

Königliche und dynastische Heiligkeit in Ungarn

VON GÁBOR KLANICZAY

Nach dem Aussterben der in Ungarn vier Jahrhunderte lang herrschenden Dynastie der Arpaden im Jahre 1301, gefolgt von einem Interregnum, wandte sich 1309 der päpstliche Legat Kardinal Gentile da Montefiore, gleichsam die lange »Wahlkampagne« von Karl Robert von Anjou summierend, mit folgenden Worten an die zur Krönung versammelten ungarischen Stände:

Dank der Göttlichen Vorsehung herrschten im Königreich Ungarn seit langer Zeit katholische Könige. Der erste von ihnen, der Heilige Stephan, sowie mehrere andere durften in Anbetracht ihrer Verdienste in den Katalog der Heiligen eingetragen werden. Sie hinterließen legitime Erben, unter deren löblicher Herrschaft dieses Königreich fruchtbar gedieh, sich eines süßen Friedens erfreute und seine Bewohner in der Eintracht der Seelen verbunden waren. Seitdem jedoch der Thron von fremden Königen usurpiert ist, ist anstelle der Fruchtbarkeit Unfruchtbarkeit, anstelle des süßen Friedens der Lärm des Sturmes, anstelle der Eintracht die verhaßte Zwietracht getreten. Wir, die vom apostolischen Heiligen Stuhl zur Reformierung der Zustände in dieses Königreich gesandt wurden, haben, vom innigen Wunsch getrieben, dieser Lage Abhilfe zu schaffen, die Prälaten, die Barone und die Adligen zu einer allgemeinen Beratung einberufen, damit die Prälaten und Barone dort gemeinsam den hervorragenden Prinzen Karl, der ein rechtmäßiger Abkomme der erwähnten heiligen Könige ist, zu ihrem wahren und legitimen Herrscher, ihrem natürlichen Herrn anerkennen ...¹⁾.

Es lohnt sich, diese im Interesse der Krönung von Karl Robert gelieferten Argumente näher zu betrachten: Die heiligen Ahnen unterstützen das Recht des späten Sprosses und legen

1) *Sane, per divinam providentiam, regno Hungarie reges catholici prefuerunt, quorum primus, sanctus rex Stephanus, et alii nonnulli sanctorum cathalogo meruerunt ascribi, relinquentes ex se legitimos successores, sub quorum felici regimine regnum ipsum fertilitate floruit, obtinuit pacis dulcedinem, et inter ipsius incolae viguit unitas animarum. Ex quo non (sic) regnum ipsum reges exteri usurpabunt, fertilitati sterilitas, pacis dulcedini tempestatis fremitus, et concordibus animis dissensio detestanda successit. Nos itaque ad eiusdem regni status reformationem per sedem apostolicam destinati, cupientes super his omnibus salubre remedium adhibere, prelatorum, baronum et nobilium convocavimus generale concilium, in quo prelati et barones iidem communiter magnificum principem dominum Carolum, ex primorum sanctorum vera progenie propagatum, recognoverunt verum et legitimum (sic) regem Hungarie ac eorum dominum naturalem ...; Acta legationis cardinalis Gentilis, ed. G. FRAKNÓI, Monumenta Vaticana Historiam regni Hungariae illustrantia 1,2 (1885) S. 269.*

den Gedanken nahe, daß sich die Verdienste der heiligen Vorfahren durch Vererbung gleichsam wieder in ihm verkörpern. Man erfährt auch, daß die Herrschaft der »heiligen Könige« zur Wohlfahrt des Landes auf eine besondere Weise beigetragen hat; sie sicherte ihm blühende Fruchtbarkeit, süßen Frieden und seelische Eintracht, die während der Zeit der Usurpatoren zunichte wurden. Durch seine besondere Beziehung zu den übernatürlichen Kräften kann der heilige König auf magisch-wunderbare Weise den Wohlstand des Landes herbeiführen. In alldem spiegelt sich eine eigenartige religiöse Legitimation der Herrschaft: die typisch mittelalterliche Variante des Gedankenkreises des sakralen Königtums, die königlich-dynastische Heiligkeit²⁾.

Verdient das eine besondere Aufmerksamkeit? Die europäische Geschichtsschreibung kennt ja die Wichtigkeit der königlichen Heiligen aus dem Haus der Arpaden³⁾, und was die Ungarn betrifft, sind sie sich ihrer vielleicht sogar zu sehr bewußt und pflegen ihre Erinnerung mit nationalem Stolz. Es wäre aber auch schwer, die wichtigsten ungarischen Heiligen des Mittelalters außer acht zu lassen, stammen sie doch – mit Ausnahme des hl. Gerhard⁴⁾ – alle aus dem Herrscherhaus selbst: der hl. Stephan, Bekehrer der Heiden und Staatsgründer, sein Sohn, der »keusche« hl. Emerich, der hl. Ladislaus, genannt »Athleta Patriae«, und die zwei gnadenreichen Prinzessinnen des 13. Jahrhunderts, die hl. Elisabeth und ihre Nichte, die hl. Margarethe.

Es ist also nicht überraschend, daß sich – wie es der angeführte Text des Kardinals Gentile bezeugt – auch fremde Herrscherhäuser und entfernte Verwandte befließigten, an der Heiligkeit der Dynastie teilzuhaben, um sie politisch zu verwerten und ihrem Recht auf den Thron Nachdruck zu verleihen.

Ebenso verständlich ist es, daß die ungarische Geschichtsforschung bereits vor 50 Jahren die dynastische Heiligkeit des Arpaden-Hauses sowie dessen religiös-politische Besonderheit und mögliche Funktionen als eigenständige Frage aufgeworfen hat. Nachdem die philologische Forschung in den dreißiger Jahren die wichtigsten Legenden des hl. Stephan⁵⁾, des

2) Zur allgemeinen Orientierung: *The Sacral Kingship. La Regalità Sacra. Contributions to the Central Theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions (Rome, April 1955)* (1959); *Le pouvoir et le sacré*, hg. von Luc DE HEUSCH (1962); Alain BOUREAU – Claudio S. INGERFLOM, *La royauté sacrée dans le monde chrétien* (Colloque de Royaumont 1989) (1992).

