

Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter

Ergebnisse und Desiderate

VON JÜRGEN PETERSOHN

Anliegen der beiden Reichenau-Tagungen vom Herbst 1990 und Frühjahr 1991 war es, das Verhältnis von Politik und Heiligenverehrung während des hohen Mittelalters zu untersuchen. Erwartungsgemäß mußte es in diesem Zusammenhang vor allem darum gehen, die Rolle von Heiligenkulten im politischen Denken und Handeln sowie den Anteil und die Formen ihrer Inanspruchnahme im Rahmen politischer Zielsetzungen und bewußtseinsbildender Prozesse zu bestimmen.

Besondere Aufmerksamkeit verlangten in diesem Zusammenhang Sachverhalte wie Herrschaftsbildung und Herrschaftskonsolidierung, staatliche Zentralisierung, monarchische Machtstärkung und Sicherung dynastischer Ansprüche; ebenso aber Versuche der Integration unterschiedlicher politischer, ethnischer oder sozialer Gruppen innerhalb bestehender oder neu geschaffener Herrschaftsverbände sowie Ansätze überindividueller Identitätsfindung im Rahmen der äußeren Abschließung und inneren Durchdringung von Reichsbildungen, Territorialverbänden oder städtischen Kommunen – und damit im weiteren Sinn Elemente der Nations-, Stammes- und Gemeindebildung. Weiterhin galt es, den Blick auf ständische und korporative Zusammenschlüsse, die Legitimation von Expansionsbewegungen, die Schaffung staatsrechtlicher Bestandsgarantien, die Gestaltung konsistenter Geschichtsbilder und ähnliches zu richten.

Die angeführten Beispiele – eine Auswahl von Möglichkeiten, die sich leicht vermehren ließe – machen zweierlei deutlich:

Zunächst: Der Begriff »Politik« im Obertitel der Tagungsthematik, für manche Ohren vielleicht unangemessen modern klingend, ist, auch wenn Fragen monarchisch-dynastischer, territorialer oder kommunaler Machtsicherung eine große Rolle spielen, nicht einfach durch »Herrschaft« zu substituieren. Es handelt sich nicht allein um »Herrschen mit den Heiligen«¹⁾. Im umfassenden Sinn des Wortes zielt Politik auch im Rahmen der zeitgenössischen

1) Dies der Titel der Züricher Dissertation von Ursula SWINARSKI (Geist und Werk der Zeiten 78, 1991), deren Anliegen sich allerdings, wie der Untertitel »Kirchenbesuche, Pilgerfahrten und Heiligenverehrung früh- und hochmittelalterlicher Herrscher (ca. 500–1200)« dartut, im wesentlichen auf die Beweggründe herrscherlicher Besuche von Kirchen und Kultstätten beschränkt.

Heiligenverehrung auf Absichten, Vorstellungen und Formen, die das Zusammenleben von Menschen regeln, und damit auf typische Funktionen von Schutzheiligen mittelalterlicher Gemeinwesen ab^{1a)}.

Weiterhin geht es nicht einfach um das, was mit einem in mehrfacher Hinsicht mißverständlichen Popularbegriff als »politische Heilige« bezeichnet wird; auch nicht vorrangig um heilige Herrscher. Entscheidend ist vielmehr das Verhältnis von Politik und Heiligenverehrung als geschichtliches Phänomen.

Man mag darüber streiten, ob Politik und Heiligenverehrung in der mittelalterlichen Wirklichkeit als selbständig und unabhängig voneinander bestehende Bereiche aufgefaßt werden dürfen, die erst dann, wenn sie miteinander in Beziehung traten, das ergaben, was »politische Heiligenverehrung« genannt wird. Religiöse und politische Äußerungen von Kulturen sind bisweilen schon in ihrer ursprünglichen Erscheinungsform so intensiv miteinander verbunden, daß ihre Sonderung in primäre und sekundäre Funktionen schwerfällt. Dennoch dürfte es erlaubt sein, Heiligenkulte als politisch zu bezeichnen, sofern und solange sie politischen Zielen dienen, von politischen Impulsen geformt wurden und Träger politischer Vorstellungen waren. Dabei ist der Funktionswandel, ja der funktionale Pluralismus von Kulturen jederzeit in Rechnung zu stellen. Kulte konnten ihre politische Formgebung ändern oder abstreifen. Maßgeblich für uns sind Eigenart, Genese und Aussagefähigkeit dieser Konstellationen und ihrer jeweiligen Ausdrucksformen. Sie erlauben historische Beobachtungen vielfältigster Art. Hierin liegt auch die Rechtfertigung dafür, daß sich auf dieser Tagung vorzugsweise Vertreter der »Profangeschichte« – freilich nicht sie allein – mit einem im letzten Sinn numinosen Phänomen befaßten.

Kein Zweifel wird darüber bestehen, daß die Geschichte der Heiligenverehrung eigentlich ein Bestandteil der Frömmigkeitsgeschichte ist. Die Frage nach dem Verhältnis von Politik und Heiligenverehrung bedeutet somit in gewissem Sinn eine Isolierung bestimmter mentaler Ausdrucksformen aus ihrem ursprünglichen Wirkungszusammenhang. Für die Gewinnung wissenschaftlicher Einsichten sind solche Operationen freilich unerlässlich. Ihre Ergebnisse sind Materialien im Rahmen eines umfassenderen Erkenntnisprozesses, zu dem im gegebenen Fall die Geschichtswissenschaft und ihre Nachbardisziplinen – hier insbesondere die Kirchen- und Rechtsgeschichte – mit ihrer spezifischen Methodik beizutragen versuchen.

