

Politische Heilige in Skandinavien und die Entwicklung der drei nordischen Reiche und Völker

VON ERICH HOFFMANN

1. DAS PROBLEM DER HEILIGEN KÖNIGE IN SKANDINAVIEN

Für die Geschichte der Verfestigung des Staates in Skandinavien spielte der Heiligenkult für »königliche Märtyrer« besonders vom elften bis zum dreizehnten Jahrhundert eine bedeutende Rolle. Adlige und geistliche Würdenträger sind dagegen nur selten unter den dortigen »politischen Heiligen« zu finden. In unserem Jahrhundert betrachtete die skandinavische Mediaevistik das Phänomen der heiligen Könige zunächst recht isoliert. Dies gilt sowohl für die Möglichkeit des Vergleichs mit der historischen Bedeutung heiliger Könige in anderen europäischen Ländern wie speziell für die Untersuchung und Beurteilung dieses Phänomens unter weitergefaßten religions- und verfassungshistorischen Aspekten. Das liegt nicht zuletzt daran, daß eine Verschärfung der quellenkritischen Methode durch die beiden schwedischen Gelehrten Lauritz und Curt Weibull – bei allen hohen Verdiensten beider um die historische Forschung in Skandinavien – zu Hyperkritik und zu weitgehender positivistischer Betrachtungsweise bei kritischer Befragung der Quellen führte¹⁾.

Doch warf schon Fabricius 1915 die Frage auf, ob sich nicht für die Hagiographie über Olav von Norwegen und Knut den Heiligen von Dänemark Parallelen in angelsächsischen Heiligenviten finden ließen²⁾. Während er dann aber allein die Viten nichtköniglicher Heiliger untersuchte und deshalb zu keinen Ergebnissen kam, entdeckten L. Weibull, Jaakola und Lukman Anklage an Abbas Vita Eadmundi in den genannten Quellen und in der Legende Eriks von Schweden³⁾.

1) Zur Weibullschen Form der Quellenkritik etwa: Curt WEIBULL, Saxo (1915), entsprechend: DERS., Historisk Tidsskrift för Skåneland 6 (1915/16) S. 1–286, 7 (1917–21) S. 71–120; Lauritz WEIBULL, Nekrologierna från Lund, Roskildekrönikan och Saxo, Scandia 1 (1928) S. 84–112; DERS., Skånes kyrka från äldsta tid till Jacob Erlandsens död 1274, in: Lunds Domkyrkas Historia 1145–1945 1, hg. von Ernst NEWMAN (1946) S. 141–356.

2) Knut FABRICIUS, Saxos Valdemarskrønike og hans Danesaga (med et Tillaeg om vore Helgenlevneder og om »Vandresagn«), Dansk Historisk Tidsskrift (in folgenden abgekürzt zit. DHT) 8. R., 6 (1915–1917) S. 185ff., hier S. 378–380.

3) N. LUKMAN, Aelnod. Et Bindeled mellem engelsk og dansk Historieskrivning i det 12. Aarhundrede, DHT 11. R., 2 (1947–49) S. 493–505; Jalmari JAAKOLA, Pyhän Eerikin pyhimystraditionin, Kult in ja legendan synty, Historiallisin Tutkimuksia 1922 (Deutsches Referat); Lauritz WEIBULL, Erik den Helige

Später stellte dann A. E. Christensen, der allerdings den angelsächsischen Parallelen nicht weiter nachging, 1945 die These auf, daß es der Hauptzweck dieser Heiligenkulte gewesen sei, im Interesse bestimmter Zweige der Königssippe deren Thronanspruch aufgrund einer nahen Verwandtschaft zum jeweiligen königlichen Märtyrer zum Siege zu verhelfen und konkurrierende weitere Linien des Königs vom Thronrecht auszuschließen⁴⁾.

Wir selbst unternahmen es dann 1975, den Weg des Typus des königlichen Märtyrers in seiner Funktion als bevorzugter Spitzenahn der Königshäuser der kürzlich christianisierten Germanen auf seiner Wanderung von England über Norwegen nach Dänemark und Schweden zu erschließen⁵⁾. Hierbei waren wir darum bemüht, den Leitlinien historisch-kritischer Quellenbeurteilung exakt zu folgen, ohne uns doch durch Hyperkritik etwa den Weg zur Sinnerschließung hagiographischer Betrachtungen durch die religionsgeschichtliche Methode zu versperren.

Denn Angelsachsen und Nordgermanen betrachteten ihre königlichen Märtyrer während der Missionsperiode zu einem nicht unbeträchtlichen Teil aus dem Blickwinkel von Überlegungen, die sich noch aus den gentilreligiösen Vorstellungen der germanisch-heidnischen Religion ableiteten.

Wenn es bereits im Merowingerreich zur Verehrung friedfertiger Könige mit asketischen Neigungen und »unschuldig erschlagener« Mitglieder des Königshauses als Heiliger kam, erhielt der Heiligentyp des schuldlos erschlagenen Märtyrers seine entscheidende Ausprägung bei den Angelsachsen. Hier im angelsächsischen England entstand auch noch ein weiterer, verwandter Heiligentyp, nämlich der »im Kampf mit den Heiden gefallene Märtyrerkönig«⁶⁾. Widersprach ein Märtyrer dieser Art – vor allem der krieglerisch-kämpfende – letztlich auch dem christlichen Glauben, so muß man bedenken, daß es an echten Märtyrern aus der Missionsperiode bei den neubekehrten Angelsachsen mangelte. Dazu bestand die Vorstellung, daß im Körper eines schuldlos Erschlagenen heilende Kräfte vorhanden seien. In erster Linie war der rasche Sieg des Christentums im übrigen der Förderung des neuen Glaubens durch verschiedene Könige zu verdanken. So bot sich die Einführung von Märtyrerverehrung heiliger Könige an, wenn man den neuen Glauben durch den Kult einheimischer Heiliger verwurzeln lassen wollte. Dazu gab es im germanischen Heidentum gewisse Parallelvorstellungen, an die man anknüpfen konnte⁷⁾. Hier ging es um Helden fürstlicher Abkunft, die sich Wodan/Odin in besonderer Weise weihten und mit seiner Hilfe große Erfolge erzielten. Doch

(1917), in: *Nordisk Historia. Forskningar och undersökningar* 3 (1949) S. 3–29 (vgl. Erstdruck in: *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie*, 1917).

4) Aksel E. CHRISTENSEN, *Kongemagt og Aristokrati. Epoker i middelalderlig Dansk statsopfattelse indtil Unionstiden* (1945) S. 52–57.

5) Erich HOFFMANN, *Die heiligen Könige bei den Angelsachsen und den skandinavischen Völkern. Königsheiliger und Königshaus* (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins 69, 1975).

6) Typen königlicher Heiliger: František GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit* (1965) S. 428; HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 14–15.

7) Zusammenfassend: HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 46–58.

zuletzt bestimmte der Schutzgott sie dann selbst zu gewaltsamem Tod und »holte« sie danach »zu sich«. Diese sagenhaft-mythischen Gestalten standen also wie die »im Kampf gefallenen Märtyrer« in einer besonders engen Weihebindung zu ihrem Gott und Sieghelfer. Beide aber verloren auch nach vielen Erfolgen in einem letzten Kampf Sieg und Leben, um darauf jedoch ruhmvoll zu ihrem göttlichen Herrn einzugehen. Mehr und mehr wurde dann schon bei den Angelsachsen der dem Christentum wenig gemäße kämpfende Heilige durch den unschuldig leidenden überdeckt. Hierdurch wurde die Parallelität des Leidens der heiligen Könige zur Passion Christi und der Märtyrer ursprünglichen Typs verstärkt⁸⁾.

Früh nahmen sich auch die angelsächsischen Königshäuser des Kultes blutsverwandter königlicher Heiliger an, denn durch diesen gewann auch seine Sippe oder engere Familie an Heilskraft und Ansehen. Weiterhin galt ein solcher König als besonders eindrucksvoller Märtyrer, da er als Inhaber des von Gott verliehenen Königsamtes, als der *Christus Domini* erschlagen worden war. So wurde generell das Königtum auch als Institution gestärkt⁹⁾.

In Skandinavien kam es zu einer ähnlichen Entwicklung. Auch hier erhielt der aus England übertragene Typ des königlichen Heiligen für die Missionsperiode wie für die Verfestigung der Herrschermacht eine wesentliche Bedeutung. Schließlich gewannen hier in allen drei Reichen bei langwierigen Thronkämpfen rivalisierender Zweige der Königssippen jeweils diejenigen Familien die Oberhand, die durch besondere Nähe zu einem königlichen Heiligen erhöhtes Ansehen und damit eine große Anhängerschaft erhielten¹⁰⁾.

Alle diese Kämpfe mit dem Ziel einer Einengung der Königssippe auf den nahen Kreis einer durch den Heiligen besonders verbundenen einzigen Königsfamilie standen in engem Zusammenhang mit den Zielen des nordischen Königtums, das locker gefügtes Staatswesen zu festigen, um sich den hochmittelalterlichen staatlichen Zuständen in West- und Mitteleuropa anzunähern¹¹⁾. Es galt nun, Mitglieder der Königsgefolgschaft als Sachwalter der Königsgewalt überall im Lande auf Königsgut einzusetzen, um den »Staat« präsenter werden zu lassen, die unabhängigen Großen des »Volksadels« durch ein Treueband an das Königtum zu binden, die Bischöfe und sonstige hohe Geistlichkeit nach Art der »ottonischen Reichskirche« an die Königsgewalt heranzuziehen und auch Einfluß auf den Fernhandel der expandierenden alten, wie der nunmehr neugegründeten städtischen Orte zu gewinnen.

Grundvoraussetzung für eine solche Verfestigung der Staatlichkeit war aber eine geregelte Thronfolgeordnung, durch welche die andauernden inneren Kämpfe der einzelnen Zweige des

8) Ebd. S. 56–58; S. 39–46.

9) Ebd. S. 57–58; S. 20f., S. 23–46 passim.

10) Ebd. S. 205–217.

11) Norwegen: Charles JOYS, *Hellig Olavs Arv* (Vårt Folks Historie 2, 1962) S. 30ff.; Erik GUNNES, *Rikssammling og Kristning 800–1177* (Norges Historie 2, 1976) S. 230–413 passim. Dänemark: Aksel E. CHRISTENSEN, *Tiden 1042–1241* (Danmarks historie 1, 1977) S. 220–397 passim; Poul Johs. JØRGENSEN, *Dansk Retshistorie* (1965) S. 259–289 passim.

Königshauses jeweils mit Unterstützung größerer Adelsgruppen beseitigt werden konnten¹²⁾. Denn bisher hatte jedes männliche Mitglied der *stirps regia* die Möglichkeit, bei Ableben des alten Königs die Thronfolge nach Geblütsrecht – in Norwegen nach »Erbrecht« – anzustreben, wenn er eine entsprechend umfangreiche Gruppe der Großen des Reiches für sich gewinnen und mit ihrer Hilfe die Zustimmung der großen Landstthinge erhalten konnte. Die Sohnesfolge kam demnach zwar häufiger vor, war aber nicht grundsätzlich festgelegt. Bei zwiespältigen Wahlen kam es gerade im zwölften Jahrhundert zu häufigen Thronkämpfen, welche die drei Reiche verheerten. Daher waren die jeweils siegreichen Familien der Königssippen darum bemüht, den Kult eines heiligen Königs aus ihrer engeren Familie zu propagieren. Denn so wurde es möglich, die Königssippe auf den engeren Kreis der eigenen Familie einzugrenzen. Nur wer nunmehr vom neuen heiligen Spitzenahn direkt abstammte oder seinen Kult besonders gefördert hatte, besaß noch ein Thronrecht. Innerhalb der Königsfamilie selbst aber suchte man die Thronfolge dadurch ohne Gefahr für eine künftige neue Reichskrise zu regeln, daß der regierende König – wie dies ja während des Hochmittelalters bereits häufig in Deutschland und Westeuropa geschah – seinen ältesten ehelichen Sohn, den genannten Vorbildern folgend, noch bei Lebzeiten zum vollgültigen Mitregenten erhob und damit ein Abweichen von der Regel erschwerte. Diese Entwicklung führte zuerst in Dänemark der Waldemarszeit (ca. 1157–1241) zum Erfolg, während sich der Prozeß in den beiden anderen Reichen länger hinzog. Zeitweise ging jedoch in Norwegen die staatliche Konsolidierung rascher als bei den Dänen voran. So wurde auch der erste nordische heilige König mit Olav Haraldson (1015–1030) in Norwegen zum Spitzenahn einer Königsfamilie erhoben.

2. OLAV DER HEILIGE VON NORWEGEN

Olav gelang es trotz des Scheiterns am Ende seiner Regierung letztlich endgültig, die Voraussetzungen für die Reichseinheit Norwegens gegen Knut den Großen von Dänemark und England, die Jarle des Trøndelag in Nordnorwegen, die letzten Kleinkönige im »Oberland« und gegen machtvolle sonstige Große zugunsten seines Hauses durchzusetzen¹³⁾. Außerdem erreichte er, der bei seinen Wikingerzügen im Westen Europas engagierter Christ

12) HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 210–217; DERS., Königserhebung und Thronfolgeordnung in Dänemark bis zum Ausgang des Mittelalters (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 5, 1976) S. 173f.

13) Zusammenfassend zu Olav dem Heiligen: JOYS (wie Anm. 11) S. 30–87; GUNNES (wie Anm. 11) S. 230–270; HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 58–89; Erik LÖNNROTH, Olav der Heilige als nordeuropäische Erscheinung, in: St. Olav, seine Zeit und sein Kult (Acta Visbyensia 6, 1981) S. 9–16; Grethe AUTHÉN BLOM, St. Olav in norwegischer Geschichte, Königsheliger in vielen Gestalten, ebd. S. 27–34; Erich HOFFMANN, König Olav Haraldsson als Heiliger des norwegischen Königshauses, ebd. S. 35–43; Erik GUNNES, Hellig Olav-Historien og Legenden, in: Olav. Konge og Helgen-Myte og Symbol (1981) S. 9–30.

geworden war, mit großem Engagement durch Verhandlungen mit den Großen und den Bauern auf den Thingen die endgültige Annahme des Christentums, die in Dänemark bereits um 965 erzielt worden war, im Kerngebiet Schwedens aber erst frühestens um 1080 gelingen sollte.

Nachdem Olav schließlich vor Knuts Übermacht das Land verlassen mußte, fiel er bei einem Rückkehrversuch gegen die Großen und das Bauernheer des Trøndelag 1030 bei Stiklestad in Nordnorwegen. An der Leiche und dem Grabe des Königs geschahen bald Heilungswunder. So setzten sein anglodänischer Gefolgschaftsbischof Grimkel und andere Anhänger und Gläubige ein Jahr nach der Schlacht die Translation der Gebeine des neuen Heiligen, dessen Körper unversehrt geblieben sein soll, in die Trondheimer Clemenskirche durch¹⁴). Rasch wuchs die Fülle der Heilungswunder und die Zahl der Berichte der Olavslegende, die letztlich schon vom Tage seines Todes an begannen. Der Einfluß englischer Hagiographie auf die Legendenbildung ist sehr deutlich und wird mit Grimkels Wirken angefangen haben. So wurde der »Protomartyr« Norwegens und Skandinaviens der populärste Heilige des ganzen Nordens und des Ostseeraums. Der »im Kampf gefallene Heilige« wurde mehr und mehr in der Tradition dem »unschuldig Erschlagenen« angeglichen, der nur mit Schwert, aber ohne Brünne in den Kampf zog und nach Empfang der ersten Wunde sich des Streitens enthielt und den Tod erwartete. Seine Gegner wurden als Aufrührer, Verräter und Heiden – obwohl sie gerade Christen geworden waren – bezeichnet. Das Ende des Heiligen wurde mehr und mehr der Passion Christi angeglichen. Die Speerwunde wird gegenüber den beiden anderen Todeswunden Olavs, die von Axt- und Schwerthieben verursacht worden waren, zur entscheidenden Todeswunde. Der abgefallene Gefolgsmann Kalv Arnesson erscheint als »Judasfigur«. Auch trat am Schlachttag selbst (29. Juli) oder am 31. August bald danach eine Sonnenfinsternis ein, die an das gleiche Ereignis bei Jesu Kreuzestod erinnerte.

Bald stützte sogar Knuts Sohn und Unterkönig Sven die Bemühungen Grimkels um den Olavkult, um sich den toten Gegner »anzusippen« und dessen Ruhm, Heil und Heiligenglanz nutzen zu können. Vielleicht stand sogar Svens Vater, Knut der Große, selbst hinter diesem Handeln. Denn er hatte als englischer König anscheinend mit klarer politischer Überlegung den Kult des von dänischen Wikingern erschlagenen Königs Edmund von Ostangeln gefördert, um so nachzuweisen, daß der christliche dänische Eroberer Englands ein legitimer König sei, der in enger Beziehung zum Märtyrerkönig stehe. Ob es nun um Olav oder Edmund ging, auch »Ansippung« nicht verwandter heiliger Könige, die – wie in Olavs Fall – sogar Gegner des neuen Königshauses gewesen waren, konnte der neuen Herrscherfamilie Heil bringen¹⁵). Doch kurz darauf gelang dann Olavs Sohn Magnus der Wiedererwerb des norwegischen Reiches. Hierzu trugen der Heiligenruf des Vaters und die auf seinen Tod folgenden

14) HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 61–62; zur Entwicklung der Olavslegende ebd. S. 62–89.

15) HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 62–64, S. 82–84 mit Anm. 151 und 152 (Problem der »Ansippung« Olafs); vgl. hierzu: Hallvard MAGERØY, *Glaelognskvida av Toraren Lovtunge* (1948).

schlechten Erntejahre bei, die man in Norwegen als Strafe Gottes ansah. Außerdem waren viele der norwegischen Großen über das Handeln König Knuts enttäuscht, weil er ähnlich dem von ihm entthronten Olav die Rechte der Großen wie der Bauern zugunsten des Königtums einzuschränken begann. So schlug bei den Großen wie bei den Bauern das Urteil über Olav um¹⁶⁾. Von nun ab war auch für längere Zeit die Förderung des Olavkultes ein besonderes Anliegen des norwegischen Königshauses aus seinem Geschlecht¹⁷⁾. Als Thronfolger konnten nun nur noch Verwandte Olavs auftreten. Da Magnus ohne Erben starb, waren dies Olavs Halbbruder Harald der Harte und seine Nachkommen. Die Bindung an den heiligen Spitzennah kam dadurch deutlich zum Ausdruck, daß drei seiner nächsten Nachfolger jeweils in Trondheim eine Kirche erbauten, die ihnen als Grabkirche dienen sollte (Olavs-, Marien-, Christkirche). In diese Kirchen wurde jeweils immer wieder Olavs Reliquienschein überführt, um so die Nähe des Begrabenen zum heiligen Spitzennah zu betonen. Noch zwei der regierenden Söhne des in Irland gefallenen Königs Magnus Barfuß (Eystein und Olav) ließen sich 1115 und 1122 in der Christkirche begraben, dann wurde dieser Brauch aufgegeben. Überhaupt ließ seit dieser Zeit die Betonung der Verwandtschaft zum heiligen Olav nach. Denn aufs neue war das Königshaus inzwischen in mehrere rivalisierende Zweige gespalten. Andere Filiationen traten in den Vordergrund. War aber eine Königsherrschaft umstritten, dann wurde die Nähe zum Spitzennah und Reichsheiligen, dem *rex perpetuus Norvegiae*, durchaus wieder bedeutungsvoll. Dies zeigte sich etwa, als der junge siebenjährige Magnus Erlingsson, der nur über seine Mutter dem Königsgeschlecht entstammte, nach Verhandlungen seines Vaters Jarl Erling mit Erzbischof Eystein von Trondheim als erster norwegischer und skandinavischer König gesalbt und gekrönt wurde (1163/64). Die sakrale Weihe sollte erweisen, daß Magnus sein Amt durch Gottes Willen empfangen habe, um ihn damit über die anderen Thronbewerber hinauszuhoben¹⁸⁾. Als Gegenleistung für den Erzbischof gelobte Magnus in seinem Krönungseid Gehorsam gegenüber der römischen Kirche¹⁹⁾. Auch wurde Alexander III. als rechtmäßiger Papst anerkannt, das kanonische Recht gebilligt und so zu Eysteins Nutzen die Anerkennung geistlicher Gerichte auch für Norwegen durchgesetzt. Nach dem Thronfolgegesetz des Magnus, das wie der Krönungseid nur von kurzer Dauer war, wurde neben der grundsätzlichen Thronfolge des ältesten ehelichen Sohnes der Nachkommen des Magnus ein Wahlgremium der Bischöfe und der aus ihrer Diözese ausgewählten jeweils zwölf »weisesten Männer« festgelegt²⁰⁾. Neben diesen bald durch Magnus' Entthronung

16) JOYS (wie Anm. 11) S. 88ff.; GUNNES (wie Anm. 11) S. 262ff.

17) HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 84–88.

18) Zum folgenden: JOYS (wie Anm. 11) S. 277–309 (siehe Literaturangaben S. 371); GUNNES (wie Anm. 11) S. 381–422; HOFFMANN, Königserhebung (wie Anm. 12) S. 99–100; Knut HELLE, Norge blir en Stat 1130–1319 (1964) S. 37ff. (Literaturübersicht S. 43/44).

19) Latinske Dokument til Norsk Historie fram til År 1204, hg. von Eirik VANDVIK (1959) Nr. 10, S. 62–65.