3) Die heiligen Könige, hg. von Thomas von BOGYAY – János M. BAK – Gabriel SILAGI (Ungarns Geschichtsschreiber 1, 1976); Robert FOLZ, *Les saints rois du moyen Age en Occident (VI^e–XIII^e siècles)* (Subsidia Hagiographica 68, 1984) S. 76–84, 101–107.

4) László SZEGFÜ, *La missione politica ed ideologica di San Gerardo in Ungheria*, in: *Venezia ed Ungheria nel Rinascimento*, hg. von Vittore BRANCA (1973) S. 23–36.

5) *Legendae sancti Regis Stephani. Szent István legendája. A legrégibb kézirat alapján az Ernst-kódex hasonmásával*, ed. E. VARJÚ (1928); *Legenda Sancti Stephani regis maior et minor, atque legenda ab Hartvico conscripta*, ed. E. BARTONIEK, *Scriptores rerum Hungaricarum* (künftig zit.: SRH) 2 (1938) S. 363–440.

hl. Emerich⁶⁾, des hl. Ladislaus⁷⁾ und der hl. Margarethe⁸⁾ entdeckt und herausgegeben hatte, sind die Probleme der königlichen und dynastischen Heiligkeit zwangsläufig auch in der ungarischen Geschichtsschreibung aufgetaucht und sind seitdem auf der Tagesordnung geblieben⁹⁾. Was für ein Zusammenhang besteht zwischen diesen Kulturen? Wie kann man diese große Anzahl der Heiligen erklären? Was für eine Machtfunktion besaßen diese kirchlichen Kulte? Welche politischen Bedürfnisse und was für eigenartige religiöse Vorstellungen haben die – ursprünglich nicht dazu geeignete – Institution des Kultes der Heiligkeit in den Dienst der königlichen Macht gestellt?

*

Bevor wir versuchen, in den Dokumenten der ungarischen Heiligenkulte und ihrer europäischen Parallelen eine Antwort auf diese Fragen zu finden, ist es nicht unangebracht, in einem kurzen Überblick darzulegen, von wem und in welcher Form dieses keineswegs nur in der ungarischen Geschichte aufscheinende Problem der heiligen Könige und der dynastischen Heiligkeit in der europäischen Geschichtsschreibung der letzten Jahrzehnte untersucht wurde.

Der Fragenkomplex des »sakralen Königtums« – das heißt der mit übermenschlichen, magischen oder göttlichen Attributen bekleideten und durch Kulte gesicherten Herrscher-

6) Acta s. Emerici sive Henrici ducis Stephani Ungarorum regis, ed. A. PONCELET (1894) (Sonderdruck aus AA SS Nov. 2); Legenda Sancti Emerici ducis, ed. E. BARTONIEK, SRH 2 (1938) S. 441–468; Imre MADZSAR, Szent Imre herceg legendája, Századok 65 (1931) S. 35–61.

7) Pál LUKCSICS, Szent László király ismeretlen legendája, (1930); Legenda sancti Ladislai regis, ed. E. BARTONIEK, SRH 2 (1938) S. 507–521.

8) Nándor KNAUZ, A nápolyi Margitlegenda, Magyar Sion (1867) S. 561–590, 641–662, 748–769, 821–834, 920–938; (1868) S. 321–336, 416–435, 561–572, 641–653, 721–732; Inquisitio super vita, conversatione et miraculis beatae Margarethae virginis, Belae IV. Hungarorum regis filiae, sanctimonialis monasterii virginis gloriosae de insula Danubii, OP, Vesprimis diocesis, ed. V. FRANKÓI, Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis 1 (1896) S. 162–383; A breviarium Margitlegendák, ed. Kálmán TÍMÁR (1934); Árpád-házi Boldog Margit szenttéavatási ügye és a legősibb latin Margit-legenda, ed. Kornél BÖLE (1937).

9) Die Probleme wurden in den 30er Jahren aufgeworfen von József DEÉR, Pogány magyarság – keresztény magyarság (1938). Von ihm zusammenfassend auf Deutsch: Heidnisches und Christliches in der altungarischen Monarchie (1969); Kálmán GUOTH, Eszmény és valóság Árpád-kori király-legendáinkban, Erdélyi Múzeum 49 (1944) S. 304–347; Ferenc LEVÁRDI, Il leggendario ungherese degli Angio conservato nella Biblioteca Vaticana, nel Morgan Library e nell'Ermitage, Acta Historiae Artium Acad. Scient. Hung. 9 (1963) S. 75–138; József GERICS, Textbezüge zwischen den ungarischen Chroniken und der Sankt-Ladislaus-Legende, Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae, 19 (1973) S. 274–303; György GYÖRFFY, István király és műve (1977); DERS., A lovagszent uralkodása (1077–1095), Történelmi Szemle 20 (1977) S. 533–564; DERS., Stephan der Heilige (1985); Athleta Patriae. Tanulmányok Szent László történetéhez, Budapest, ed. László MEZEY (1980); Ilona KIRÁLY, Árpád-házi Szent Margit és a sziget (1979); Ilona Sz. JÓNÁS, Árpád-házi Szent Erzsébet (1986); Ernő MAROSI, Der Heilige Ladislaus als ungarischer Nationalheiliger. Bemerkungen zu seiner Ikonographie im 14.–15. Jh., Acta Historiae Artium Hungariae 33 (1987) S. 211–256.

macht –, welcher nach den phantasievollen Büchern von Frazer¹⁰⁾ auf zahlreichen anderen Gebieten bedeutende Werke inspiriert hat, fand in der Mediävistik durch Fritz Kern¹¹⁾ und Marc Bloch¹²⁾ zwei monumentale Bearbeitungen. Er wurde mit dem Problem der mittelalterlichen Heiligenkulte zum ersten Mal von Karl Hauck in engere Verbindung gebracht, und zwar in seiner Studie über die Geblütsheiligkeit¹³⁾, wo er den Kult der heiligen Könige aus dem vererbten magischen Königsheil der von Göttern abstammenden heidnischen und germanischen Herrscherfamilien abzuleiten versuchte. Mit einer ganzen Reihe anschaulicher Beispiele führt Hauck die seine Hypothese unterstützenden und aus ihr erwachsenen Forschungsthemen vor; wir verdanken ihm das erste einheitliche Bild der Entwicklung der Typen der mittelalterlichen dynastischen Heiligenkulte von den Karolingern bis zu den Habsburgern.