Eine flächendeckende Behandlung aller Phänomene, die sich unter dem Thema »Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter« zusammenfassen lassen – das war allen Beteiligten von Anfang an klar und muß auch an dieser Stelle noch einmal gesagt werden –, war auch auf einer Doppeltagung, wie sie der Konstanzer Arbeitskreis in den Jahren 1990 und 1991 veranstaltete, nicht möglich. Statt dessen wurde der Versuch gewagt, durch Kombination historischer, geographischer und systematischer Aspekte repräsentative Entwicklungen vorzustellen. Der zeitliche Rahmen – das Hochmittelalter mit dem Schwerpunkt auf dem elften bis dreizehnten Jahrhundert – entspricht einem Epochenausschnitt, in dem die Zuordnung

1a) Das hat jüngst Arno BORST eindringlich und plastisch gezeigt: Schutzheilige mittelalterlicher Gemeinwesen, in: DERS., *Barbaren, Ketzler und Artisten. Welten des Mittelalters* (1988) S. 289–311.

von Politik und Heiligenverehrung in allen Teilen Europas gleichermaßen intensiv und aussagekräftig war. Doch sind Phasenverzögerungen, denen bestimmte Phänomene in einzelnen Teilen des Kontinents unterworfen waren, in Rechnung zu stellen, so daß Entwicklungen etwa im Bereich der kommunalen und territorialen Heiligenverehrung oder der politisch-dynastischen Heiligkeit, die ins Spätmittelalter hineinreichen, durchaus gleichrangige Aufmerksamkeit zugebilligt wurde.

Im Vordergrund stand zunächst die Analyse der kultisch-politischen Entwicklung in den großen Herrschaftsverbänden des lateinischen Europa von Spanien bis Ungarn unter Einbeziehung von Kaiser- und Papsttum. Von dieser Basis aus griff die zweite Teiltagung auf den orthodox-byzantinischen Raum Südost- und Osteuropas aus und versuchte, wenigstens an Einzelbeispielen die Tragfähigkeit des thematischen Ansatzes auch für regionale und städtische Kulte zu verdeutlichen. Die Eingangsvorträge widmeten sich unter Hervorhebung systematischer Aspekte dem Verständnis personeller Heiligkeit in Theologie und Recht. Stoffe und Fragestellungen der Kunstgeschichte waren in mehreren Einzelbeiträgen präsent.

Daß die Ergebnisse einer Tagung nicht schematisch die Matrix ihrer Vorplanungen abbilden, ist eine allgemeine – und als solche durchaus bereichernde – Erfahrung. Jeder der Vorträge präsentierte eine eigenverantwortete Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, trat mit selbständigen Forschungsergebnissen, primären Quellenaufschlüssen und neuartigen Problemlösungen vor die Hörer. Die Ergebnisse insgesamt vergleichbar zu machen und sie mit dem landläufigen Verständnis dieser Dinge in Übereinstimmung zu bringen, ist, das bewiesen auch die manchmal konträren Begegnungen der Diskussionen, nicht immer leicht und – wie ich meine – auch nicht um jeden Preis nötig. Die jeweiligen Beiträge wollen und sollen nicht nur als Bausteine eines projektierten Ganzen, sondern auch eigenständig in die Fachdiskussion eintreten.

Die Aufgabe, ein Fazit der beiden Tagungen über Politik und Heiligenverehrung zu ziehen, kann überdies nicht in der Aneinanderreihung der Grundlinien und Hauptgesichtspunkte bestehen, die in insgesamt 18 Vorträgen präsentiert wurden. Deren Kurzfassungen einschließlich der jeweiligen Diskussionsvoten liegen inzwischen vor²⁾. Ebenso bedarf die Feststellung kaum einer ausführlichen Begründung, daß eine Vielzahl individueller Tagungsbeiträge – auch in ihrer erweiterten Ausarbeitung – keine abschließende Summierung oder gar Quantifizierung der behandelten Phänomene erlaubt, wie sie etwa in der jüngsten Vergangenheit André Vauchez³⁾ und Robert Folz⁴⁾ für Einzelbereiche dieser Thematik unternommen haben. Der umfassenden Fragestellung mit einem legitimen Pluralismus von Forschungsansätzen und -anstößen dürfte es eher entsprechen, wenn der Versuch gemacht wird, anhand ausgewählter Probleme die wissenschaftliche Bedeutung der geleisteten Arbeit und die freigebliebenen Areale künftiger Forschungen zu umreißen, wobei das Schwergewicht auf den

2) Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte e.V., [Konstanzer Reihe] Protokoll Nr. 316 und 317 (Zusammenfassungen von Odilo Engels und Jürgen Petersohn).

3) *La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge* (1981).

4) *Les saints rois du moyen âge en occident* (1984); *Les saintes reines du moyen âge en occident* (1992).

in diesen Sammelband aufgenommenen Beiträgen ruht⁵⁾. Die Aufmerksamkeit wird in diesem Zusammenhang auf folgende Einzelthemen gerichtet: 1. das Auftreten heiliger Herrscher in der lateinischen und in der orthodoxen Kirche, 2. die Rolle des Papsttums bei der Entstehung der Herrscherkulte, 3. monarchische und nichtmonarchische Landespatrone, 4. politische Heiligenverehrung und Nationsbildung, 5. Aussagen zur Geschichte der Verfassung und des politischen Denkens, 6. Regionalpatrone, 7. das Verhältnis von Kirchenpolitik und Heiligenverehrung und schließlich 8. die Stadtpatrone.