20) Siehe Anm. 18. Besonders ist hinzuweisen auf: Torfinn TOBIASSEN, Tronfølgeov og Privilegiebrev. En studie i kongedømmets ideologi under Magnus Erlingsson, (Norsk) Historisk Tidsskrift (im folgenden abgekürzt zit. NHT) 43 (1964) S. 181–273; Andreas HOLMSEN, Erkebiskop Eystein og Tronfølgeoven av

durch seinen Gegenkönig Sverre überholten Abmachungen stand eine weitere Urkunde, die ideologisch die Stellung des Königtums zum heiligen Olav umriß²¹). Entweder 1163/64 oder 1170 erklärte Magnus, daß er Norwegen Gott und dem heiligen Olav übertragen und von diesem wiederum als Lehen zurückerhalten habe und als Zeichen hierfür dem heiligen Vorfahren seine Krone opfere. Damit wurde Olav nach Tobiassen als ideelles Vorbild der norwegischen Könige herausgestellt, nach dem diese sich zu richten hatten. Als des *rex perpetuus* Olav *vicarius* und Lehnsmann (*tamquam suus vicarius et ab eo tenens*) habe von nun an jeder königliche Nachfolger dessen Anliegen zu erfüllen, das Gesetz Gottes zu achten, für das Wohl der Untertanen zu sorgen und das Reich zu erhalten. Dies waren königliche Aufgaben, denen Erling wie Eystein in gleicher Weise zustimmen konnten. Doch wurden diese Gedanken seit dem Sieg des Sverre-Geschlechts nicht mehr verfolgt. König Sverre selbst betonte vielmehr die – vermutlich nur angebliche – Abkunft von König Sigurd Mund, um seine direkte agnatische Abkunft aus dem Königsgeschlecht gegen Magnus herauszustellen²²). Später spielte beim Thronstreit zwischen König Haakon Haakonsson und Jarl Skule bei den Königserhebungen der Eid auf den Schrein des heiligen Olav eine bedeutsame bestätigende Rolle²³). Dann aber wurden durch neue Thronfolgeordnungen des 13. Jahrhunderts die Königsnachfolgen in feste Formen gefügt²⁴). Die Berufung auf den heiligen Olav war damit nicht mehr notwendig. Bevorzugte Krönungsorte waren Bergen und Oslo, obwohl der Coronator der Erzbischof von Trondheim war. Immerhin bemühte sich Christian I. (1448–1481), der als sehr entfernter Verwandter nach Aussterben des dänisch-norwegischen Königshauses 1448/50 den Unionsthron für beide Reiche gewann, durch seine Krönung im Trondheimer Dom am Grabe Olavs seine Legitimation als rechter Erbe zu erwerben, und auch sein nächster Nachfolger folgte diesem Beispiel²⁵).

Sonst aber blieb seit dem 13. Jahrhundert vor allem der Ruf Olavs als Wundertäter, Nothelfer und Hüter von Gesetz und Recht²⁶). Neue norwegische Kulte für heilige Könige konnten sich gegenüber dieser überragenden Stellung kaum entwickeln, wenn es auch nicht an Versuchen hierzu gefehlt hat. So finden sich gewisse hagiographische Züge bereits in den

1163, NHT 44 (1965) S. 225–266; Grethe AUTHÉN BLOM, Kongemakt og Privilegier i Norge inntil 1387 (1967) S. 89–106; DIES., Samkongedømme – Ene kongedømme – Håkon Magnussons Hertugdømme (1972) S. 3–10.

21) Latinske Dokument (wie Anm. 19) Nr. 9, S. 58–63; Lit.: siehe Anm. 18 und 20; besonders: Halvdan KOHT, Noreg eit len av St. Olav, NHT 30 (1934–1936) S. 81–109; Eirik VANDVIK, Magnus Erlingssons Kroningseid, NHT 34 (1946–48) S. 625–637.

22) HOFFMANN, König Olav Haraldsson (wie Anm. 13) S. 41.

23) Ebd. S. 41.

24) HELLE (wie Anm. 18) S. 98–101; AUTHÉN BLOM, Samkongedømme (wie Anm. 20) S. 31–33.

25) Erich HOFFMANN, Coronation and Coronation Ordines in Medieval Scandinavia, in: Coronations. Medieval and early modern monarchic ritual. Papers originally presented at a conference held February 1985 in Toronto, hg. von János M. BAK (1990) S. 125–151, hier: S. 130.

26) AUTHÉN BLOM (wie Anm. 13) S. 31–33; DIES., St. Olavs Lov, in: Olav. Konge og Helgen, Myte og Symbol, hg. von Joh. BRUCE (1981) S. 63–84; GUNNES (wie Anm. 13) S. 28–30.

Quellenberichten über seinen Sohn Magnus²⁷⁾. Und als 1036 der Stammvater eines Zweiges des Königshauses, König Harald Gilli, ermordet wurde, scheinen seine Anhänger das Gerücht verbreitet zu haben, daß er ein Heiliger sei²⁸⁾. Ähnliches wird auch über einen seiner Söhne, den von Gegnern auf der Flucht erschlagenen König Eystein (†1157), und dessen angeblichen Sohn Thorleif (†1191) berichtet²⁹⁾. Aber auch über den energischen Haakon V. und seinen bei einem Schiffsunfall ertrunkenen Enkel, den ersten Folkungerkönig Norwegens, Magnus Eriksson, wird mitgeteilt, daß man sie als Heilige betrachtet habe³⁰⁾. Doch in allen diesen Fällen verkümmerten die geplanten Kulte bald. Denn der erste königliche Heilige Norwegens stellte eine alles weit überragende Gestalt dar. Der *rex perpetuus Norvegiae* blieb bis zur Reformation der heilige Olav³¹⁾.

3. DIE HEILIGEN DES DÄNISCHEN KÖNIGSHAUSES

Das dänische Königtum stand vor ähnlichen Problemen wie das norwegische. Der Prozeß einer Verfestigung der Staatlichkeit hatte hier innerhalb Skandinaviens am frühesten begonnen. Der Erobererkönig Harald Blauzahn (ca. 940 – ca. 985) fügte das zeitweilig zerfallene dänische Reich wieder zusammen und begann mit dessen Christianisierung. Unter seinen Nachfolgern Sven Gabelbart (ca. 985–1014) und Knut dem Großen (1014–1035) standen die Eroberung Englands und die Errichtung des Nordseeimperiums im Vordergrund. Der Ausbau der Staatlichkeit sowie der Bistums- und Pfarrorganisation traten im nunmehrigen Nebenland Dänemark demgegenüber deutlich zurück. Nach dem Aussterben des Gormidenhauses erlangte Sven Estridson (1047–1072), der Sohn von Knuts Schwester, den dänischen Thron, und nun beschleunigte sich wieder – trotz mancher Krise – der sich über ein weiteres Jahrhundert hinziehende Prozeß der Errichtung eines »modernen«, den west- und mitteleuropäischen Verhältnissen angenäherten hochmittelalterlichen Staates³²⁾.

Wie in allen drei nordischen Reichen beruhte das ideelle Ansehen des dänischen Königtums auf dem Königsheil der Königssippe, das sich durch Ernte- und Siegesheil sowie die Bewahrung der alten Volksordnung zu bewähren hatte.

Weiterhin war der König der größte Gefolgschafts- und Grundherr; auch konnte er das

27) HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 8–85.

28) Ludvig DAAE, Norges Helgener (1879) S. 191.

29) Ebd. S. 191 und S. 192.

30) Ebd. S. 185f., S. 188f.

31) Begriff zum ersten Mal benutzt in der *Historia Norvegiae*, ed. G. STORM, *Monumenta Historica Norvegiae* (1880) S. 109.

32) Aksel E. CHRISTENSEN, *Vikingetidens Danmark* (1969) S. 223–271; DERS., *Mellem Vikingetid og Valdemarstid. Et forsøg paa en Syntese*, DHT 12.R., 2 (1966) S. 31–56; DERS., (wie Anm. 4) S. 1–68 passim; Thomas RIIS, *Les institutions politiques centrales du Danemark 1100–1332* (Odense University Studies in History and Social Sciences 46, 1977); dazu die in Anm. 11 unter »Dänemark« aufgeführte Literatur.

Volksaufgebot der Leding aufbieten, deren Befehlshaber jedoch den Familien der Großen entstammten. Dazu erhielt der König von der Reichsbevölkerung Sach- und Dienstleistungen. Änderungen des Volksrechts waren Sache der Landesthinge. Hier konnte der König seinen Einfluß nur durch persönliches Ansehen und persönliche Anwesenheit geltend machen. Von dieser schmalen Machtgrundlage aus gelang es Sven und seinen Nachfolgern bis hin zu seinem Urenkel Waldemar I. (1154/57–1182), die dänischen staatlichen Verhältnisse dem westlichen und mittleren Europa weitgehend anzugleichen. Sven förderte die Kirche, führte die Bistumsorganisation zu Ende und trieb anscheinend auch die Pfarrorganisation voran. Er hatte aus Kenntnis der deutschen und englischen Verhältnisse erkannt, welche Kraftquellen den abendländischen Königen aus dem Bund mit der Kirche und der Herrschaft über ihre Bischöfe erwachsen; um Thronstreitigkeiten unter seinen vielen Söhnen und die Gefahr eines Reichsverfalls zu verhindern – denn auch in Dänemark konnte jedes männliche Mitglied der Königssippe ein Thronrecht anmelden –, setzte Sven schließlich gemeinsam mit den drei großen Landstingen – für Jütland, Seeland und Schonen – fest, daß seine Söhne dem Alter entsprechend der Reihe nach ihm folgen sollten³³).

Vor allem der zweite seiner ihm nachfolgenden Söhne, Knut der Heilige (1080–1086), setzte Svens Politik energisch fort mit Friedenswahrung zum Schutz der Schwachen, strafferer Verwaltung des Königsgutes und der königlichen Einkünfte, Schutz der Landfremden – vor allem wohl der Fernhändler – und der Geistlichkeit, Sicherung der Zahlung des Zehnten für diese und Schenkungen an die Bistümer der Reichskirche. Auch eine Durchbrechung der Thronfolgeordnung zugunsten seines Sohnes scheint er geplant zu haben³⁴).

Das rigorose Vorgehen Knuts rief jedoch einen Aufstand der Großen und der Bauern in Jütland und Fünen hervor. Im Kampf mit den Aufständischen fiel Knut 1086 in der Albanuskirche von Odense. Ähnlich wie beim heiligen Olav wiederholte sich jedoch nun auch bei Knut in verblüffender Parallele »das Werden eines heiligen Königs«³⁵). Wieder geschahen Heilungswunder am Grabe des Toten, anhaltende Mißernten wurden als Strafe für die Erschlagung des Königs aufgefaßt und als göttliche Verwerfung der Herrschaft von Knuts Bruder und Nachfolger Olaf »Hunger« angesehen, mit dem er in Dissens gelebt hatte. Der frühe Tod Olafs galt als weiteres neues Wunder und als göttlicher Hinweis auf Knuts Heiligkeit. Schon kurz zuvor wagten es die Priester der Albanuskirche, wohl mit Billigung

33) HOFFMANN, Königserhebung (wie Anm. 12) S. 28–36.

34) Erich HOFFMANN, Knut der Heilige und die Wende der dänischen Geschichte im 11. Jahrhundert, HZ 218 (1974) S. 529–570; DERS., Königserhebung (wie Anm. 12) S. 56–59; DERS. (wie Anm. 5) S. 94–97; Niels SKYUM NIELSEN, Kvinde og Slave. Danmarkshistorie uden retouche 3 (1971) S. 1–19; Tore NYBERG, in: Odense Bys Historie 4, hg. von Tage Kaarsted u. a. (1982) S. 144–160, S. 176–188; Carsten BREENGAARD, Muren om Israels Hus. Regnum og sacerdotium i Danmark 1050–1170 (1982) S. 122–149; DERS., Det var os, der slog kong Knud ihjell, in: Knudsbogen 1986. Studier over Knud den Hellige (Fynske Studier XV. Odense Bys Museer 1986) S. 9–20. Die neueste historische Deutung König Knuts bei Breengaard hat uns, wie überhaupt seine Darstellung des hochmittelalterlichen dänischen Königstums, nicht überzeugen können. Siehe hierzu die Ausführungen in dieser Abhandlung S. 322–324.

35) HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 94–139.

Bischof Hubalds von Odense, eines gebürtigen Angelsachsen, die Elevation der Gebeine Knuts aus eigenem Antrieb vorzunehmen. Der auf Olaf folgende neue König, Knuts und Olafs Bruder Erik Ejegod (1095–1103) – er erhielt seinen Beinamen wegen beständigen Ernteheils –, war ein entschiedener Anhänger Knuts gewesen. Er gründete nun in Odense ein Kloster zur Wahrnehmung des Knutskults und berief dorthin englische Mönche aus Evesham, denen die Verehrung heiliger Könige aus ihrer Heimat geläufig war³⁶). Auch um päpstliche Zustimmung für den Knutskult suchte der König nach und erhielt sie. Dies war zu dieser Zeit noch keineswegs ein üblicher Vorgang. So konnte 1101 in Gegenwart Eriks die Altarerhebung der Gebeine Knuts gleichzeitig mit derjenigen von dessen Bruder Benedikt, der mit ihm im Kampf gefallen war, stattfinden. Für Benedikts Heiligenverehrung fehlte allerdings päpstlicher Consens.

Unserer Meinung nach sprechen diese Maßnahmen dafür, daß Erik bei Erhebung Knuts zum Spitzenahn einer eingeeengten Königsfamilie die Nachfolgeordnung seines Vaters zugunsten seiner eigenen Söhne durchbrechen wollte³⁷). Doch noch vor Verwirklichung dieser Pläne starb er auf einer Pilgerfahrt nach dem Heiligen Land auf Cypern. So folgte ihm sein Bruder Niels (1104–1134) und nicht einer seiner Söhne. Wohl nicht zuletzt aufgrund des Einflusses seiner staatsklugen Frau schritt die staatliche Verfestigung unter dessen Regierung fort³⁸). So wurde auch der Knutskult weiterhin deutlich gefördert, wohl wieder mit dem Hintergrund einer Lenkung der Nachfolgeregelung auf König Niels' Sohn Magnus. Man scheint auch daran gedacht zu haben, eine Königsgrablege beim heiligen Knut einzurichten, da ein früh verstorbener Sohn des Niels in Odense begraben wurde. Das Odenseer Knutskloster ist demnach als Hauskloster des Königshauses anzusehen³⁹).

Unter Erik Ejegod und Niels wurde dann auch durch die drei Quellen der sogenannten Odense-Hagiographie – Grabtafel, Passio und Aelnoth – die Erhebung Knuts zum Heiligen von den Insassen des Klosters klar begründet⁴⁰). Die Angleichung an die Olafslegende ist deutlich erkennbar, wahrscheinlich wurde auch hierbei angelsächsische Hagiographie – wie die *Vita Eadmundi* – als Vorlage direkt benutzt. Wie Olaf ist auch Knut ein Protomartyr, hier also für die Dänen. Sein Tod wird auf den Eifer für den Schutz des Rechts und die Förderung des Klerus zurückgeführt. Der König hält sich beim letzten Kampf zurück. Nach Empfang des Abendmahls erhält er den tödlichen Lanzenstich in die Seite und bleibt vor dem Altar mit in Kreuzform ausgebreiteten Armen liegen. So wird auch hier die Nähe des Martyriums zu Christi Leiden deutlich. Weiterhin werden unterschiedliche »Judasfiguren« vorgeführt. Das vordergründige Scheitern Knuts und die folgenden Wunder wie die Heiligenverehrung stehen

36) Ebd. S. 97–101; THOMAS HILL, *Könige, Fürsten und Klöster. Studien zu den dänischen Klostergründungen des 12. Jahrhunderts* (1992) S. 105–125.

37) HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 98–101, S. 132–133; DERS., *Königerhebung* (wie Anm. 12) S. 61–66.

38) CHRISTENSEN (wie Anm. 11) S. 269–286; HOFFMANN (wie Anm. 5), S. 134–139; DERS., *Königerhebung* (wie Anm. 12) S. 67–80; SKYUM NIELSEN (wie Anm. 34) S. 37–70.

39) HILL (wie Anm. 36) S. 108–125.

40) HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 97–139.

in Korrespondenz zu Tod und Auferstehung Christi. Der Aufstand gegen den König ist daher in der Passio eine Unrechtstat contra *dominum et christum eius* (gegen den Herrn und seinen Gesalbten), bei Aelnoth eine Tat *adversus Dei hominem*. Dennoch wurde König Knut zunächst nicht der »Reichsheilige« Dänemarks und Spitzenahn des Königshauses. Dies lag vor allem daran, daß bald der Knut-Laward-Kult der Waldemarszeit den Odenseer Kult überschattete.

Während der Königsherrschaft des Niels hatte Knut Laward⁴¹⁾, der einzige eheliche Sohn Erik Ejegods, als Jarl des Königs an der Südgrenze des Reiches deutlich politisches Profil gewonnen. Es gelang ihm, die Sicherung der Südgrenze zu erreichen. Dazu kamen ein Sieg über die Abodriten, der Schutz der Handelswege Schleswigs vor Land- und Seeräubern und die effektive Förderung des Handels der Stadt. Die Gilde der dortigen Fernhändler unterschiedlicher nationaler Herkunft unterstand seinem besonderen Schutz, er war auch deren Alderman.

Zum benachbarten sächsischen Dux und späteren König und Kaiser Lothar III. stand er im besten Verhältnis. Schließlich setzte dieser ihn als seinen Lehnsmann zum *rex Obotritorum* ein (ca. 1128/29), so daß Knut begann, Niels gegenüber als ein »Gleicher« aufzutreten. Niels' fähiger Sohn Magnus begann nun aber zu fürchten, daß Knut nach dem Tode des alten Königs ihn als erfolgreicher Thronforderer übertreffen werde. So überfiel und erschlug er ihn mit bewaffnetem Gefolge bei einem Treffen im Walde von Haraldsted auf Seeland, zu dem Knut am 7. Januar 1131 arglos mit geringem Gefolge erschienen war.

Doch, wie Knuts erster Hagiograph, Robert von Ely, es ausdrückte: *Kanutus victus vicit!*⁴²⁾ Bald nachdem Knut in der Ringsteder Kirche in Mittel-Seeland begraben worden war, setzten an seinem Grab, wie schon vorher an der frühen Begräbnisstelle bei Haraldsted, weitere Heilungswunder ein. Unter der Bevölkerung der Umgebung entstand eine spontane Heiligenverehrung.

Nach längerem Kampf gegen Niels und Magnus glückte es schließlich Knuts Halbbruder Erik Emune (1134–1137), unter dem Vorgeben, Blutrache für den Bruder zu üben, nicht zuletzt aber, um sich selbst den Königsthron zu erkämpfen, seine Gegner bei Fotvig in Schonen (1134) vernichtend zu schlagen. Magnus fiel im Kampf, Niels wurde bald darauf in Schleswig von Gildebrüdern erschlagen, die ihren Alderman rächen wollten. Der neue König

41) Zu Knut Laward: CHRISTENSEN (wie Anm. 11) S. 276–278; SKYUM NIELSEN (wie Anm. 34) S. 68–71; Helge PALUDAN, »Flos Daniae«, *Jyske Samlinger* NR VII (1967) S. 497–525 (siehe hierzu aber CHRISTENSEN S. 276, S. 284–287); HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 138–175; DERS., Königserhebung (wie Anm. 12) S. 74–77; DERS., Das Bild Knut Lavards in den erzählenden Quellen des 12. und 13. Jahrhunderts, in: *Hagiography and Medieval Literature. A Symposium. Proceedings of the 5th International Symposium organized by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages held at Odense University on 17.–18. 11. 1980*, hg. von Hans BECKER-NIELSEN u. a. (1981) S. 111–126; DERS., Beiträge zur Geschichte der Stadt Schleswig und des westlichen Ostseeraums im 12. und 13. Jahrhundert, *Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte* 105 (1980) S. 27–76, hier S. 32–40.

42) Roberti Elgensis *De vita et miraculis S. Canuti ducis III, argumenta ex excerpta Vedeliana*, ed. M. C. GERTZ, *Vitae Sanctorum Danorum* (1908–1912) Ser. I, II, 12, S. 239.

Erik aber stiftete nun ein Kloster neben der Ringsteder Kirche, besetzte dieses vermutlich mit Mönchen aus Odense und ließ durch den englischen Mönch Robert von Ely eine Vita für den heiligen Knut schreiben. So scheint auch Erik Emune den Kult für seinen erschlagenen Bruder nicht zuletzt aus dem Interesse an der Befestigung der Königsherrschaft der eigenen Familie gefördert zu haben⁴³). Doch wurde er, ohne sein Ziel erreicht zu haben, schon bald von einem Gegner erschlagen.

Die folgenden Jahrzehnte der dänischen Geschichte waren mit andauernden Kämpfen unter den Thronprätendenten der verschiedenen Zweige des Königshauses erfüllt. Dabei gelang es den Söhnen Eriks und Knuts, Sven Grathe und Waldemar, noch in jungen Jahren die Translation der Gebeine Knut Lawards durchzusetzen, die wegen Erik Emunes raschem Ende unterblieben war. Nach einer zwiespältigen Königswahl zwischen Knut Magnusson und Sven Grathe (1147) gelang es letzterem, den anderen Prätendenten zeitweise aus dem Reiche zu drängen. Doch nach einer Entfremdung zwischen Sven und Waldemar entschloß sich letzterer, sich mit Knut Magnusson auszusöhnen und eine gemeinsame Herrschaft bei Ausschluß Svens anzustreben. Während der folgenden Auseinandersetzungen scheint sich nun Sven wieder auf den Odenseer Kult eingestellt zu haben⁴⁴), da sein nunmehriger Gegner Waldemar als Sohn Knut Lawards zu diesem in wesentlich näherer Position stand als er selbst.

Dramatische Ereignisse des Jahres 1157 führten zur Ermordung Knuts durch Sven und zu dessen Niederlage und Tod gegen Waldemar in der Gratheschlacht⁴⁵).