So wirkungsvoll und anregend die These war, so groß angelegt war auch die Kritik, die sie erhielt, namentlich von František Graus¹⁴⁾. In seinem Buch über den Heiligenkult im Reich der Merowinger untersuchte er mit bollandistischer Strenge die auf germanische »charismatische« Vorstellungen hinweisenden Quellen und die Dokumente des Kultes der merowingischen Königsheiligen und gelangte zu dem Schluß, daß zwischen den germanischen »charismatischen« und den merowingischen christlichen Kult-Typen kaum eine Verbindung besteht. Die heiligen Könige der Merowinger verdienten sich ihre Heiligsprechung nicht als sakrale Ergänzung ihrer Herrscherfunktionen, sondern, gerade entgegengesetzt, durch ihren Verzicht auf ihre Herrscherwürde, dadurch, daß sie zu »Opfern«, zu »Märtyrern« wurden, und es gibt keinerlei frühmittelalterliche Quellen, die die »ideologisch-dynastische« Verwertung ihres Kultes belegen würden. Der Übernahme der an den Herrscher gebundenen heidnisch-sakralen Vorstellungen und ihrer Umgestaltung in einen christlichen Heiligenkult standen die kirchlichen Autoren grundsätzlich ablehnend gegenüber.

Ihre Ablehnung ist verständlich; der Heiligenkult in der Spätantike – wie das vor kurzem Peter Brown¹⁵⁾ auf anschauliche Weise dargestellt hat – erarbeitet die Attribute des mit Gottes Macht siegreichen Märtyrers oder Bekenners, des »vir Dei«, gerade als Gegengewicht zu und in Rivalität mit dem Prestige des weltlichen Herrschers. Es mußte eine lange Zeit vergehen, bevor – als Folge einer jahrhundertlangen Entwicklung – die königliche Macht

10) Sir James George FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Kingship and Religion* (1907–1913); DERS., *Lectures on the Early History of the Kingship* (1905); DERS., *The Magical Origin of the Kingship* (1928).

11) Fritz KERN, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter: Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie* (21954).

12) Marc BLOCH, *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* (1924).

13) Karl HAUCK, *Geblütsheiligkeit*, in: *Liber Floridus. Mittellateinische Studien*. Paul Lehmann zum 65. Geburtstag gewidmet, hg. von B. BISCHOFF – S. BRECHTER (1950) S. 187–240.

14) František GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit (1965).

15) Peter BROWN, *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity* (1981).

diese eigentümliche machtfeindliche Kultform ihren eigenen sakralen Attributen einverleiben konnte.

Graus' scharf pointierte Formulierungen hatten eine so starke provokative Wirkung, daß die Geschichtsschreibung das Thema der mittelalterlichen heiligen Könige aufgriff. 1968 betonte Karol Górski, der eine vergleichende und typologisch systematisierte Übersicht der europäischen heiligen Könige des neunten bis zwölften Jahrhunderts erstellt hatte, daß – ungeachtet des »charismatischen« oder »nicht-charismatischen« Charakters dieser Könige – ihre Kulte im Leben der entstehenden Feudalstaaten eine wichtige ideologische Rolle spielten¹⁶. 1970 lieferte William Chaney neue archäologische, historische und mythologische Argumente für die heidnisch-christliche Kontinuität, zumindest im Falle der auch von Graus anerkannten zahlreichen angelsächsischen heiligen Könige¹⁷.

Erich Hoffmanns vergleichende Analyse der angelsächsisch-skandinavischen heiligen Könige und dynastischen Kulte (1975) verteidigt und dokumentiert ausführlich jene Ausführungen von Hauck, die sich auf die sakrale und ideologische Wichtigkeit des christlichen Neugründers der Dynastie, den »heiligen Spitzenahn« bezieht, und er zeigt, wie der Kult der heiligen Ahnen zu einem Werkzeug in dynastischen Konflikten wird. Er dokumentiert auch die angelsächsische Entstehung des hagiographischen Typs des christlichen heiligen Königs, in dem schon wirkliche Herrscherfunktionen mit den Merkmalen vom Märtyrertod Christi verbunden sind¹⁸.

In einem neuen Licht erscheint die Heiligkeit der Herrscher in der Monographie von André Vauchez, der die Typen der »modernen« Heiligen des zwölften bis vierzehnten Jahrhunderts und ihre Kanonisierungsprozesse untersucht. Vauchez, der zwischen der religiösen Entwicklung des Mittelmeerraumes und des Nordens eine Trennungslinie zieht, weist darauf hin, daß im letzteren Fall der Typ des »leidenden Herrschers« oder des heiligen »Märtyrer-Königs« außerordentlich populär war. Er lenkt die Aufmerksamkeit auf den Umstand, daß die päpstliche Zentralisierung des Kanonisierungsrechtes im 13. und 14. Jahrhundert gewissen Dynastien, die zum Heiligen Stuhl gute Beziehungen hatten, wie zum Beispiel den Anjou, eine vorteilhafte Position sicherte, aus der es ihnen ein leichtes war, die Heiligsprechung ihrer Angehörigen zu erreichen, was zur Wiederbelebung der archaischen Vorstellung der vererbaren Sakralität, der »beata stirps« führen konnte¹⁹.

Die vielseitige Herausforderung bildete einen Ansporn zur Synthese. 1984 erschien das

16) Karol GÓRSKI, *La naissance des Etats et le »roi-saint«*. Problème de l'idéologie féodale, in: *L'Europe aux IX^e-XI^e siècles. Aux origines des Etats nationaux*, hg. von A. GIEYSZTOR – T. MANTEUFFEL (1968); *Le roi saint. Un problème d'idéologie féodale*, *Annales ESC* 24 (1969) S. 370–376.

17) William A. CHANEY, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England. The Transition from Paganism to Christianity* (1978); GRAUS, *Volk* (wie Anm. 14) S. 415–425; Chaney wurde ernsthaft kritisiert von R. BRENTANO, *Speculum* 47 (1972) S. 754–755.

18) Erich HOFFMANN, *Die heiligen Könige bei den Angelsachsen und den skandinavischen Völkern. Königsheiliger und Königshaus* (1975).