1. HEILIGE HERRSCHER IN DER LATEINISCHEN UND IN DER ORTHODOXEN KIRCHE

Wohl die frappierendste Beobachtung, die sich aus einem Vergleich der Formen und Gegenstände politischer Heiligenverehrung in den monarchischen Herrschaftsverbänden des lateinischen und des ostkirchlichen Europa gewinnen ließ, war die Feststellung, daß es hier wie dort gleichermaßen den Typus des heiligen Herrschers gab. Hinsichtlich der intensiven Rolle heiliger Kaiser, Könige und Fürsten lassen sich im ganzen gesehen zwischen dem Westen und dem Osten keine Unterschiede feststellen. Sowohl die Britischen Inseln, Skandinavien, Ungarn und das Reich als auch das oströmische Imperium, die Kiever Rus, Bulgarien und Serbien kennen – mit spezifischen Unterschieden und Eigenheiten – die integrierende und konsolidierende Funktion kultisch verehrter Monarchen für den jeweiligen Herrschaftsverband und die politischen Zwecke seiner Herrschaftsträger⁶⁾. Das Phänomen überschreitet die kirchlichen Grenzen, als ob es sie gar nicht gäbe, wobei sich für bestimmte Erscheinungen engere Entsprechungen räumlich benachbarter Bereiche des katholischen und des orthodoxen Raumes auch in Einzelheiten feststellen lassen, etwa in der starken Betonung der dynastischen Heiligkeit in Ungarn einerseits, Serbien andererseits⁷⁾.

Das gleichzeitige Auftreten heiliger Herrscher im politischen Kulte sowohl der lateinischen als auch der griechischen Kirche des Hochmittelalters läßt nach den Ursachen dieser Entsprechungen fragen. Ob es ein beiden Teilen gemeinsames Erbe spätantiker Frömmigkeit gab, das sich im Fortschreiten des Mittelalters in West und Ost gleichartig fortbildete, wäre zu prüfen, dürfte als zureichender Grund jedoch unwahrscheinlich sein. Eher scheint es geraten, an strukturelle Gleichartigkeiten der jeweiligen Herrschaftsordnungen, eine ähnliche

5) Drei Vorträge der Tagung (Wilfried Ehbrecht, Peter Johaneč, Michael Matheus) fanden in diesem Sammelband keine Aufnahme. Ein Beitrag (Peter Schreiner) wurde eigens für ihn angefertigt.

6) Siehe insgesamt die Tagungsbeiträge von Peter Johaneč, Erich Hoffmann, Gábor Klaniczay, Jürgen Petersohn, Andrzej Poppe und Frank Kämpfer, dazu in diesem Band den Überblick von Peter Schreiner; ergänzend Matei CAZACU – Ana DUMITRESCU, *La royauté sacrée dans la Serbie médiévale*, in: *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, ed. A. BOUREAU – C. S. INGERFLOM (1992) S. 91–104.

7) Freilich ist hierzu zu bemerken, daß diese kultische Eigenart als solche in England und Skandinavien nicht fehlt und als Unterströmung politisch-monarchischen Selbstverständnisses im späten Mittelalter auch in Frankreich und im Reich (hier wäre vor allem auf die Kultbestrebungen Maximilians I. zu verweisen) virulent ist.

Rolle des Herrschers in und gegenüber der Kirche und letztlich auch mentale Übereinstimmungen zu denken. Dabei wird für Teilaspekte, wie etwa die Apostelangleichung heiliger Herrscher (*isapostolos*), auch byzantinischer Einfluß in Rechnung zu stellen sein⁸⁾. Ethnische Traditionen dagegen dürften angesichts der Tatsache, daß Herrschaftsverbände völlig unterschiedlichen Ursprungs – Romanen, Germanen, Kelten, Slawen und Magyaren – an diesem Phänomen beteiligt sind, ausscheiden.

Gemeinsamkeit und Sonderweg schließen sich im übrigen nicht aus. Vorschnelle Unifizierungen sollten vermieden werden. Auch die lateinische Kirche kennt, wie Vauchez' Beobachtung einer höheren Bewertung der »souffrance du chef« im Norden, der »souffrance du pauvre« im mediterranen Raum gezeigt hat, uneinheitliche Verhaltensweisen gegenüber dem Phänomen der Herrscherheiligkeit⁹⁾. Und die Rolle von Heiligen politisch-kirchlicher Oppositionen gegen einzelne Herrscher oder Dynastien – war sie ein Kennzeichen des Ostens allein¹⁰⁾ oder gab es sie auch im Westen (etwa Thomas Becket)? Hier werden weitere Analysen der jeweiligen sozialen, politischen und geistigen Kultvoraussetzungen nötig sein. Bei aller Individualität der kultischen Großregionen ist trotzdem die verbindende Rolle der Herrscherkulte für den lateinischen wie den griechischen Bereich des hochmittelalterlichen Europa erstaunlich.

2. DIE ROLLE DES PAPSTTUMS BEI DER ENTSTEHUNG DER HERRSCHERKULTE

Die in dieser Deutlichkeit bisher nicht wahrgenommenen typologischen Gemeinsamkeiten der Herrscherverehrung im Bereich der lateinischen wie der orthodoxen Kirche werfen die Frage nach den Funktionen des Papsttums bei der Entwicklung politischer Kultformen des Hochmittelalters auf. Wenn sowohl der Westen, der seit dem ausgehenden zehnten Jahrhundert eine zunehmende Konzentration der Autorisierung von Heiligenkulten beim apostolischen Stuhl kennt, als auch der Osten, dem kontinuierliche Wirkungen einer zentralen Entscheidungsinstanz in dieser Hinsicht fremd sind, gleichartig und gleichzeitig das Phänomen der Herrscherheiligkeit entwickeln, dann kann die Rolle des Papsttums in diesem Zusammenhang nur peripher und passiv gewesen sein. Bernhard Schimmelpfennig hat das Fehlen päpstlicher Initiativen im Rahmen der hochmittelalterlichen Heiligsprechung verdeutlicht und das retardierende bis ablehnende Reagieren der Kurie auf die Mehrzahl der bei ihr anhängig gemachten Kanonisationsverfahren herausgestellt¹¹⁾. Bekanntlich haben viele als heilig verehrte Herrscher, insbesondere des vornormannischen England und Skandinaviens,

8) Vgl. nur Georg Günter BLUM, Apostel/Apostolat/Apostolizität II 9, in: TRE 3 (1978) S. 456. Für Byzanz Schreiner, für Rußland Poppe, oben S. 367, 403 ff., 408 ff. Das Phänomen ist für den Westen noch nicht zusammenhängend untersucht.