Von Waldemar I. (1154/57–1182) wurde nun endgültig der neue hochmittelalterliche Staat in Dänemark stabilisiert, der auf das Königtum ausgerichtet war und sich auf die von diesem letztlich immer noch abhängige Reichskirche wie nun auch auf den durch enge Treueverpflichtungen an den königlichen Herrn gebundenen Adel stützte⁴⁶). Auch Waldemar erkannte, daß eine klare Regelung der Thronfolge den Eckstein bei der Errichtung der Vormacht des Königtums bilden müsse⁴⁷). Nach west- und mitteleuropäischem Vorbild ließ er seinen noch jungen ältesten ehelichen Sohn Knut VI. durch eine Reichsversammlung des inzwischen durch Gefolgschaftseide an ihn gebundenen Adels zum Mitregenten erheben, um so endgültig die *stirps regia* auf die eigene Familie zu beschränken (1165). Waldemar pflegte politische Neuordnungen mehrfach abzusichern. In diesem Falle sollten Salbung und Krönung des jungen Knut VI. – dem norwegischen Beispiel folgend – nachweisen, daß das Königsamt auf Gottes Einsetzung und nicht so sehr auf der Wahl durch den Reichsadel beruhte. Dazu schien es auch notwendig, den Knutskult dadurch zu befestigen, daß man eine päpstliche Bestätigung erlangte. Denn im Verlauf des zwölften Jahrhunderts war es vor allem

43) HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 141–145; DERS., Königserhebung (wie Anm. 12) S. 81–83.

44) Thronstreit: CHRISTENSEN (wie Anm. 11) S. 287–298; SKYUM NIELSEN (wie Anm. 34) S. 71–86, S. 136–144; HOFFMANN, Königserhebung (wie Anm. 12) S. 81–92.

45) HOFFMANN, Königserhebung (wie Anm. 12) S. 89–92.

46) CHRISTENSEN (wie Anm. 4) S. 40–67; DERS., (wie Anm. 11) S. 328–355; SKYUM NIELSEN (wie Anm. 34) S. 144–212; HOFFMANN, Königserhebung (wie Anm. 12) S. 93–111.

47) HOFFMANN, Königserhebung (wie Anm. 12) S. 94–111.

seit Alexander III. üblich geworden, beginnend bei besonders wichtigen Fällen, eine solche einzuholen. Im Regelfall stand am Anfang ein (erzbischöfliches) Nachsuchen (*petitio*) um die Gewährung der Heiligsprechung, es folgte in Rom eine eingehende Prüfung der Vita des Heiligen und der Berichte seiner Wunder (*informatio*), bis dann durch den Papst die Heiligsprechung feierlich verkündet wurde (*publicatio*). Nur ein päpstlich Approbierter wurde seit etwa dieser Zeit in den Kreis der von der ganzen Christenheit verehrten Heiligen aufgenommen⁴⁸). Dies hinderte jedoch auch in Zukunft nicht manche Diözesanbischöfe, lokale, weniger bedeutende neue Heiligenkulte auch ohne päpstliche Zustimmung zuzulassen.

In diesem Fall aber ging es um die Festigung der neuen Thronfolgeordnung: Die nahe Verwandtschaft zum angesehensten Heiligen des Reiches sollte in besonderer Weise das Königtum Waldemars und seiner Nachkommen absichern.

Anregungen hierzu können nicht nur von Norwegen, sondern auch von den unter ähnlichen Überlegungen vollzogenen Erhebungen Karls des Großen und Edwards des Bekenner durch Kaiser Friedrich I. beziehungsweise König Heinrich II. von England empfangen worden sein⁴⁹). Außerdem rief Waldemar Erzbischof Eskil von Lund ins Land zurück und versöhnte sich mit ihm. Er benötigte ihn als Coronator. Nach der nunmehr vollzogenen päpstlichen Publikation (4. November 1169)⁵⁰) konnten so am 25. Juni 1170 in Ringsted gleichzeitig die Erhebung des Heiligenscheinigen Knut Lawards auf den Hochaltar der Kirche und die Salbung und Krönung des jungen Knut VI. stattfinden⁵¹). Allerdings wurde Ringsted trotz dieses konstitutiven Aktes in Zukunft nicht der »rechte Ort« für die Krönung und Salbung der dänischen Könige⁵²).

In einer neuen Heiligenvita Knut Lawards – gedacht entweder für den Kult oder zur »informatio« für die Kurie – wurde Knut deutlich als unschuldig erschlagener, frommer Märtyrer geschildert, der waffenlos und ohne Kampf sein Martyrium erlitt⁵³). War hier das in den angelsächsischen sowie den Olafs- und Knutsviten gezeichnete Vorbild des Typs eines

48) Renate KLAUSER, Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert, ZRG Kan. Abt. 71 (1954) S. 85–101. Vgl. hierzu den Aufsatz von Hans-Jürgen Becker in diesem Band, S. 60.

49) Edward: Frank BARLOW, Edward the Confessor (1970) S. 269–70, S. 280–284, Kanonisationsbulle: Quellenanhang Nr. 14, S. 323–324; Bernhard W. SCHOLZ, The canonization of Edward the confessor, Speculum 36 (1961) S. 36–80, hier S. 53–60; HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 153–155; Robert FOLZ, Les Saints Rois du Moyen Age en Occident (VI^e–XIII^e siècles) (Subsidia Hagiographica 68, 1984) S. 91–101. Karl: Erich MEUTHEN, Karl der Große – Barbarossa – Aachen. Zur Interpretation des Karlsprivilegs für Aachen, in: Karl der Große, Lebenswerk und Nachleben 4 (1967) S. 54 ff., hier S. 55 und 64; Robert FOLZ, La chancellerie de Frédéric I^{er} et la canonisation de Charlemagne, Moyen Age 70 (1964) S. 13–31; DERS., Le souvenir et la legende de Charlemagne (Publications de l'Université de Dijon 7, 1950) S. 159 ff.

50) Diplomatarium Danicum 1.R., 2, Nr. 190, S. 346 ff.; JL 11646 (7778).

51) Saxonis Gesta Danorum, ed. J. OLRIK und H. RAEDEK 1 (1931) XIV, XL, 1, S. 477; HOFFMANN (wie Anm. 5), S. 159–170; DERS., Königserhebung (wie Anm. 12) S. 94–108.

52) HOFFMANN (wie Anm. 25) S. 131.

53) Zum folgenden: HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 164–166.

königlichen Heiligen übernommen, so fiel nun endgültig das Bild des letztlich unkirchlichen, im Kampf gefallenen Märtyrers fort.

Die eigentlich heiligenmäßigen Züge des Herzogs werden in der Vita auf wenige Punkte beschränkt. Knut schützt die Reichsgrenze und geht gegen Friedensbrecher vor. Die *pax* und die *patria* werden hierdurch gefestigt. Auch schützt der *dux* die Geistlichen und fördert die Kirche. Wie Olav der Heilige wird er, je höher er steigt, um so *humilior* und *benignior*. Viel deutlicher als der historische Knut zeigt der Heilige der Vita Versöhnungsbereitschaft. Wie bei den anderen heiligen Königen wird auch hier die Nähe des Martyriums zur Passion Christi bezeugt. Judasfiguren sind Magnus und ein weiterer Vetter Heinrich. Wie Christus, Olav und der Odenseer Knut empfängt auch Knut Laward eine durch einen Speer verursachte Seitenwunde. Wie der mit Christus oft verglichene »Gottesknecht« Deuterocesajas (Jes. 53,7) gleicht er einem unschuldig zur Schlachtbank geführten Lamm. Bald wurde der Spitzenahn der Könige der Waldemarszeit gleichsam ein dänischer »Reichsheiliger«. Bis 1319 blieb die Ringsteder Kirche die Grablege der dänischen Königsfamilie⁵⁴⁾, die Anlage der Gräber wurde auf Knuts Schrein ausgerichtet. Die Heilskraft des Spitzenahns und seiner machtvollen Nachfolger wurde auf diese Weise an heiligem Ort komprimiert und stand dem jeweiligen König machtvoll helfend zur Seite. Bis zum dänischen Interregnum (1326/32–1340) wurde so die Ringsteder Kirche ein geistlicher Mittelpunkt des Reiches. Ähnlich wie das Knutskloster in Odense ist auch das Ringsteder als »Hauskloster« der Königsfamilie anzusehen⁵⁵⁾.

Nach Brechung der ranisch-abodritischen Seeherrschaft in der westlichen Ostsee blühte der Handel der dänischen Fernhändler auf. In den alten und neugegründeten Handelsplätzen entstanden nach Vorbild der Schleswiger Gilde »Knutsgilden«, die den heiligen Knut Laward als Schutzheiligen annahmen. Sie standen unter dem Schutz des Königs, der sich so die in den Städten bestimmende Schicht verpflichtete. Geistliches Zentrum dieser Gilden war die Ringsteder Kirche mit dem Grabe des Heiligen⁵⁶⁾.

Waldemars zweiter Sohn, Waldemar II. (1202–1241), sah sich wegen des Vorhandenseins mehrerer Söhne dazu veranlaßt, in einer Art Hausordnung das Thronfolgerecht des ältesten ehelichen Sohnes dadurch abzusichern, daß er die übrigen Söhne durch Einsetzung in

54) Ebd. S. 172; HILL (wie Anm. 36) S. 131–153.

55) HILL (wie Anm. 36) S. 125–158.

56) HOFFMANN, Beiträge (wie Anm. 41) S. 44–47; DERS., Die Schleswiger Knutsgilde als mögliches Bindeglied zwischen west-mitteleuropäischem und nordischem Gildewesen, in: Gilde und Korporation in den nordeuropäischen Städten des späten Mittelalters, hg. von Klaus FRIEDLAND (Quellen und Darstellungen zur Hansischen Geschichte, N.F. 29, 1984), S. 51–63; DERS., Der Aufstieg Lübecks zum bedeutendsten Handelszentrum an der Ostsee in der Zeit von der Mitte des 12. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde 66 (1986) S. 9–43, hier S. 20–34; Hans Friedrich SCHÜTT, Gilde und Stadt, Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte 105, (1980) S. 77–137, hier S. 93, 131; DERS., Die dänischen St. Knudsgilden, in: Gilden und Zünfte. Kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter, hg. von Berent SCHWINEKÖPER (Vorträge und Forschungen 29, 1985) S. 231–280.

nichterbliche »Fürstenlehen« entschädigte⁵⁷⁾. Dennoch kam es nach seinem Tod zu laufenden Auseinandersetzungen um Herrschaftskompetenzen und die Frage der Erbllichkeit, vor allem zwischen König Erik Plogpenning (1241–1250) und seinem Bruder Abel von Schleswig. Schließlich ließ Abel seinen Bruder verräterischerweise ermorden, um selbst König zu werden⁵⁸⁾. Als er aber schon nach zwei Jahren im Kampf gegen die Nordfriesen gefallen war, nutzte ein dritter Bruder, Christoph I. (1252–1259), die Gelegenheit, sich des Thrones zu bemächtigen.

Den früheren Vorbildern folgend, widmeten sich Christoph und seine nächsten Nachkommen und Nachfolger dem Kult für den ermordeten Bruder Erik, an dessen Grab in Schleswig sich wieder Wunder eingestellt hatten⁵⁹⁾. Um den Kult unter Kontrolle zu halten, wurde der Leichnam Eriks in die Kirche von Ringsted überführt, die nun »doppelt geheiligt« war, nicht zuletzt nun auch durch anhaltende Wunder am Grabe des neuen heiligen Königs. Bis zum Tode Erik Menveds (1286–1319) förderte die Christophlinie des Königshauses dann gezielt den Erikskult – ohne den Knutskult zu vernachlässigen –, denn auf Knut Laward als Stammvater konnte sich ja auch die rivalisierende Abellinie berufen, was ihr jedoch gegenüber dem von Abel beseitigten heiligen Erik versagt blieb. Überlieferte Bruchstücke einer Erikshagiographie zeugen davon, daß bei allem literarischen Sondergut, das sich aus der bestimmten historischen Situation ergab, das Grundscheema des Leidensweges eines königlichen Märtyrers auch jetzt noch erhalten blieb⁶⁰⁾.

Indizien, aber auch klare Quellennachweise bringen noch weitere Anzeichen für die Kulte heiliger Könige in Dänemark, die sich allerdings nicht durchsetzten. Schon Sven Estridson scheint für den ersten christlichen König Harald Blauzahn, der die Todeswunde im Kampf gegen seinen aufständischen Sohn erhielt, einen Heiligenkult geplant zu haben, ohne daß dann jedoch ein Kult entstand⁶¹⁾. Deutlich griff jedoch eine volkstümliche Verehrung für den 1157 in Roskilde ermordeten Knut Magnusson um sich⁶²⁾. Dies konnte nicht im Sinne Waldemars I. liegen, obwohl Knut sein Schwager war. Denn es mußte ihm darauf ankommen, die Thronfolge auf die eigene Familie, die sich von Knut Laward ableitete, zu beschränken. Seinem engsten Berater Bischof Absalon von Roskilde (seit 1177 Erzbischof von Lund) gelang es jedoch, durch gezielte Förderung des Heiligenkultes für die ihm verwandte Margarethe in Roskilde die Verehrung Knut Magnussons zu verdrängen. Die jungen unehelichen Söhne Knut Magnussons wurden dem geistlichen Stande bestimmt, um sie als Thronbewerber

57) HOFFMANN, Königserhebung (wie Anm. 12) S. 119–120.

58) Ebd. S. 126–129.

59) HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 179–181; HOFFMANN, Königserhebung (wie Anm. 12) S. 129–132.

60) HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 181–192; C. A. CHRISTENSEN, Drabet på Erik 4 Plogpenning og den begyndende Legendedannelse, Kirkehistoriske Samlinger 7.R., 6 (1965–68) S. 21 ff.; Jørgen SKAFTE JENSEN, Erik Plogpenning Legendens politiske Udnyttelse, Kirkehistoriske Samlinger (1969) S. 1 ff.; HILL (wie Anm. 36) S. 139–143.

61) HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 91–94.

62) Nils AHLUND, Till Frågan om den äldsta Erikskulten i Sverige, (Svensk) Historisk Tidsskrift (im folgenden abgekürzt SHT) 86 (1948) S. 297–320, hier S. 305–312.

auszuschalten. Der ältere, Niels, führte ein asketisches Leben und hinterließ nach seinem Tode in der Aarhuser Region einen solchen Eindruck, daß für ihn eine spontane Heiligenverehrung entstand, für die aber eine päpstliche Zustimmung nicht erreicht wurde⁶³. Sein jüngerer Bruder, Bischof Waldemar von Schleswig, entwickelte dagegen bemerkenswerten politischen Ehrgeiz und trat gegenüber Knut VI. und Waldemar II. als Gegenkönig auf⁶⁴. Zur Vorbereitung seiner politischen Pläne scheint er den Kult für seinen Vater Knut und seinen Bruder Niels propagiert zu haben. So ist er als Inspirator einer verlorenen »Knut-Magnusson-Chronik« anzunehmen, die einen Niederschlag im Werk des englischen Chronisten Radulfus Niger gefunden hat, der sie für die Darstellung dänischer Verhältnisse benutzte⁶⁵. Die Förderung des Niels-Kultes geschah weiterhin auch durch Bischof Sven von Aarhus (†1191), der dem waldemarischen Königtum gegenüber eine skeptische Haltung bewahrte und nach Paludans Vermutung möglicherweise auch dem Schleswiger Bischof nahestand. Doch dann gelang es König Waldemar I., nach Svens Tod in Peter Vognsen einen Verwandten Absalons aus dem Hvide-Geschlecht als neuen Aarhuser Bischof durchzusetzen, der sich anscheinend mit Erfolg darum bemühte, den Heiligenkult für Niels Magnusson auf lokaler Ebene deutlich zu begrenzen.

In der Forschung ist weiterhin vermutet worden, daß auch für den Jerusalempilger Erik Ejegod und für seinen Sohn Erik Emune Heiligenkulte geplant gewesen seien; uns scheint dies jedoch für den letzteren Fall als nur sehr wenig wahrscheinlich⁶⁶.

63) Helge PALUDAN, Skt. Clemens og Hellig Niels. Fromhedsliv og politik i Århus stift omkring 1190, in: Kongemagt og Samfund i Middelalderen. Festschrift til Erik Ulsig på 60-årsdagen 13. 2. 1988, hg. von Poul Enemark u. a. (Arusia-Historiske Skrifter 6, 1988) S. 41–53; Tue GAD, Legenden i dansk middelalder (1961) S. 177–179.

64) Zum Gegenkönigtum Bischof Waldemars: HOFFMANN, Königserhebung (wie Anm. 12) S. 115–116, dazu Lit. S. 102 Anm. 32; Hans OLRİK, Biskop Valdemar og den danske Krone, Aarbøger for Nordisk Oldkyndighed og Historie 2. R., 7 (1892) S. 342–384.

65) Anne K. G. CHRISTENSEN, Knud Magnussens krønike, DHT 12.R., 3 (1969) S. 431–452.

66) Zu Erik Ejegod: Gina SMITH, De danske nonneklostre indtil ca. 1250, Kirkehistoriske Samlinger (1973) S. 1–45, hier S. 7; SKYUM NIELSEN (wie Anm. 34) S. 123; RIIS (wie Anm. 32) S. 198. Zu Erik Emune: BREENGAARD (wie Anm. 34) S. 236. Daß der ermordete König Erik im Lundenser Liber daticus als »Märtyrer« bezeichnet wird, mag die Ansicht des Domkapitels gewesen sein, da der König dem Erzbischofsitz seit dem Bündnis zwischen Erik und Asser von Lund (1134) nahestand. Alle sonstigen Quellen, ob sie der Knut Laward- oder der Nielslinie nahestanden, sind sich jedoch nach Eriks Ende im ablehnenden Urteil über die Regierungszeit Erik Emunes einig (HOFFMANN, wie Anm. 5, S. 166; DERS., Königserhebung, wie Anm. 12, S. 82–83). Außer einer kleinen Gruppe Lundenser Geistlicher (oder gar nur außer dem Schreiber) sah niemand in dem rücksichtslosen Gewaltpolitiker Erik einen »Märtyrer«. Es sind keinerlei Nachrichten über einen Königskult für Erik Emune überliefert.

4. SCHRIFTLICHE UND BILDLICHE ZEUGNISSE FÜR DIE GOTTESNÄHE NORWEGISCHER UND DÄNISCHER KÖNIGE

Der Kult für die heiligen Könige in Skandinavien war aufs engste mit der im Laufe des Hochmittelalters erfolgenden Verfestigung der Staatlichkeit der drei nordischen Reiche verbunden. Hierbei galt es nach dem Vorbild der christlichen Staaten West- und Mitteleuropas vor allem die Stellung des Königtums zu verstärken. Dieses Bestreben fand seinen Niederschlag im Bereich der schriftlichen Quellen, vor allem in der hagiographischen Literatur über Olav den Heiligen von Norwegen und die beiden Heiligen des dänischen Königshauses, König Knut und Herzog Knut Laward. Es galt, in diesen Viten – dem Gedankengut der deutschen »Königstheologie« der ottonischen und frühsalischen Zeit entsprechend – das von Gott selbst gewollte und geschaffene und auf die von ihm erwählten Mitglieder des Herrscherhauses übertragene königliche Amt in eine dem Rahmen christlicher Heilsgeschichte einfügbare Position zu erheben. Die Nähe zu Gott führt den König und seine engste Familie zu einem hohen Rang über den übrigen Menschen und hebt beide so auch weit über den Adel und die Nebenzweige des Königshauses empor. Dieser Rang kann aber noch dadurch verfestigt werden, daß am Ursprung der allein zur Herrschaft berechtigten, verengten Königsfamilie ein heiliger Spitzenahn steht.

So weisen schon früh berichtete hagiographische Züge bei Adam von Bremen in der »Passio Olavi« und bei Theodricus Monachus auf die Gottes- und Christusnähe Olavs von Norwegen hin. Der König ist bei Theodricus und in der Passio der *Christus Domini*⁶⁷⁾. Nach letzterer geht er nach seinem Tod *ad eterna regis palatia*⁶⁸⁾ ein, wie er schon bei Adam es kurz vor seinem Martyrium in einem prophetischen Traum erlebt, über eine Himmelsleiter in die göttliche Sphäre aufsteigen zu können⁶⁹⁾. In dem Gedicht »Geisli« (»Sonnenstrahl«), das der Skalde Einar Skulason bei den Feierlichkeiten kurz nach der Errichtung des Erzbistums Nidaros/Trondheim 1153 vor den norwegischen Königen – die damals in Gemeinschaft das Land regieren – und vor dem neuen Erzbischof vortrug, wird berichtet, daß Olav in »Christi höchster Halle« wohne⁷⁰⁾. Bereits seit dem irdischen Todestag weile die Seele des im Kampf Gefallenen bei Gott. Nach den in den Saga-Quellen überlieferten hagiographischen Zügen war Olav dann auch der erste unter den germanischen heiligen Königen, bei dessen Sterben die

67) Theodricus Monachus, *Historia de Antiquitate regum Norvagensium*, ed. G. STORM, *Monumenta Historica Norvegiae* (wie Anm. 31) XVII, S. 35; *Passio et Miracula Beati Olavi*, ed. F. METCALFE (1881) S. 72–73 (identisch mit den »Acta Olavi«, ed. STORM (wie Anm. 31), IX, S. 131).

68) *Passio*, ed. METCALFE (wie Anm. 67) S. 73; *Acta Olavi*, ed. STORM (wie Anm. 67) S. 132. Schon nach Thorarin Lobzuges *Glaelognskvida* weilt Olav als sündloser Heiliger im Himmel als Mittler zwischen Gott und Menschen (das Gedicht stammt aus der Zeit von ca. 1031–1032): *Den norsk-islandske Sjaldedigtning*, utg. Finnur JÓNSSON, B. Rettet Tekst 1 (1912) Strophe 4, S. 300; 7 S. 301.

69) Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* II 61, ed. B. SCHMEIDLER, *MGH SS rer. Germ.* (1917) S. 121–122; *Scholion* 41 (42) S. 120.

70) Finnur JÓNSSON (wie Anm. 68), B. Rettet Tekst 1 (1912) S. 427 ff., hier: Strophen 5, S. 428; 11, S. 429. Vgl. HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 69.

Stoßlanze eine der entscheidenden Todeswunden verursachte⁷¹⁾. Dazu kam das bereits in einer Erfidrapa des Skalden Sigvat aus der Zeit von ca. 1040 berichtete Ereignis der Sonnenfinsternis in der Todesstunde Olafs⁷²⁾.

Auch eine von Eriksson mit einleuchtenden Gründen sehr wahrscheinlich gemachte bildliche Darstellung des Todes Olavs im Kampf bei Stiklestad rückt das »Martyrium« dieses Heiligen deutlich in die Nähe desjenigen Christi. Diese ikonographische Parallele findet sich – für den Westen und die Mitte Europas recht untypisch – auf einem Taufstein der Kirche zu Löderup im damals dänischen Schonen⁷³⁾.

Eriksson datiert die Herstellung des Taufsteins auf ca. 1160. Der obere Teil der Bildlegende des Taufsteins zeigt Christus einmal als »rex gloriosus«, dann aber auch Motive der Passions- und Auferstehungsgeschichte, unter anderem eine Kreuzigungsszene, bei der ein römischer Krieger (Longinus?) den Lanzenstich ausführt. Unterhalb dieses Christuszyklus auf der Kuppel ist eine zweite Bildgruppe dargestellt⁷⁴⁾. Zunächst erkennt man auf einer – für einen Taufstein recht ungewöhnlichen – Kampfdarstellung einen von einem Axthieb getroffenen Krieger, der – selbst eine Streitaxt in der Hand haltend – zusammenbricht. Ein Engel greift aus der oberen Bildkomposition herkommend in das Geschehen ein und holt die Seele des Gefallenen in die heilige obere Sphäre hinauf. Es folgen die Darstellungen eines Schiffes und eines in einem Bette liegenden Mannes, dem ein anscheinend neugeborenes Kind gezeigt wird. Roosval deutete bereits 1918 diese Bildkomposition als deutliche Anzeichen für die Olavslegende und den Olavskult, seine Argumente waren aber nicht schlagend genug⁷⁵⁾. Eriksson nahm nun die These wieder auf und führte hierzu recht einleuchtende Indizien an.

Daß der fallende Olav nicht von drei Waffen (Schwert, Speer und Axt), sondern nur von einer Streitaxt getroffen wird, läßt sich mit ihm wohl dadurch erklären, daß in der Olavslegende erst im 13. Jahrhundert durch Snorri die Dreierheit der Todeswunden und die Körperstellen, an denen diese jeweils trafen, geradezu »kanonisch« festgelegt worden sind. Die Axt in der Hand des Fallenden wird mit seiner Streitaxt »Hel« identisch sein, die in der Olavstradition häufig überliefert worden ist⁷⁶⁾. Die Darstellung des Schiffes läßt nach der bisherigen wissenschaftlichen Diskussion mehrere Deutungen zu, von denen mir folgende am überzeugendsten zu sein scheinen: Entweder wird durch das Schiff die Translation des Heiligen nach

71) Hierzu: HOFFMANN (wie Anm.) S. 72–73.

72) JÓNSSON B (wie Anm. 68) Strophe 15, S. 242; vgl. weitere spätere Berichte über die Sonnenfinsternis: HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 71, S. 74.

73) Torkel ERIKSSON, Löderupfundens ikonolografiska problematik, in: Fra Sankt Olav til Martin Luther. Foredrag fremlagt ved det 3. nordiske symposium for ikonografiske studier, Bårdshaug, d. 21–24. August 1972, hg. von Martin BLINDHEIM (1975) S. 9–35 (mit summary).

74) Abbildung der bildlichen Darstellungen zum Leben Christi bei ERIKSSON (wie Anm. 73) Fig. 3, S. 12. Abbildung des Bildprogramms der »Olavszenen« als Zeichnung/Abrollung, Fig. 4, S. 13. Siehe auch im Bildanhang zu diesem Aufsatz unter Abb. 1.

75) J. ROOSVAL, Die Steinmeister Gotlands (1918) S. 145ff.

76) Zur späten »kanonischen« Festlegung der drei Waffen, die den Tod Olavs verursachten: ERIKSSON (wie Anm. 73) S. 17–25. Zur Axt »Hel«: S. 21–22.

Trondheim symbolisiert, oder aber es stellt eine Komposition christologischer Symbolik dar⁷⁷). Auch für die »Bettdarstellung« sind verschiedene Deutungen gegeben worden. Am einleuchtendsten erscheint mir Erikssons Vorschlag, daß hier dem Stammvater des Königsgeschlechts – Olav Geirstadalv oder Harald Schönhaar – der neugeborene Olav präsentiert wird⁷⁸), der ja nun selbst zum christlichen Spitzenahn der *stirps regia* werden sollte. Daß ein norwegischer heiliger König einen so herausgehobenen Platz auf einem dänischen Taufstein fand, wird darauf zurückzuführen sein, daß der Kult dieses Heiligen in allen skandinavischen Ländern, auch außerhalb Norwegens, im ganzen Mittelalter besonders populär war⁷⁹). Er war es, der in Norwegen die Entscheidung zugunsten der Christianisierung des Landes herbeigeführt hatte, er war vor allem aber der »Protomartyr« unter den skandinavischen Heiligen überhaupt. Für den Historiker interessant ist jedoch vor allem, daß ebenfalls in bildlichen Darstellungen der Olavslegende, wie sie auch im norwegischen Volke um 1160 verbreitet gewesen sein müssen, die enge Beziehung des neuen christlichen Spitzenahns des norwegischen Königshauses zur himmlischen Sphäre deutlich zum Ausdruck kam. Alles in allem tauchten damit schon in der frühen Legendenbildung Züge auf, die das Ende des Heiligen in die Nähe des Todes Christi rücken. Der Lanzenstich als Todeswunde wird dann von der gesamten hagiographischen Odense-Literatur für den ersten dänischen heiligen König Knut, und zwar bereits in der frühen Tabula Othoniensis überliefert⁸⁰). Auch er ist ein *Christus Domini*, hat sich Christus zu eigen gegeben und ist ein *consors regni celestis*⁸¹). Wie Olafs Sohn Magnus und sein Bruder Harald Hårdråde bereits ihre Königsherrschaft nicht zuletzt auf die Verwandtschaft zum Heiligen gründen konnten, so weist der Verfasser der umfangreichsten Vita über Knut den Heiligen, der angelsächsische Mönch Aelnoth, in seinem Widmungsbrief an Knuts Bruder, König Niels (1104–1134), auf die Nähe des königlichen Amtsträgers zu Gott hin. Niels selbst ist dann der erste dänische König, der nachweislich den Titel *Dei gratia rex Danorum* führte⁸²). Aelnoth sieht ihn als denjenigen an, *cuius* (das heißt Gottes) *hic vicem tam dignitate quam et nominis participatione exequeris*⁸³). So hat der König Teilhabe an Christi

77) ERIKSSON (wie Anm. 73) S. 28–29.

78) Ebd. S. 26–28.

79) Matthias ZENDER, Heiligenverehrung im Hanseraum, *Hansische Geschichtsblätter* 92 (1974) S. 1–15 (Verbreitung des Olafskultes: Karte S. 8); Klaus FRIEDLAND, Sankt Olav als Schutzpatron nordeuropäischer Kaufleute, *Acta Visbyensia* 6, 1981 (wie Anm. 13) S. 17–25; Olav Bø, St. Olav in der Volksüberlieferung, ebd. S. 45–52; Martin BLINDHEIM, St. Olav – ein skandinavischer Oberheiliger. Einige Beispiele der Literatur und der Bildkunst, ebd. S. 53–68.

80) Ed. GERTZ, *Vitae Sanctorum Danorum* (wie Anm. 42) S. 60; vgl. HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 102–104; vgl. S. 106, 107, 112.

81) *Passio Sancti Kanuti regis et martiris* cap. 6, ed. GERTZ, *Vitae Sanctorum Danorum* (wie Anm. 42) S. 68 (*dominum et christum*); Aelnoth, *Gesta Swenomagni et filiorum eius et Passio gloriosissimi Canuti regis et martiris* cap. 7, ed. GERTZ, ebd. S. 93 (*se domino obsequiis mancipabat fidelibus*); Aelnoth, Brief an König Niels, ebd. cap. 9, S. 80 (*ipse sibi de rege martyrem de principe terreno regni celestis consortem elegit*).

82) *Diplomatarium Danicum* 1.R., 2, Nr. 32, S. 76; Nr. 36, S. 80.

83) Brief Aelnoths an König Niels (wie Anm. 81) S. 77.

Rangstellung – als irdischer neben dem himmlischen Herrscher –, wie auch an seinem Ehrennamen als »Gesalbter des Herrn« (*Christus Domini*). Die Heiligung des regierenden Königs wird durch den himmlischen Ruhm seines Märtyrerbruders gefestigt (*tanta fratris adoratus glorificatione*), Gott selbst hat ihn an die Spitze des Reiches gestellt (*a deo prepositus*)⁸⁴). Das Königtum ist gottgewollt, eine *diuina insitutio*⁸⁵). Der König ist also, wie Wipo es knapp und treffend ausdrückte, der *vicarius Dei*⁸⁶). Wie dies schon in der Hagiographie über König Olav konstatiert wurde, ist auch der Aufstand gegen König Knut schon in der Passio und dann bei Aelnoth gleichzeitig ein Aufbegehren und eine Sünde gegen Gott selbst⁸⁷).

Als Waldemar I. und sein engster Vertrauter und Berater Bischof (später Erzbischof) Absalon daran gingen, päpstliche Zustimmung für den Heiligenkult für Waldemars Vater Knut Laward durchzusetzen, um auf diese Weise den Märtyrer-Herzog Knut als nunmehrigen heiligen Spitzenahn nur für Waldemar und seine Nachkommen als künftigen allein thronberechtigten Zweig des Königshauses besonders hervorzuheben, wurde im Ringsteder Kloster eine Heiligenvita als Ordinale für den Kult des neuen Heiligen verfaßt. Bei der Schilderung des Martyriums treten hierbei wieder dieselben Grundzüge wie in der Hagiographie für Olaf und König Knut hervor. Hierüber ist oben bereits berichtet worden.

Der Reichskult für Knut konzentrierte sich in dessen Ringsteder Grabkirche, die zur Grablege der waldemarischen Königsfamilie wurde. Späterhin wurde nur noch einmal der Versuch unternommen, durch einen weiteren Kult für einen königlichen Märtyrer als neuem Spitzenahn – den heiligen Erik – Einfluß auf die Festigung des Thronfolgerechts zu nehmen. Es zeigt sich jedoch in einigen schriftlichen Quellen der Waldemarszeit das Bestreben, Waldemar I., seine Söhne Knut VI. und Waldemar II. sowie dessen gleichnamigen ältesten Sohn mit heilhaften, ja hagiographisch gefaßten Zügen auszustatten⁸⁸).

In diese Richtung zielt aber besonders eine bildliche Darstellung auf einem Relief, das in dreieckiger Form über dem Eingangportal zum südlichen Kreuzarm am Querschiff des Ripener Doms angebracht worden ist⁸⁹). Der obere Teil des Dreiecks zeigt, nachgewiesen durch eine Inschrift, die *Civitas Hierusalem*, das heißt das »Himmlische Jerusalem«, welches in diesem Fall aber nicht durch die Darstellung einer Idealstadt sichtbar wird, sondern durch die Schilderung der in ihr »wohnenden« Personen. Über allem erkennt man die segnende Hand Gottes; darauf folgen Darstellungen von Maria – mit ihrem Namen im Relief durch eine Inschrift gekennzeichnet – und Christus – gekennzeichnet durch die Buchstaben Alpha und

84) Die Zitate im Brief Aelnoths (wie Anm. 81) S. 77 und 81.

85) Aelnoth, *Gesta Swenomagni/Passio Canuti* (wie Anm. 81) XXVIII, S. 122.

86) Wiponis *Gesta Chuonradi II. Imperatoris* c. 3, ed. H. BRESSLAU, MGH SS rer. Germ. (1915) S. 23.

87) *Passio*, ed. GERTZ (wie Anm. 81) cap. 6, S. 68 (*contra dominum et christum eius*); Aelnoth *Gesta/Passio*, ebd. cap. 25, S. 116 (*adversus Dei hominem*).

88) Zu Knut Laward siehe oben S. 287 ff.; zu Erik Plogpenning: HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 175–196. Zu den hagiographischen Zügen in Quellen über Waldemar I., Knut VI., Waldemar II. ebd. S. 173–175.

89) Danmarks kirker. Udgivet af Nationalmuseet. Ribe Amt. Ved Elna MØLLER under medvirken af Ebbe NYBORG 1 (1979) S. 215–227 mit Fig. 105, 106, 115. Siehe auch im Bildanhang zu diesem Aufsatz Abb. 2 und 3.

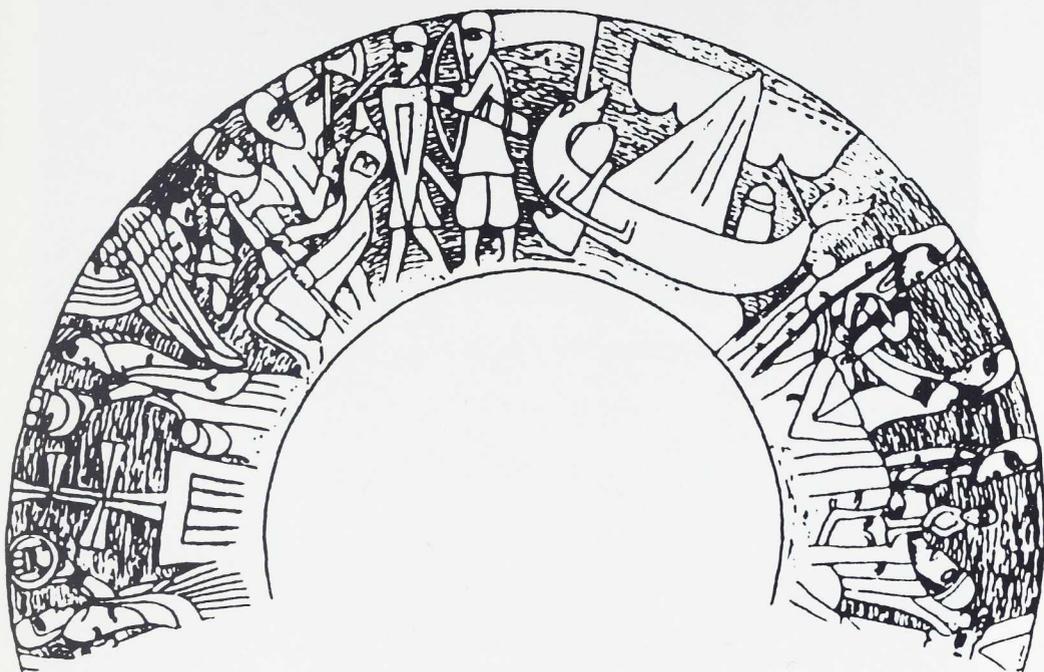


Abb. 1 Abbildung des Bildprogramms der Olavszenen des Taufsteins von Löderup/Schonen als Zeichnung/Abrollung (vgl. Anm. 74)

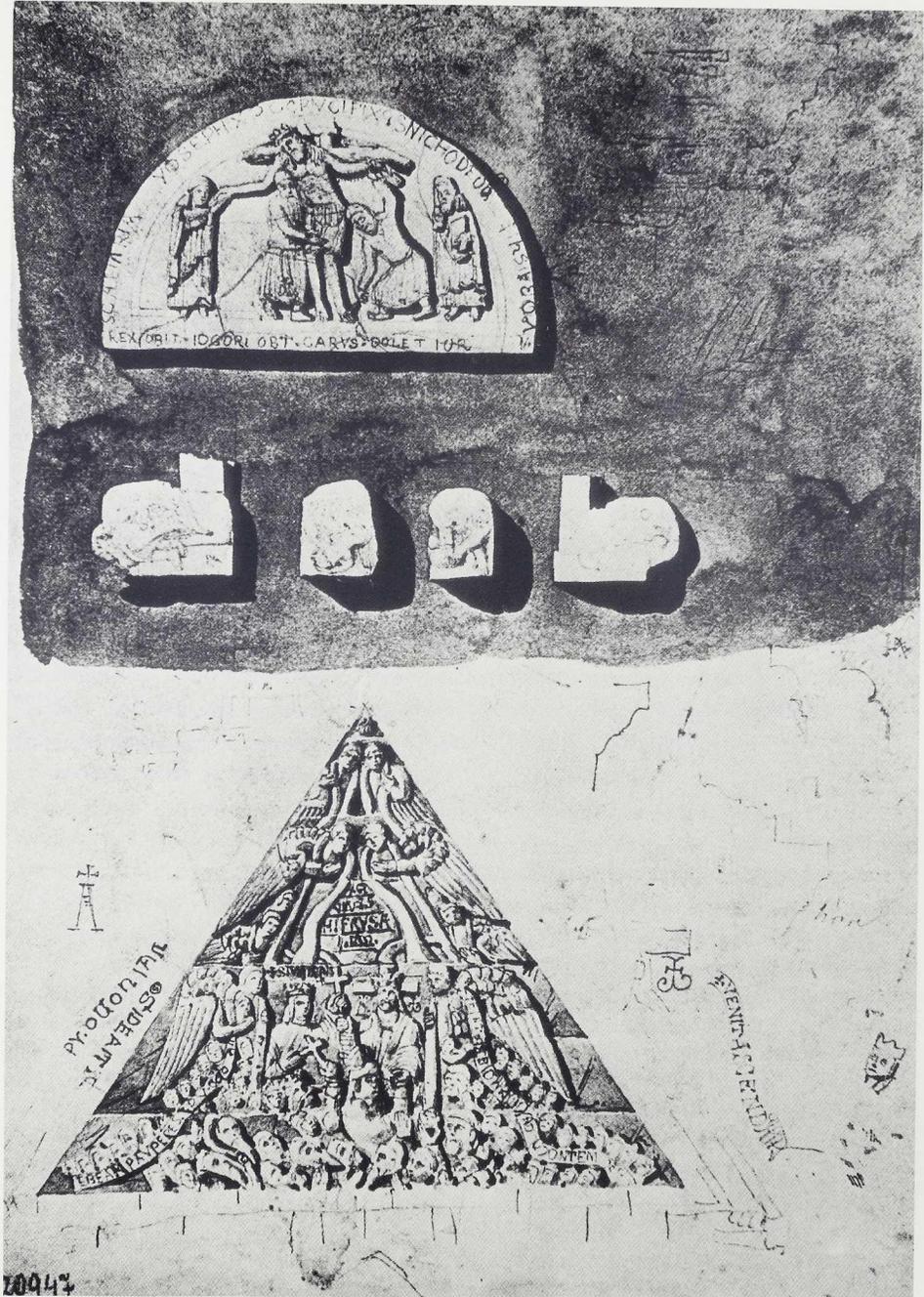


Abb. 2 Zeichnung des Reliefs des Tympanons und des Dreiecksreliefs am »Katzenkopftor« des Doms zu Ribe (vgl. Anm. 89)



Abb. 3 Ausschnitt aus dem Dreiecksrelief am »Katzenkopftor« des Doms zu Ribe mit Ansicht der Hauptfiguren (vgl. Anm. 89)

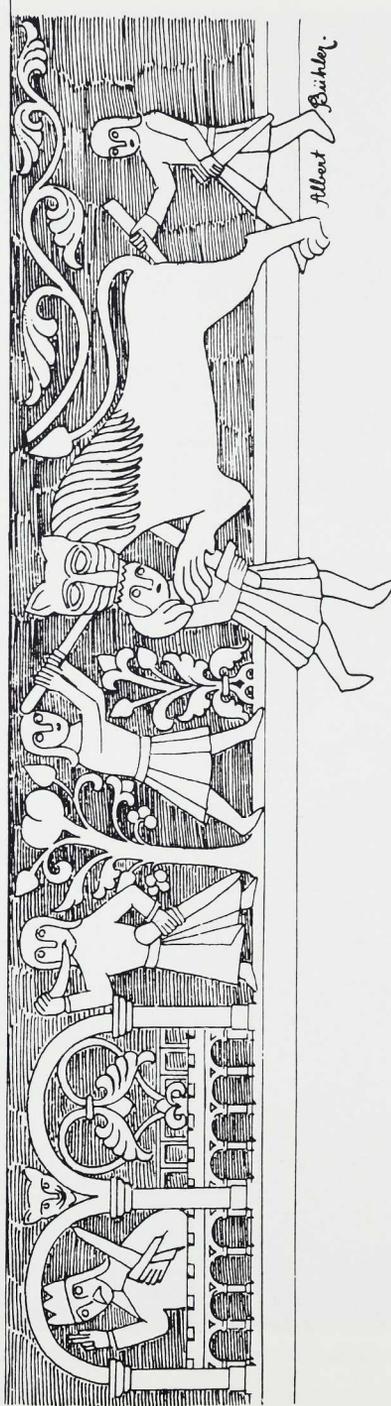


Abb. 4 Zeichnung/Abrollung der Bildlegende der Kuppas des Taufsteins von Munkbrarup (vgl. Anm. 102)



Abb. 5 Zeichnung: Bildausschnitt der Hauptfiguren der Bildlegende der Kupa des Taufsteins von Munkbrarup (Zeichnung) (vgl. Anm. 102)



Abb. 6 Kupferstich, darstellend die Wiedergabe eines geschnitzten Reliefs (oder eines Bildes) auf einer Truhe im Dom zu Odense (vgl. Anm. 117)

Omega. Beide sind durch Kronen und Herrschergewänder als Himmelskönig und Himmelskönigin ausgewiesen. Beide werden von zehn Engeln umgeben. Unter ihnen, bereits in der irdischen Sphäre, erkennt man einen König, der von einer – möglicherweise dazu noch einer weiteren – Königin und einem jungen König begleitet wird. Vor ihm, direkt unterhalb von Christus, befindet sich ein bartloser, anscheinend junger Mann mit einer spitzzulaufenden Kopfbedeckung, die wie die Kronen ebenfalls vorn mit einem Kreuz versehen ist. Der König reicht ein Kreuz hinauf in die himmlische Sphäre, das von Maria empfangen wird, die ihrerseits ein gleichartiges Kreuz an Christus überreicht. Dieser aber ergreift die linke Hand des Mannes mit der Haube, der seinerseits seine rechte Hand zur Stützung der Linken emporhebt, um auf diese Weise Christus dabei zu unterstützen, ihn in die himmlische Sphäre hinaufzuziehen. Auf der linken Seite unterhalb des Königspaars befinden sich mehrere Reihen gekrönter Häupter männlichen wie weiblichen Geschlechts, auf der rechten Gruppen männlicher Gestalten, fast alle in betender Haltung. In der Mitte unter den zentralen Figuren schließlich erkennt man langbärtige männliche Häupter, auch hier die meisten mit zusammengelegten Händen. Auf zwei Schriftbändern werden zwei Bibelstellen zitiert (Matth. 5,3 und Jesaja 2,3 beziehungsweise Micha 4,2).

