

Der Heilige und das Recht

VON HANS-JÜRGEN BECKER

Im Jahre 1502, als – nach der üblichen Epocheneinteilung der Historiker – das Mittelalter zu Ende gegangen war und die Neuzeit kaum begonnen hatte, kam es in Regensburg zu einem Streit zwischen dem Domkapitel und der Stadtgemeinde. Städtische Bauleute hatten, ohne lange nachzufragen, auf dem Domplatz Verkaufsläden errichtet. Nach Ansicht der Stiftsherren stand der Baugrund jedoch im Eigentum der Domkirche Sankt Peter. In der Auseinandersetzung warf das Domkapitel – wie die Gemeinersche Chronik berichtet – der Stadt vor, *daß sie gegen den heil. Peter, ihren Patron, von dem sie so viel Gutes und selbst sein Bildnis in dem Stadtsiegel empfangen hätte, so undankbar sich bezeige; wogegen die Abgeordneten mit Salz und Witz erwidert hätten, der Stadt stehe der Himmelsfürst St. Peter zum Patron gar wohl an, aber die Stadt Regensburg, nicht die mindeste der Städte, werde dem heil. Peter auch anstehen; der heil. Remigius sey übrigens ein älterer Patron des Hochstifts; und es sey noch eine Frage, ob der heil. Peter im Stadtsiegel, oder in der Domkirche zu Regensburg länger seine Schlüssel trage*¹⁾. Diese kleine Episode zeigt, daß es zu dieser Zeit mit der Macht der Heiligen nicht mehr weit her ist: St. Peter wird von der Stadt als ausgleichender Friedensstifter nicht mehr anerkannt, Argumente, die einen säkularen, historisch-kritischen Geist zeigen, haben den Nimbus des Patrons zerstört.

Ob es dem hl. Petrus als Doppelpatron von Stadt und Bistum²⁾ einige Jahrhunderte zuvor besser gelungen wäre, einen Rechtsstreit zwischen Stift und Stadtkommune zu schlichten, mag dahinstehen. Ohne Zweifel aber kam dem heiligen Patron im hohen Mittelalter eine herausragende Rolle zu, die auch im Rechtsleben ihre Auswirkungen zeigte. Um diese Beziehungen zwischen dem Heiligen und dem Recht geht es in dieser Studie. Das Thema ist bislang nur

1) Carl Theodor GEMEINER, *Der Regensburgischen Chronik vierter und letzter Band* (1824, Neudr. hg. v. Heinz ANGERMEIER, 1987) S. 66f. – Daß man das Bild des Stadtheiligen im Wappen einer Stadt als eine Aussage von rechtlicher Bedeutung ansah, zeigen auch die Auseinandersetzungen um die städtische Unabhängigkeit in Trier im Jahre 1571; vgl. hierzu Hans-Jürgen BECKER, *Stadtpatron und städtische Freiheit*, in: *Beiträge zur Rechtsgeschichte. Gedächtnisschrift für Hermann Conrad* (1979) S. 23–45, bes. S. 44f.

2) Die Siegel von Stadt und Bistum sind, auch wenn beide den hl. Petrus darstellen, deutlich verschieden. Vgl. hierzu Wilhelm VOLKERT, *Die älteren Regensburger Stadtsiegel*, in: *Regensburger Almanach 1991* (1991) S. 36–43.

wenig erforscht. Die Lehrbücher zur deutschen Rechtsgeschichte gehen darüber hinweg. Es gibt zwar einige Abhandlungen, die unser Thema »Heiliger und Recht« im Titel führen, doch behandeln sie nur Ausschnitte aus dem komplexen Problemfeld³⁾. Im folgenden soll deshalb ein erster Versuch gemacht werden, das Thema umfassend anzugehen, was allerdings nur in der Art einer vorläufigen Skizze geschehen kann. Die Ausführungen sind in vier Abschnitte gegliedert: Zunächst sollen die rechtlichen Elemente untersucht werden, die im Heiligenkult der Spätantike enthalten sind. Sodann wird kurz die Verrechtlichung der Heiligenverehrung durch die Errichtung eines Kanonisationsverfahrens gestreift werden. Ein wichtiger Abschnitt soll die zahlreichen Rückwirkungen der Heiligenverehrung auf das Recht untersuchen. Am Schluß soll noch auf den Zusammenhang von Heiligenkult und Staatssymbolik hingewiesen werden.

1. RECHTLICHE INSTITUTIONEN DER ANTIKE UND DIE ANFÄNGE DER HEILIGENVEREHRUNG

Den frühen Christen war selbstverständlich, daß als Mittler zwischen Gott und den Menschen nur der Erlöser anzusehen sei. »Einer ist Gott. Einer auch der Mittler zwischen Gott und den Menschen – der Mensch Christus Jesus« (1. Tim. 2,5). Und dennoch sind bereits im zweiten Jahrhundert *veneratio* und *invocatio* der Apostel und Märtyrer bezeugt. Zu dieser Zeit hatte sich die Überzeugung herausgebildet, »daß das universale Heilswerk Christi durch die subsidiäre Mittlerschaft der Heiligen nicht beeinträchtigt« werde⁴⁾. Man ehrte in den Aposteln und in jenen, die in der Nachfolge des Herrn einen gewaltsamen Tod erlitten hatten, Menschen, die zu vorbildhaften, gegenüber Gottes Wort gehorsamen Zeugen geworden waren. Nach der Vision der Apokalypse (6,9–11 und 20,4) erscheinen die Seelen dieser Zeugen als die einzigen, die vor der Endzeit und dem Gericht im Himmel Aufnahme gefunden hatten. Um 160 wird in Smyrna der Märtyrer Polykarp verehrt. Am Geburtstag des Märtyrers, das heißt am Jahrestag seines Martyriums, versammelt sich die Gemeinde an seinem Grab, um einen feierlichen Gottesdienst abzuhalten, in dessen Verlauf der Bericht über das Martyrium des Heiligen verlesen wird⁵⁾. In Rom ist zu dieser Zeit noch nichts Ähnliches bekannt. Immerhin berichtet Gaius von den Tropaia der Apostel Petrus und Paulus im Vatikan und an der Straße nach Ostia, die auf eine kultische Verehrung hindeuten⁶⁾. Doch ist zu bedenken,

3) Hans Christoph HEINERTH, *Die Heiligen und das Recht* (1939); Hans HATTENHAUER, *Das Recht der Heiligen* (1976).

4) Karl HAUSBERGER, Art. »Heilige/Heiligenverehrung III.«, in: TRE 14 (1985) S. 646–660, bes. 648; vgl. ferner Arnold ANGENENDT, *Die Geschichte der Heiligenverehrung*, in: *Die Heiligen heute ehren*, hg. von W. BEINERT (1983) S. 96–115 u. 254–257 sowie dessen Beitrag vorne S. 11 ff.

5) Hermann HOLZBAUER, *Mittelalterliche Heiligenverehrung – Heilige Walpurgis* (1972) S. 18; HAUSBERGER (wie Anm. 4) S. 648 f.

6) Engelbert KIRSCHBAUM, *Die Gräber der Apostelfürsten* (1957) S. 59 ff.; Margherita GUARDUCCI, *Die Petrustradition im Vatikan im Lichte der Geschichte und Archäologie* (1963) S. 17 f.; Josef FINK, *Das Petrusgrab in Rom* (1988) S. 18.

daß es sich dabei nur um einen Totendienst im Rahmen der antiken Tradition handeln kann, denn an die Errichtung von herausragenden Gedenkstätten ist in vorkonstantinischer Zeit nicht zu denken.