9) VAUCHEZ (wie Anm. 3) S. 185 ff., 215 ff.

10) Vgl. in diesem Band die Beiträge von Schreiner und Poppe.

11) Oben S. 73 ff.

die Schwelle des päpstlichen Heiligsprechungsverfahrens nie erreicht, geschweige überschritten¹²⁾. Vom späten elften Jahrhundert an gibt es indes zahlreiche Belege dafür, daß Päpste die Kanonisation von Herrscherpersönlichkeiten etwa aus Ungarn, Dänemark, England und dem Reich positiv beschieden. Die Meinung Papst Gregors VII., wundertätige Könige und ihnen geweihte Kirchen gebe es nicht und habe es nie gegeben¹³⁾, wurde von seinen Nachfolgern offensichtlich nicht geteilt. Das Auftreten heiliger Herrscher sowohl im päpstlich kontrollierten Westen als auch im papstfreien Osten legt somit die Folgerung nahe, daß die restriktiven Wirkungen des Papsttums als kanonisierender Autorität sich weniger auf den Heiligentypus als solchen, als vielmehr auf die Feststellung und Prüfung der Heiligkeitsqualität im Einzelfall bezogen. In der Hervorbringung und Entwicklung seiner Heiligkeitsformen handelte der Osten vollkommen, der Westen relativ autonom; beide aber, was die Figur des heiligen Herrschers betrifft, mit gleichartigen Ergebnissen.

3. MONARCHISCHE UND NICHTMONARCHISCHE LANDESPATRONE

Die Aufmerksamkeit, die den heiligen Herrschern und ihrer Rolle im Zusammenhang von Kult und Politik traditionellerweise entgegengebracht wird, darf nicht den Blick darauf verstellen, daß es durchaus Gebiete im hochmittelalterlichen Europa gab, denen diese Kultform und ihre politische Instrumentalisierung auf die Dauer oder lange Zeit hindurch fremd blieben. In Spanien und Polen sowie zunächst auch in Frankreich haben Heilige geistlicher Prägung – der Apostel Jakobus, Bischof Adalbert von Prag, die hll. Dionysius, Martin, Remigius und andere – die Funktion des Landesheiligen übernommen¹⁴⁾. In Italien war es im Rahmen der kommunalen Verfassung meist ein heiliger Ortsbischof, der Träger politischer Bindungen und Konzepte wurde¹⁵⁾. Der heilige Herrscher war somit keineswegs die einzige Möglichkeit, einen bestimmten Sozialverband mit einem Heiligen in eine engere politische Beziehung zu setzen, und keineswegs ist es erlaubt, hierin einen Qualitätsunterschied der jeweiligen politischen Vorstellungswelt zu sehen. Die geschliffenen und gedanklich stringenten Formeln, die im hochmittelalterlichen Frankreich für die Beziehung des rex Francorum und der Franzosen zum heiligen Dionysius und über die historische Rolle des hl. Martialis

12) Vgl. vor allem Erich HOFFMANN, Die heiligen Könige bei den Angelsachsen und den skandinavischen Völkern. Königsheliger und Königshaus (Quellen u. Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins 69, 1975); David ROLLASON, Saints and Relics in Anglo-Saxon England (1989) S. 115 ff., 137 ff.

13) Das Register Gregors VII., ed. E. CASPAR, MGH Epp. sel. 2 (1920–1923), VIII 21, hier S. 558 f. (an Bischof Hermann von Metz, 1081).

14) Vgl. in diesem Bande die Beiträge von Klaus Herbers, Aleksander Gięsztor und Joachim Ehlers.

15) Vgl. Paolo GOLINELLI, Culto dei santi e vita cittadina a Reggio Emilia (secoli IX–XII) (Deputazione di storia patria per le antiche provincie Modenesi, Biblioteca N. S. 53, 1980); DERS., Indiscreta sanctitas. Studi sui rapporti tra culti, poteri e società nel pieno medioevo (Istituto storico italiano per il medio evo, Studi storici 197/198, 1988); Città e culto dei santi nel medioevo italiano (Biblioteca di storia urbana medievale 4, 1991), dazu sein Beitrag in diesem Band S. 573 ff.

entwickelt wurden¹⁶⁾, lassen den Gedanken an einen dadurch bekundeten Entwicklungsrückstand abwegig erscheinen. Der Weg zur politischen Indienststellung von Heiligen ließ sich von den unterschiedlichsten Ansatzmöglichkeiten her beschreiten. Entscheidend war offenkundig nicht der Typus des Heiligen, sondern die in seinem Leben, seiner hagiologischen Stellung und seinem Kult gegebene Möglichkeit, ihn als Patron politischer Einheiten zu verstehen.

4. POLITISCHE HEILIGENVEREHRUNG UND NATIONSBILDUNG

Die Feststellung unterschiedlicher Ansätze zur »Politisierung« von Heiligen führt zur Frage nach dem Verhältnis von politischer Heiligenverehrung und Nationsbildung im Hochmittelalter. Angesichts der intensiven Diskussion der neueren Forschung über die Entstehung der europäischen Nationen wäre zu erwarten gewesen, daß diese Thematik in den Vorträgen stärkere Akzentuierung gefunden hätte. Fragen und Beobachtungen hierzu klangen in vielen Beiträgen an. Am Beispiel Schottlands etwa läßt sich zeigen, daß im keltischen Norden der Britischen Insel die dynastische Heiligenverehrung zum Schrittmacher der Nationsbildung wurde, die ausgebildete *Communitas* sich dann jedoch den Apostel Andreas als Patron wählte¹⁷⁾. Die Gestalt eines Apostels hatte, ähnlich wie in Schottland auf der Grundlage legendärer Konstruktionen, Bedeutung auch für die spanische Nationsbildung¹⁸⁾. Ist die Verwendung von Aposteln als – wagen wir diese Wortprägung – Nationspatrone zufällig?

