurch für immer deren Schutz erfahren«²¹⁴⁾. So muß denn jeder Ort, jedes Kloster, auch jede Kirche, seinen Heiligen haben. Wo ein solcher fehlt, müssen Reliquien übertragen werden; ein bekanntes Beispiel bieten die Translationen während des neunten und zehnten Jahrhunderts ins Sachsenland²¹⁵⁾. Nicht zuletzt hatten auch die Städte ihren jeweils eigenen Patron. Mochten diese die Stadt auch nicht begründet haben, so liehen sie doch ihren Geist und Schutz²¹⁶⁾. Zugleich übten sie eine politische und rechtliche Funktion aus: nämlich »den Kampf der Kommune für eine gottgewollte Unabhängigkeit anzuführen« und »die Stadt als »juristische Person« zu definieren«²¹⁷⁾.

Später gab es freilich auch eine ortsübergreifende Verehrung. Denn die vielen Reliquien, die im Laufe der Zeit verbreitet wurden, machten jeden Heiligen sozusagen multilokal. Desgleichen vervielfältigten ihn seine Statuen und Bilder. Bald ist überhaupt der Heilige überall dort gegenwärtig, wo man ihn anruft.

212) Thiofried von Echternach, Flores Epitaphii II 3, Migne PL 157, Sp. 345A–B.

213) Hippolyte DELEHAYE, *Loca sanctorum*, *Analecta Bollandiana* 48 (1930) S. 5–64; HÄUSSLING, *Mönchskonvent* (wie Anm. 195) S. 214f.

214) Thiofried von Echternach, *Sermo 1* (*De sanctorum reliquiis*), Migne PL 157, Sp. 405.

215) Karl HAUCK, *Die fränkisch-deutsche Monarchie und der Weserraum*, in: *Die Eingliederung der Sachsen in das Frankenreich*, hg. von W. LAMMERS (*Wege der Forschung* 185, 1970) S. 416–450 mit Karte 12.

216) Hans-Jürgen BECKER, *Stadtpatrone und städtische Freiheit. Eine rechtsgeschichtliche Betrachtung des Kölner Dombildes*, in: *Beiträge zur Rechtsgeschichte. Gedächtnisschrift für Hermann Conrad*, hg. von G. KLEINHEYER und P. MIKAT (*Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft N. F.* 34, 1979) S. 23–45.

217) Hans-Jürgen BECKER, *Art. Stadtpatron*, in: *HRG* 4 (1990) S. 1861–1863.

Mit der räumlichen war dem Heiligen zunächst auch eine zeitliche Beschränkung auferlegt. Ein jeder Heilige hatte seinen Tag; in der Regel war es der Tag des Versterbens, für den sich im dritten und vierten Jahrhundert die Bezeichnung »dies natalis« durchsetzte. In dieser Bezeichnung schwang eine gewisse gnostische Leib- und Weltverachtung mit, daß man nämlich den Geburtstag für das himmlische und nicht für das irdische Leben feiern wollte²¹⁸). Der Tag des Heiligen, einmal in Übung gekommen, nahm dann eine Reihe von Elementen auf, wie sie religionsgeschichtlich typisch sind für den »heiligen Tag«. In aller Religion gilt nämlich die Zeit nicht als gleichmäßig weiterfließend, sondern als punktuell verdichtet entweder mit Heil oder Unheil; für bestimmte Handlungen bedarf es der rechten Zeit²¹⁹). Wie schon die Christen keine von sich aus heiligen Gegenstände kannten, so auch keine kosmisch vorgegebene heilige Zeit. Vielmehr depotenzierten sie die religiöse Bedeutung der kosmischen Zeiten und feierten beispielsweise am 25. Dezember, zur Winter-Sonnenwende, die Geburt Jesu Christi, der neuen »Sonne der Gerechtigkeit«, ähnlich verchristlichten sie die Tag- und Nachtgleiche des Frühjahrs, den 24. März, als »Verkündigung des Herrn«, als Tag, an dem Maria Jesus empfangen hat. Die Sommer-Sonnenwende nimmt ein Heiliger ein, Johannes der Täufer, der für sich ein »Abnehmen« und für Jesus ein »Zunehmen« ausgesagt hatte²²⁰). Im mittelalterlichen Kalender richtete sich die Qualität eines jeden Tages danach, wie er von Jesus Christus oder einem Heiligen geprägt war, und diese Prägung galt es zu nutzen. Man hat für die Staatsakte des Mittelalters geschätzt, »daß mindestens 90 Prozent von ihnen an einem heiligen Tag stattfanden«²²¹). Sofern ein Heiliger gefeiert wurde, stand das Geschehen des Tages unter dessen Patronat und gehörte ihm zu²²²). Am Festtag sich zu Lob und Ehren des Heiligen zu versammeln, nötigte ihn zu Segenstaten; darauf hofften auch die Versammelten und darum nutzten sie den Tag²²³). Zeitweilig war es zum Beispiel im Mittelalter Brauch, einem Täufling kurzerhand den Namen des Tagespatrons zu geben, wie es noch bei dem am 11. November, dem Martinstag, getauften Reformator Luther geschah²²⁴). Für das ganze Mittelalter prägte die Person des Heiligen den jeweiligen Tag und gestaltete ihn mit der ihm eigenen Heilskraft. So könnte man sagen: Christus gehört das Jahr – darum »annus domini«, und dem Heiligen der Tag – darum »dies sancti«²²⁵).