19) André VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (1981) besonders S. 187–196, 204–213; DERS., »Beata

zusammenfassende Werk aus der Feder von Robert Folz, einem der kompetentesten Spezialisten des Themas²⁰, der nichts weniger unternommen hat, als 28 heilige Könige der europäischen Geschichte zwischen dem sechsten und dreizehnten Jahrhundert einer vergleichenden Untersuchung zu unterziehen.

Folz unterscheidet drei Haupttypen von heiligen Königen: den Märtyrer, den Bekenner und den Wundertäter. Damit zeichnet sich aber auch schon eine historische Entwicklungsreihe ab, denn der Typ des Märtyrer-Königs ist vor allem für das Frühmittelalter kennzeichnend, die Kulte der Glaubensbekenner-Könige tauchen hauptsächlich im elften bis dreizehnten Jahrhundert auf, während die Wunderprotokolle erst in den späteren Epochen zahlreich werden. Was die politische und legitimierende Funktion dieser Kulte betrifft, faßt Folz die in der Forschung bis dahin formulierten Gesichtspunkte zusammen, um sich dann mit zwei neuen wichtigen Aspekten zu beschäftigen. Er vergleicht das Bild des christlichen Herrschers, so wie es aus den Legenden und den kultisch-liturgischen Dokumenten hervorgeht, mit den Lehren von mittelalterlichen Fürstenspiegeln, deren zwei übrigens an die Namen heiliger Könige – und zwar an den hl. Stephan und den hl. Ludwig²¹) – gebunden sind. Außerdem lenkt er die Aufmerksamkeit auf die gesetzgebende Aktivität der heiligen Könige (Stephan, Ladislaus, Ludwig), die auch dem juristischen Rahmen eine Art von religiöser Legitimation gaben.

Es muß aber bemerkt werden, daß trotz aller ihrer bleibenden Werte diese beeindruckende Synthese manche wichtige Frage offen gelassen hat. Offen bleibt vor allem die Frage, inwieweit es eine glückliche Entscheidung war, nur die tatsächlich regierenden heiligen Könige und Herzöge in Betracht zu ziehen und damit den Kult vieler heiliger Prinzen und die der weiblichen Heiligen der Herrscherhäuser außer acht zu lassen, die in der Sakralisierung von Dynastien und der Entstehung des Ideals des heiligen Königs eine wichtige Rolle spielten²²). Die Bedeutung des letzteren Themas geht unter anderem auch aus den Monographien von Patrick Corbet und Susan Janet Ridyard hervor, die eben mit Hilfe der Analyse der dynastischen Kulte der weiblichen Heiligen – im römisch-deutschen Reich des zehnten und elften Jahrhunderts oder der frühmittelalterlichen angelsächsischen Herrscherhäuser – eine entscheidende Periode der in Änderung begriffenen religiösen Wertung der heiligen Herrscher

stirps«, sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles, in: *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, hg. von G. DUBY - J. LE GOFF (1977) S. 397–406.

20) Robert FOLZ, *Les saints rois du Moyen Age en Occident (VI^e–XIII^e siècles)* (Subsidia Hagiographica 68, 1984); neben seinem Hauptwerk, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval* (1950), hat er den heiligen Königen zahlreiche Einzelstudien gewidmet.

21) *Libellus de institutione morum*, ed. J. BALOGH SRH 2 S. 614–627; H.-François DELABORDE, *Les Enseignements de saint Louis à son fils* (1912).

22) Nachdem ich diese Kritik geschrieben hatte, ist mir zur Kenntnis gekommen, daß Folz den heiligen Königinnen eine neue Monographie gewidmet hat: *Les saintes reines du Moyen Age en Occident (VI^e–XIII^e siècles)* (Subsidia Hagiographica 76, 1992).

erhellen konnten²³). Der andere anfechtbare Punkt der Abgrenzung ist der Umstand, daß Folz die orthodoxe Welt, also die Sakralität der byzantinischen Herrscher, der russischen und serbischen heiligen Prinzen, ausgeklammert hat. Das mittelalterliche christliche Europa erstreckt sich zwischen dem sechsten und dreizehnten Jahrhundert auch auf diesen Raum, und das spiegelt sich unter anderem auch im Kult der heiligen Herrscher.

Auch in dem Bild der historischen Entwicklung bleiben gewisse Fragen unberührt. Die typologische Analyse von Robert Folz beschäftigt sich kaum mit den nachweisbaren Zusammenhängen der einzelnen Kulte und den Wechselwirkungen, die zum Beispiel Erich Hoffmann so überzeugend an den angelsächsischen und skandinavischen Beispielen nachgewiesen hat. Auch die Frage, wie sich die veränderten Formen des Kultes der heiligen Herrscher oder die kontinuierlich umgefärbten Inhalte der Legenden in den von Jahrhundert zu Jahrhundert, von Region zu Region unterschiedlichen ideengeschichtlichen Kontext einfügen lassen, ist gewissermaßen außerhalb der Perspektive seiner Analyse geblieben.

In der Präsentation der ungarischen Beispiele möchte ich – zumindest skizzenhaft – einen solchen Kontext andeuten und die Beispiele in das Gefüge der europäischen Zusammenhänge eingliedern. Dabei verfolge ich jedoch auch ein kühneres Ziel. Ich bin nämlich der Ansicht, daß diese Beispiele einen guten Ausgangspunkt liefern, von dem aus man der Entwicklung, so wie sie sich in den verschiedenen Heiligen-Typen veranschaulicht, einen Modellwert zuerkennen und so die historischen Formveränderungen der an die Heiligkeit der Könige und der Dynastien gebundenen Heiligenkulte neu werten kann.

*

Bestand eine Kontinuität zwischen der Sakralität der heidnischen Herrscher der Ungarn – dem sogenannten »doppelten Königtum« – und der dynastischen Heiligkeit des Arpad-Hauses, und kann man von irgendwelchen daraus hervorgehenden politischen Rechten sprechen? Seit der Zeit, als – zehn Jahre vor der Arbeit von Hauck – József Deér in den dreißiger Jahren diese Frage gestellt hat und die Dokumente der Sakralität und der Heiligkeit der Arpaden als eine grundsätzlich heidnische Erbschaft aus dem sakralen »Blutrecht« der Sippe interpretierte, hat die Geschichtsforschung nicht viele neue Beweise zur Unterstützung der These sammeln können²⁴). Ich möchte darum diese ziemlich komplizierte Frage nicht anschnitten, sondern

23) Patrick CORBET, *Les saints Ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil* (Beihefte der Francia 15, 1986); Susan Janet RIDYARD, *The royal saints of Anglo-Saxon England. A study of West Saxon and East Anglian cults* (1988).