Die Möglichkeit, Gebäude über den Märtyrergräbern zu errichten, entsteht erst mit dem Mailänder Edikt von 312/13. Der Kaiser selbst gestaltet die bis dahin eher verborgene Heiligenverehrung zu einem Staatskult um: Eusebius berichtet, daß Konstantin gesetzlich anordnete, die Gedenktage der Märtyrer durch öffentliche Gottesdienste zu verherrlichen⁷⁾. Die zahlreichen Märtyrer-Gedenkkirchen, die der Kaiser in Rom, im Heiligen Land und insbesondere in seiner neuen Hauptstadt am Bosphorus errichten ließ, sprechen für sich. Im Hinblick auf Konstantinopel berichtet Eusebius: »Um die nach seinem Namen benannte Stadt in besonderer Weise auszuzeichnen, schmückte er sie mit ... stattlichen Kirchen zu Ehren der Märtyrer. Hierdurch wollte er sowohl das Andenken der Märtyrer selbst ehren als auch seine Stadt dem Gott der Märtyrer weihen.«⁸⁾ Als Motiv für die Errichtung der Apostelkirche in Konstantinopel, die als Mausoleum des Kaisers fungierte, führt Eusebius aus, die Weihe an die Apostel und die Ausstattung der Kirche mit Apostelreliquien sei geschehen, »um das Andenken an die Apostel unseres Erlösers auf ewige Zeiten fortzupflanzen«, zugleich aber auch in der Absicht, daß nach dem Tode des Kaisers das Andenken an die Apostel und die *intercessio* der Apostel zum Nutzen für dessen Seelenheil gereichen möchten. Der theologische Sinn ist später von Augustinus in seiner Schrift »Contra Faustum Manichaeum« in die bekannten Worte gefaßt worden, daß das Opfer am Grabe der Märtyrer nicht einem Idol, sondern Gott dargebracht werde, der die Märtyrer krönte: *ut ex ipsorum locorum admonitione maior adfectus exurgat ad acuendam caritatem ... Colimus ergo martyres eo cultu dilectionis et societatis, quo et in hac vita coluntur sancti homines dei ... sed illos tanto devotius, quanto securius post certamina omnia superata*⁹⁾.

Seit den Zeiten Kaiser Konstantins wählte man überall in der christlichen Welt mit Vorliebe die eigene Grabstätte so, daß sie *apud sanctos* gelegen war¹⁰⁾. Dies ist sicher einer der Gründe dafür, daß sich seitdem die Katakomben sprunghaft ausdehnten. An den Apostel- und Märtyrergräbern in Rom, aber auch in der gesamten Ökumene entstanden Gedenkkirchen, die aufgrund des Wunsches, bei den Heiligengräbern bestattet zu werden, zu wahren Friedhöfen wurden. Die Kirchenbauten wurden vielfach nach ihren Erbauern und Stiftern benannt. So hießen zum Beispiel in Rom die Kirche San Lorenzo in Damaso ursprünglich *titulus Damasi*,

7) Ludwig VOELKL, Die Kirchenstiftungen des Kaisers Konstantin im Lichte des römischen Sakralrechts (1964) S. 44; Friedrich-Wilhelm DEICHMANN, Einführung in die christliche Archäologie (1983) S. 60f.

8) Zitiert nach der Übersetzung von VOELKL (wie Anm. 7) S. 45 Anm. 121; vgl. ferner DERS., Der Kaiser Konstantin. Annalen einer Zeitenwende (1957) S. 164f.

9) CSEL 25 (1891) S. 562 Z. 16–22.

10) Zum Folgenden vgl. Peter DÖRFLER, Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken (1913) S. 137ff.; Jean GAUDEMET, L'Eglise dans l'empire romain IV^e–V^e siècles (1958) S. 687ff.; Peter BROWN, The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity (1981).

die Kirche San Clemente *titulus Clementis*, weil sie über den Liegenschaften der betreffenden Familien errichtet worden waren¹¹⁾. Der in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts entstandene Liber Pontificalis, der auch die Kirchengründungen von Konstantin dokumentiert, zählt 25 römische Titelkirchen der genannten Art auf¹²⁾.

Wo Kirchen unabhängig von einem bereits vorhandenen Märtyrerggrab errichtet wurden, stattete man sie mit Reliquien von Märtyrern aus, die nun immer häufiger erhoben und überführt wurden. So ließ zum Beispiel Ambrosius im Jahre 386 die Gebeine der Märtyrer Gervasius und Protasius erheben, damit für die von ihm neu errichtete Mailänder Basilica Romana *patroni* zur Verfügung standen¹³⁾. Der Brauch, Kirchen ganz allgemein mit Reliquien auszustatten und die Kirche dem betreffenden Märtyrer zu weihen, setzte sich bald überall durch. So entwickelte sich der Name des Reliquienheiligen zum Patrozinium, da der Heilige als *patronus* seiner Kirche verehrt und um Fürsprache bei Gott gebeten wurde. Ambrosius formulierte den Sinn dieses Kultes mit den Worten: *Martyres [sunt] obsecrandi, quorum videmur nobis quodam corporis pignore patrociniū vindicare ... Non erubescamus eos intercessores nostrae infirmitatis adhibere, quia ipsi infirmitates corporis etiam cum vincerent, cognoverunt*¹⁴⁾.

Was aber hat die Entwicklung des Heiligenkultes mit der Rechtsordnung zu tun? Diese Frage läßt sich leicht beantworten, wenn man auf die Terminologie des Kultes um den heiligen Patron achtet. Die Weihe der Grabstätte, die Stiftung einer Kirche erfolgen in Wendungen der römischen Sakralsprache. Mit den gleichen oder doch mit sehr verwandten Formeln, mit denen in heidnischer Zeit Grabstätten oder Tempel unter den Schutz des römischen Sakralrechtes gestellt wurden, werden von den Christen die Märtyrergäber und die Kirchen sanktioniert, dediziert und konsekriert. *Sacrum* und *sanctum* sind nach römischem Sakralrecht Besitztitel¹⁵⁾. Mit diesen Termini werden Gegenstände und Grundstücke bezeichnet, die auf eine Gottheit übertragen wurden. In den sogenannten Titelkirchen ist dieser besitzrechtliche Aspekt der Konsekration noch deutlich zu erkennen. Darüber hinaus zeigen sich auch im Vollzug des Heiligenkultes starke Spuren des römischen Rechtes, wie unter anderen die zentralen Begriffe *patronus*, *pignus* und *intercessio* erkennen lassen.

11) DÖRFLER (wie Anm. 10) S. 91f. Es ist jedoch zu beachten, daß die Bezeichnung »titulus« mehrdeutig ist. Zu den Titelkirchen vgl. Johann P. KIRSCH, Die römischen Titelkirchen im Altertum (1918); Charles PIETRI, Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III 311–440 (1976) S. 461ff.

12) Zu den Kategorien der Titelkirchen und zum Liber pontificalis vgl. Herman GEERTMAN, More veterum: Il Liber pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma nella tarda antichità e nell'alto medioevo (1975) S. 143ff.

13) DÖRFLER (wie Anm. 10) S. 71; HOLZBAUER (wie Anm. 5) S. 38f.; Alba Maria ORSELLI, L'idea e il culto del Santo Patrono cittadino nella letteratura latina cristiana (1965) S. 42.

14) AMBROSIUS, De viduis liber unus, cap. 9, Migne PL 16, Sp. 251.

15) VOELKL (wie Anm. 7) S. 47.

*Patronus*¹⁶⁾ ist ein Terminus der römischen Rechtssprache, dessen Bedeutungsinhalt eine große Breite aufweist. In der altrömischen Gesellschaft beruhte die Macht der patrizischen Geschlechter nicht zuletzt auf ihren zahlreichen Klienten. Diese Klientel stand in einem persönlichen Abhängigkeitsverhältnis zu ihrem *patronus*, dem sie zu vielerlei Diensten verpflichtet war. Dieser Gefolgschaftspflicht der Klientel stand eine entsprechende Verpflichtung des Patrons zu Beistand und Schutz (*fides*) gegenüber. Die Zwölftafel-Gesetze erklärten den Verstoß gegen diese Schutzpflicht zum Sakrileg: *Patronus si clienti fraudem fecerit, sacer esto*¹⁷⁾. In späterer Zeit bezeichnet das Patronat die Hausgewalt eines *dominus* über Grund und Boden, über Diener und Sklaven schlechthin¹⁸⁾. In spezieller Hinsicht wird auch das Verhältnis zwischen Herrn und freigelassenem Sklaven als Patronat aufgefaßt. Dieses Patronatsrecht besteht unter anderem in dem väterlichen Erb- und Vormundschaftsrecht gegen den *libertus*, der seinem Patron bestimmte Ehrendienste (*operae officiales, officium*) schuldet¹⁹⁾. Die Patronatsgewalt tendiert immer mehr zu einem Schutzverhältnis, das durch die Bindungen von *pietas* und *fides* geregelt wird. In republikanischer Zeit nehmen daneben privatrechtlich begründete Patronatsverhältnisse zu. Eine besondere Rolle spielt der *patronus* im Rechtsstreit, wo er als Beistand seiner Partei zur Seite steht und versucht, der Sache seines Klienten durch geschickte Rede zum Erfolg zu verhelfen²⁰⁾. So wird *patronus causae* vielfach zum Synonym für *advocatus*. Gemeinden und Provinzen lassen ihre Interessen oft im politischen wie im gerichtlichen Bereich durch einen *patronus* vertreten.