218) Alfred STUIBER, Art. Geburtstag, in: RAC 3 (1976) Sp. 217–243, Sp. 230–233.

219) Mircea ELIADE, Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr (1984) S. 65–104.

220) Hans Martin SCHALLER, Der heilige Tag als Termin mittelalterlicher Staatsakte, DA 30 (1974) S. 1–24, S. 2f.; Dieter HARMENING, Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters (1979) S. 117–177.

221) SCHALLER, Der heilige Tag (wie Anm. 220) S. 4.

222) Ebd.

223) Thomas HEAD, Hagiography and the Cult of Saint. The Diocese of Orléans, 800–1200 (Cambridge studies in medieval life and thought, 4. Serie, 1990) S. 157–172.

224) Martin BRECHT, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation, 1483–1521 (1981) S. 13.

225) Hansjörg AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit 1: Herrenfeste in Woche und Jahr (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft Teil 5, 1983).

Entstanden sind die Heiligen-Gedenktage aus dem Gedächtnis, das die einzelnen Christengemeinden ihnen widmeten. Man versammelte sich am Jahrestag des Martyriums oder des Versterbens am Grab²²⁶). Die jährlichen Gedenktage wurden in einen Kalender eingetragen und sind zusammen mit den Bestattungsorten historisch gesehen die »hagiographischen Koordinaten«²²⁷). Die Gedächtnisfeier selbst war anfangs eine »Nachtwache« (Vigil) mit Gebet und gegebenenfalls dem Verlesen der »Passio«; am Ende folgte ein Totenmahl, das dann allerdings durch eine Eucharistie ersetzt wurde. Tatsächlich bieten die entsprechenden Liturgiebücher, die Sakramentarien, einen eigenen Heiligenteil, das Sanctorale. Das ältesterhaltene Exemplar des Gelasianum, geschrieben wohl um die Mitte des achten Jahrhunderts in Nordostgallien, hat nach den Herrenfesten und den Sonntagen einen zweiten Teil mit 80 Meßformularen für Heilige²²⁸). Die Meßfeier »zu Ehren der Heiligen« verstand sich zunächst wie jede Eucharistie als Dank an Gott, aber bald mehr noch als Bitte um Interzession der dabei angerufenen Heiligen; ja, »ihr Kult ist das wichtigste Moment der Messenhäufung geworden«²²⁹). Ebenso hat das Heiligengedächtnis Eingang in das Stundengebet gefunden; für Maria gab es sogar eine vollkommen eigene Gebetsordnung, das »Officium beatae Mariae virginis«.

18. DER REFORMATORISCHE UND AUFKLÄRERISCHE EINSPRUCH

Die Wirklichkeit des mittelalterlichen Heiligen erhielt in der Reformation einen ersten und theologisch erschütternden Stoß; es war die Erinnerung an die einzige und einzigartige Rolle Christi in der Heilungsvermittlung. Um Christi alleinige Sühne ungeschmälert herauszustellen, bestritten die Reformatoren die Möglichkeit einer Anrufung der Heiligen bei ihren Verdiensten. Die Christussühne – so nachdrücklich Martin Luther – sei einzigartig und dürfe nicht durch ein Anrechnen der Heiligenverdienste als ergänzungsbedürftig erscheinen²³⁰). Definitiv heißt es in der »Confessio Augustana«: »Über die Verehrung der Heiligen wird von den unsern gelehrt, daß wir sehen, wie ihnen Gnade widerfahren und ihnen durch den Glauben geholfen worden ist. Außerdem soll man sich an ihren guten Werken ein Beispiel nehmen, jeder für seinen Lebensbereich ... Aus der Heiligen Schrift läßt sich aber nicht beweisen, daß man die Heiligen anrufen oder Hilfe bei ihnen suchen soll. ›Denn es ist nur ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus‹. Er ist der

226) BAUMEISTER, Heiligenverehrung (wie Anm. 51) Sp. 125–128.