24) Vgl. DEÉR, *Heidnisches und Christliches* (wie Anm. 9); über das »doppelte Königtum« vgl. Géza RÓHEIM, *A kazár nagyfejedelelem és a turulmonda*, *Ethnographia* 28 (1917) S. 58–98; András ALFÖLDI, *A kettős királyság a nomádoknál*, in: *Károlyi Emlékkönyv* (1933) S. 28–39; György GYÖRFFY, *Kurszán és Kurszán vára*, in: *DERS., Tanulmányok a magyar állam eredetéről* (1959) S. 127–168.

beginne dort, wo die politische Rolle des Heiligenkultes der ungarischen Könige zuerst faßbar ist, bei den Heiligspredigen von 1083²⁵⁾.

Im Laufe dieser merkwürdigen staatlichen Kampagne von Heiligspredigen konnte König Ladislaus I., der – nachdem er Salamon (1063–1074), den rechtmäßigen König, besiegt und eingekerkert hatte – seit sieben Jahren ungekrönt regierte, die ungarische Kirche und gleichzeitig seine eigene Position mit fünf neuen ungarischen Heiligen untermauern. Es muß eine sonderbare Reihe von Ereignissen gewesen sein. Am 16. und 17. Juli 1083 wurden die sterblichen Überreste von Zoerard-Andreas und Benedikt, zwei frommen Eremiten aus der Zeit des Königs Stephan, in ein neues Grab überführt²⁶⁾. Am 25. Juli folgte in Anwesenheit des Königs und des Bischofs von Csanád die Heiligspredigung des ersten Märtyrers der ungarischen Kirche, des aus Italien stammenden und zur Zeit der ersten Heidenaufstände ermordeten Bischofs Gerhard²⁷⁾. Das zentrale Ereignis aber war die Erhebung (elevatio) des 45 Jahre früher ins Grab gelegten Körpers des Königs Stephan in Stuhlweißenburg (Székesfehérvár). Zu diesem Anlaß wurde für den 15. August eine Landesversammlung an seinem Grab einberufen. Nach dreitägigem Fasten, Gebet und der Entfernung des Grabsteines, der erst nach der Freilassung des eingekerkerten Salamon bewegt werden konnte²⁸⁾, sowie nach den am Abend des 19. August erlebten wunderbaren Heilungen kommt es am 20. August zur feierlichen Erhebung. Am 4. November kanonisiert daselbst ein neues Konzil Emerich, Stephans Sohn, und die Serie der Festlichkeiten endet erst im nächsten Jahr, als am 30. Mai in Bihar die »verschollene« heilige rechte Hand des Königs Stephan zum Vorschein kommt und eigens zu ihrer Aufbewahrung eine Kirche gegründet wird²⁹⁾.

Die vermutlich während der Vorbereitungen zur Heiligspredigung geschriebene »Legenda Maior« scheint darauf hinzuweisen, daß die Absichten der Heiligsprediger ursprünglich noch weiter gingen.

Der unbekannt Verfasser der Legende begnügt sich nicht mit der ausführlichen Schilderung der Verdienste des heiligen Stephan, er antizipiert die Lobpreisung der erwähnten vier neuen Heiligen. Neben dem apostolischen König, dem »Anführer und Aufseher des Glaubens«, erwähnt er den Heidenbekehrer und Bischof Adalbert, den Schutzpatron von Böhmen

25) Ich habe mich mit diesen Heiligspredigen ausführlicher befaßt in dem Aufsatz: Az 1083. évi magyarországi szentté avatások, in: Erik FÜGEDI, *Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról* (1986) S. 15–33.

26) Vgl. *Legenda ss. Zoerardi et Benedicti*, ed. E. MADZSAR, SRH 2 (1938) S. 347–362; J. T. MILIK, *Święty Swierad. Saint Andrew Zoerardus* (1966).

27) Diese Ereignisse lassen sich rekonstruieren anhand der *Legenda maior* des hl. Gerhard, die allerdings nur in einer Handschrift des 14. Jh. bekannt ist, und deshalb ist ihre Authentizität umstritten, vgl. *Legenda s. Gerhardi episcopi*, ed. E. MADZSAR, SRH 2 (1938) S. 461–506; für die gegenseitigen Argumente vgl. SZEGFÜ, *La missione politica* (wie Anm. 4); GYÖRFFY, István (wie Anm. 9) S. 295–296.

28) Vgl. *Legendae s. Stephani regis*, ed. BARTONIEK (wie Anm. 5) S. 433–434.

29) Ebd. S. 438–439; für Emerich vgl. *Legenda s. Emerici ducis*, ed. BARTONIEK (wie Anm. 6) S. 441–460.

und Polen³⁰. Astrik, Stephans Bischof von Gran (Esztergom), hat einen *discipulus* namens Bonifatius, der »beinahe Märtyrer« geworden ist³¹; weiter ist die Rede von zwei königlichen Verwandten beispielhaften Lebenswandels, dem Schwager des Königs, dem Kaiser Heinrich II., dessen Kult zu dieser Zeit bereits im Aufkommen war, und seiner Schwester Gisela, Stephans Gattin³². In Stephans »heiliger Truppe« befinden sich auch der in Pannonien geborene Sankt Martin³³, der dem König als wunderwirkender Schlachtenhelfer im Krieg beisteht, Sankt Georg, dessen Reliquie sich der König verschafft³⁴, und schließlich die Jungfrau Maria, deren Schutz er – laut seiner Legende – das Land empfiehlt³⁵.

Wenn man bedenkt, daß es hier um die ersten eigenen Heiligen der jungen ungarischen Kirche geht, um die Gründung von Heiligenkulten, denen fast nichts vorangegangen war³⁶, kann man mit Recht behaupten, daß Ladislaus und seine unmittelbare Umgebung sich sehr stark auf die Verehrung der zur Dynastie gehörenden Heiligen und vor allem auf jene seiner eigenen Vorfahren stützten.