Pignus ist in der römischen Rechtssprache ein Pfand, das zur Sicherung einer Forderung des Gläubigers gegen den Schuldner dient²¹⁾. *Intercessio* schließlich ist ein Mittel, das dem Verpflichteten Schutz bietet²²⁾. Im Privatrecht besteht die *intercessio* in der Übernahme einer Verpflichtung im fremden Interesse, etwa in Form der Verpfändung oder der Bürgschaft. Im Staatsrecht bewirkt die Ausübung des Interzessionsrechts, daß eine noch unvollzogene Amtshandlung des Gerichtsmagistrats gehemmt wird.

Zentrale Begriffe der spätantiken Märtyrerverehrung stehen somit in engem Zusammen-

16) Henri LECLERQ, Art. »Patron« und »Patronage«, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie 13 (1938) Sp. 2511–2568; Walter NEUHAUSER, Patronus und Orator. Eine Geschichte der Begriffe von ihren Anfängen bis in die augusteische Zeit (1958); Max KASER, Römische Rechtsgeschichte (21967) S. 281; Elmar BUND, Art. »Patronus«, in: Der kleine Pauly. Lexikon der Antike 4 (1979) Sp. 559f.; Wolfgang WALDSTEIN, Römische Rechtsgeschichte (81989) S. 27f.

17) 12 Taf. 8.21.

18) Rudolph SOHM – Ludwig MITTEIS – Leopold WENGER, Institutionen. Geschichte und System des römischen Privatrechts (171928) S. 174f.; Jens-Uwe KRAUSE, Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches (1987).

19) Max KASER, Das römische Privatrecht 1 (21971) S. 298ff.

20) Max KASER, Das römische Zivilprozeßrecht (1966) S. 161.

21) SOHM – MITTEIS – WENGER (wie Anm. 18) S. 343ff.; Zoltán VÉGH, Art. »Pignus«, in: Der kleine Pauly 4 (wie Anm. 16) Sp. 849ff.

22) SOHM – MITTEIS – WENGER (wie Anm. 18) S. 409; KASER (wie Anm. 20) S. 125f.; Dieter MEDICUS, Art. »Intercessio«, in: Der kleine Pauly. Lexikon der Antike 2 (1979) Sp. 1420.

hang mit der zeitgenössischen Rechtsordnung²³). Sowohl die Errichtung der Kultstätten wie auch der Kult selbst lehnen sich an das römische Recht an. Beim Kult wird dies in dem Moment sichtbar, in dem neben die bloße Verehrung der Zeugen Gottes (*veneratio*) immer stärker die Anrufung der Heiligen (*invocatio*) tritt. Die Schutzfunktion des heiligen Märtyrers steht dabei im Mittelpunkt. Wie ein *patronus* soll der Märtyrer bei Gott als Bittsteller eintreten und in Form der *intercessio* den Richterspruch Gottes aufhalten. Umgekehrt leistet der Bittende wie ein Klient seinem Patron Ehrendienste. Die verehrten Leiber der Heiligen werden als Pfänder betrachtet, die den Gläubigen zur Sicherheit dienen. Im liturgischen Gebet werden diese Termini in zurückhaltender Form verwendet. Die Graffiti an den Gedenkstätten der Märtyrer sprechen eine deutlichere Sprache, da immer wieder der Ruf der Pilger zu lesen ist: *Petite pro ...*²⁴) Im Volksglauben werden die Schutzpflichten der Heiligen zunehmend gegenständlicher. Nicht nur bei Gott sollen sie für ihre Klientel eintreten, vielmehr wird von ihnen erwartet, daß sie auch vor irdischen Gefahren schützen und insbesondere die Feinde abwehren. So wurde ein Riß in der römischen Stadtmauer beim Monte Pincio nach dem Bericht von Prokop²⁵) ganz bewußt nicht repariert, weil das Volk fest daran glaubte, der Apostel Petrus werde dort persönlich Wache halten. Auch von anderen Städten, die in der Spätantike von Feinden bedroht waren, wird in der Legende berichtet, der Schutzheilige habe seine Stadt auf den Mauern verteidigt, so zum Beispiel die heilige Eulalia in Mérida und der heilige Felix in Nola²⁶). Aus Ivrea ist eine Inschrift überliefert, die diese Vorstellung in die Worte faßt: ... *sanctorum pignora condens praesidio magno patriam populumque fidelem munivit tantis firmans custodibus urbem*²⁷).

2. DIE VERRECHTLICHUNG DER KANONISATION

Wer als Heiliger anzusehen sei, war in frühchristlicher Zeit insofern eindeutig, als das Prädikat *sanctus* lediglich jenen Märtyrern zukam, die ihr Zeugnis für Christus mit dem Leben bezahlt hatten. Nach der Verfolgungszeit kam es zu einer Ausweitung der Vorstellung von Heiligkeit, da man nun auch jene, die trotz Anfechtungen im Glauben standhaft geblieben waren und den Glauben – wenn auch ohne blutiges Martyrium – bekannt hatten, als *confessores* dem Kreis der

23) Vgl. die Hinweise bei DÖRFLER (wie Anm. 10) S. 124 (*intercessio*), 128–130 (*patronus*), 131 (*pignus*). Weitere Nachweise bei Giuseppe GAGOV, Il culto delle reliquie nell'antichità. Riflesso nei due termini »patrocinia« e »pignora«, Miscellanea Franceseana 58 (1958) S. 484–512, und bei G. E. M. DE STE. CROIX, Suffragium: from Vote to Patronage, The British Journal of Sociology 5 (1954) S. 33–49.

24) KIRSCHBAUM (wie Anm. 6) S. 67. Zur Vorstellung, daß der Märtyrer vor Gottes Gericht als Fürsprecher aufträte, vgl. Ernst DASSMANN, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (1973) bes. S. 180ff.

25) PROKOP, Der Gotenkrieg I 23, in der Übersetzung von D. COSTE (1981) S. 62. Vgl. hierzu ORSELLI (wie Anm. 13) S. 94f. Anm. 4.

26) Vgl. ORSELLI (wie Anm. 13) S. 89 (Eulalia), S. 76f. (Felix).

27) ORSELLI (wie Anm. 13) S. 95 Anm. 2.

Heiligen zurechnete. In beiden Fällen geschah die Erhebung in den Heiligenstand durch die tatsächliche Verehrung der Gläubigen, durch die *canonizatio per viam cultus*²⁸⁾.

Der Heiligenkult verlangte jedoch nach greifbaren und sichtbaren Gegenständen, die den Heiligen repräsentieren konnten. So war gegen Ende des vierten Jahrhunderts neben die Verehrung des ursprünglichen Heiligengrabes ein sich rasch ausbreitender Reliquienkult getreten²⁹⁾. Seit Gregor dem Großen setzt sich der Brauch, Altar und Reliquie miteinander zu verbinden, durch. Ein gewisser Endpunkt war erreicht, als 787 das 2. Konzil von Nicaea anordnete, daß kein neuer Altar ohne Reliquiengrab errichtet werden dürfe³⁰⁾.

Die Auffindung von Reliquien war freilich dadurch erschwert, daß der Tod der verehrten Märtyrer und Bekenner weit zurücklag. So ist es erklärlich, daß die Wiederauffindung in Vergessenheit geratener Heiligengräber häufig nur mit Hilfe von Visionen gelang. Die Bergung der Gebeine aus dem Grab (*elevatio*) und ihre Überführung an den neuen Ort ihrer Verehrung (*translatio*) gestalteten sich zu wesentlichen Faktoren, um einem Heiligenkult eine erfolgreiche Zukunft zu sichern.