Das hochmittelalterliche Kulte leben kannte vielfältige Versuche, Aposteltraditionen für politische und kirchenpolitische Zwecke auszunutzen. Der hohe kultische und kultpolitische Rang von Apostelreliquien und die Versuche, Apostelleiber unter Anwendung auch unlauterer Mittel zu erwerben oder durch gewagte Behauptungen eine Apostelansippung zu konstruieren, wurden namentlich am Beispiel von Markus und Matthias erläutert¹⁹⁾. Anders, nämlich missionsgeschichtlich fundiert, gibt sich die Tendenz zu erkennen, Jünger Jesu oder Bekehrerpersönlichkeiten der frühen oder späteren Kirchengeschichte als »Apostel« mit einer bestimmten Landschaft, einem Volk oder Stamm in eine heilsgeschichtliche Beziehung zu setzen. In diesem Verständnis tritt Papst Gregor der Große als »apostolus Anglorum« schon im achten Jahrhundert, Remigius von Reims als »apostolus Francorum« im neunten Jahrhundert, ihnen konkurrierend dann Augustinus von Canterbury für England, Martin von Tours und Dionysius für Frankreich, Martial für Gallien, erst sehr viel später und stockender – im zwölften Jahrhundert – Bonifatius für Deutschland als »Apostel« auf²⁰⁾.

16) Vgl. den Beitrag von Joachim Ehlers oben S. 150ff., 166ff. und die dort zitierten Einzelarbeiten.

17) Vgl. die Zusammenfassung des Vortrags von Peter JohaneK, Protokoll Nr. 316 des Konstanzer Arbeitskreises (wie Anm. 2).

18) Vgl. den Beitrag von Klaus Herbers in diesem Band S. 177ff.

19) Vgl. den Beitrag von Alfons Zettler oben S. 541ff. sowie die Zusammenfassung des Vortrags von Michael Matheus, Protokoll Nr. 317 (wie Anm. 2).

20) Vgl. meine Angaben oben S. 101f. mit Anm. 2 und 3.

Grundlage dieser Terminologie, deren genitivischer Bezug auf eine gens oder terra dem Aufbau der zeitgenössischen Herrscherintitulatio ähnelt, dürfte die vor allem durch eine Homilie Papst Gregors des Großen²¹⁾ verbreitete Vorstellung sein, daß am Jüngsten Tage die kraft ihrer Missionstätigkeit einzelnen Völkern und Ländern zugeordneten Herrenjünger die von ihnen bekehrten Gemeinschaften dem Weltenrichter entgegenführen werden. Hagiographie und Geschichtsschreibung des Mittelalters haben diese bildhaft-eschatologische Konzeption auf Bekehrergestalten und ethnische Einheiten ihrer Zeit und ihrer Umwelt ausgedehnt, indem sie der Apostelreihe Gregors des Großen und deren Völkerschaften etwa Karl den Großen als Apostel der Sachsen, Kilian als Missionar der »Teutonica Francia«, Otto von Bamberg als Apostel der Pommern anschlossen²²⁾. Solche Konstruktionen zu wagen, setzte in jedem Falle eine klare Vorstellung über den Standort des jeweiligen ethnischen und politischen Verbandes im Rahmen der mittelalterlichen Missionsgeschichte voraus.

Die Beispiele zeigen, daß die Quellen von Kult und Hagiographie im frühen und hohen Mittelalter durchaus Konzeptionen überliefern, die ein stammliches oder überstammliches Selbstverständnis im Rahmen politischer Kulte zum Ausdruck bringen. Die Frage nach der Rolle ethnischer Einheiten im Lichte der politischen Heiligenverehrung dürfte somit weiterhin Beachtung verdienen.

5. AUSSAGEN ZUR GESCHICHTE DER VERFASSUNG UND DES POLITISCHEN DENKENS

»Was ist ... für die Verfassungsgeschichte ablesbar?« wurde in der Diskussion der ersten Tagung gefragt²³⁾. Die mittelalterlichen Apostelepitheta lassen erkennen, daß im Rahmen der politischen Heiligenverehrung des Hochmittelalters nicht nur Kultformen und Kultinhalte, sondern auch Formulierungen und Begriffe, in denen das Wesen der jeweiligen diesseitig-sakralen Beziehung Ausdruck gefunden hat, Beachtung verlangen. Tatsächlich ist in mehreren Fällen, die auf dieser Tagung beleuchtet wurden, das Verhältnis von Heiligem und weltlichem Herrscher, Patron und Herrschaftsbereich in klare, oft ausgesprochen juristische Definitionen gefaßt worden. Entsprechende Prägungen vermögen Aufschlüsse über den Stand der theoretischen Bewußtseinsbildung in den jeweiligen Herrschaftsverbänden und Herrschaftssituationen zu gewähren.

In diesem Zusammenhang war auf den metonymischen Staatsbegriff der Wenzelskrone verwiesen worden, mit dessen Hilfe es gelang, König, Reich und Volk der Böhmen in ein

21) Gregorii papae XL homiliarum in Evangelia libri duo, I, 17, 17, Migne PL 76, Sp. 1148.

22) Vgl. meine Angaben oben S. 102 Anm. 4, über Kilian meinen Beitrag »Zur geographisch-politischen Terminologie und Datierung der Passio maior sancti Kiliani«, in: Festschrift für Alfred Wendehorst 1 (Jb. f. fränkische Landesforschung 52, 1992) S. 26 ff.