Die Deutungen des Reliefs beschränkten sich bisher meist nur auf die Frage, mit welchen historischen Gestalten die Hauptagierenden innerhalb des dargestellten Vorgangs zu identifizieren seien. Im Jahre 1972 hat dann aber der kürzlich verstorbene Erik Moltke eine uns bis auf wenige – wenn auch nicht unwesentliche – Punkte recht einleuchtende Gesamtinterpretation des dargestellten Vorgangs geliefert⁹⁰⁾.

In Übereinstimmung mit allen übrigen Interpreten sieht er in der königlichen Hauptfiguren zur Zeit der Herstellung des Reliefs regierenden dänischen König, begleitet von seiner Gemahlin – seiner Ansicht nach auch von seiner vorher verstorbenen ersten Frau – und seinem Sohn, Thronfolger und Mitregenten. Das Kreuz, das er Maria reicht, symbolisiert ein Gebet, in dem er um die Gewährung des Einzugs des »jungen Mannes mit Haube« in den Himmel bittet. Maria, als die wichtigste Fürsprecherin unter den Heiligen, reicht in Fortführung der »Gebetskette« das empfangene Gebet an Christus weiter – das zweite Kreuz ist also mit dem ersten identisch –, welcher der Bitte Zustimmung gewährt und den jungen Mann zum Himmlischen Jerusalem heraufzieht. Die Figurengruppen links und rechts sowie unterhalb der Königsfamilie symbolisieren die lebenden und verstorbenen männlichen und weiblichen Mitglieder des Königsgeschlechts, wobei letztlich unklar bleibt, welche Gestalten unter die Lebenden oder die Toten zu rechnen sind. Die bärtigen Gestalten könnten dabei nach Moltke vielleicht die ältesten, schon lange verstorbenen Vorfahren sein. Auf jeden Fall wird der königliche Stifter des Reliefs den bildlich dargestellten Akt des Einzuges der Gestalt mit der Spitzhaube als ein das gesamte Königsgeschlecht in besonderem Maße berührendes und zu

90) Erik MOLTKE, Trekanterelieffet over Ribe domkirkes kathedøddør. Et kongeligt Epitaf, in: Kungeliga Vitterhets historie och antikvitets akademiens handlingar. Antikvariska Serien 26 (1972) Ikonografiska Studier, S. 53–73; DERS., Kathoveddøren, Skalk 3 (1973) S. 7–13.

feierlicher Ergriffenheit führendes Ereignis angesehen haben, das er den lebenden wie den künftigen Reichsbewohnern vor Augen stellen wollte. Bis heute ist jedoch die Frage nach der Identifikation der rätselhaften Hauptfigur mit der Spitzhaube und dabei je nach zeitlicher Fixierung des Ereignisses auch der Person des abgebildeten Königs umstritten. Nørlund vermutete, daß der junge Mann mit Haube, die er als »Herzogshut« deutete, den heiligen Knut Laward darstelle, während der König von ihm mit dessen Vater Erik Ejegod oder Knut dem Heiligen identifiziert wurde, in dem er den Stifter des Dombaus sieht⁹¹). Helms dagegen sah in der Kopfbedeckung eine Bischofshaube. Er nahm daher an, daß der zum Himmel Aufsteigende entweder als der frühe Missionar des Nordens, der heilige Ansgar, oder als Liafdag, der erste Bischof von Ripen, der nach später Tradition als Märtyrer gestorben sein soll, zu deuten sei⁹²). Beckett sieht in dem von Christus Erhobenen den Bischof Esger von Ripen, der dem Königshaus 1259 durch die Krönung Erik Glippings gegen den Willen des Erzbischofs Jakob Erlandsen einen großen Dienst erwies. Die Königsgestalt wird bei Beckett mit Erik, die Königin mit dessen Mutter Margarethe Sambiria identifiziert⁹³).

Mackeprang wies mit Recht darauf hin, daß weder die Erklärung der Kopfbedeckung als Herzogshut noch als Bischofshaube überzeuge, doch vermutete er in der in das himmlische Jerusalem einziehenden Gestalt am ehesten einen Bischof. Hierbei sei eher Liafdag als Ansgar, der in Dänemark kaum als Heiliger verehrt worden sei, der umstrittenen Person gleichzusetzen⁹⁴). Erich Moltke hat dann auch in der Deutung der Personen des Reliefs wesentlich zur Klärung der Interpretation beigetragen⁹⁵). Die Buchstaben der Inschriften ermöglichen seiner Ansicht nach eine Datierung des Reliefs auf die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts. In dem jungen Mann mit Spitzhaube sieht er, der zeitlichen Fixierung entsprechend, Waldemar III., den Sohn und Mitregenten Waldemars II., der zehn Jahre vor seinem Vater 1231 starb. Die Form der Haube weise auf eine zeitübliche Kopfbedeckung (»calotte« oder »toque«). Der junge König gehe auf Bitte seines Vaters, der von seiner verstorbenen Gattin Dagmar und der lebenden zweiten Gemahlin Berengaria samt ihrem ältesten Sohn Erik – als Mitregent Nachfolger Waldemars III. – ins himmlische Jerusalem ein. Er trage keine Krone, weil diese in der jenseitigen Sphäre nur Christus und Maria als Himmelskönig und -königin zukomme. Entsprechend den Epitaphien späterer Zeitperioden habe sich der König Waldemar II. selbst mit seiner Familie, ja seinem ganzen Geschlecht ebenfalls neben dem Verstorbenen mit

91) Poul NØRLUND, Stormandstyper fra Valdemarstiden, Fra Nationalmuseets Arbejdsmark (1935) S. 5–22, hier S. 11–12.

92) Jacob HELMS, Ribe Domkirke 1 (1869) Sp. 42. Francis BECKETT, Kathoveddøren paa Ribe Domkirke, Samlinger til jydsk Historie og Topografi, 3.R. 4 (1904/05) S. 436–451, hier S. 445.

93) BECKETT (wie Anm. 92) S. 436–451.

94) Mourits MACKEPRANG, Jydske Granitportaler (1948) S. 163. Liafdags Heiligenkult wurde für wenige Jahre von Bischof Radulf von Ripen (ca. 1162 – ca. 1170) eingerichtet und propagiert, allerdings ohne päpstliche Zustimmung. Bei einem Brand des Doms wurden auch der Hochaltar und der Liafdag-Schrein ein Raub der Flammen (1176).

95) MOLTKE (wie Anm. 90) S. 63–70.

abbilden lassen. Die auf den Inschriften angegebenen Bibeltexte stellten einen Hinweis auf die Evangelienlektionen des Allerheiligentages dar.

Waldemar III. ist jedoch samt seiner Gemahlin in der Grablege des Königsgeschlechtes, der Kirche zu Ringsted, begraben. Da die Bauten an dieser Kirche jedoch längst abgeschlossen waren, sei hier kein Raum für ein neues Relief vorhanden gewesen. Der Dom von Ribe habe sich jedoch noch zur Zeit des Todes des jungen Königs in der Bauphase befunden. Auf der Burg Riberhus habe sich Waldemar II. häufiger aufgehalten, hier im westjütischen Raum habe sich aber auch das Hauptgebiet der Anhängerschaft Bischof Waldemars von Schleswig befunden, der ein besonders gefährlicher Gegner des Königshauses gewesen sei. So könnte man das Relief auch als einen demonstrativen Hinweis auf die besondere Heiligung des Königshauses durch den Gnadentag Christi deuten.

Zu dieser bisher einleuchtendsten Interpretation des interessanten Reliefs hat sich bisher nur – der inzwischen ebenfalls verstorbene – Tage Christiansen kritisch geäußert⁹⁶). Die Kritik wendet sich jedoch in erster Linie gegen die Datierung aufgrund der Buchstabenformen der Inschriften. Zur eigentlichen Deutung des Bildes werden keine greifbaren Kritikpunkte aufgezeigt. Ob nun Moltkes Datierung auf eine Zeit zwischen ca. 1231 und 1241 oder diejenige Christiansens, wonach letztlich die ganzen Jahrzehnte zwischen den letzten Jahren Waldemars I. und den ersten vier Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts für den Zeitpunkt der Entstehung des Reliefs angenommen werden können, die richtige Antwort erteilt, ist schwer zu entscheiden, denn beide sind besonders gute Kenner auf dem Gebiet der Deutung mittelalterlicher Epigraphik gewesen. Halten wir jedoch fest, daß Moltkes Datierung einen von kompetenter Seite her erhobenen Widerspruch erhalten hat, so daß unserer Ansicht nach die Frage offen bleibt, in welche Zeit zwischen den letzten Jahrzehnten des zwölften Jahrhunderts und dem Tod Waldemars II. (1241) die Herstellung des Reliefs zu datieren ist. Die Deutung des dargestellten Vorgangs ist unserer Ansicht nach bisher von Moltke am überzeugendsten vollzogen worden. Auch die Identifizierung der beiden innerhalb des »irdischen Bereiches« wichtigsten Hauptpersonen mit Waldemar II. und dessen Sohn Waldemar III. ist durchaus vertretbar. Die Gleichsetzung des in den Himmel geleiteten Mannes mit Spitzhaube mit einem bischöflichen Heiligen erscheint uns dagegen vom Bildinhalt her gesehen recht fernliegend. Denn Ansgar wird im Skandinavien dieser Zeit kaum als Heiliger verehrt, und Liadag mag lokal für Ripen eine gewisse Bedeutung besessen haben, es ist aber kaum zu erwarten, daß ein König des frühen waldemarschen Hauses den Himmelseinzug des Ripener Bischofs der Missionsperiode in Beziehung zu den Wurzeln der »stirps regia« bis hinein in ferne Vorzeit setzen sollte, zumal der Bischof drei Jahrhunderte vor Waldemar I. gelebt hatte.

Da jedoch die Datierung des Reliefs eine Breite von gut einem halben Jahrhundert Zeitspanne für eine Deutung der dargestellten Hauptpersonen offen läßt, möchten wir darauf

96) Tage CHRISTIANSEN, »Valdemar den Unges Epitafium«, Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie 1974 (1976) S. 161–171. Hierzu die letztlich nur die bisherigen Argumente wiederholende Replik: Erik MOLTKE, Trekantrelieffet over Ribes domkirkes kathedræ. Er det et epitaf over Valdemar den Unge – eller er det ikke? Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie 1975 (1977) S. 120–134.

hinweisen, daß für uns die Nørlundsche Vermutung, daß der das himmlische Jerusalem betretende Mann mit Knut Laward gleichzusetzen sei, ebenfalls nicht von der Hand zu weisen ist, ja unserer Vermutung nach sogar eher den Kern der Bildaussage trifft. Denn nach allem, was wir hagiographischen und sonstigen für das waldemarische Königstum »offiziösen« Quellen entnehmen können, war es ein besonderes Anliegen des waldemarischen Zweiges des Königshauses, sein alleiniges Recht auf den Thron gegenüber den übrigen Zweigen der »stirps regia« in weiterem Sinne dadurch herauszustellen, daß man für das waldemarische Geschlecht die Abkunft vom heiligen Knut Laward ableiten konnte. Die Ansprüche aller übrigen Rivalen auf den Thron, die auch nach dem grundsätzlichen Sieg Waldemars I. (1157) bis ins 13. Jahrhundert hinein die Hand nach der Krone ausstreckten – Buris, Magnus Eriksson, Knut und Karl von Halland, Harald Skreng, sowie Bischof Waldemar von Schleswig⁹⁷⁾ – konnten durch den Hinweis auf die enge Verwandtschaft des waldemarischen Hauses zum heiligen Knut zurückgewiesen werden. So könnte man unserer Meinung nach durchaus den in den Himmel einziehenden Mann mit Knut Laward, die fürbittende, im Bereich der Lebenden stehende Königsfamilie mit Waldemar I., seiner Gemahlin Sophia und seinem am Tage der Translation Knut Lawards in derselben Kirche in Ringsted zum dänischen König gekrönten Sohn Knut VI. gleichsetzen. Dabei erscheint es als durchaus möglich, daß man das neue Relief bewußt über dem älteren Tympanon des »Katzenkopftores« am Dom anbrachte, das die Kreuzabnahme Christi zeigt⁹⁸⁾. Hier konnte auf die Nähe des Martyriums des heiligen Spitzenahns, der wie ein *ovis innocens ad mactandum ductus* in den Hinterhalt gelockt und erschlagen wurde⁹⁹⁾, zum Kreuzestod des Herrn hingewiesen werden, in ähnlicher Weise, wie dies nach Eriksson für Olav den Heiligen von Norwegen nach den Bildmotiven des Taufsteins von Löderup der Fall war.

Dann würde das Ripener Relief dazu gedacht gewesen sein, dem vom Ringsteder Kultzentrum ziemlich entfernten westjütischen Raum um Ripen das große Ereignis des Ringsteder Tages von 1170 deutlich vor Augen zu stellen und damit antiwaldemarischen Tendenzen – etwa zur Zeit der Auseinandersetzungen mit Bischof Waldemar – entgegenzutreten. Daß das Relief am Ripener Dom und nicht an der Ringsteder Grabkirche Knut Lawards angebracht wurde, könnte man auch damit erklären, daß der Ringsteder Bau bereits um 1170 – dem Datum der Translation der Gebeine Knut Lawards und der Krönung Knuts VI. – abgeschlossen war, während am Ripener Dom nach einem Brandschaden des Jahres 1176 über längere Zeit hin restauriert wurde¹⁰⁰⁾. Aus dieser Zeit stammt auch das Relief, ohne daß dessen Datierung – wie bereits erwähnt – exakt auf einen Zeitpunkt festzulegen ist.

Im ganzen verwundert es, daß nicht noch mehr bildliche Darstellungen auf den »Reichskult« der Waldemarszeit für den heiligen Stammvater des Königshauses und dessen

97) HOFFMANN, Königserhebung (wie Anm. 12) S. 104, S. 112–115.

98) Siehe Kreuzabnahme (Tympanon über dem »Katzenkopftor« des Ripener Domes) Bildanhang Abb. 2, oberer Teil.

99) *Historia Sancti Kanuti Ducis*, Lect. VIII a, ed. GERTZ (wie Anm. 42) S. 199.

100) MOLTKE (wie Anm. 90) S. 69–70.

Nähe hinweisen. Rein hypothetisch halten wir es jedoch für möglich, daß die Bildlegende des Taufsteins der in der Landschaft Angeln in der Nähe von Glücksburg liegenden Kirche in Munkbrarup¹⁰¹⁾ mit dem Knut Laward-Kult in Verbindung gesetzt werden kann. Auf der Bildszene, die um die ganze Kupa herumgeführt worden ist, wird folgende Handlung dargestellt¹⁰²⁾: Ein überdimensional geformter Löwe packt einen Mann in vornehmer Kleidung, der in ungewöhnlicher Überschneidung mit den Beinen unter den unteren Rand des Bildreliefs herabreicht. Der Angefallene verteidigt sich energisch mit einem Schwert. Er setzt bereits an, es dem Löwen in die Brust zu stoßen. Zwei weitere Männer in ähnlicher Tracht eilen herbei und sind damit beschäftigt, den Löwen mit Lanze und Schwert anzugreifen. Eine vierte männliche, ritterlich in einen langen gefalteten Mantel mit umgürtetem Schwert gekleidete Gestalt bläst in ein Horn. Ein Baum deutet eine Waldlandschaft an, neben dem Angefallenen erkennt man eine Blume. An diese Szene schließt sich die stilisierte Darstellung eines prächtigen Gebäudes an, das wohl eine königliche »aula« darstellen wird, da aus einem der beiden Fenster die Gestalt eines mit Krone, Schwert und Königsmantel ausgestatteten Königs herausblickt, welcher die rechte Hand zum Schwur erhebt.

Bisher hat man mit vollem Recht die Deutung des Bildes aus der mittelalterlichen Bildsprache heraus in christlichem Sinne vollzogen¹⁰³⁾. So wird im allgemeinen auf das häufige Motiv des Kampfes des Christen mit dem Herrn der Sünde, dem Teufel, verwiesen, der »wie ein brüllender Löwe« umhergeht. Auch könnte hier »der Kampf der christlichen Kirche mit dem Bösen« seine Abbildung gefunden haben¹⁰⁴⁾. Weiterhin ist die bildliche Schilderung des christlichen Löwenkampfes auf Kunstwerken des zwölften Jahrhunderts im Kontext ritterlicher Jagdszenen – anscheinend nicht immer zur Freude der Theologen im sakralen Bereich verwendet – mehrfach bezeugt, wenn auch nicht im Schleswigschen und Nordelbien¹⁰⁵⁾. Die künstlerische Ausarbeitung dieser romanisch-frühgotischen Frühplastik wird gerühmt, und sie sticht von verwandten Darstellungen des umgebenden Raumes (etwa in St. Johannis auf

101) Bisherige Behandlung des Taufsteins: Ernst SAUERMANN, Die mittelalterlichen Taufsteine der Provinz Schleswig-Holstein (1904) S. 56–57, S. 59, zum Umfeld: S. 58–67; Herta HÖCK, Die Tierplastik des 12. Jahrhunderts im Herzogtum Schleswig, Nordelbingen (Beiträge zur Heimatforschung in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck) 9 (1932) S. 434–504, hier S. 491–492, S. 500; Peter HIRSCHFELD, Ikonographische Bemerkungen zur Angler Löwenplastik des 12. Jahrhunderts, Nordelbingen 20 (1952) S. 20–31. Dietrich ELLGER, Die Kunstdenkmäler des Landkreises Flensburg (Die Kunstdenkmäler des Landes Schleswig-Holstein 6, 1952) S. 237–238; Wolfgang TEUCHERT, Die Ausstattung der Kirchen im Mittelalter (Taufen), in: Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte Bd. 2 (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte Reihe I, 27, 1978) S. 169–170. Die Anregung, dieses Bild auf den Knut Laward-Kult zu beziehen, verdanke ich Herrn Archivdirektor Dr. Hans Friedrich Schütt, Flensburg.

102) Siehe hierzu die Abrollung der Bildlegende der Kupa des Taufsteins von Munkbrarup: SAUERMANN (wie Anm. 101) S. 59. Im Bildanhang zu diesem Aufsatz abgebildet als Abb. 4. Bildausschnitt (Zeichnung auf dem Titel des Buchs von Sauer mann) aus der Kupa-Darstellung im Bildanhang als Abb. 5.

103) Siehe die Darstellungen unter Anm. 101. Vor allem: HIRSCHFELD S. 23–26; TEUCHERT S. 169–170.

104) ELLGER (wie Anm. 101) S. 238.

105) HIRSCHFELD (wie Anm. 101) S. 30.

Föhr und im Schleswiger Dom), in denen das Böse oder die Sünde den Menschen in Löwengestalt bedrohen, durch ihre hervorragende Qualität hervor¹⁰⁶). Dazu ist es beim Vergleich mit diesen und anderen ähnlichen Bildszenen im Bereich des schleswig-jütischen Raumes recht untypisch, daß der angegriffene Mensch sich so energisch wehrt und daß er und seine Helfer so deutlich vornehm gekleidet sind, daß überhaupt der ganze Vorgang in »ritterlichem Milieu« stattfindet. Ebenso nachdenklich stimmt die Darstellung des schwörenden Königs, der nach der ganzen Komposition der auf der Kuppä abgebildeten Szene in irgendeiner Weise auf den Löwenkampf bezogen sein muß. Vielleicht ist hier in Transparenz zum symbolhaften Kampf des Gläubigen mit dem Bösen und der Sünde gleichzeitig auch ein historisch greifbares Ereignis dargestellt worden, das mit einem Schauplatz im Walde, mit dramatischen Kampfszenen und mit einem Königtum »Dei gratia« zu verbinden ist und darüber hinaus auch soviel kultische Bedeutung aufzuweisen hat, daß es wert war, auf einem Taufstein dargestellt zu werden. Ähnliches wird – wie oben dargelegt – bei der bildlichen Darstellung auf dem Löderup-Taufstein für den Bereich der Heiligenlegenden um Olav Haraldsson von Norwegen um 1160 der Fall gewesen sein. Bei Betrachtung der hagiographischen Berichte um den heiligen Knut Laward wagen wir daher die Hypothese, daß die Bildszene der Kuppä der Munkbraruper Taufe möglicherweise mit dem Knutskult in Verbindung gebracht werden könnte. Denn der heilige Knut wurde von seinem Rivalen um die künftige Thronfolge, Magnus Nielsson, am 7. Januar 1131 im Wald von Haraldsted erschlagen, nachdem dieser ihn bewogen hatte, waffenlos zu einem Treffen zum Ausräumen der Gegensätze dort zu erscheinen¹⁰⁷).