Daß der Kult um die Heiligen und die Reliquien Mißstände heraufbeschwor, zeigen deutlich jene Gesetze, die dem Mißbrauch zu steuern suchen³¹⁾. Die »Admonitio generalis« von 789 warnt zum Beispiel vor der Verehrung von falschen Märtyrern und unbekanntem Heiligen³²⁾. Das Konzil von Frankfurt im Jahre 794 zielt auf eine Überwachung von neuen Heiligenkulten ab, indem eine sorgfältige Prüfung der vorgelegten Viten verlangt wird³³⁾. Das Kapitular von Diedenhofen aus dem Jahre 805 verweist auf die Kontrollfunktion des Bischofs und der »kanonischen Autorität«³⁴⁾. Es liegt auf der Hand, daß Appelle dieser Art nicht viel ändern

28) Bernd KÖTTING, Entwicklung der Heiligenverehrung und Geschichte der Heiligsprechung, in: Die Heiligen in ihrer Zeit 1, hg. von P. MANUS (1967) S. 27–39; Joseph BROSCHE, Der Heiligsprechungsprozeß per viam cultus (1938).

29) Franz WIELAND, Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im vierten Jahrhundert. Neue Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie (1912); Bernhard KÖTTING, Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen, Trierer Theologische Zeitschrift 67 (1958) S. 321–334; DERS., Die frühchristlichen Reliquienkulte und die Bestattung im Kirchengebäude (1965); Peter BROWN, Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours. Stenton Lecture (1977); I. N. WOOD, Early Merovingian Devotion in Town and Country, in: The Church in Town and Countryside, hg. von D. BAKER (1979) S. 61–76, bes. S. 68 ff.

30) Can. VII, Conciliorum oecumenicorum decreta, hg. von Giuseppe ALBERIGO u. a. (1973) S. 145. Zum Märtyrer-Kultbau André GRABAR, Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique (1943–46); DEICHMANN (wie Anm. 7) S. 55 ff.

31) Stephan KUTTNER, La réserve papale du droit de canonisation, Revue historique de droit français et étranger 17 (1938) S. 172–228; Eric Waldram KEMP, Canonization and Authority in the Western Church (1948); Renate KLAUSER, Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert, ZRG Kan. 71 (1954) S. 85–101; Stephan KUTTNER, Retractationes VI, in: DERS., The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages (1980) Appendix S. 7 ff.; Michael GOODICH, The Politics of Canonization in the thirteenth Century: Lay and Mendicant Saints, in: Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History, hg. von St. WILSON (1983) S. 169–187.

32) MGH Capit. 1 (1883) S. 56 (cap. 42).

33) Ebd. S. 77 (cap. 42).

34) Ebd. S. 125 (cap. 17).

konnten. 993 führt Papst Johannes XV. die erste päpstliche Kanonisation durch, indem er Ulrich von Augsburg heilig sprach. Damit tritt aber keine grundsätzliche Änderung des Kanonisationsverfahrens ein. Vielmehr werden auch jetzt noch neue Heilige durch spontane und regionale Kultbewegungen begründet. Die Beteiligung kirchlicher Instanzen – vom Ortsbischof über die Synode bis hin zum Papst – nimmt jedoch zu, unter anderem deshalb, weil nur auf diese Weise eine überlokale Verbreitung des Kultes gewährleistet werden kann³⁵). In solchen Kanonisationsverfahren, an denen der Papst neben einer Synode beteiligt ist, lassen sich seit dem zehnten Jahrhundert drei Verfahrensstadien unterscheiden. Am Anfang steht die *petitio*, in der vom Antragsteller die Akten der Vita des Kandidaten vorgelegt und insbesondere dessen Wunder geschildert werden. Auf der zweiten Stufe folgt die *informatio*, das heißt die Prüfung des vorgelegten Materials durch den Papst, seine Gehilfen in Rom oder seine Gesandten vor Ort. Den Abschluß des Verfahrens bildet die *publicatio*, die in der Regel auf einer Kirchenversammlung erfolgt.

Erst das zwölfte, das sogenannte »juristische« Jahrhundert bringt eine wesentliche Veränderung im Heiligsprechungsverfahren³⁶). Frühe Ansätze finden sich bei Papst Alexander III., insbesondere in seiner berühmten Dekretale »Audivimus«³⁷). Eine weitere Stufe hin zur Zentralisierung des Kanonisationsrechtes in Rom ist unter Innozenz III. zu beobachten. In dem Schreiben, mit dem dieser Juristenpapst im Jahre 1200 die Kaiserin Kunigunde kanonisierte, findet sich – wenn auch nicht in der *publicatio* – der für die Zukunft maßgebliche Rechtssatz: *Ut ex plenitudine potestatis ... praenominatam imperatricem sanctorum catalogo dignemur ascribere, cum hoc sublime iudicium ad eum tantum pertineat, qui est beati Petri successor et vicarius Jesus Christi*³⁸). Der letzte und entscheidende Schritt zur Verrechtlichung des Kanonisationsprozesses wurde 1234 getan. Die Aufnahme der – zunächst nur für einen speziellen Einzelfall formulierten – Dekretale »Audivimus« in die Dekretalensammlung Gregors IX. hat das ausschließliche Recht des Papstes, eine Heiligsprechung vorzunehmen, gemeinrechtlich verankert³⁹). Die Kanonistik des 13. und 14. Jahrhunderts entwickelte dann unter Verwendung bekannter Einrichtungen des kanonischen Prozesses ein sehr detailliertes Kanonisationsverfahren, das für die kommenden Jahrhunderte maßgeblich blieb.

35) KLAUSER (wie Anm. 31) S. 91 ff.

36) Marianne SCHWARZ, Heiligsprechungen im 12. Jahrhundert und die Beweggründe ihrer Urheber, *Archiv für Kulturgeschichte* 39 (1957) S. 43–62; Jürgen PETERSOHN, Die päpstliche Kanonisationsdelegation des 11. und 12. Jahrhunderts und die Heiligsprechung Karls des Grossen, in: *Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law, Toronto, 21–25 August 1972* (*Monumenta iuris canonici ser. C: Subsidia* 5, 1976) S. 163–206.

37) Vgl. hierzu Jakob SCHLAFKE, Das Recht der Bischöfe in *causis sanctorum* bis zum Jahre 1234, in: *Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festgabe für Joseph Kardinal Frings* (1960) S. 417–433; PETERSOHN (wie Anm. 36) S. 164 f.

38) Zitiert nach KLAUSER (wie Anm. 31) S. 100.

39) Liber Extra 3.45.1. Vgl. hierzu KEMP (wie Anm. 31) S. 167; Willibald M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts* 2 (1962) S. 364 ff. In der Neuzeit war es vor allem Papst Urban VIII., der das rechtliche Verfahren der Heiligsprechung eingehend regelte; vgl. Paul HINSCHIUS, *System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland* 4 (1888) S. 248; E. JOMBART, Art. »Culte, III: Culte des saints«, *Dictionnaire de droit canonique* 4 (1944) Sp. 879 ff.

3. RÜCKWIRKUNGEN DER HEILIGENVEREHRUNG AUF DAS RECHT

Der Heilige war sowohl als Mitglied der *ecclesia militans* wie als Mitglied der *ecclesia triumphans* in die Gesellschaft eingebunden. Sein Wirken in der Gesellschaft war allerdings davon abhängig, welches Leitbild der Heiligkeit jeweils dominierte. In der Antike stand neben dem Märtyrer der asketische Bekenner im Vordergrund des Kultes. Nach der Völkerwanderungszeit wird – zumindest im Westen – ein neuer Typus dominieren, der durch ein vorbildhaftes, aktives christliches Handeln ausgezeichnet ist⁴⁰). Innerhalb dieser mittelalterlichen Heiligengruppe ragen zwei Hauptrichtungen hervor. Der eine Heiligentyp ist eine Führungsgestalt, die neue Wege in der *christianitas* erfolgreich eingeschlagen hat. Hierzu zählen insbesondere richtungweisende Päpste, große Missionare oder ordensprägende Mönche. Der andere Heiligentyp verweist auf die Idee vom heiligen Ursprung: Gründerbischöfe, Ordensstifter, aber auch die Häupter der herrschenden Familien werden als normgebende Vorbilder empfunden und zur Ehre der Altäre erhoben. Welcher Heiligentyp zu einer bestimmten Zeit im Vordergrund steht, welche Funktion er für die jeweilige Gesellschaft ausüben soll, hängt von sehr vielen Faktoren, nicht zuletzt aber von der jeweiligen Gesellschaftsstruktur ab. Ferner kann ein und derselbe Heilige sehr unterschiedliche Funktionen ausüben, weil sein Bild im Wandel der gesellschaftlichen Zustände und der religiösen Sichtweisen unterschiedliche Züge annehmen kann. Dies ist zu berücksichtigen, wenn man nach Rückwirkungen des Heiligenkultes auf das Recht sucht.