23) Reinhard Schneider, vgl. Protokoll Nr. 316 (wie Anm. 2) S. 96.

festes Beziehungsverhältnis zu bringen²⁴). Andere Vorstellungen und gedankliche Modelle nicht weniger elaborierter Art ließen sich dem zur Seite stellen, in denen zum Teil auch lehnsrechtliche Bezüge wirksam sind, wie etwa die bekannte Karlsfälschung für Saint-Denis, in der die Szene entworfen wird, wie Karl der Große nach einer feierlichen Allokution an den Märtyrer Dionysius seine Krone auf dessen Altar niederlegt und sich als sein Lehnsmann zur Zahlung eines regelmäßigen Geldopfers an den Schutzherrn der Franken verpflichtet²⁵).

Ähnliche Konzeptionen werden im »Privilegiebrev« König Magnus Erlingssons für das Erzbistum Drontheim aus dem Jahre 1163 oder 1164 entwickelt, wo der norwegische König durch Darbringung seiner Krone auf dem Schrein des hl. Olav sein Reich zum Erbesitz des heiligen Königs erklärt und seine künftige Herrscheraufgabe als die eines Vikars und Lehnsmannes St. Olavs beschreibt²⁶). Der norwegische König als Vikar des hl. Olav – das erinnert an die Funktion des Papstes als vicarius Petri. Die imitatio papatus in dieser Rechtsvorstellung ist sogar konsequent zu Ende geführt worden; denn wie sich jeder einzelne Papst im vollen Sinn zugleich als Vikar und Rechtsnachfolger des hl. Petrus betrachten durfte²⁷), besaß auch der norwegische König in seiner Funktion als Vikar St. Olavs die gleiche Rechtsnatur und Stellung wie dieser. Es ist zu beachten, daß ein solches Verhältnis von Nachfolge, Stellvertretung und Identifizierung im Amt sich nicht zu jedem politischen Heiligen konstruieren ließ. Der hl. Dionysius konnte schlechterdings nicht zum Oberkönig der Franken umfunktioniert, der Evangelist Markus nicht zum himmlischen Dogen erhoben werden²⁸).

Auf dieser theoretischen Grundlage aber war die konsequente begriffliche Weiterbildung der Stellung des hl. Olav zum *perpetuus rex Norvegiae*, wie sie in der norwegischen Geschichtsschreibung des späten zwölften Jahrhunderts faßbar wird²⁹), gedanklich stimmig. Als dauernder König Norwegens vermochte der hl. Olav dem ihm zugeordneten regnum Konstanz und Unverletzlichkeit zu sichern und damit Eigenschaften zu garantieren, deren

24) Diskussionsbeitrag Schneider, wie vorige Anm. Zur Sache Joachim PROCHNO, Terra Bohemiae, Regnum Bohemiae, Corona Bohemiae, zuletzt in: Corona regni. Studien über die Krone als Symbol des Staates im späteren Mittelalter, hg. von M. Hellmann (Wege der Forschung 3, 1961) S. 198–224.

25) DKa I † 286. Zur Entstehungszeit zuletzt Manfred GROTEN, Die Urkunde Karls des Großen für St.-Denis von 813 (D 286), eine Fälschung Abt Sugers?, HJb 108 (1988) S. 1–36.

26) Ed. E. VANDVIK, Latinske dokument til norsk historie fram til år 1204 (1959) S. 58ff. Nr. 9 mit S. 158ff.; DERS., Magnus Erlingssons privilegiebrev og kongevigslø, utg. av V. Skånland (Skrifter utg. av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, Hist.-filos. Kl., Ny serie 1, 1962).

27) Michele MACCARRONE, Vicarius Christi. Storia del titolo papale (1952) S. 32ff. u. öfter; Walter ULLMANN, The Growth of Papal Government in the Middle Ages (1962) S. 2ff., 145f., 170f., 209ff., 277ff. In späteren Arbeiten hat Ullmann in diesem Zusammenhang vor allem die Rolle von successio und hereditas betont; vgl. Leo I and the Theme of Papal Primacy, zuletzt in: DERS., The Church and the Law in the Earlier Middle Ages. Selected Essays (1975) Nr. IV; Gelasius I. (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter (Päpste und Papsttum 18, 1981) S. 27ff., 167ff.

28) Barbarossa allerdings durfte sich – und er hat dies augenscheinlich getan, als er Karl den Großen heiligsprechen ließ (vgl. oben S. 129 mit Anm. 130) – als *alter Karolus* betrachten.

29) Historia Norvegiae, ed. G. STORM, Monumenta historica Norvegiae latine conscripta (1880) S. 109. – Vgl. im einzelnen den Beitrag von Erich Hoffmann oben S. 282ff., 317f.

Zuordnung zur aktuellen Herrschaft das große Problem des hochmittelalterlichen Staatsdenkens war. Ersatzprägungen für den abstrakten Staatsbegriff der Antike, die mit der Vorstellung der »corona regni«, der zwei Körper des Königs, der »dignitas que non moritur« und anderen arbeiteten, haben das auf ihre Weise versucht. Aber es scheint, daß die transpersonale – oder vielleicht sollte man besser sagen, da sie ja an eine Person gebunden bleibt: *suprapersonale* – Konzeption der Herrschaftskontinuität des heiligen Königs, die sich im Rahmen der politischen Heiligenverehrung des Hochmittelalters entwickelte, neben ihnen durchaus behaupten konnte und als solche stärkere Berücksichtigung in der Verfassungs- und politischen Ideengeschichte dieser Zeit verdient, als ihr bislang zugemessen wurde.

Zu beachten wären weiterhin im Rahmen der politischen Ideengeschichte dieser Zeit Aussagen über die Vorbildfunktionen von Heiligen für die aktuelle Herrschaftsführung³⁰, über den Rang eines Kultortes für den jeweiligen Herrschaftsverband (*caput-regni*-Vorstellungen), seine Funktion als geistlicher Mittelpunkt eines Landes (zum Beispiel Santiago de Compostela, Saint-Denis) und ähnliches. Der Historiker des politischen Denkens wird sich mit der Geschichte der politischen Heiligenverehrung im Hochmittelalter auch künftig nicht ohne Gewinn befassen.