Der Anonymus von Roskilde, welcher in seiner Chronik Magnus überaus sympathisch darstellt und überhaupt dem Nielszweig der Königssippe nahesteht, kann sich nur aus dem Wirken des Teufels, des Verwirrers der Schöpfung Gottes erklären, daß Magnus unter Vortäuschung trügerischen Friedens seinen Verwandten, den der Chronist ebenfalls mit großer Sympathie schildert, erschlug. Die hagiographischen Quellen der Odense-Literatur berichten, daß Knut waffenlos beim Treffpunkt erschienen sei und von den verräterischen Gegnern kampflös wie »ein unschuldig zur Schlachtbank geführtes Lamm« (Jesaja 53,7) erschlagen wurde. Diese Darstellungen beabsichtigen deutlich, den Tod des heiligen Knut dem Martyrium Christi nahezurücken¹⁰⁸).

Anders wird der Vorgang des Todes beim Chronisten Saxo¹⁰⁹) geschildert, der im Dienste des Erzbischofs Absalon von Lund seine »Gesta Danorum« schrieb, welcher dem waldemarschen Königtum besonders nahestand. Auch hier schreitet der versöhnungsbereite Knut arglos ins Verderben. Aber er führt ein Schwert bei sich. Und der das Kriegerideal der Vorzeit immer

106) TEUCHERT (wie Anm. 101) S. 168–169; ELLGER (wie Anm. 101) S. 238.

107) HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 140, S. 164–166; DERS., Königserhebung (wie Anm. 12) S. 77; DERS., Das Bild Knut Lavards (wie Anm. 41) passim.

108) *Historia Sancti Kanuti Ducis* Lect. VIIIa, ed. GERTZ (wie Anm. 42) S. 199; HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 165.

109) Saxo (wie Anm. 51) XIII VI, 9, S. 355.

wieder verherrlichende Chronist läßt den *dux* Knut wenigstens mit einer Gebärde der Gegenwehr fallen. Denn als Magnus den tödlichen Streich führt, ist Knut gerade dabei, sein Schwert zum Gegenstoß aus der Scheide zu ziehen. Ein verehrungswürdiger Heiliger wird Knut für Saxo letztlich erst in seinem »Nachleben«, nachdem die Wunder an seinem Grabe eingesetzt haben.

Aus dem Zusammenfließen unterschiedlicher Traditionen der hagiographischen wie chronikalischen Überlieferung um das Ende des heiligen Knut Laward könnte man das Geschehen auf der Bildszene des Munkbraruper Taufsteins wie folgt deuten: Der Löwe, der den Heiligen anspringt, wäre mit dem vom Teufel verführten Magnus gleichzusetzen, dem Knut sich mit dem Schwert (des Glaubens?) entgegenstellt. Der Sieg des Guten über das Böse wird durch den Angriff der beiden Männer symbolisiert, die dem Löwen mit den Waffen, die den Tod des Heiligen verursachten – Schwert und Lanze –, ihrerseits gefährliche Wunden an Hals und Unterleib zufügen. Hier könnte man das historische Faktum heranziehen, daß Magnus bereits 1134 in der Schlacht bei Fotvig im Kampf gegen seinen Gegenkönig Erik Emune, den Halbbruder Knut Lawards, und die Anhänger Erzbischof Ascers von Lund fiel. Eine Gleichsetzung eines der beiden Gegner des Löwen mit Erich Emune ist kaum anzunehmen, da die dem waldemarischen Königtum nahestehende Tradition in der Rückschau diesen wegen seiner Grausamkeit verurteilt, nicht zuletzt aber deswegen, weil er der Vater Sven Grathes war, der zwischen 1154 und 1157 der gefährliche Gegner des zuletzt gegen ihn siegreichen Knut-Sohnes Waldemar I. gewesen war¹¹⁰). Eine »Knutnähe« dieses dem waldemarischen Hause feindlichen Zweiges des Königshauses wollte man auf dem Höhepunkt der »Waldemarszeit« um 1200 sicher nicht betonen. So läßt sich aus den Quellen keine klare Parallele zur Deutung der beiden Angreifer erschließen. Sie mögen als »pars pro toto« für die bei Fotvig Magnus bekämpfenden Gegner stehen. Der Hornbläser mag schließlich dazu gedacht sein, die Untat des »bösen« Magnus und das Martyrium des »guten« Knut zu verkünden. Die Königsgestalt schließlich könnte mit zwei Herrschergestalten des waldemarischen Hauses verbunden werden. Entweder könnte sie auf Knut Lawards Sohn, Waldemar I., hinweisen, dessen Schwur sich auf den Entschluß zurückführen lassen könnte, die Anerkennung der Heiligkeit seines Vaters mit päpstlichem Konsens auf dem Reichstreffen zu Ringsted (1170) durchzusetzen, oder auf die Bereitschaft des ersten, 1170 gekrönten dänischen Königs Knut VI., des Sohnes Waldemars I. und Enkels Knut Lawards, den Kult des heiligen Spitzenahns seines Geschlechts zu fördern und zu schützen. Weiterhin ließe sich theologisch erklären, warum das Martyrium des heiligen Knut Laward gerade auf einem Taufstein abgebildet wurde: Denn Christus wird durch den vom Satan eingegebenen Verrat des Judas dem Kreuzestod überliefert, der zur Auferstehung und zur Ermöglichung der Erlösung der zwar sündigen, jedoch gläubigen Menschen führt. Auch der heilige Knut scheitert im »Irdischen« durch die Tat der »Judas«-Gestalt Magnus, um dann *ad atria lucis* einzugehen¹¹¹) und

110) HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 166.

111) Robertus Elgenis, ed. GERTZ (wie Anm. 42) S. 240.

nummehr als Fürbitter für die sündigen Menschen zu wirken, die sich seinem Schutz anvertrauen, so wie dies in einer umfangreichen Mirakelsammlung nachgewiesen wird¹¹²⁾. Denn wie Christus siegt auch der ihm nachfolgende Heilige *sub contrario*, so wie es schon in der frühesten Knutsvita Roberts von Ely heißt: *Kanutus victus vicit*¹¹³⁾. Auch der Heilige hat die Sünde überwunden, sein Sohn aber bringt den Reichsbewohnern die Friedenszeit der *pax Waldemariana*.

Wie aber kam der prächtige, kostbare und künstlerisch bedeutsame Taufstein mit einer Bildlegende, die allgemein-christliche Aussagen möglicherweise mit dem Knutskult der Waldemarszeit verband, in eine Angeliter Dorfkirche? Benediktinermönche des Schleswiger Johannisklosters¹¹⁴⁾ wurden von König und Bischof gezwungen, um 1192 Schleswig zu verlassen, um nach Annahme der Zisterzienserregel auf der Halbinsel Guldholm (im Langsee bei Idstedt) ein neues Kloster zu begründen, das schon um 1209 nach dem Kirchspiel Rüde (*rus regis*), ein auf Königsland gerodetes Gebiet (auf die heutige Glücksburger Schloßinsel) verlegt wurde. Das Rüde-Kloster erhielt kurz nach seiner Verlegung den bischöflichen Zehnten für Munkbrarup überwiesen und brachte später auch weite Teile des Kirchspiels in seine Grundherrschaft ein. Durch diesen historischen Ablauf der Klostersgeschichte wird deutlich, daß der Konvent der Mönche sich ursprünglich aus Schleswig herleitete, wo der Knut-Laward-Kult von den Mitgliedern der Schleswiger Fernhändlergilde, der Muttergilde der dänischen Knutsgilden, sehr früh gepflegt wurde, daß andererseits das waldemarische Königtum, nachdem die »Zwischenstation« Guldholm auf Bischof Waldemar von Schleswig hin orientiert gewesen war, Einfluß wie Förderung auf das Rüdekloster ausübte, und daß schließlich dieses frühzeitig gegenüber dem Kirchspiel Munkbrarup eine herrschende Stellung einnahm. So wäre es nicht verwunderlich, daß die recht begüterten Rüder Mönche sich an der Förderung des Knutskultes beteiligten und der Kirche des abhängigen Dorfes einen besonders qualitätvollen Taufstein schenkten, der zugleich die Heiligenverehrung Knut Lawards propagierte und damit dem Königtum gegenüber guten Willen trotz der unwillkommenen Verlegung nachwies.

Trotz der vorgelegten Indizien sind wir durchaus der Meinung, noch keine völlig in sich geschlossene Lösung des Problems vorgelegt zu haben, wenn wir auch grundsätzlich glauben, eine Verbindung zwischen der Bildlegende der Kupa des Taufsteins und dem Knut-Laward-Kult in den Bereich der Möglichkeit gerückt zu haben.

In der Grabkirche Knut Lawards zu Ringsted, dem dänischen »Reichsheiligtum« der Waldemarszeit, wurde 1258 der auf Veranlassung seines Bruders und Nachfolgers erschlagene König Erik Plogpenning (1241–1250) beigesetzt, nachdem er vorher von seiner bisherigen Grabstätte im Schleswiger Dom nach Ringsted überführt worden war. Dies geschah auf Veranlassung von Erichs und Abels Bruder Christoph I., der sich nach dem Tode des letzteren

112) Ed. GERTZ (wie Anm. 42) S. 242–245.

113) Wie Anm. 42.

114) Zur Geschichte des Schleswiger, Guldholmer und Rüder Klosters: ELLGER (wie Anm. 101) S. 286–287; HILL (wie Anm. 36) S. 163–179.

in raschem Zugriff des Königtums bemächtigt hatte. Um seinen und seiner Erben Thronanspruch gegenüber der Abellinie zu festigen, förderte Christoph den Heiligenkult für den erschlagenen König Erik, um auf diese Weise das Thronrecht des eigenen Zweiges des Königshauses gegenüber den Nachkommen des »Mörders« Abel zu sichern¹¹⁵⁾. Im Zusammenhang mit diesen Bestrebungen wurden zur Regierungszeit seines Sohnes Erik Glipping (1259–1286) oder seines Enkels Erik Menved (1286–1319) in der Ringsteder Kirche eine Reihe von Fresken angebracht, welche die enge Verbindung des neuen heiligen Königs zur Christophslinie und die Untat Abels aufzeigen sollten. So wurden Bildaussagen des Martyriums des heiligen Erik in engem Zusammenhang mit Darstellungen der heiligen Jungfrau, Knut Lawards, Erik Plogpenning (bezeichnet als *Dei carus amicus*) und der Königin Agnes, die für ihren jungen Sohn Erik Menved die Regentschaft geführt hatte, kombiniert, um so eine Linie vom regierenden Königshaus über die beiden Heiligen der *stirps regia* zur Königin des Himmels zu ziehen¹¹⁶⁾.

Die drei zuletzt angeführten Bildkompositionen des 12./13. Jahrhunderts weisen damit teils deutlich, teils – was den Munkbraruper Taufstein angeht – möglicherweise darauf hin, daß das Königtum oder kirchliche Institutionen, die dessen Interessen favorisierten, sich auch bildlicher Darstellungen von zum Teil beeindruckender Aussagekraft bedienten, um die nicht zuletzt durch die Heiligen des Königshauses bezeugte Nähe zur himmlischen Sphäre auszu-drücken.

Ein unerwartet spätes Zeichen dafür, daß eine bildliche Darstellung auf die enge Beziehung eines bestimmten dänischen Königs zu einem heiligen König seines Geschlechts hinweist, wohl mit der Absicht, die eigene politische Position zu festigen, findet man in bildlichen Darstellungen auf einer Truhe, die sich bis Mitte des 17. Jahrhunderts in der St. Albanus und dem heiligen König Knut geweihten Odenseer Kathedrale befand und vermutlich einer nach 1750 verordneten »Modernisierung« des Kircheninneren zum Opfer gefallen ist¹¹⁷⁾. Die bildliche Darstellung (vermutlich Schnitzwerk) stellt im Mittelfeld König Waldemar IV. von Dänemark (1340–1375) gemeinsam mit seiner Gemahlin Heilwig dar. Beide tragen eine Krone, der König dazu ein Szepter. Beide berühren einen Baum, vermutlich den »symbolischen Stammbaum« der *stirps regia* mit dem Reichswappen der drei Leoparden. Flankiert werden sie von bildlichen Darstellungen des Odenseer Bischofs Nikolaus, eines Franziskaners nichtadliger Geburt (Bischof von 1340–1362), zur Linken und zur Rechten des dänischen »Protomar-

115) HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 181–187.

116) Zu den Bildaussagen in der Ringsteder Kirche: K. KORNERUP, St. Bendtskirke i Ringsted, Kirkehistoriske Samlinger 5.R., 5 (1909–1911) S. 209ff.; Poul NØRLUND, Knud Lavard og Erik Plovpenning i Ringsted. Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie 3.R., 13 (1923) S. 123ff.; DERS. und Mogens CLEMMENSEN, Ringsted Kirke (1927); HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 194–196; HILL (wie Anm. 36) S. 147–149.

117) Rasmus Nyerups og Søren Abildgaards Antiquariske Rejser i Aarhus Stift i Aarene 1771 og 1807. Med et tillæg indholdende en halv snes odenseke Monumenter i Kobber (1808) S. 59–60, S. 67–70. Im »Tillæg« (Anhang) S. 55ff. findet man die genannte Abb. unter Nr. 2. In diesem Aufsatz: siehe Bildanhang Abb. 6.

tyrs« König Knut des Heiligen (1080–1086). Nach Ansicht eines besonders sachkundigen Kunsthistorikers wird die nicht mehr vorhandene Truhe tatsächlich in der Mitte des 14. Jahrhunderts hergestellt worden sein. Im Vergleich mit ähnlichen Stücken dieser Zeit wird sie dazu gedient haben, daß man wichtige Urkunden des Königs oder Bistums, hagiographische Schriften – etwa für den heiligen König Knut – oder Paramente und Kirchenschätze des Odenseer Bistums in ihr aufbewahrte. Die Ikonographie könnte auf einer Stiftung der Truhe seitens des Königs für die Odenseer Kirche oder einer »Devotionserklärung« des Bischofs für den König beruhen¹¹⁸⁾.

Vom historischen Kontext her wird die bildliche Darstellung im Zusammenhang der Politik Waldemars IV. zur Wiederherstellung des dänischen Reiches und der Staatsgewalt nach dem Ende des dänischen Interregnums (1332–1340) stehen. Bei diesem Bestreben, das Reich wiederherzustellen und zu festigen, arbeitete der König aufs engste mit dem dänischen Episkopat zusammen, dem ebenfalls an Reichsfestigung und Wahrung des Landfriedens gelegen war. So waren die Bischöfe auch dazu bereit, dem König Geldmittel und günstige Anleihen zum Vorantreiben seiner Vorhaben zur Verfügung zu stellen. Fünen, und damit der Sprengel des Bistums Odense, geriet erst verhältnismäßig spät wieder aus holsteinischem Pfandbesitz unter den direkten Einfluß des Königs; auch der dortige Bischof Nikolaus wird vermutlich nicht ohne Willen der holsteinischen Pfandherren 1340 sein Amt angetreten haben. Dies hinderte jedoch weder König Waldemar noch den Bischof daran, nach der Übernahme der staatlichen Gewalt auf der Insel durch den König sich zu gemeinsamem Handeln zusammenzufinden und eng zusammenzuarbeiten¹¹⁹⁾.

Von hier aus ist auch die Bildausstattung der Truhe zu erklären. Ob nun der Bischof dem König gegenüber eine Devotionshandlung vollzog oder dieser den Bischof gewinnen wollte, von beiden Positionen her ist die Bildkomposition erklärbar. König Waldemar, der sonst ein Verächter alter Tradition war¹²⁰⁾, wird deutlich als der alleinige rechte Erbe des dänischen Reiches nach seiner Herkunft aus der *stirps regia* dargestellt. Hierzu dient auch die enge Beziehung zum heiligen König Knut, der gleichzeitig für den König auch als besonders hervortretender Heiliger des Odenseer Bistums von Bedeutung war. Eine verehrende Haltung gegenüber dem Heiligen des Königshauses und des Bistums mußte integrierend wirken und zur Festigung des Besitzes von Fünen von Nutzen sein. Umgekehrt konnte der Bischof durch Propagierung des einen der beiden heiligen Patrone seines Domes die Gewogenheit des

118) Ich erhielt die hier erwähnten freundlich erteilten Auskünfte von Herrn Dr. habil. Uwe Albrecht vom Kieler Kunsthistorischen Seminar, dem ich hierfür herzlich danke. Zur möglichen Form und Zweckbestimmung der Truhe: Horst APPUHN, Der Landesblock von Fehmarn, Nordelbingen 28/29 (1960) S. 46–52; DERS. und Jürgen WITTSTOCK, Mittelalterliche Hausmöbel, in: »Aus dem Alltag der mittelalterlichen Stadt«. Hefte des Focke-Museums Bremen Nr. 62 (1982) S. 43–54.

119) Zu Waldemars IV. Politik der Reichssammlung zusammenfassend: Erich HOFFMANN, Spätmittelalter und Reformationszeit (Geschichte Schlewig-Holsteins 4,2, 1990) S. 182–194. Zu Bischof Nikolaus: NYBERG, Odense 1982 (wie Anm. 34) S. 278–279, S. 288–289.

120) HOFFMANN (wie Anm. 119) S. 186–187.

Königshausen gewinnen, nicht zuletzt, wenn dabei auch die Herausstellung Waldemars IV. als alleinigem »rechten Erben« der Krone deutlich unterstützt wurde. Die Bemühung der historischen Vergangenheit von Königshaus und Bistum mußte also für beide Teile nützlich sein. Dem seiner Zeit vorausgehenden Verächter der Tradition, Waldemar IV., wird es dabei wenig ausgemacht haben, die Tradition in diesem Falle zu pflegen, wenn dies nur für seine Politik nützlich war. Hierbei konnte man sogar die Blutsbande zum fast vergessenen heiligen König Knut nutzen.

5. DER HEILIGE ERIK VON SCHWEDEN

Auch Schweden erhielt bei Vorhandensein der typischen »Phasenverschiebung« gegenüber der historischen Entwicklung in den beiden anderen nordischen Reichen seinen heiligen König. Hier konnte sich nach Aussterben des Steinkelgeschlechts nach 1120 schließlich der ostgötische Große Sverker (ca. 1130) als schwedischer König durchsetzen. In den fünfziger Jahren des zwölften Jahrhunderts erwuchs ihm jedoch ein Rivale in dem Westgöten Erik Jedvardson¹²¹). Sein Thronanspruch gründete sich wohl auf die Vorfahren seiner Gemahlin, die vom Schwedenkönig Ingi dem Älteren und dem Dänenkönig Erik Ejegod abstammte. Über Eriks politische Handlungen sind wir durch zeitgenössische Quellen faktisch gar nicht unterrichtet. Sein Sohn, König Knut Eriksson, erwähnt in einer Urkunde, daß der Vater König gewesen sei¹²²). Ein chronikaler Bericht über das Kloster Vitskøl berichtet jedoch nur, daß er um 1158 König in Westgötaland war. Auch einige Königslisten und eine Chronik aus der Zeit nach der Mitte des 13. Jahrhunderts nennen ihn König¹²³). Wie weit sein Machtbereich sich erstreckte, ist also unbekannt, desgleichen steht nicht fest, ob er je allgemein anerkannter König in Schweden gewesen ist. Glaubhaft erscheint jedoch die Nachricht, daß er einen gewaltsamen Tod fand (nach der Königschronik des Westgötalags aus dem 13. Jahrhundert,

121) Zu Sverker und Erik: Knut B. WESTMAN, Erik den Helige och hans tid, in: Erik den Helige, Historia-Kult-Reliker, hg. von Bengt THORDEMAN (1954) S. 1–108, hier S. 1–5. Bent GUSTAFSSON, Svensk Kyrkohistoria (1963) S. 29–30; Trygve LUDÉN, Svenska Helgon (1973) S. 55 ff.

122) Diplomatarium Suecanum 1, ed. J. G. LILJEGREN (1829) Nr. 95: *sweworum rex, filius Herjcis itidem regis*.

123) Narratiuncula de fundatione monasterii Vitaescholae in Cimbria, ed. M. C. GERTZ, Scriptores minores Historiae Danicae medii Aevi 2, S. 138–141, hier S. 138, S. 141. Hiernach übt zur Regierungszeit König Sverkers Erik als *rex Swecie* die Herrschaft in Westgötaland aus. Scriptores Rerum Svecicarum medii aevi 1, ed. E. M. FANT (1818) (im folgenden zitiert als SRS): Erik wird als König in folgenden Königslisten aufgeführt: VII. catalogus regum Svevorum, S. 18 XIX. Incerti scriptoris Sveci Chronicon rerum Sveogothicarum 1160–1320, S. 83. Nach der norwegischen Sverris Saga war der norwegische König Sverrir (1177/1184–1202) mit einer Tochter Eriks verheiratet: Sverris Saga, ed. G. INDREBØ (1920) Kap. 100, S. 107.

vielleicht nach einer zeitgenössischen Papsturkunde von 1172 und nach der Erikslegende)¹²⁴). Unserer Ansicht nach wird der späte Bericht der Erikslegende (um 1300) trotz vermutlicher historischer Ungenauigkeit einiger der hier berichteten Ereignisse darin der Wahrheit nahe kommen, vor allem, daß er Gegenkönig Sverkers war und daß er wohl am 18. Mai (Himmelfahrt) 1160 den Tod fand, als er von einem Thronrivalen in Alt-Uppsala überfallen wurde und im Kampf unterlag. Dort wurde er auch begraben¹²⁵).