a) *Der Heilige als Garant der Herrschaft*

Betrachten wir zunächst den Bereich der staatlichen Herrschaft. Bei den germanischen Völkern, die auf dem Territorium des römischen Imperiums siedelten, war die soziale Struktur vom Gentilismus geprägt. Als Herrscher konnte sich nur behaupten, wer durch sein Geblüt und durch sein Schlachtenglück über die anderen Stammesführer herausragte. Als dann mit der Ausbildung von germanischen Großreichen und mit dem Übertritt der Führungsschicht zum Christentum die tradierten Grundlagen des herrschaftlichen Charismas ins Wanken gerieten, versuchte die führende Schicht, sich auf den Heiligen als herrschaftsstabilisierende und herrschaftslegitimierende Macht zu stützen. Die politische Bedeutung des Königs- und Adelsheiligen der merowingischen Epoche wird besonders gut im heiligen Martin von Tours sichtbar. Dieser Heilige hat die Aufgabe, wie durch die Arbeiten insbesondere von Arno Borst⁴¹), Karl

40) HAUSBERGER (wie Anm. 4) S. 651f.; Arnold ANGENENDT, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900* (1990) S. 98f. u. 186ff.

41) Arno BORST, *Schutzheilige mittelalterlicher Gemeinwesen*, in: DERS., *Barbaren, Ketzer und Artisten* (1990) S. 289–311. – Von den älteren Arbeiten zum »politischen Heiligen« seien wenigstens diejenigen von Albert BRACKMANN, *Die politische Bedeutung der Mauritius-Verehrung im frühen Mittelalter*, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze* (1967) S. 211–241, und von Carl ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugs-gedankens* (1935) S. 253ff., genannt.

Bosl⁴²⁾, Eugen Ewig⁴³⁾, František Graus⁴⁴⁾ und Friedrich Prinz⁴⁵⁾ deutlich herausgearbeitet worden ist, die Einheit der Sippe zu wahren und als Schlachtenhelfer den äußeren Feind abzuwehren. Daß sein Kult bis in das Rechtsleben ausstrahlt, wird etwa dadurch belegt, daß die *cappa* des heiligen Martin im siebten Jahrhundert in den Königspalzen als Eidreliquiar bei Gerichtsverhandlungen Verwendung findet⁴⁶⁾.

Im hohen Mittelalter treffen wir Landespatrone an, die eine ganz andere Funktion haben. Als sich vom elften Jahrhundert an die Anfänge des modernen Staates abzeichnen, kommt es zur Ablösung der stammesorientierten Strukturen. Die Zentralisierung der Macht bei der Krone verlangt nach einer abstrakten, transpersonalen Begründung der Staatlichkeit. Solange es aber noch an abstrakt-juristischen Staatstheorien fehlt, wird diese Lücke durch einen neuen Heiligentyp oder durch einen Heiligen ausgefüllt, dessen Funktion gegenüber den früheren Zeiten eine Änderung erfährt. Hier darf insbesondere auf die Arbeiten von Helmut Beumann⁴⁷⁾, Patrick Corbet⁴⁸⁾, Erich Hoffmann⁴⁹⁾, Jürgen Petersohn⁵⁰⁾ und Percy Ernst Schramm⁵¹⁾ verwiesen werden. Als typische Vertreter dieser Heiligen sind etwa für Ungarn der heilige Stephan, für Böhmen der heilige Wenzel, für Norwegen der heilige Olaf, für Dänemark der heilige Knut zu nennen. In diesen und vielen anderen Territorien repräsentiert

42) Karl BOSL, Der »Adelsheilige«. Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts, in: *Speculum historiale*. Festschrift für Johannes Spörl (1965) S. 167–187.

43) Eugen EWIG, Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen und fränkischen Gallien, ZKG 71 (1960) S. 215–251.

44) František GRAUS, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit (1965); DERS., Der Heilige als Schlachtenhelfer – Zur Nationalisierung einer Wundererzählung in der mittelalterlichen Chronistik, in: Festschrift f. Helmut Beumann zum 65. Geburtstag (1977) S. 330–348; DERS., Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter (1975) S. 145 ff.

45) Friedrich PRINZ, Heiligenkult und Adels Herrschaft im Spiegel merowingischer Hagiographie, HZ 204 (1967) S. 529–544.

46) Louis DU BROC DE SEGANGE, Les Saints patrons des corporations et protecteurs spéciaux 2 (1887) S. 445.

47) Helmut BEUMANN, Die sakrale Legitimierung des Herrschers im Denken der ottonischen Zeit, ZRG Germ. 66 (1948) S. 1–45; DERS., Zur Entwicklung transpersonaler Staatsvorstellungen, in: *Das Königtum, seine geistigen und rechtlichen Grundlagen* (Vorträge und Forschungen 3, 1956) S. 185 ff., wiederabgedruckt in: DERS., *Wissenschaft vom Mittelalter*. Ausgewählte Aufsätze (1972) S. 135 ff.

48) Patrick CORBET, Les saints Ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil (1986).

49) Erich HOFFMANN, Die heiligen Könige bei den Angelsachsen und den skandinavischen Völkern. Königsheiliger und Königshaus (1975); DERS., Königserhebung und Thronfolgeordnung in Dänemark bis zum Ausgang des Mittelalters (1976).

50) Jürgen PETERSOHN, Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reichs, Polens und Dänemarks vom 10. bis 13. Jahrhundert. Mission – Kirchenorganisation – Kulturpolitik (1979).

51) Percy Ernst SCHRAMM, Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. zum 16. Jahrhundert 1 (1939) S. 139 ff.

der Landespatron das Land, er ist die Personifizierung der sich heranbildenden Nation. Der Staatskult um den Landespatron wirkt selbstverständlich in den Bereich des Rechtes hinein, da vielfach der Heilige als *rex perpetuus* und der amtierende König nur als sein *vicarius* aufgefaßt werden. Eine andere Vorstellung geht davon aus, daß der König sein Amt als Lehnsmann des Landespatrons ausübt. Besonders eindrucksvoll wird dieser Kult in Norwegen gestaltet: König Magnus übertrug das Königreich in einer Schenkungsurkunde Gott und dem heiligen Olaf, um es anschließend von Olaf als Lehen zurückzuempfangen⁵²⁾.

Ein dritter Typ des Staatsheiligen ist eng mit dem Bestreben von Erbmonarchien verknüpft, die Kontinuität in der Herrschaft durch Stützung der Königsdynastie zu fördern. Wie die Arbeiten von Ludwig Buisson⁵³⁾, Robert Folz⁵⁴⁾, Jürgen Petersohn⁵⁵⁾ und Bernhard W. Scholz⁵⁶⁾ gezeigt haben, kommen hier vor allem der heilige Ludwig IX. von Frankreich, der heilige Knud Lavard in Dänemark, der heilige Erich in Schweden und insbesondere Eduard der Bekenner in England in Betracht. In allen diesen Fällen ist es das Ziel der Kanonisation, durch die Hervorhebung eines heiligen Vorfahren oder durch Ansippung eines Heiligen der Dynastie zu beständiger Herrschaft zu verhelfen. Kontinuität und Stabilität soll der Familienpatron, der heilige Spitzenahn, insbesondere dadurch gewährleisten, daß sein Grab zum geistigen Zentrum des Landes wird, an dem etwa die Kroninsignien aufbewahrt werden oder in dessen Nachbarschaft die Krönung des Thronfolgers vorgenommen wird⁵⁷⁾.

b) *Der Heilige als Gesetzgeber*

Wenn in dem mittelalterlichen Staatswesen der Heilige als Schlachtenhelfer und Friedensstifter, als Repräsentant des Landes oder als Garant der herrschenden Dynastie fungierte, ist es nicht verwunderlich, daß er auch auf die Gesetzgebung Einfluß genommen hat. Einige der später als Heilige verehrten Könige sind in der Realität große Gesetzgeber gewesen. Dies gilt für Karl den Großen und sein Programm zur Schaffung oder doch Erneuerung der Volksrechte⁵⁸⁾, dies gilt zum Beispiel auch für Stephan von Ungarn und die von ihm veranlaßte

52) HOFFMANN (wie Anm. 48) S. 88f.; Percy Ernst SCHRAMM, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom 3. bis zum 16. Jahrhundert 3 (Schriften der MGH 13,3, 1956) S. 783.