Um die Bedeutung der Kulte klarer zu sehen und sie aus dem Blickwinkel der Politik in weitem Sinne interpretieren zu können, müssen wir drei Fragenkomplexe kurz überblicken: die »innenpolitische Lage«, die von Ladislaus gelöst werden mußte; das dynastische, politische und kirchliche Beziehungsgefüge, welches ihm für die Heiligsprechung ein Muster geben konnte; und schließlich das in den Legenden formulierte Bild des christlichen Herrschers, welches durch den Kult eine politisch wirksame Kraft werden sollte.

Was die innere Lage des Landes betrifft, erwähnte ich bereits Ladislaus' schwankende Legitimität. Dazu hier eine Ergänzung: Vermittels der Gründung eines Kultes konnte der König hoffen, mit Stephan, dem christlichen Staatsgründer, und mit dessen Sohn Emerich, der zu einem untadeligen christlichen Herrscher erzogen worden war, aber infolge seines frühen Todes den Thron nie bestieg, eine engere Verbindung zustande zu bringen. Diese war ihm

30) Karl BOSTL, Adalbert von Prag – Heiliger einer europäischen Zeitwende, in: Ein Leben, drei Epochen. Festschrift H. Schütz (1971) S. 107–121; František GRAUS, Die Nationenbildung der Westslawen im Mittelalter (Nationes 3, 1980) S. 66–67; DERS., St. Adalbert und St. Wenzel. Zur Funktion der Heiligenverehrung in Böhmen, in: Europa Slavica – Europa Orientalis. Festschrift H. Ludat (1980) S. 205–231.

31) *Legendae s. Stephani regis*, ed. BARTONIEK (wie Anm. 5) S. 382.

32) Über Heinrich vgl. Renate KLAUSER, Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bistum Bamberg (1957); über Gisela vgl. Georg SCHREIBER, Stefan der Heilige, eine hagiografische Studie (1938).

33) Ilona KIRÁLY, Szent Márton magyar király legendája. A magyar bencések Árpád-kori francia kapcsolatai (1929); *Legendae s. Stephani regis*, ed. BARTONIEK (wie Anm. 5) S. 381–382.

34) Über die St. Georgsreliquien, die St. Stephan von seinem Feldzug gegen die Bulgaren 1018 nach Ungarn gebracht hat, A. F. GOMBOS, *Catalogus fontium historiae Hungariae* (1937) S. 969–970.

35) *Legendae s. Stephani regis*, ed. BARTONIEK (wie Anm. 5) S. 431.

36) Es gibt eine Angabe von einer Translation des hl. Gerhard im Jahre 1054 in der umstrittenen großen Legende, *Legenda s. Gerhardi*, ed. MADZSAR (wie Anm. 27) S. 504, der man an diesem Punkt kaum Glauben schenken sollte. Die Behauptung der Legenden, daß der Kult des hl. Stephan schon vor den Heiligsprechungen florierte, läßt sich nicht bestätigen. Auch die wenigen Mirakel, von denen dort die Rede ist, sind alle um 1083 passiert.

nicht nur wegen des unmittelbaren Erbfolgezweites äußerst wichtig, sondern auch, weil er so dem kaiserlichen Patronat seines Rivalen – der Kaiser Heinrichs III. Schwiegersohn war – eine selbständige sakrale Autoritätsquelle entgegenzusetzen konnte, ohne darauf angewiesen zu sein – wie seine Vorfahren, die ebenfalls für die fehlende heidnische Sakralität einen Ersatz suchten –, entweder von dem zu dieser Zeit in einer ziemlich bedrängten Lage sich befindenden Papsttum oder dem Kaiser von Byzanz, der in diesem Raum einen neuen Einflußbereich suchte³⁷⁾, unterstützt zu werden. Der andere erwähnenswerte innenpolitische Faktor war die noch bei weitem nicht gefestigte Lage des Christentums; die Heidenempörungen von 1046 und 1061 boten genügend Anlaß dazu, die Taten des Königs Stephan, der die Heiden nicht gerade mit Nachsicht behandelt hatte, mit einem in der hagiographischen Literatur ungewohnten Realismus zu preisen (*Legenda Minor*)³⁸⁾. Deshalb sollte auch der 1046 ermordete Bischof Gerhard in die Reihe der neuen ungarischen Heiligen aufgenommen werden.

Der Heiligenkult des christlichen Neugründers der Dynastie bot der sich entwickelnden staatlich-kirchlichen Struktur eine Anzahl von institutionellen und zeremoniellen Lösungen, so die von der Mitte des zwölften Jahrhunderts an immer bedeutendere Rolle, die in der Krönungszeremonie Stephans Reliquien, sein Thron und sein Königsmantel spielten³⁹⁾, oder später – vom 13. Jahrhundert an – die traditionelle Festlegung der Gerichtsversammlungen – später der Landtage – auf den Sankt Stephanstag am 20. August oder auch die Ableitung der verschiedenen Rechte und »Freiheiten« von Sankt Stephan⁴⁰⁾.

Nun zu der Frage der äußeren Muster. Ich muß betonen, daß im ostmitteleuropäischen Raum infolge der dynastischen Beziehungen und der analogen kirchlichen und politischen Entwicklung nach der Christianisierung ähnlich enge Beziehungen zu beobachten sind, wie jene, die Erich Hoffmann bei den angelsächsischen und skandinavischen Kulturen der heiligen Könige nachgewiesen hat⁴¹⁾. Vor allem muß die Wirkung des zu dieser Zeit in Böhmen aufblühenden Kultes des heiligen Wenzel⁴²⁾ sowie jener von Sankt Boris und Gleb⁴³⁾ in Kiew erwähnt werden. Ladislaus hatte beiden Familien, mit denen er verwandt war, nicht lange vor den Heiligsprechungen einen Besuch abgestattet. In Kiew war er vermutlich eben 1072, zur

37) Michael Dukas hat Géza I. (1074–1077), Bruder von Ladislaus, nach 1074 eine Krone geschenkt: Gyula MORAVCSIK, *Byzantium and the Magyars* (1970) S. 61–69.

38) *Legendae s. Stephani regis*, ed. BARTONIEK (wie Anm. 5) S. 395, 398–399.

39) Erik FÜGEDI, *Coronation in Medieval Hungary*, in: DERS., *Kings, Bishops, Nobles and Burghers in Medieval Hungary* (1986) S. 159–189.