Die folgenden Jahrzehnte waren dann in Schweden, ähnlich früheren Ereignissen in Dänemark und Norwegen, von anhaltenden Thronstreitigkeiten, hier zwischen Eriks- und Sverkergeschlecht, bestimmt¹²⁶). Zunächst gelang es Eriks Sohn Knut sich 1167 als König durchzusetzen. Nach Nyberg¹²⁷) spricht vieles dafür, daß die Schreinlegung des heiligen Erik schon am 18. Mai dieses Jahres erfolgte, nachdem sich Heilungswunder am Grabe ereignet hatten, so daß man Knuts Sieg und die Translation des neuen heiligen Spitzenahns an einem Tage feiern konnte. Die Nützlichkeit eines heiligen Ahnherrn für ein um den Thron kämpfendes Geschlecht war Knut Eriksson von den Auseinandersetzungen in den Nachbarreichen her bekannt. Dazu könnte er auch von den zu dieser Zeit gerade eingerichteten Heiligenkulten für Karl den Großen, Edward den Bekenner und Knut Laward angeregt worden sein¹²⁸). Zeitweise wurde in der Forschung die Meinung vertreten, daß die früheste Bezeugung des Heiligenkults für Erik Jedvardson sich in einem undatierten Brief Papst Alexanders III. an einen schwedischen König »K.«, die Bischöfe, den Jarl und die Gesamtheit

124) Samling af Sweriges gamla lagar, ed. H. S. COLLIN och C. J. SCHLYTER 1 (1827) S. 301 (Incerti Auctoris Variæ Adnotationes Nr. 15). Vita S. Eriki Regis et Martyris, Latine et Svethice, SRS 2 (1828) S. 270–278, hier S. 276. Vgl. denselben Text in: Erik den Helige (wie Anm. 121) S. XI–XVII, hier S. XIII. Brief Papst Alexanders III. an den König der Schweden und Goten K., sowie die Bischöfe, den *dux* (d. h. Jarl), Klerus und Volk *per Gothiam* (d. h. Götaland) von ca. 1172, im Diplomatarium Suecanum Bd. 1, Nr. 41 (mit dem wohl falschen Datum: 6. 7. 1161), S. 60–63. Auch abgedruckt: Sverges Traktater med Främmande Magter 1, ed. O. S. RYDBERG (1877) Nr. 49 (6. 7. 1172 oder 1180), S. 94–98. Wir sind allerdings der Ansicht, daß in diesem Brief nicht auf Erik hingewiesen wird (siehe S. 291f., 315f., 320f.).

125) Die Möglichkeit, historische Fakten in wesentlichem Umfang der Vita zu entnehmen, bestreitet am härtesten: Lauritz WEIBULL, Erik den Helige (wie Anm. 3). Für die Historizität größerer Anteile der im Text erwähnten Ereignisse tritt besonders ein: Einar CARLSSON, Translacio Archiepiscoporum. Erikslegendens Historicitet i Belysning av Årkebiskopsätets Förflyttning från Uppsala till östra Aros (Uppsala Universitets Årsskrift 1944, 2); DERS., Erikslegendens Historicitet, SHT 72 (1952) S. 217–250. Zwischen diesen beiden Urteilen liegen verschiedene weitere Meinungen von Historikern, die teils mehr der einen, teils der anderen Position zuneigen.

126) Gesamtüberblick: Sten CARLSSON/Jerker ROSÉN, Den Svenska Historie 1 (1966) S. 238–244; WESTMAN (wie Anm. 121) S. 27–84 schildert den Thronstreit zur Zeit Eriks und seines Sohnes Knut Eriksson. 127) Tore NYBERG, Eskil av Lund och Erik den Helige, in: Historia och samhälle. Studier tillägnade Jerker ROSÉN (1975) S. 5–21. Er wendet sich gegen die Vorstellung von Knut B. WESTMAN, Den Svenska Kyrkans Utveckling. Från St. Bernhards tidevarv till Innocentius III (1915) S. 172–173, S. 198, S. 222–223, der eine Schreinlegung des heiligen Erik für Himmelfahrt 1189 vermutet.

128) NYBERG (wie Anm. 127) S. 17.

von Priestern und Laien Götalands vorfinde, von dem heute vermutet wird, daß er etwa 1171/72 geschrieben worden ist¹²⁹).

In diesem Brief werden eine Reihe von Ratschlägen und Mahnungen in kirchlichen Angelegenheiten an die Großen und das Volk erteilt, die sich in Schweden ja noch in der letzten Phase der Verfestigung des neuen christlichen Glaubens am Ende der Missionszeit befanden. Unter anderem weist der Papst darauf hin, daß es Menschen in Götaland gäbe, die – von der List des Teufels getäuscht – einen Menschen, der zur Zeit eines Gelages im Rausch erschlagen worden sei, gleichsam als wäre er ein Heiliger verehrten. Dies sei nun einerseits nach der Heiligen Schrift (1. Kor. 6,10) zu verwerfen, wie es auch andererseits notwendig sei, die Zustimmung der römischen Kirche für eine legitime Heiligenverehrung einzuholen.

Die Gleichsetzung des »berauschten Heiligen« mit dem heiligen Erik durch Einar Carlsson und andere wurde von diesen damit begründet, daß der König nach der Heiligenlegende einem Anschlag seiner Feinde an einem Himmelfahrtstage zum Opfer fiel. An Festen aber habe man nicht nur kräftig gegessen, sondern auch getrunken¹³⁰).

Die Informationen zur Beschuldigung Erichs beim Heiligen Stuhl seien aus der Situation des langen Thronstreits zwischen Sverkereschlecht und Eriksgeschlecht seit dem Tode König Sverkers (ca. 1156) und des heiligen Erik († ca. 1160) abzuleiten. Hier hatte sich zunächst Karl Sverkersson (ca. 1160 – ca. 1167) durchgesetzt, bis er von Eriks Sohn Knut Eriksson (ca. 1167–1195/96) besiegt wurde und im Kampf fiel. Letzterer aber hatte seinerseits zu Beginn seiner Herrschaft mit Gegnern aus einer Seitenlinie der Sverkerfamilie zu kämpfen, deren Hauptvertreter der Gegenkönig Kol war.

So wird der König »K.« des Papstbriefes von den Vertretern der These, daß der »berauschte Heilige« mit Erich Jedvardson gleichzusetzen sei, entweder mit Knut Eriksson oder mit Kol identifiziert. Im einen Fall habe der Papst Knut Eriksson veranlassen wollen, den selbstherrlich propagierten Heiligenkult einzustellen, im anderen Fall aber dem der römischen Kirche besonders gewogenen Hause Sverkers die Möglichkeit geben wollen, den Heiligenkult für Erik Jedvardson mit päpstlicher Billigung und Autorität zu bekämpfen. Inzwischen ist aber diese These – wie uns scheint mit vollem Recht – angezweifelt worden. Der »berauschte Heilige« kann durchaus auch mit anderen Königen dieser Zeit identifiziert werden.

So wurde etwa der norwegische König Harald Gilli (1030–1036), der mit einer schwedischen Königstochter verheiratet war, nach einem Festgelage im Zustand der Betrunkenheit

129) AHLNUND (wie Anm. 62) S. 302. Text: RYDBERG, Sveriges Traktater med fremmade magter (wie Anm. 124) 1, Nr. 49.

130) Zum ersten Mal wurde der »berauschte Heilige« von C. M. KJELLBERG in dem Aufsatz: Erik den helige i historien och legenden, Finsk Tidskrift 45 (1898) S. 331 f. mit dem heiligen Erik gleichgesetzt. Die umfassendste Untersuchung, die zum selben Ergebnis kommt, lieferte Einar CARLSSON, Erikskultens uppkomst. Påven Alexander III's brev till svearnas och götarnas konung K., Saga och Sed (1938) S. 84–129. Auch WESTMAN (wie Anm. 127) S. 97 f., S. 161 f.; JAAKOLA (wie Anm. 3) deutsches Referat und Sven TUNBERG mit »Erik den Helige, Sveriges Helgonkonung«, Fornvännen 36 (1941) S. 257–278 vertreten diese Ansicht.

erschlagen und daraufhin lokal als Heiliger verehrt. Wegen seiner Verwandtschaft zum schwedischen Königshaus wäre eine Heiligenverehrung auch in Schweden durchaus möglich gewesen¹³¹). Wesentlich einleuchtender wird eine Heiligenverehrung des dänischen Teilkönigs Knut Magnusson zu dieser Zeit gewesen sein, der selbst durch seine Großmutter dem schwedischen Königshaus nahe verwandt war und eine schwedische Königstochter geheiratet hatte, so wie dies Ahnlund herausstellt¹³²). Knut wurde von Mannen seines Mitkönigs und Rivalen Sven Grathe (1146–1157) bei dem Versöhnungsfest, der sogenannten »Blutgilde« zu Roskilde, erschlagen (1157), wie zu vermuten ist, nach beträchtlichem Alkoholgenuß¹³³). Seine Anhänger waren anscheinend zunächst erfolgreich darum bemüht, vor allem in Roskilde einen Kult dieses »unschuldig erschlagenen« Heiligen voranzutreiben. Seine nahe Verwandtschaft mit dem alten schwedischen Königshaus führte anscheinend auch zu entsprechender Verehrung im Götaland.

Weiterhin ist durch Ausgrabung der Fundamente einer Kapelle am mutmaßlichen Ort der Erschlagung König Sverkers (ca. 1156) – etwa in Vergleich mit ähnlichen Entwicklungen bei der frühen Grabkapelle Knut Lawards am Ort seiner Erschlagung bei Haraldsted in Mittelsee-land – noch eine weitere sinnvolle Interpretation der umstrittenen Stelle des Papstbriefes möglich geworden¹³⁴). Denn die Königsliste der frühesten Niederschrift des Vestgötalags berichtet, daß der König zur Zeit des Julfestes von einem *camerarius* erschlagen worden sei. Gerade beim Julfest und dem anschließend diesem gleichgesetzten Weihnachtsfest pflegte man im Norden Europas für mehrere Tage umfangreiche Gelage stattfinden zu lassen. So wäre es also auch durchaus möglich, daß König Knut Eriksson vom Papst – durchaus im eigenen Interesse – aufgefordert wurde, entweder den für ihn und sein Königshaus höchst unerwünschten Knut Magnusson-Kult oder den noch weniger gewünschten Sverkerkult zu unterdrücken. Denn dieser wie jener Kult konnte für die erstrebte Einschränkung der schwedischen *stirps regia* auf den Eriks-Zweig nur behindernd wirken.

Die Gleichsetzung des »berauschten« Heiligen der Urkunde von 1171/72 mit Knut Magnusson oder mit Sverker erscheint uns also am wahrscheinlichsten. Als frühestes Zeugnis für den Heiligenkult für Erich Jedvardson erscheint damit eine Notiz im Kalendarium von Vallentuna 1198¹³⁵).

131) Natanael BECKMANN, *Ur vår äldsta bok* (1912) S. 42.

132) AHLNUND (wie Anm. 62) S. 297–316; der Ansicht, daß es sich bei dem »betrunkenen Heiligen« um Knut Magnusson handelt, hat sich Westman unter Aufgabe seines früheren Standpunktes angeschlossen: WESTMAN (wie Anm. 121) S. 80–81. Auch Lauritz WEIBULL (wie Anm. 125) war bereits der Ansicht, daß in dem Papstbrief nicht auf Eriks Tod angespielt werde, ohne allerdings eine andere Identifikation vorzuschlagen (S. 8, Anm. 10).

133) Saxo (wie Anm. 51) XIV, XVIII, 1–11, S. 404–407.

134) *Den Svenska Historie* 1 (wie Anm. 126) S. 239; WESTMAN (wie Anm. 121) S. 44–46; O. FRÖDIN, *Från det forna Uppsala* (1917) S. 12f.; Quellenbericht: Königsliste des Västgötalags, SCHLYTER 1 (wie Anm. 124) IV 15, S. 301.

135) *Liber ecclesiae Vallentunensis*, ed. T. SCHMID (1945) S. 38, S. 40.

In der überlieferten Legende aus der Zeit um 1300¹³⁶⁾ wird Eriks persönliche Frömmigkeit herausgestellt: Er verbreitet den Glauben durch einen Kreuzzug nach Finnland, ist ein Förderer des Rechts und ein Schutzherr der Schwachen. Der Überfall seiner Gegner trifft Erik, als er am Himmelfahrtstag der Messe beiwohnt. Erst nach Ende der heiligen Handlung stellt er sich mit seiner kleinen Schar dem Kampf, nachdem er das Kreuzeszeichen empfangen hat. Bald liegt er verwundet am Boden. Die Feinde quälen ihn und treiben mit dem bereits halbtoten *Christus Domini* ihren Spott. Am Ende wird er von ihnen enthauptet. Der bei modernen Untersuchungen erzielte medizinische Befund an den Skeletteilen bestätigt die von der Legende überlieferte Todesart – dies war übrigens auch bei Knut dem Heiligen von Dänemark der Fall¹³⁷⁾. Motivische Anklänge verschiedenster Viten über heilige Könige nordischer wie angelsächsischer Herkunft finden sich in der Erikslegende in größerem Umfang¹³⁸⁾. Diese Häufung der bekannten Motive scheint uns darauf hinzudeuten, daß die Schilderungen der Legende bereits auf einer früheren Fassung einer Eriks-Vita beruhen. Am Ende des Thronstreites siegte das Eriksgeschlecht. Im Jahre 1210 erreichte der Sohn Knut Erikssons, Erik Knutsson, als erster schwedischer König die Salbung und Krönung, so daß nun auch Schweden den abendländischen christlichen Thronerhebungsbrauch übernommen hatte, der in Norwegen und Dänemark ja bereits im zwölften Jahrhundert durchgesetzt worden war. Ohne die Stellung des »rechten Krönungsortes« auf Dauer zu erreichen, fanden doch häufiger die Thronerhebungsakte in Uppsala statt¹³⁹⁾, also an einem Ort, in dessen Nähe bereits die Thronerhebungszeremonie der heidnischen Zeit auf der Morawiese vollzogen worden war. Auch diese wurde bis zum Ausgang des Mittelalters neben dem geistlichen Brauch beibehalten.

Jedoch kam es nun zu Streitigkeiten innerhalb der Königsfamilie. Gegen den schwachen letzten König der Hauptlinie, Erik Eriksson, setzte sich zeitweise Knut Långe (1229–1234) durch. Rolf Sjöberg¹⁴⁰⁾ interpretiert die Legende einer aus dieser Zeit stammenden Münze – ein Banner mit den Buchstaben VICA – als das Programm des Knut und seiner Partei vor dessen Königserhebung. Nach Absetzung des bisherigen Königs sei der Thron vakant gewesen. Man habe die Ansicht vertreten, daß nun der heilige Erik – wie Olav von Norwegen – als *rex perpetuus* quasi das Königtum weiterführe und Knut dessen irdischer *Vicarius* sei. Weitere Münzfunde scheinen in eine ähnliche Richtung zu weisen. Aus der Zeit zwischen 1240 und 1250 stammen weiterhin einige Brakteaten mit der Inschrift *Rex Uppsalie*¹⁴¹⁾. Diese

136) Vita S. Eriki regis (wie Anm. 124); Niels AHLUND, Den nationella och folkliga Erikskulden, in: Erik den Helige (wie Anm. 121) S. 109–154, hier S. 121.

137) Bo E. INGELMARK och Artur BYGDEN, Skelettdelarna i Erik den heliges relikskrin, in: Erik den Helige (wie Anm. 121) S. 233–268; zu Knut dem Heiligen: HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 124–125.

138) HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 199–202.

139) HOFFMANN (wie Anm. 25) S. 138.

140) Rolf SJÖBERG, Rex Upsalie och vicarius – Erik den helige och hans ställforträdere. Något om Erikskulden och de äkta folkungernas uppror på 1200-talet, Fornvännen 81 (1986) S. 1–13 (mit summary).

141) Bengt THORDEMAN, Rex Upsalie, Numismatiska Meddelanden XXX. Utgivna av Svenska Numismatiska Föreningen (1965) S. 83–91. Siehe hierzu auch die Kontroverse um den Begriff »vicarius«: Erik

werden in Zusammenhang mit weiteren Aufständen der Söhne Knut Länges (1247 und 1251) gebracht, die sich gegen Erik Eriksson und dann gegen dessen Schwager Birger Jarl erhoben hatten, der nach Eriks Tod (der ohne Nachkommen starb) seinen Sohn Waldemar als König durchsetzen wollte. Auch diese Inschrift wird wieder auf Erik den Heiligen gedeutet, als dessen *Vicarii* die Aufständischen (die »echten Folkunger«) sich hätten darstellen wollen. Die Aufstände wurden jedoch niedergeworfen, und Birger konnte seine Nachkommen als neues Königshaus durchsetzen. Es kam jedoch um 1278/80 noch einmal zu einer letzten, erneut vergeblichen Erhebung der Gegenpartei, die anscheinend wieder auf gleiche Weise sich auf den heiligen Erik berief, wie die Prägung mit einem großen E auf Brakteaten dieser Zeit zu bezeugen scheint¹⁴². Birger Jarl hielt sich, wenn die eben ausgeführte Prämisse stimmt, nach 1250/51 in der Förderung des Erikskultes deswegen verständlicherweise zurück, ja scheint sogar den Kult des dänischen Königs Erik Plogpenning, des Großvaters Erik Erikssons, favorisiert zu haben, obwohl Birgers Gemahlin Mechthild die Witwe Herzog und König Abels war, der den Tod Erik Plogpennings verursacht hatte. Das politische Programm der sich gegen Birger und seine Söhne wendenden Partei scheint vor allem auf Bewahrung der alten Volksordnung gegen die vom Jarl propagierte Festigung der Königsmacht, die Einschränkung der Königsfamilie auf seine Nachkommen, die ja nur über ihre Mutter dem Eriksgeschlecht angehörten, und die Stärkung der mit ihm verbündeten Kirche gerichtet gewesen zu sein. Als Hüter des Volksrechts sahen sie anscheinend Erik den Heiligen an, der – nach den Münzinschriften zu urteilen – für Schweden eine Stellung einzunehmen begann, die an Olav als *rex perpetuus Norvegiae* erinnerte.

Birger Jarls zweiter Sohn Magnus Ladulås und seine Nachkommen gingen dann jedoch selbst wieder dazu über, sich des Erikskultes als Stütze ihrer Herrschaft zu bedienen¹⁴³. So wurde nun – zuerst 1268 – neben Laurentius der heilige Erik als Patron des Erzbistums Uppsala genannt. Zur Zeit der Verlegung des Erzbistums von Alt- nach Neu-Uppsala wurden die Eriks-Reliquien dorthin überführt¹⁴⁴. Bei mehreren folgenden Auseinandersetzungen innerhalb der Herrscherfamilie bemühte sich dann in den nächsten Jahrzehnten jede Parteiung, die Nähe zum heiligen Erik zu betonen. Sein Name wurde bis hinein in die »mecklenburgische Ära« häufig den mutmaßlichen Thronerben gegeben. Ähnlich dem heiligen Olav rückte dabei gegen Ende des Mittelalters auch Erik in die Rolle eines heiligen Schutzherrn des Rechtes auf – etwa bei Streitigkeiten mit den dänischen Unionskönigen –, so daß er auch in diesem Bereich gegen Ende des Mittelalters für Schweden etwa dieselbe Bedeutung einnahm wie Olav für Norwegen.

Gamby, Erik den helige, Vicarius och Rex Upsalie und Rolf SjöBERG, »Debatt«: St. Erik, St. Olav och vicarius, *Svensk Numismatisk Tidskrift* (1987) S. 186–189. Sjöberg weist unserer Ansicht nach hier mit einleuchtenden Argumenten den Einwurf Gambys zurück, daß ein König nicht als *vicarius* eines Heiligen auftreten könne.

142) THORDEMAN (wie Anm. 141) S. 10–12; SjöBERG (wie Anm. 141) S. 188.

143) Zur Stellung Birger Jarls und Magnus' Ladulås zum Erikskult: AHLNUND (wie Anm. 136) S. 122–124; S. 131–135.

144) Hierzu etwa: CARLSSON (wie Anm. 125) *passim*.

6. DIE »REICHSHEILIGEN« WÄHREND DER UNIONSEPOCHE

Überhaupt erhielt der Kult heiliger Könige als »Reichsheiliger« in der frühen Unionszeit der nordischen Reiche – unter Margarethe und Erich von Pommern – noch einmal kurzfristig einen interessanten Aufstieg, dessen Hintergründe allerdings nur schemenhaft erkennbar sind. In der Zeit des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts findet sich eine Reihe bildlicher Darstellungen, welche drei heilige nordische Könige – Olav, König Knut und Erik – in einer gemeinsamen Gruppe zeigen¹⁴⁵). Seit dem 14. Jahrhundert begann man nämlich in Dänemark bei bildlichen Darstellungen eines heiligen Herrschers häufig den »bloßen Herzog« Knut Laward durch den weniger bekannten »echten« König Knut zu ersetzen¹⁴⁶). Dies gilt etwa für acht Kalkmalereien in Schonenschen Kirchen, von denen Nyberg annimmt, daß sie aus dem Umsichgreifen des Gemeinschaftsgefühls in den drei Reichen während der Epoche der Union zu erklären sind. Im Dom von Lund wurde in diesem Zusammenhang das dänische Reich durch den Patron der Kirche, Laurentius, verkörpert, der gemeinsam mit den beiden anderen heiligen Königen dargestellt wurde. Auch die Pilgerreisen zu den Grabkirchen der drei Könige sind weiterhin von großer Bedeutung. Die Einheit der Patrone und »Reichsheiligen« würde damit die Union der drei Reiche symbolisieren. Elisabeth Kofod-Hansen weist weitere bildliche Darstellungen der Zeit Christians I. nach, wo etwa in der Grabkapelle des Königs die Heiligen Olav und König Knut als Repräsentanten der beiden von Christian beherrschten Reiche dargestellt sind¹⁴⁷).