53) Ludwig BUISSON, König Ludwig IX., der Heilige, und das Recht. Studien zur Gestaltung der Lebensordnung Frankreichs im hohen Mittelalter (1954).

54) Robert FOLZ, Les saints rois du moyen âge en occident (1984).

55) Jürgen PETERSOHN, Saint-Denis – Westminster – Aachen. Die Karls-Translatio von 1165 und ihre Vorbilder, DA 31 (1975) S. 420–454.

56) Bernhard W. SCHOLZ, Die Abtei Westminster und die Anfänge des Eduardkultes (Diss. Würzburg 1958); DERS., The Canonization of Edward the Confessor, Speculum 36 (1961) S. 36–60.

57) Zusammenfassender Überblick bei Hans-Jürgen BECKER, Der Heilige als Landesherr. Zur staatsrechtlichen Symbolbedeutung des Patrons im europäischen Bereich, Symbolon. Jb. f. Symbolforschung N.F. 6 (1982) S. 9–25.

58) H. W. STRÄTZ, Art. »Karl der Große«, in: HRG 2 (1978) Sp. 638–651, bes. Sp. 644f.

Rechtsaufzeichnung⁵⁹⁾, dies trifft jedoch ganz besonders für Ludwig den Heiligen zu, der unter Berufung auf eine *generalis consuetudo* die Vereinheitlichung der divergierenden *consuetudines* der französischen Territorien erstrebte und dadurch gleichsam selbst zum Gesetzgeber wurde⁶⁰⁾.

Von nicht geringerer Bedeutung sind jedoch jene Heiligen, die als legendäre Gesetzgeber auf die Gesetzgebungsgeschichte und auf die Ideengeschichte der Gesetzgebung Einfluß genommen haben. Bei Ludwig dem Heiligen ist auffällig, daß die nach seinem Tode (1270) einsetzende Welle zur Aufzeichnung der »Coutumes« sich auf eine angebliche königliche Autorisierung durch den heiligen Herrscher beruft⁶¹⁾. In England ist es König Heinrich I., der in seinem Krönungsgesetz von 1100 vorgibt, das von Eduard dem Bekenner erlassene Gesetz fortzuschreiben⁶²⁾. In Norwegen ist es König Swerre, der nach dem Tod des von ihm verdrängten Königs Magnus die imaginären, »guten und weisen Gesetze des heiligen Olaf« propagiert⁶³⁾. Sowohl bei dem normannischen wie bei dem norwegischen Beispiel liegt auf der Hand, daß die konstruierte Kontinuität, die sich auf eine legendäre Gesetzgebung des Heiligen der Dynastie beruft, die neue Herrscherlinie legitimieren soll. In beiden Fällen hat dieses Unternehmen Erfolg, so daß im 13. Jahrhundert das Recht des heiligen Eduard ebenso wie das Recht des heiligen Olaf als Symbole eines vom *rex iustus* geschaffenen guten alten Rechts erscheinen. In Deutschland kommt im 14. Jahrhundert die Vorstellung auf, die als Privatarbeiten entstandenen Rechtsaufzeichnungen des Sachsenspiegels und des Schwabenspiegels gingen auf die Gesetzgebung Karls des Großen zurück⁶⁴⁾. Hier spielt allerdings nicht nur das Bild vom heiligen König als Gesetzgeber eine Rolle, vielmehr sieht man in dieser von der Rezeption des römischen Rechts bereits beeinflussten Juristenwelt im Kaiser nicht mehr so sehr den *rex iustus*, sondern vielmehr den *legum conditor*.

c) Der Heilige und das gerichtliche Verfahren

In sehr vielfältiger Weise sind Heiligenkult und Gerichtsverfahren miteinander verwoben. Der weltliche Prozeß versucht unter Einhaltung bestimmter Verfahrens- und Beweisregeln einen Streit zu schlichten. Nur im Idealfall gelangt dabei die Gerechtigkeit zum Sieg, denn die

59) FOLZ (wie Anm. 54) S. 76 ff. u. S. 165 ff. Vgl. auch Armin WOLF, Die Gesetzgebung der entstehenden Territorialstaaten, in: Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte 1, hg. von H. COING (1973) S. 723 f.; Josef DEÉR, Die heilige Krone Ungarns (1966) S. 190.

60) BUISSON (wie Anm. 53) S. 2 u. 122; FOLZ (wie Anm. 54) S. 168 ff.

61) Sten GAGNÉR, Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung (1960) S. 323 f.; G. GUDIAN, Art. »Coutumes«, in: HRG 1 (1971) Sp. 641–648, bes. Sp. 642.

62) FOLZ (wie Anm. 54) S. 155 ff.

63) Ebd. S. 158 ff.

64) Hermann KRAUSE, Kaiserrecht und Rezeption (1952) S. 87 ff.; Robert FOLZ, Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval (1950) S. 371 ff. und S. 530 ff.

objektive Wahrheit kann nicht mit letzter Sicherheit festgestellt werden. So ist es naheliegend, im Ringen um die Erkenntnis der Wahrheit himmlische Mächte zu Hilfe zu rufen. Die große Zahl der Prozeßpatrone und solcher Heiliger, die für Eid, Gefangenschaft und Galgenstrafe als zuständig angesehen werden, spricht für sich⁶⁵.

Manchmal ist es der Heilige selbst, der in ein Gerichtsverfahren eingreift und die Wahrheit an das Licht bringt. So berichtet die Legende, daß die heilige Aya aus ihrem Grab heraus einen Rechtsstreit um Ländereien entschieden habe⁶⁶. Diese Grundstücke hatte die Heilige zu Lebzeiten dem Kloster der heiligen Waltrudis im Hennegau geschenkt. Nach ihrem Tode erkannten die Erben der Heiligen diese Schenkung nicht an und beanspruchten die Ländereien für sich. Der Rechtsstreit konnte keine Klarheit bringen, bis endlich die Gerichtsverhandlung an das Grab der Heiligen verlegt wurde. Hier nun geschah das Wunder, daß die verstorbene Heilige die Rechtmäßigkeit der von ihr zu Lebzeiten vorgenommenen Schenkung bestätigte. Ähnliche Wunder werden vom heiligen Fridolin in Säcking und vom heiligen Stanislaus in Krakau berichtet, die jeweils den Erblasser, der zu ihren Gunsten testiert hatte, als Zeugen aus dem Grabe riefen und erreichten, daß das Totengerippe für die Aufdeckung der Wahrheit sorgte⁶⁷.

Diese Legenden sind vermutlich durch das Eidzeremoniell angeregt worden, das seit fränkischer Zeit den Prozeß in Europa beherrscht. Um die Heiligkeit des Eides, bei dem Gott angerufen wurde, vor Augen zu führen, verlangte der Gerichtsbrauch, daß beim Schwur die Hand des Schwörenden das Evangelienbuch oder aber die Reliquien eines Heiligen berührte⁶⁸. In den Kapitularien heißt es lapidar: *Omne sacramentum in ecclesia aut supra reliquias iuretur*⁶⁹. Viele tragbare Reliquiare aus romanischer und gotischer Zeit, die heute in kunsthistorischen Museen aufbewahrt werden, haben gemäß diesem Prozeßgrundsatz weniger der frommen Verehrung als dem Gerichtsalltag gedient.

Der Brauch scheint in die Spätantike zurückzureichen, wie Legenden um die heiligen Märtyrer Processus und Martinianus in Rom, um den heiligen Felix von Nola oder um den heiligen Amabilis von Riom vermuten lassen⁷⁰. Die große Zahl von Schwurheiligen – fast jede Stadt hat einen eigenen Patron aufzuweisen – deutet darauf hin, daß die Vorstellung, der Heilige fungiere als Eideshelfer, über ganz Europa verbreitet war⁷¹. Erst im 16. Jahrhundert

65) Zum Folgenden HEINERTH (wie Anm. 3).

66) Ebd. S. 6ff.

67) Ebd. S. 9ff.

68) Lothar KOLMER, *Promissorische Eide im Mittelalter* (1989) S. 236ff., 242ff., 246ff.

69) MGH Capit. 1 (1883) S. 118.

70) HEINERTH (wie Anm. 3) S. 25.