6. REGIONALPATRONE

Ebenso dürfte das Phänomen des Regionalpatrons, dessen volle Ausbildung – zumindest im Reich – erst eine Angelegenheit des späten Mittelalters ist, fernerhin die Aufmerksamkeit der Forschung beanspruchen. Neben Elisabeth³¹ wäre Hedwig in ihrer politischen Funktion für Schlesien, Leopold für Österreich, Otto von Bamberg für das Herzogtum Pommern zu stellen. Damit aber beginnen die Fragen: Sind die Landespatrone der deutschen Territorialstaaten im kleinen dasselbe wie die Reichspatrone des Hochmittelalters, etwa ein Dionysius für Frankreich, ein Olav für Norwegen, ein Adalbert für Polen, das heißt Garanten und Legitimationsquellen einer eigenständigen Herrschaftsgewalt? Oder deuten sich mit der geringeren territorialen Ausdehnung und der fehlenden – *sit venia verbo* – Souveränität dieser Gebilde auch qualitative Einschränkungen an? Welche Aussagen ermöglicht die Konstituierung von Landespatronen für die Beurteilung der Verfassungsentwicklung und des Verfassungsanspruchs der spätmittelalterlichen Territorien auf dem Wege von der Landesherrschaft zur Landeshoheit? Wie steht es mit Form und Intensität ihrer Rezeption durch die Territorialbewohner, zumindest ihrer politisch mithandelnden Teile, der Stände, der Ritterschaft usw.?

Im übrigen aber ist die Erscheinung von politischen Heiligen in Herrschaftsverbänden unterhalb der regionalen Ebene durchaus nicht auf Deutschland beschränkt. Frankreich und

30) Vgl. etwa Friedrich Barbarossas Bekenntnis zu Karl dem Großen als *forma vivendi atque subditos regendi* im Zusammenhang mit dessen Heiligensprechung oben S. 143.

31) Vgl. den Beitrag von Matthias Werner oben S. 449ff.

Italien bieten zeitweilig vergleichbare Entwicklungsansätze. Der Blick wird somit allgemein auf die Einzelregionen Europas zu richten sein, um dieses Phänomen genauer zu erfassen.

7. KIRCHENPOLITIK UND HEILIGENVEREHRUNG

Daß auch die Kirchenpolitik Anteil an der politischen Heiligenverehrung hat, wird leicht übersehen, obwohl dieser Komplex wahrscheinlich umfassender und vielgestaltiger ist als der der weltlichen Gewalt. Die Formenskala der Indienststellung von Heiligenkulten im kirchenpolitischen Sinne ist sehr breit. Sie reicht von spiritueller-reformerischer Anliegen bis zu handgreiflichem Nutzstreben. Reformbewegungen, nicht zuletzt die gregorianische, haben ihren eigenen Heiligenkanon entwickelt und neue Leitbilder der Heiligkeit propagiert. Orden konkretisierten ihre spezifischen Gemeinschaftsideale in der Gestalt von Heiligen. Fast alle Diözesen haben mit Hilfe des Patroziniums ihres Kathedralpatrons ihr jurisdiktionelles Hoheitsgebiet zu markieren und zu sichern versucht. Diözesanheilige und Klosterpatrone vertraten als Träger und Inhaber der Eigentumstitel ihrer Institution deren Rechte im juristischen Denken und Handeln der Zeit. Es genüge, an den bis in die Spätantike zurückreichenden Begriff des »patrimonium beati Petri« zur Bezeichnung des Grundbesitzes der römischen Kirche und an den hochmittelalterlichen Rechtsbegriff der »regalia s. Petri«, der den Hoheitsbereich des Papstes unter anderem gegenüber dem Kaisertum absteckte, zu erinnern. Petrus wäre eine eigene Behandlung auch unter dem Aspekt der politischen Heiligenverehrung wert. Sein Kult seitens des Papsttums, aber auch seitens der Völker Europas im Blick auf Rom trug zu allen Zeiten kirchenpolitische Züge. In abgestufter Form war dies auch, wengleich manchmal unter komplizierten Verwerfungen, wie das Beispiel Matthias und Trier zeigt, mit den Eigenheiligen der Diözesen nördlich der Alpen der Fall³²). Nur selten freilich dürfte sich beobachten lassen, daß ein geistlicher Patron offenkundige Merkmale weltlicher Herrschaft annahm, wie der hl. Kilian, dessen Martyriumssymbol – das Schwert – im Gefolge der Konkretisierung der Ansprüche des Würzburger Bischofs auf den ostfränkischen Dukatum zum Herrschaftssymbol umstilisiert wurde³³).

32) Vgl. die Zusammenfassung des Vortrags von Michael Matheus, Protokoll Nr. 317 (wie Anm. 2).

33) H(answernfried) M(UTH), Kilian im Spätmittelalter – Herr des Herzogtums, in: Kilian. Mönch aus Irland – aller Franken Patron 689–1989. Katalog der Sonder-Ausstellung (1989) S. 249f. mit Nr. 240 und die dort gegebenen Verweise; DERS., Kilian, Kolonat und Totnan. Zur Ikonographie der Frankenapostel bis zur Säkularisation, ebd. Aufsätze, hg. von J. Erichsen u. E. Brockhoff (1989) S. 356ff.