40) Die Angaben über diese Kultbräuche des hl. Stephan sind gesammelt von Gyula SZEKFÜ, *Szent István a magyar történet századaiban*, in: *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján*, hg. von J. SERÉDY (1938) S. 527–607.

41) HOFFMANN, *Die heiligen Könige* (wie Anm. 18) S. 79–80, 109–125.

42) František GRAUS, *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter* (1975) S. 159–180.

43) Andrzej POPPE, *La naissance du culte de Boris et Gleb*, *Cahiers de civilisation médiévale* 24 (1981) S. 29–54, und sein Beitrag in diesem Band; Gail LENHOFF, *The Martyred Princes Boris and Gleb. A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts* (1989).

Zeit der Erhebung der Gebeine der Märtyrer-Prinzen⁴⁴). Zieht man in Betracht, daß die dynastischen Beziehungen des Hofes von Kiew sich bis Norwegen und England erstreckten, ist es augenfällig, daß alle diese frisch christianisierten Dynastien, die polnische ausgenommen, sich genötigt sahen, rasch einen eigenen Heiligen zu besitzen.

Aus Polen aber, wo Ladislaus' Vater Béla erzogen worden war und in der Taufe den Namen Adalbert erhalten hatte, kam ein anderes Muster: jenes des heiligen Bischofs. Der Gerhard-Kult entspricht jenem des heiligen Adalbert, des in Böhmen und Polen als staatlicher Schutzpatron geehrten Bischofs. Das Problem des Bischofsmordes erhielt um 1083 herum wieder eine gewisse Aktualität; nachdem er Bischof Stanislaus von Krakau, den zukünftigen Nationalheiligen der Polen, 1079 ermorden ließ, flüchtete Boleslaus II. eben an den Hof des ungarischen Königs, seines Veters⁴⁵).

Die Wirkungsmechanismen, die zur Entstehung der Heiligenkulte im elften Jahrhundert in Ungarn, Mittel- und Osteuropa leiteten, könnten noch eingehender analysiert werden. Das Bild wird noch komplizierter und aufregender dadurch, daß im zehnten Jahrhundert das römisch-deutsche Reich sowie Byzanz ebenfalls wichtige Beispiele liefern. Im ersteren ist es der Kult der Heiligen Mathilde und Adelheid, der gleichsam das Terrain vorbereitet und dafür sorgt, daß – wie Lothar Bornscheuer und Patrick Corbet erwiesen haben⁴⁶) – die Herrscherwürde mit dem Gedanken der christlich-heiligen Lebensführung in Einklang gebracht werden konnte. Der sich abzeichnende Kult um Heinrich II. deutet bereits an, daß diese Form im zwölften Jahrhundert auch dort Erfolg haben wird, wo man sich früher mit den römisch-karolingisch geprägten, auf Zeremonien und Herrschersymbolen beruhenden Formen der Sakralität begnügte⁴⁷). In Byzanz sind die römischen Wurzeln noch stärker, so scheint es hier noch überflüssiger, den gestorbenen Basileus wie einen Heiligen zu verehren. Und trotzdem begegnet man im zehnten Jahrhundert zwei solchen Fällen: dem Kult des Nikephoros Phokas und jenem des Johannes Tzimiskês⁴⁸). Die Rolle der Jungfrau Maria in der Legende des letzteren gibt uns ebenfalls zu denken, da dasselbe Motiv in den Legenden des heiligen Stephan auch eine zentrale Rolle spielt, mehrere Jahrzehnte bevor der Aufschwung des Kultes

44) *Chronici Hungarici compositio saeculi XIV*, ed. A. DOMANOVSKY, SRH 1 (1938) S. 380; über die feierliche Erhebung von 1072 vgl. neben Poppe Martin DIMNIK, Oleg Svyatoslavich and his patronage of the cult of ss. Boris and Gleb, *Medieval Studies* 50 (1988) S. 349–370.

45) Vgl. GRAUS, Nationenbildung (wie Anm. 30) S. 68; GYÖRFFY, A lovagszent (wie Anm. 9) S. 536.

46) Lothar BORNSCHEUER, *Miseriae Regum. Untersuchungen zum Krisen- und Todesgedanken in den herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonisch-salischen Zeit* (1968) S. 41–101; CORBET, *Les saints ottoniens* (wie Anm. 23) *passim*.

47) KLAUSER, *Der Heinrichs- und Kunigundenkult* (wie Anm. 32); Marianne SCHWARZ, *Heiligensprechungen im 12. Jahrhundert und die Beweggründe ihrer Urheber*, *Archiv für Kulturgeschichte* 39 (1957) S. 43–62.

48) Evelynne PATLAGEAN, *Le Basileus assassiné et la sainteté impériale*, in: *Media in Francia ... Recueil de mélanges offert à Karl Ferdinand Werner* (1988) S. 345–361.

der Jungfrau im Westen einsetzte⁴⁹). Ungarn unterhielt im elften Jahrhundert enge Beziehungen sowohl mit dem deutschen als auch mit dem byzantinischen Kaiserreich, so daß die Übernahme des Musters in diesen Fällen auch nicht ausgeschlossen ist. Und wenn man die Kulte der europäischen heiligen Könige in ihrer Gesamtheit betrachtet, wird sich die Frage der Wirkungsmechanismen noch viel komplexer stellen.

Diese weitverzweigten ideen- und religionsgeschichtlichen Beziehungen leiten uns aber schon hinüber zu der dritten Frage, die in bezug auf den Kult des heiligen Stephan formuliert wurde: Was für einen Platz nimmt das in der Stephanslegende veranschaulichte Bild des heiligen Königs in dem geschichtlichen Prozeß ein, in dem die Herrscherfunktionen allmählich mit den Attributen der Heiligkeit verschmelzen konnten? Stephan ist der erste von den heiligen Königen, der diese Heiligkeit nicht als Märtyrer – oder durch Verzicht auf seinen Herrscherrang – verdient hat, sondern ausschließlich durch das Amt des »apostolischen« Bekehrers und Herrschers. Das bekannte Bild des *rex iustus*, des Königs, der gottesfürchtig und almosenspendend ist und die Heiden bekehrt (Oswald, Olaf, Wenzel), wird in der *Legenda maior* und in der am Ende des elften Jahrhunderts entstandenen *Legenda minor*⁵⁰) durch zahlreiche aktuelle Züge ergänzt, so durch jene des Königs, der sich bei der Gesetzgebung auf seine Bildung stützt, die Pilger beschützt, die ausländischen »Gäste« freundschaftlich aufnimmt, und vor allem durch das Bild des streitbaren Kirchenorganisations. Der apostolische König, der sein Volk dem Christentum zugeführt hat, ist bereit, die inneren Feinde seiner neuen Politik mit starker Hand niederzuwerfen, *das Böse dem Erdboden gleichzumachen, die große Anzahl seiner Angreifer zu unterjochen, sie am Wegrand zu zweien aufzuhängen*, damit seine Untertanen *vor Angst vergehen*⁵¹). Er schreckt vor der Todesstrafe nicht zurück wie Sankt Wenzel⁵²), er ist vielmehr der siegreiche *miles Christi*, für den die »berechtigte« Ausübung der weltlichen Gewalt und die Heiligkeit der Lebensführung in keinem Widerspruch stehen.