71) Ebd. S. 27ff.

ergehen Gesetze – so 1532 durch Franz I. von Frankreich⁷²⁾, 1544 durch einen Reichsabschied⁷³⁾, 1555 durch den Augsburger Religionsfrieden⁷⁴⁾ –, die das Schwören bei den Heiligen durch einen Eid »zu Gott und auf das Evangelium« zu ersetzen versuchen.

d) Der Heilige und die Rechtsbesserung

Wenn der Heilige in das irdische Rechtsverfahren eingreift, ist dies oft ein Zeichen für eine Diskrepanz zwischen der Rechtsvorstellung der Kirche und der Rechtsvorstellung der weltlichen Gewalt. Bekanntlich sind im frühen Mittelalter die Ablösung von germanischem Rechtsdenken durch christliche Gerechtigkeitsvorstellungen und im hohen Mittelalter die von der Kirche vorangetriebene Rationalisierung des Rechts nicht ohne Konflikte erfolgt. Vielfach spiegeln der praktizierte Heiligenkult und noch mehr – wie Hans Hattenhauer überzeugend dargelegt hat – die Heiligenlegende solche Konfliktsituationen, in denen die Kirche sich um Rechtsänderung oder Rechtsbesserung bemüht⁷⁵⁾.

Ein frühes Beispiel bietet die Gottesfriedensbewegung, in der die Kirche versucht, die von der Gewalt bestimmte Rechtsordnung der Fehde und das dem Einzelnen anvertraute Selbsthilferecht durch eine von der Gemeinschaft her begründete Friedensordnung abzulösen. Auf den frühen Kirchenversammlungen, die eine *pax dei* proklamierten, nahm man die Macht der Heiligen zu Hilfe, um das Problem bewältigen zu können. So waren auf dem Konzil von Charroux im Jahre 989 *multa corpora* zugegen, *quorum praesentia et religiositas roboraretur et malignorum procacitas rotunderetur. Sane illud concilium divina, ut creditur, voluntate coactum per sanctorum praesentiam frequentia illustravere miracula*⁷⁶⁾.

Für den Galgen gibt es viele besondere Patrone, so den heiligen Walaricus, den Gründer des Klosters St. Valéry an der Somme, den hl. Jakobus d.Ä. und den hl. Hieronymus⁷⁷⁾.

72) Emile JOBBÉ-DUVAL, L'administration à Saint Yves de Vérité, in: DERS., Les idées primitives dans la Bretagne contemporaine. Essais de folklore juridique et d'histoire générale du droit (1920) S. 19ff. bes. S. 89 Anm. 1.

73) Reichsabschied von 1544, § 92; Neue und vollständige Sammlung der Reichs-Abschiede, hg. von Ernst August KOCH 2 (1747) S. 512.

74) Kammergerichtsordnung von 1555, § 107; Johann Jacob SCHMAUSS, Corpus iuris publici S. R. Imperii academicum (1774) S. 191. Zu dem Kampf um die Ersetzung der alten Eidformel »zu Gott und den Heiligen« durch die neue Eidformel »zu Gott und dem heiligen Evangelium« vgl. Horst RABE, Reichsbund und Interim. Die Verfassungs- und Religionspolitik Karls V. und der Reichstag von Augsburg 1547/1548 (1971) S. 308f.; Peter SCHULZ, Die politische Einflußnahme auf die Entstehung der Reichskammergerichtsordnung 1548 (1980) S. 167.

75) HATTENHAUER (wie Anm. 3).

76) Zitiert nach HOLZBAUER (wie Anm. 5) S. 29. Beim Gottesfrieden von Bourges 1038 legte die gesamte Schwurgemeinde einen Eid auf den Reliquienschrein des hl. Stephan ab; vgl. KOLMER (wie Anm. 68) S. 184.

77) HEINERTH (wie Anm. 3) S. 52ff.

Legenden vom hl. Quentin⁷⁸⁾ und vom hl. Epar dius machen deutlich, daß die spektakulären Befreiungen vom Galgen durch die Galgenpatrone einerseits das kirchliche Interzessionsrecht gegenüber der weltlichen Gewalt, aber andererseits auch das Eindringen der christlichen Gnade signalisieren⁷⁹⁾. Andere Legenden, wie die vom hl. Nikolaus, der einen betrügerisch Schwörenden mit dem Tode bestraft⁸⁰⁾, lassen erkennen, daß die Kirche ein neues Verständnis vom Gerichtseid durchzusetzen versucht. Der Kirche geht es darum, den formalen, buchstäblichen Wahrheitsbegriff der archaischen Zeit durch einen neuen, von der christlichen Ethik her bestimmten Wahrheitsbegriff abzulösen⁸¹⁾. Der heilige Patron wird als Mittel zur Rechtsänderung eingesetzt.

e) Der Heilige als Rechtssubjekt

Bei dem Vorherrschen eines personenhaft-konkreten Vorstellungsvermögens war es naheliegend, daß der heilige Patron im mittelalterlichen Leben als Träger von Rechten, als – modern gesprochen – juristische Person verstanden wurde⁸²⁾. Der Heilige, dem eine Kirche oder ein Kloster geweiht war, wurde als Inhaber und wahrer Eigentümer, nicht nur als himmlischer Sachwalter und Schirmvogt angesehen. In zahlreichen Urkunden des frühen und hohen Mittelalters wird der Heilige – besonders im Hinblick auf Grundstücksgeschäfte – als Rechtssubjekt behandelt⁸³⁾. Vergabungen von Todes wegen werden dem hl. Gallus, dem hl. Bonifatius, dem hl. Dionysius und anderen zugewandt. Die Traditionen werden in der Form der Übergabe an den Patron selbst vollzogen, indem man Traditionssymbole wie zum Beispiel eine Erdscholle auf dem ihm geweihten Altar niederlegt. In späterer Zeit wird die Urkunde über das Grundstücksgeschäft auf dem Altar niedergelegt: *traditio cartae super altare*. Man konnte sogar den Heiligen als Bürgen verpflichten, indem man als Schuldner den Eid auf den Altar des angerufenen Patrons leistete⁸⁴⁾.

78) Hans HATTENHAUER, Die Begnadigung im Spiegel der Legende, Zs. für die gesamte Strafrechtswissenschaft 78 (1966) S. 184ff.

79) Hans-Jürgen BECKER, Recht, Billigkeit und Gnade in der europäischen Rechtsgeschichte, Humanistische Bildung 13 (1989) S. 45–64, bes. S. 50.

80) HATTENHAUER (wie Anm. 3) S. 80ff.

81) Viele Beispiele für die Sanktion des Meineids durch den Schwurheiligen bei KOLMER (wie Anm. 68) S. 314ff.

82) Andreas HEUSLER, Institutionen des deutschen Privatrechts 1 (1885) S. 208f. u. S. 314f.; Otto von GIERKE, Das deutsche Genossenschaftsrecht 2: Geschichte des deutschen Körperschaftsbegriffs (1873) S. 526ff.; Ulrich STUTZ, Das Eigenkirchenvermögen. Ein Beitrag zur Geschichte des altdeutschen Sachenrechtes auf Grund der Freisinger Traditionen, in: Festschrift Otto Gierke zum 70. Geburtstag (1911) S. 1187–1268, bes. S. 1267; Friedrich HERTLEIN, Die Wandlung des Kirchenheiligen zur juristischen Person (Diss. iur. Erlangen 1934); Wilhelm DEINHARDT, Patrozinienkunde, HJb 56 (1936) S. 174–207, bes. S. 196ff.; H.-J. BECKER, Art. »Patrozinium«, in: HRG 3 (1984) Sp. 1564–1568.

83) Vgl. die zahlreichen Beispiele bei Hugo LOERSCH – Richard SCHRÖDER – Leopold PERELS, Urkunden zur Geschichte des deutschen Privatrechts (1912) Nr. 20, 28, 30, 31, 36, 39, 40, 61, 68, 76, 77, 82, 84, 98, 102 und 107.

84) HATTENHAUER (wie Anm. 3) S. 66.