8. STADT UND STADTPATRON

Vielleicht das interessanteste Experimentierfeld für die Beziehungsmöglichkeiten von Heiligenverehrung und Politik war die Stadt, und hier – angesichts der längeren Dauer und des größeren Reichtums der Entwicklungen – die *civitas* des mittelalterlichen Italien³⁴). »Die italienische Stadt im hohen Mittelalter ist ohne die Verehrung ihres Schutzheiligen kaum zu denken«, sagte Hans Conrad Peyer in seiner wegweisenden Studie aus dem Jahre 1955³⁵), und neuerdings wählte Paolo Golinelli für das um den Heiligen kreisende Stadtgeschehen das Bild der Achse: »I culti cittadini furono nel Medioevo il perno attorno al quale ruotava la vita della comunità urbana«³⁶). Eine spätmittelalterliche Darstellung des hl. Geminianus zeigt einen väterlichen Greis, der das Modell einer türmereichen Stadt segnend unter seinem Mantel birgt³⁷). Aber idyllisch war die Situation im ganzen gesehen nicht. Auch der Stadtpatron deckte Herrschaft, ja nackte Gewalt. Die unterworfenen Kommunen und Kastelle in den städtischen Expansionszonen Ober- und Mittelitaliens waren dem Heiligen der erfolgreichen Stadt hörig. Sein Patrozinium markierte deren politisches und wirtschaftliches Einflußgebiet. Das Bild des *patrono cittadino* schmückte den Carroccio, mit dem die städtischen Aufgebote in den Kampf zogen; der Ruhm des Schlachtenhelfers war es, der seine Popularität für die Bürger begründete³⁸).

Wichtiger jedoch für uns: Der Stadtpatron symbolisierte nicht nur städtische Herrschaft, er ermöglichte sie. Indem der städtische Friedens- und Gemeinschaftsbund, für den es ein abstraktes Modell noch nicht gab, sich unter seinem Schutz konstituierte, vermittelte der Heilige der Kommune eine Form der Legitimität, die nach herkömmlichen Rechtsvorstellungen eigentlich der Kaiser hätte verleihen müssen³⁹). Nicht eine weltliche Gewalt, sondern San Marco investierte den Dogen. Unter seinem Zeichen war die *Serenissima* unabhängig und frei. Barbarossa kämpfte somit nicht zuletzt gegen Stadtpatrone, hat aber deren Funktion im Grunde akzeptiert, wenn die betreffende Kommune sich seinem Hoheitsanspruch unterordnete. Als er das von Mailand zerstörte Lodi neugründete, half er auf eigenen Schultern den Sarkophag des hl. Bassianus aus der alten in die neue Stadt tragen⁴⁰).

Die politische Rolle des Lokalpatrons im byzantinischen Kulturraum⁴¹) lenkt den Blick auf die spätantiken Wurzeln dieses Phänomens und läßt eine vergleichende Untersuchung von Stadtentwicklung und Stadtpatronat vor allem im Mittelmeerraum als notwendig erscheinen, bevor die Entsprechungen und Abweichungen zu den Kultverhältnissen in den Stadtland-

34) Allgemein Hans-Jürgen Becker oben S. 68f.

35) Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien (1955) S. 59.

36) *Culto dei santi* (wie Anm. 15) S. 10f.

37) Abb. u. a. bei VAUCHEZ (wie Anm. 3) Fig. 1.

38) Die Materialien hierzu bei PEYER (wie Anm. 35) S. 15f., 19f., 33f., 37f., 47ff.

39) Hierzu der Beitrag von Paolo Golinelli oben S. 573ff.

40) Vgl. oben S. 110 mit Anm. 40, S. 590 mit Anm. 88.

41) Vgl. die Ausführungen Peter Schreiners über Thessalonike und Trapezunt oben S. 380f.

schaften Mittel- und Nordeuropas formuliert werden können. Die politische Heiligenverehrung in den deutschen Städten, insgesamt nicht in dieser Dichte belegt und auch erst in einer späteren Phase des Stadtbildungsprozesses zum Durchbruch kommend, ist in der Tat vielfach anders zu bewerten als die Italiens und der übrigen Länder römischer Tradition. Auch innerhalb des Reiches bestanden, was Alter, Umfang und Eigenart der kultischen Ausstattung und ihrer kommunalen Instrumentalisierbarkeit betrifft, erhebliche Unterschiede⁴²⁾. Nur für wenige deutsche Städte dürfte gelten, was Arno Borst über den Nürnberger Sebaldskult schrieb: »Die Sebaldslegenden stellen das politisch-religiöse Selbstbewußtsein Nürnbergs in seinem Wesen und Wandel getreulich dar, bisweilen aufschlußreicher als die unpersönliche Stadtchronistik, die unsere Hauptquelle für das mittelalterliche Leben der Reichsstadt ist«⁴³⁾. Gerade die Eigenheiten der einzelnen Städtezonen Europas und des Ostens laden dazu ein, das Ziel einer Typologie der Stadtpatrone im Mittelalter nicht aus den Augen zu verlieren.

*

Mehrfach ist damit der Blick auf künftige Vorhaben gelenkt worden. Aktuelle Forschungsdesiderate zu formulieren und offene Arbeitsthemen aufzuzeigen, ist in der Regel erst möglich, wenn in Teilbereichen gesicherte und abgrenzbare Erkenntnisse gewonnen worden sind. Von einer abschließenden Sicht der mittelalterlichen Heiligenverehrung und ihrer Funktionen im religiösen, gesellschaftlichen und politischen Leben dieser Epoche sind wir ungeachtet einer jahrhundertelangen Tradition hagiographischer Forschung noch weit entfernt. Daß die Geschichtswissenschaft die Aussagemöglichkeiten, die im Quellen- und Erkenntnismaterial der Hagiologie verborgen sind, nicht erkannt habe und nicht zu nutzen versuche, wird jedoch schwerlich behauptet werden können.

42) Vgl. die Zusammenfassung des Vortrags von Wilfried Ehbrecht, Protokoll Nr. 317 (wie Anm. 2).

43) Die Sebaldslegenden in der mittelalterlichen Geschichte Nürnbergs, Jb. f. fränkische Landesforschung 26 (1966) S. 19–178, hier S. 21. Vgl. ebd. S. 167ff. die Gegenüberstellung Nürnbergs mit Zürich, Dortmund und Soest.