7. »POLITISCHE HEILIGE« AUS DEM BEREICH DES ADELS
UND DER HOHEN GEISTLICHKEIT

Neben den heiligen Königen bestanden im Norden Europas nur wenige Kulte für weitere, dem Adel und der hohen Geistlichkeit der Länder entstammende »politische Heilige«.

In den Kreis der Olavslegende gehört die Gestalt des Tore Hund¹⁴⁸), eines nordnorwegischen Großen, der dadurch ein machtvoller Herr war, daß er den Pelzhandel mit dem Weißmeergebiet kontrollierte. Als das Königtum durch im Norden Norwegens als Årmänner angesetzte Gefolgsleute auch dort präsent wurde, stellte sich Tore gegen Olav. In der Schlacht

145) Tore Nyberg, St. Olav als der Erste einer Dreiergruppe von Heiligen, in: Acta Visbyensia 6 (wie Anm. 13) S. 69–84; Ellen JØRGENSEN, Helgendyrkelse i Danmark (1909) S. 41–43.

146) Gerhard KRAACK, Das Gildewesen der Stadt Flensburg (Schriften der Gesellschaft für Flensburger Stadtgeschichte 19, 1969) S. 20–21; Salomon KRAFT, St. Knutssynoden i Skanör den 7. September 1256, in: Skrifter utgivna av Ystads Fornminnesförening VII: Fraa Aatta Aarhundraden (1957) S. 13–40.

147) Elisabeth KOFOD-HANSEN, Knud den Hellige i middelalderlige malerier og traeskaerarbejder. Et bidrag til Knud Konges ikonografi, in: Knudsbogen 1986 (wie Anm. 34) S. 61–78, passim.

148) Zu Tore Hund: Norsk Biografisk Leksikon 26 (1969) S. 477–479; HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 62, S. 72.

bei Stikleslad kämpfte er gegen diesen und brachte ihm nach der Legende die erwähnte Speerwunde bei. Doch spürte er nach einigen Saga-Berichten als erster die Wunderkraft des toten Königs, als seine verwundete Hand durch Berührung mit dem Blut des Königs geheilt wurde. So war er anscheinend einer der ersten, der Olav für einen Heiligen hielt und die Elevation Olavs unterstützte¹⁴⁹). Hier scheinen in den Darstellungen der hagiographisch gefärbten Quellen das Saulus-Paulus-Motiv der Apostelgeschichte und auch die Longinuslegende als literarische Anregungen durchzuscheinen¹⁵⁰). Bald nach dem Tode des Königs soll Tore sich nach Snorri auf eine Pilgerfahrt nach Jerusalem auf den Weg gemacht haben und hiervon nicht zurückgekehrt sein¹⁵¹). Hinter den Ursprüngen dieser Berichte könnte die Absicht seiner Sippe gestanden haben, durch Schaffung einer positiven Familientradition dem Urteil der früheren Hagiographie über den Tod des heiligen Olav entgegenzuwirken, die in Tore oft einen Heiden schilderte, der durch Zauberkraft den Sieg über Olav errang.

In späteren Zeiten bemühten sich die Erzbischöfe von Trondheim, dem bedeutendsten ihrer Vorgänger, Erzbischof Eystein¹⁵²) (†1188), päpstliche Anerkennung als Heiligen zu erringen. Für Norwegen beschloß dabei einleitend eine Provinzialsynode 1229 für das Reichsgebiet, daß Eystein als Heiliger verehrt werden solle. Dieser war es gewesen, der die Reformidee des elften und zwölften Jahrhunderts in Norwegen propagiert und auf die Einhaltung des kanonischen Rechtes gedrängt hatte. Seine Nachfolger gerieten dann mit König Sverre und dessen Thronerben in harte Auseinandersetzungen. Auch nach einem späteren Friedensschluß mit Sverres Enkel, König Haakon Haakonsson, blieben Spannungen bestehen. Die Kanonisierung Eysteins sollte nun wohl das Ansehen des Episkopats im Lande stärken. Doch trotz langjährigen Drängens wurde Eystein nicht vom Papst als Heiliger proklamiert. Die Kurie bemühte sich nämlich zur Zeit der Auseinandersetzungen mit Friedrich II. um ein gutes Verhältnis zum norwegischen König.

Auch für Dänemark sind für die Waldemarszeit drei auf politischem Grund erwachsene Heiligenkulte aus dem Kreis weltlicher und geistlicher Großer zu vermelden. Im Jahre 1178 veranstaltete König Waldemars wichtigster Berater, der dem Hvidegeschlecht entstammende Absalon, der eben (1177) als Bischof von Roskilde zum Erzsitz Lund übergewechselt war und mit päpstlichem Dispens zunächst auch Roskilde weiter verwalten durfte, mit starkem persönlichen Engagement die Translation der Gebeine der heiligen Margarethe, einer adligen Frau, die wie Absalon dem Hvide-Geschlecht angehörte¹⁵³). Sie war – aus den Quellen nicht

149) HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 72.

150) Auf diese Motivverwandtschaft zur Longinuslegende haben wir selbst zuerst (HOFFMANN, wie Anm. 5, S. 72 und S. 74) verwiesen. Unabhängig von uns, aber zu einem späteren Zeitpunkt hat auch Eriksson auf diese Motivverwandtschaft angespielt: Torkel ERIKSSON, Olof den helige, Walther von der Vogelweide och Peter Dass. Till kunsken om melankolins anatomi, *Iconographisk Post*. Nordisk Tidskrift för Ikonografi 4 (1980) S. 6–20, hier S. 11.

151) HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 73–74.

152) DAAE (wie Anm. 28) S. 170–179.

153) Ellen JØRGENSEN, *Helgendyrkelse i Danmark* (1909) S. 50; HILL (wie Anm. 36) S. 254–259. Tue GAD, *Legenden i dansk middelalder* (1961) S. 179–180.

entnehmbaren Gründen – im Jahre 1176 von ihrem Mann erschlagen worden, der den Mord vergeblich als Selbstmord zu tarnen versucht hatte. Die Verehrung der neuen Heiligen wurde im Zisterzienserkloster St. Marien lokalisiert. Der Kult bot dem Erzbischof zwei Vorteile. Auf der einen Seite wurden die zum ersten Adelsgeschlecht des Landes aufgestiegenen Hvides, die in engster Verbindung zum siegreichen waldemarischen Königtum standen, nun auch durch den Margarethenkult zu höherem Ansehen geführt, andererseits gelang es Absalon mit dem neuen, von ihm besonders geförderten Kult, die Verehrung Knut Magnussons – wie erwähnt – weitgehend einzuschränken¹⁵⁴). Absalon bemühte sich auch um die Bestätigung des Margarethenkultes in Rom, doch blieb das Vorgehen auf der Stufe der »informatio« stecken. Immerhin wurde Margarethe in Papstbriefen (1198 und 1257) auch als *sancta* bezeichnet.

Absalon ließ anscheinend noch einen weiteren regionalen Heiligenkult für seinen engagierten Anhänger, Bischof Friedrich von Schleswig, begründen¹⁵⁵). In ähnlicher Weise ließ Absalons Neffe und Nachfolger auf dem Erzsitz, Andreas Sunesen, seinen engen Berater und Freund, den aus Frankreich herbeigeholten Abt Wilhelm von Aebelholt, der auch diplomatische Missionen für die dänischen Könige ausgeführt hat, kanonisieren und erhielt hierfür auch 1224 päpstliche Zustimmung, nachdem sich bei näherer Untersuchung gezeigt hatte, daß die entsprechenden Heilungswunder am Grabe des Heiligen stattgefunden hatten. Auch die Verehrung dieses Heiligen konnte dem Ansehen der Hvides dienen¹⁵⁶).

Für Schweden könnte man in gewisser Weise schließlich die heilige Birgitta (1303–1373), die Gründerin des weit über Skandinavien und Mitteleuropa ausgebreiteten Birgittenordens, als »politische« Heilige ansehen, deren Wirken für diesen Bereich noch in ihre Lebzeiten zu setzen ist¹⁵⁷). Denn schon früh wurde sie wegen ihres asketischen Lebenswandels als geistige und geistliche Autorität von ihren Zeitgenossen betrachtet und als Deuterin des göttlichen Willens durch ihre Visionen in einigen Fällen auch als Ratgeberin in politischen Fragen anerkannt. So gewährte sie König Magnus Eriksson (1319–1364/74) Zustimmung in seiner Expansion gegen die griechisch-orthodoxen russischen »Ketzer« zur Beherrschung des Newaweges Ende der vierziger Jahre des 14. Jahrhunderts. Hart wandte sie sich aber gegen ihn, als er nach verlorenem Krieg auf Schonen und Gotland zugunsten Waldemars IV. verzichtete, sich diesem politisch annäherte und sich mit großen Teilen des schwedischen Adels entzweite. Ihre Vorwürfe gegen den König, die sie an Mitglieder ihrer Familie weiterleitete, wurden in den »Libellus de magno Erici rege« aufgenommen¹⁵⁸), in welchem die Adelsopposition ihre Kritik

154) AHLNUND (wie Anm. 62) S. 305–312.

155) Zu Friedrich: Dansk Biografisk Leksikon 4³ (1980) S. 559; HILL (wie Anm. 36) S. 206 (vgl. Saxo XV, I, 1, S. 521).

156) E. JØRGENSEN (wie Anm. 153) S. 49–50. GAD (wie Anm. 153) S. 173–177.

157) Zu Birgitta etwa: Toni SCHMID, Birgitta och hennes Uppenbarelser (1940); Svenskt Biografiskt Lexikon 4 (1924) S. 447–462.

158) Libellus de Magno Erici rege, ed. C. ANNERSTEDT, Scriptores rerum Svecicarum medii aevi 3 (1871/76) S. 12–16; Erich HOFFMANN, Die Einladung des Königs bei den skandinavischen Völkern im Mittelalter, Mediaeval Scandinavia 8 (1975) S. 100–139, hier: S. 125–126.

gegenüber dem König formulierte. Magnus war ihr nun ein *rex tyrannus*, der das Recht mit Füßen trat. Ihr Eintreten für die Ziele der Opposition trug also auch mit dazu bei, daß Magnus den Thron verlor und durch Albrecht III. von Mecklenburg ersetzt wurde, den Birgitta jedoch ebenfalls ablehnte.

Betrachten wir insgesamt die nichtköniglichen »politischen Heiligen« des Nordens, so ergibt sich die Folgerung, daß sie nur Randfiguren des politischen Geschehens waren und teilweise auch direkt zum Phänomen des heiligen Königs in Beziehung standen.

8. ABSCHLIESSENDE BETRACHTUNGEN

Blicken wir zurück auf die Entwicklung der Kulte für heilige Könige in Skandinavien, die in enger Beziehung zu den Intentionen einer Verstärkung der königlichen Macht und der Staatlichkeit gestanden hat. Was war beim Handeln der Initiatoren der Kulte »geplante Politik«, was »religiöser Glaube«? Carsten Breengaard¹⁵⁹⁾ hat 1982 für Dänemark die These vertreten, daß die Heiligenkulte für Könige in den nordischen Reichen in erster Linie der dort im zehnten und elften Jahrhundert neu verankerten christlichen Kirche ihre Entstehung verdanken. Nach der zunächst nur oberflächlichen Christianisierung sei es ein wichtiges Anliegen der Kirche gewesen, auf die Notwendigkeit des Rechtsschutzes für die eines Sippen-schutzes entbehrende Geistlichkeit, für die Landfremden, wie auch für die rechtlich letztlich degradierten Sippen der Unterschicht hinzuweisen. Innerhalb der damals zunächst immer noch losen Staatlichkeit habe ja die Sicherheit des Einzelnen weithin nur im Sippen-

159) BREENGAARD (wie Anm. 34). Wir stimmen Breengaard durchaus darin zu, daß die Brüder Weibull und ihre Anhänger im Bereich der Quellenkritik viel zu rigoros vorgegangen sind. Um so erstaunter stellten wir fest, daß er uns als »Weibullianer« abqualifiziert (S. 15), obwohl wir in vielen Punkten der Ergebnisse der beiden Werke (HOFFMANN, wie Anm. 5 und Königserhebung, wie Anm. 12) durchaus konträr zur Weibullschen Kritik stehen, wenn sie sich als überzogen erweist. Dies hinderte uns nicht, den Brüdern Weibull jeweils dann zuzustimmen, wenn bestimmte Thesen uns überzeugten. Den Band von 1976 und den Aufsatz über Knut den Heiligen (wie Anm. 34) hat Breengaard offensichtlich überhaupt nicht gelesen (sie finden sich auch nicht in seinem Literaturverzeichnis), und den Band von 1975 hat er nur sehr kursorisch durchgearbeitet; er erwähnt ihn nur dann, wenn wir uns in einzelnen Punkten in Übereinstimmung mit der Weibull-Richtung befinden. Die entscheidenden Grundthesen dieser Abhandlung über den Weg des königlichen Heiligentyps von den Angelsachsen über Norwegen nach Dänemark und Schweden und die teilweise Verwandtschaft dieses Typs mit germanisch-heidnischen Vorstellungen hat er überhaupt nicht zur Kenntnis genommen (obwohl ich sonst in Skandinavien in der Forschung beachtet wurde und Zustimmung für meine Thesen fand und obwohl er beim Durchdenken dieser Thesen eine ganze Reihe von Antworten auf seine Fragestellungen hätte erschließen können). So ist also anzunehmen, daß er sich auf die Lektüre weniger Seiten beschränkt hat. Überhaupt erscheint es bemerkenswert, daß Breengaard, ohne sehr zu differenzieren, fast die gesamten dänischen Mediaevisten der Mitte und der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts – mit Ausnahme des Rechtshistorikers Ole Fenger – in ihrem Urteilsvermögen abqualifiziert und allein die eigene Erkenntnisfähigkeit zu bejahen scheint. Seine Kritik formuliert er vor allem S. 13–82, S. 108–224 und 320–327.

schutz gelegen. So habe sich die Geistlichkeit um die Erhebung derjenigen Fürsten und Könige zu Heiligen bemüht, welche den Schutz des Klerus und der sozial Schwachen garantiert hätten und die deswegen, wie etwa Knut der Heilige, von den Großen des Reiches abgelehnt und bekämpft worden seien¹⁶⁰.

Eine solche »soziologisch-theologische« Betrachtung des Problems trifft unserer Ansicht jedoch nicht den Kern der Sache. Bei der Interpretation hagiographischer Quellen ist zu beachten, daß die Verfasser sich hierbei gewisser vorgegebener Schemata bedienen. In weiterem Sinn ist dies ja für jede weitere mittelalterliche Quelle, vor allem des erzählenden Genres, zu bedenken. Und hier ist es offensichtlich, daß nach der historischen Überlieferung jeder Herrscher, der seine Aufgaben richtig erfüllen wollte, sich dem Rechtsschutz aller derer zu widmen hatte, die sich selbst nicht effektiv genug verteidigen konnten. Dies war ein Punkt, den gerade auch das Königtum selbst deutlich zu betonen pflegte und worauf sich auch die Notwendigkeit des Herrscheramtes besonders begründen ließ. Die Viten der dänischen heiligen Könige sind nicht ohne Grund fast durchweg in königlichem Auftrag geschrieben worden. Ähnliches ist für die schwedische Erikslegende zu vermuten¹⁶¹, und auch an der frühen Olavslegende haben Anhänger des gefallenen Königs deutlich mitgewirkt.

Hier werden also von Breengaard Klischees der erzählenden Quellen und der Urkundenarenge des elften und zwölften Jahrhunderts ein wenig naiv als wesentliche historische zeitgenössische Aussagen genommen. Im übrigen standen die Geistlichen des Nordens in dieser Zeit noch selbst fest im Rahmen ihrer Sippe¹⁶². Dies gilt auch für die Hagiographen, soweit sie im Norden beheimatet waren oder im Dienst eines Zweiges der Königssippe oder einer Adelsippe standen. Soziologische Schematisierung erscheint uns also zur Erfassung des Problems der heiligen Könige nicht sehr hilfreich. Die Einrichtung der Kulte der heiligen Könige ist deutlich auf das Handeln der Königshäuser zurückzuführen und diente deren Interesse, aus dem heraus sich auch der königliche Schutz für die Reichskirche ergab. Andererseits ist Breengaard zuzustimmen, wenn er erklärt, daß die Könige dieser Zeit und ihre Ratgeber bei der Beurteilung der Heiligkeit königlicher Heiliger nicht nach den Regeln heutigen, von der Ratio her bestimmten Denkens gemessen haben¹⁶³. Frommen Betrug und Fälschungen hat es natürlich im Mittelalter auch im Norden gegeben. Doch werden die Könige selbst an die *sanctitas* des heiligen Spitzenahns geglaubt haben. Daß sie dann diese, für sie reale Heiligkeit auch bewußt »politisch« nutzten, widerspricht wohl kaum mittelalterlichem Denken und Handeln. Denn trotz der Betonung der unterschiedlichen Aufgaben und der Rangstellung weltlicher und geistlicher Gewalt seit dem zehnten/elften Jahrhundert auf

160) BREENGAARD (wie Anm. 34) S. 122–149; DERS. (wie Anm. 34) S. 9–20.

161) NYBERG (wie Anm. 127); HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 199; Pflege des Erikskultes in Uppsala im 12. Jahrhundert wahrscheinlich durch englische Mönche: Jarl GALLÉN, De engelska munkerna i Uppsala – ett Katedralkloster på 1100-talet, Historisk Tidskrift för Finland 61 (1976) S. 1–21.

162) Inge SKOVGAARD-PETERSEN, Rezension über Breengaard (wie Anm. 34), DHT 84 (1984) S. 95–108, hier S. 107 (Ihre Kritikpunkte stimmen weitgehend mit unseren Ansichten überein).

163) BREENGAARD (wie Anm. 34) etwa S. 120–133.

der einen Seite, blieb andererseits dennoch die Überzeugung bestehen, daß Weltliches und Geistliches einander bedingen und in der Hand Gottes liegen. Auch fiel es nicht schwer, den Wunderberichten über Hilfe und Heilung zu vertrauen. Manches davon sollten wir auch heute als Faktum ansehen, auch wenn wir dies Geschehen aus psychologischen Vorgängen zu erklären versuchen. Der mittelalterliche Mensch seinerseits erlebte im Wunder des Heiligen die Epiphanie der numinosen göttlichen Kraft in der irdischen Welt.

Wie die Adelsheiligen der Merowingerzeit (nach Prinz) blieben auch die nordischen heiligen Könige Mitglieder und Repräsentanten ihrer Sippe und Familie¹⁶⁴). Nicht zuletzt auf ihr fortwirkendes Heil gründete sich der Herrschaftsanspruch der Familie. Denn nach der Christianisierung konnte man das Königsheil der herrschenden Königssippe nicht mehr auf einen heidnischen Spitzenahn wie etwa Gorm oder Harald Schönhaar zurückführen. Hier mußte ein neuer, christlicher Anfang gemacht werden¹⁶⁵).

Die kultische Verehrung der heiligen Könige erhob das Königtum und dessen jeweiligen Amtsträger auf eine höhere, Gott zugeordnete Ebene. Dies führte im Norden auch zu einer Verfestigung transpersonaler Staatsvorstellungen, wie dies etwa in der Stellung der Heiligen Olav und Erich als »Reichsheiliger« zum Ausdruck kam. Noch deutlicher wird dies für beide Könige dadurch, daß ihre historische Person sich schließlich fast zu verflüchtigen begann und der amtierende König geradezu als Stellvertreter des himmlischen *rex perpetuus* aufgefaßt werden konnte¹⁶⁶).

Die naive Verquickung von Glauben und Politik im Skandinavien des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts erinnert wiederum an die Feststellung von Prinz, daß die Förderung von Heiligenkulten für die Vorfahren von Adelsfamilien der fränkischen Merowingerzeit auf »politische Instinkthandlungen« der adligen Stifter zurückzuführen sei¹⁶⁷). Je länger, je mehr treten dann aber auch einzelne Anzeichen dafür auf, daß etwa Christoph I. Mitte des 13. Jahrhunderts nicht mehr nur naiv gläubig handelte, als er aus machtpolitischem und Hausinteresse den Kult seines ermordeten Bruders Erik propagierte, den er zu Lebzeiten erbittert bekämpft hatte. Auch die Heiligkeit von Erzbischof Absalons Verwandter Margarethe und seines Ratgebers Bischof Friedrich wirken genauso wie der Kult für Abt Wilhelm von Aebelholt »planvoll konstruiert«¹⁶⁸). Hier scheint uns im Auge des devoten Verehrers des Heiligen schon ein wenig die Berechnung einer Realpolitik aufzublitzen, wie sie seit dem 15. Jahrhundert noch deutlicher hervortreten sollte.

164) Friedrich PRINZ, Frühes Mönchtum im Frankenreich (1965) S. 492ff.; DERS., Heiligenkult und Adels Herrschaft im Spiegel merowingischer Hagiographie, HZ 204 (1967) S. 529–544, hier S. 538ff.; DERS., Adel und Christentum im »Schmelztiegel« des Merowingerreichs, Bll. f. dt. LG. 103 (1967) S. 1–8, hier S. 5f.

165) HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 10–12, S. 206–213.

166) Siehe S. 283, 290 und S. 317–319.

167) PRINZ (wie Anm. 164) S. 494f.

168) Siehe S. 320f.; vgl. HOFFMANN (wie Anm. 5) S. 217.