Viele Urkunden schildern, wie sich der Schenker und seine Familie freiwillig in die Hörigkeit begeben, indem sie sich dem Heiligen tradieren und damit zu dessen Familie gehören⁸⁵⁾. Diese Form der Selbsttradierung an den Patron erinnert besonders deutlich an das römischrechtliche Patronat und die aus ihm folgenden wechselseitigen Treue- und Schutzverpflichtungen. Es ist sehr bezeichnend, daß die Regula Benedicti in Kapitel 58 den Eintritt in das Kloster in eben diese Rechtsform kleidet: »Über dieses Versprechen stelle er [der Novize] eine Urkunde auf den Namen der Heiligen aus, deren Reliquien dort sind, sowie auf den des anwesenden Abtes. Diese Urkunde schreibe er eigenhändig ... und lege sie eigenhändig auf den Altar.«⁸⁶⁾ Sobald dieser Rechtsakt geschehen ist, hat sich der Mönch durch *traditio cartae super altare* selbst übertragen und ist nun Klient seines Patrons.

f) Der Heilige als leitendes Organ der Genossenschaft

Der Stadtpatron regiert seit dem zwölften Jahrhundert die Stadtkommune, wie Stadtsiegel und Stadtfahnen, Stadtwappen und städtische Münzen, zuweilen auch das Standbild des Heiligen auf dem Hauptplatz der Stadt bildlich vor Augen führen. Mit Recht hat man aus dem Kult des Stadtpatrons in vielen mediterranen Städten, aber auch in vielen Städten nördlich der Alpen abgeleitet, daß der Heilige im zwölften und dreizehnten Jahrhundert die voll entwickelte Stadt repräsentiert⁸⁷⁾. Noch bevor die Staatslehre mit Hilfe der sich entfaltenden Rechtswissenschaft die Kommune als juristische Person definieren konnte, verkörpert der Stadtpatron den abstrakten Begriff des autonomen Gemeinwesens.

Natürlich gibt es den Stadtpatron schon vor dieser Epoche. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß es in der Antike die Einrichtung des *patronus* auch für Provinzen und Gemeinden gab. Ein Munizipalpatron zum Beispiel wurde durch Gemeinderatsbeschluß ernannt und hatte die Aufgabe, die Interessen der Gemeinde politisch und gerichtlich zu vertreten⁸⁸⁾. Am Ende des vierten Jahrhunderts übernahmen kirchliche Autoren wie Ambrosius, Paulinus von Nola und Prudentius, die alle mit der römischen Staats- und Rechtswelt vertraut waren, den Terminus *patronus* und verwandten ihn in analoger Form für den Heiligen, der als Fürsprecher die Anliegen eines einzelnen Christen oder einer *civitas* bei Gott vertreten sollte. Während im fünften Jahrhundert die Bezeichnung »Patron der Stadt« vor allem auf den jeweiligen Märtyrer oder Apostel bezogen war, dessen Grab die Stadt hütete,

85) Beispiel bei LOERSCH - SCHRÖDER - PERELS (wie Anm. 83) Nr. 82, S. 64f.

86) Regel 58, 19, Übersetzung nach Basilius STEIDLE, Die Benediktus-Regel (1978) S. 163. Vgl. hierzu Uwe Kai JACOBS, Die Regula Benedicti als Rechtsbuch (1987) S. 78f.; HATTENHAUER (wie Anm. 3) S. 68f.

87) Grundlegend Hans Conrad PEYER, Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien (1955); Dietrich W. H. SCHWARZ, Die Stadt- und Landespatrone der alten Schweiz (1964); ORSELLI (wie Anm. 13) S. 67ff.; DIES., L'immaginario religioso della città medievale (1985); Paolo GOLINELLI, Culto dei santi e vita cittadina a Reggio Emilia: secoli IX-XII (1980). – Zusammenfassend H.-J. BECKER, Art. »Stadtpatron«, in: HRG 4 (1990) Sp. 1861–1863.

88) BUND (wie Anm. 16) Sp. 559f.; KASER (wie Anm. 20) S. 161.

wird im sechsten Jahrhundert der städtische Kult auf jene großen, heiligmäßigen Bischöfe ausgedehnt, die jeweils für die betreffende Stadt Bedeutendes geleistet hatten⁸⁹). Zwar ist der verehrte Heilige Zeichen für die *unitas* der christlichen Gemeinschaft, auch kann er mit Stolz als Beweis für den hohen Rang der Stadt im Verhältnis zu anderen politischen Mächten angeführt werden, doch kann man weder in der Spätantike noch im frühen Mittelalter davon sprechen, der Stadtpatron verkörpere die Stadt als eine Art von leitendem Organ der Körperschaft.

Im zehnten und elften Jahrhundert wird dann der Stadtpatron von jenen in Anspruch genommen, die den Kampf für die Autonomie nach außen wie nach innen führen⁹⁰). Beim Kampf der genossenschaftlich verstandenen Kommune gegen den Stadtherrn beruft man sich gerne auf den heiligen Patron, wobei es vielfach zu einem Wechsel des Patroziniums kommt. Der traditionelle Heilige bleibt vielfach Patron der Bischofskirche, während die Stadtgemeinde sich einem neuen Stadtpatron zuwendet. So wechselt man zum Beispiel in Bologna von Petrus zu Petronius⁹¹), in Köln von Petrus zu den Heiligen Drei Königen⁹²). Erst in dieser Phase, die nördlich der Alpen noch bis in das 15. Jahrhundert andauert, wird der Stadtpatron zum Repräsentanten der Genossenschaft. Im Verfassungsleben einer Stadt spielt der Heilige eine zentrale Rolle: Die Statuten regeln die Feierlichkeiten seines Festtages, die städtische Obrigkeit huldigt ihm als dem Oberhaupt der Kommune, auf seinem Altar werden die Stadtschlüssel niedergelegt, die städtischen Behörden legen ihren Amtseid auf die Reliquien des Heiligen ab, Bündnis- und Vertragstermine werden nach Möglichkeit auf den Tag des Heiligen angesetzt.

Auch bei anderen Genossenschaften, bei Gilden und Zünften, bei Bruderschaften, bei ständischen Zusammenschlüssen und bei Ritterbünden spielt der Schutzheilige eine ähnliche Rolle wie in der Kommune der Stadtpatron⁹³). Der Gedanke der *unio sanctorum* hat sicher dazu beigetragen, den Zusammenhalt der jeweiligen Gemeinschaft zu fördern. Hier wie dort wäre es aber verfehlt, eine ungebrochene Kontinuität zwischen den Rechtsinstituten der Antike und der Welt des hohen Mittelalters anzunehmen. Die Überlieferung ist vielmehr mehrfach gebrochen und führt zu einer mittelalterlichen Institution, die zwar rechtliche Wirkungen zu entfalten vermag, die aber ebenso stark von religiösen und politischen Vorstellungen bestimmt wird.

89) ORSELLI (wie Anm. 13) S. 32 ff.; bes. S. 43 ff. (Ambrosius), S. 46 ff. (Paulinus von Nola), S. 51 ff. (Prudentius).

90) ORSELLI (wie Anm. 13) S. 97 ff.; Maria Consiglia DE MATTEIS, *Societas christiana e funzionalità ideologica della città in Italia: linee di uno sviluppo*, in: *La città in Italia e in Germania*, hg. von R. ELZE - G. FASOLI - A. HAVERKAMP (1981) S. 13-49, bes. S. 23 ff.

91) PEYER (wie Anm. 87) S. 36. Vgl. auch GOLINELLI, unten S. 587 ff.

92) BECKER (wie Anm. 1) S. 34 ff.

93) GIERKE (wie Anm. 82) S. 895 ff.

4. HEILIGER UND STAATSSYMBOLIK

Rationalismus, Reformation und Säkularisation haben den Heiligen in den Hintergrund gerückt. Die Verbindung von Heiligem und Recht ist heute kaum noch nachvollziehbar. Und doch haben sich in der Staatssymbolik anschauliche Zeugnisse für die Vorstellungen des Mittelalters erhalten. Die Fahnen und Wappen der Städte, mehr noch die Symbole der staatlichen Gewalt erinnern an die einstige Bedeutung. Die Kombination von Georgs-, Andreas- und Patrickskreuzen in der britischen Flagge, die Axt des hl. Olaf im norwegischen Staatswappen, die drei Kronen des hl. Erich im schwedischen Staatswappen lassen ahnen, wie mächtig einst der Heilige gewesen ist. Die Vorgänge auf dem Platz des hl. Wenzel in Prag, die den Sturz des kommunistischen Staates einleiteten, und der Umstand, daß in jüngster Zeit die Krone des hl. Stephan in das ungarische Staatswappen zurückgekehrt ist, lassen erkennen, daß die jahrhundertealte Tradition, den Heiligen als Repräsentanten für Einheit und Frieden des Gemeinwesens aufzufassen, noch lebendig ist.