227) Hippolyte DELEHAYE, Cinq leçons sur la méthode hagiographique (Subsidia Hagiographica 21, 1934) S. 7–17.

228) Pierre JOUNEL, Le sanctorale romain, La Maison-Dieu 52 (1957) S. 57–88.

229) HÄUSSLING, Mönchskonvent (wie Anm. 195) S. 236.

230) Ulrich KÖPF, Protestantismus und Heiligenverehrung, in: Heiligenverehrung (wie Anm. 169) S. 320–344; Lennart PINOMAA, Die Heiligen bei Luther (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 16, 1977); Peter MANNS, Luther und die Heiligen, in: Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit (FS Erwin Iserloh), hg. v. R. BÄUMER (1980) S. 535–580.

einziges Heiland, der einzige hohe Priester, Quelle der Gnade und Fürsprecher vor Gott«²³¹). Das Konzil von Trient begnügte sich mit der knappen Feststellung, daß die Heiligen Gott ihre Gebete für die Menschen darbrächten und folglich ihre Verehrung und Anrufung »gut und nützlich« sei²³²). Es folgte der Heiligenkult des Barock, der die mittelalterlichen Vorstellungen pompös weiterführte²³³).

Ein zweiter Stoß geschah in der Aufklärung, als die Vorstellung, der Verstorbene sei in seinem Grab, naturwissenschaftlich unmöglich wurde. Kein geringerer als Goethe ist dafür Zeuge. In den bemerkenswerterweise kurz nach dem Reichsdeputationshauptschluß von 1803 verfaßten »Wahlverwandschaften« beschreibt er die Scheu mancher Leute, auf den Kirchplätzen, sofern sie ehemals Friedhöfe gewesen waren, sich einfach zu ergehen, weil man doch über Tote gehe. Aber das ist jetzt Aberglauben: »Ihn [Eduard] als einzigen hält nicht die fromme, sondern abergläubige Scheu davor zurück, Friedhofsgrund wie anderen zu betreten, indessen den Freunden weder dort zu lustwandeln anstößig, noch zu schalten verboten scheint. Ohne Bedenken ja ohne Rücksicht werden die Grabsteine an der Kirchenmauer aufgereiht, und der geebnete Grund, den ein Fußpfad durchzieht, bleibt zur Kleesaat dem Geistlichen überlassen. Keine bündigere Lösung vom Herkommen ist denkbar, als die von den Gräbern der Ahnen vollzogene, die im Sinne nicht nur des Mythos, sondern der Religion den Boden unter den Füßen der Lebenden gründen«. Aber es kommen Einwände aus der Gemeinde: »Allein deßungeachtet hatten schon manche Gemeindeglieder früher gemißbilligt, daß man die Bezeichnung der Stelle, wo ihre Vorfahren ruhten, aufgehoben und das Andenken dadurch gleichsam ausgelöscht: Denn die wohl erhaltenen Monumente zeigen zwar an, wer begraben sei, aber nicht, wo er begraben sei; und auf das Wo komme es eigentlich an, wie viele behaupten«. Und warum kommt es auf das Wo an? »Aber dieser Stein ist es nicht, der uns anzieht, sondern das darunter Enthaltene, das daneben der Erde Vertraute. Es ist nicht sowohl vom Andenken die Rede, als von der Person selbst, nicht von der Erinnerung, sondern von der Gegenwart. Ein geliebtes Abgeschiedenes umarme ich weit eher und inniger im Grabhügel als im Denkmal.«²³⁴) Seit der Aufklärung ist der Tote wirklich tot²³⁵). Die Idee einer Doppelexistenz, sowohl im Himmel wie auf Erden zu sein, war damit entfallen und die Heiligenverehrung im mittelalterlichen Sinne an zentraler Stelle getroffen.

231) Augsburger Bekenntnis 21 (Über die Heiligenverehrung), Das Augsburger Bekenntnis Deutsch, ed. Günter GASSMANN, (1530–1580). Revidierter Text (1978), S. 37; Peter MANNS, Die Heiligenverehrung nach CA 21, in: *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, hg. v. E. ISELOH (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 118, 1980), S. 595–640; Diskussion ebd. S. 641–651.

232) Concilium Tridentinum, Sessio XXV (de invocione, veneratione et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus), ed. ALBERIGO (wie Anm. 189) S. 774; Hubert JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient* 4,2 (1975) S. 183.

233) Peter HAWEL, *Der spätbarocke Kirchenbau und seine theologische Bedeutung. Ein Beitrag zur Ikonologie der christlichen Sakralarchitektur* (1987).

234) OEXLE, *Gegenwart der Toten* (wie Anm. 171) S. 22.

235) Ebd. S. 21 f.