Das neue Modell des heiligen Königs benötigte natürlich eine weitere Verfeinerung, was den Bischof Hartvik am Anfang des zwölften Jahrhunderts veranlaßte, die Große Legende und die Kleine Legende in eins zu verschmelzen. Es ist durchaus kein Zufall, daß er gerade die

49) Vgl. ebd. S. 354; zur Marienverehrung im Westen ist in Kürze das Buch von Georges DUBY über Gauthier de Coincy zu erwarten; vgl. Marina WARNER, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary* (1976).

50) Mit den Entstehungszeiten dieser beiden Legenden hat sich die ungarische Geschichtsschreibung umfassend beschäftigt. Es sind hier vor allem die folgenden Bücher und Studien zu erwähnen: János HORVÁTH, *Árpád-kori latin nyelvű irodalmunk stílusproblémái* (1954) S. 136–148; J. Lajos CSÓKA, *A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon a XI–XIV. században* (1967) S. 105–132; GYÖRFFY, István (wie Anm. 9) S. 129, 548; auch ich selbst habe darüber ausführlicher gehandelt: *Szent István legendái a középkorban*, in: *Szent István és kora*, hg. von F. GLATZ - J. KARDOS (1988) S. 185–197; deutsche Übersetzung der beiden Legenden in: *Die heiligen Könige* (wie Anm. 3).

51) *Legendae s. Stephani regis*, ed. BARTONIEK (wie Anm. 5) *passim*, bes. S. 398–399.

52) *Passio sancti Vencezlavi martiris Gumpoldi Mantuani episcopi*, ed. J. EMLER, *Fontes Rerum Bohemicarum* 1 (1873) S. 150.

Abschnitte über die grausamen Strafen als verfeinerungsbedürftig betrachtete und deshalb mitunter lange Erklärungen oder Begründungen einfügte, zum Beispiel: *dies tat er vermutlich aus Liebe zur Wahrheit*⁵³). Die von ihm eingefügten Teile ergänzen das Modell des heiligen Königs wiederum durch einen neuen Aspekt, die liturgisch-sakrale Sicht, die auf römischen und karolingischen Traditionen fußende Technik der göttlichen Legitimation von Herrschaft. So wird jetzt die Geschichte der Übersendung der Krone und des »apostolischen Kreuzes«, die berufen ist, den besonderen kirchenrechtlichen Status des ungarischen Königreiches zu begründen, Teil der Legende und des Kultes des heiligen Stephan⁵⁴); der Krönungszeremonie entspricht die liturgisch anmutende Beschreibung des Todes des heiligen Königs im Kreise seiner Untertanen, bei dem er das Land unter den besonderen Schutz der Heiligen Jungfrau stellt. Schließlich schildert er die Anwesenheit des päpstlichen Legaten bei der Zeremonie, damit er die Heiligsprechung den zu Beginn des zwölften Jahrhunderts neuartigen Kriterien der päpstlichen Kanonisation anpassen kann⁵⁵).

Die Legenden des heiligen Stephan eröffnen ein neues Kapitel in der Geschichte der heiligen Könige. Stärker als je liegt das Gewicht hier auf einer Auffassung der königlichen Sakralität, die nicht den Herrscherfunktionen entgegensteht, sondern eben als ihre logische Konsequenz erscheint. Diese Auslegung fügt sich auf eine eigenartige Weise in das kirchenpolitische Denken einer Epoche, in welcher Europa durch den Kampf der weltlichen und kirchlichen Macht entzweit war. Dem Herrscher ermöglicht es, das Ideal der Sakralität der weltlichen Macht wiederzubeleben in Form der Heiligkeit, und der Kirche andererseits, die Normen dieser Heiligkeit zu kontrollieren.

Das erklärt auch, weshalb in anderen Königslegenden – ungefähr zur Zeit der Stephan-Legenden oder etwas später – ähnliche Elemente auftauchen, ohne daß irgendeine nähere Verbindung zwischen den Legenden bestünde. So wird in Kiew Wladimir, der eine ähnliche Rolle in der Heidenbekehrung spielte wie Stephan und kein Märtyrer war – dies wahrscheinlich der Grund seiner relativ späten Heiligsprechung im 13. Jahrhundert –, in der Lobrede des Mönchs Jakob am Ende des elften Jahrhunderts *der große Konstantin, ... dem heiligen Kaiser*

53) *Legendae s. Stephani regis*, ed. BARTONIEK (wie Anm. 5) S. 427. Über diese Legende und die Persönlichkeit von Hartvik vgl. neben den in Anm. 53 angegebenen Werken Joseph DEÉR, *Der Anspruch der Herrscher des 12. Jahrhunderts auf die apostolische Legation*, *Archivum Historiae Pontificae* 2 (1964) S. 117–186, bes. 152.

54) Vgl. DEÉR, *Der Anspruch* (wie Anm. 53) *passim*.

55) Dieses Motiv wurde wahrscheinlich von Hartvik erfunden, vielleicht im Hinblick auf das Beispiel der Kanonisation des hl. Knut von Dänemark, wo eine päpstliche Zustimmung tatsächlich erfolgt war – laut E. W. KEMP, *Canonization and Authority in the Western Church* (1948) S. 70 die erste päpstliche Zustimmung für eine königliche Kanonisation. Über Knuts Kanonisation vgl. SCHWARZ, *Heiligsprechungen* (wie Anm. 47) S. 49–50; HOFFMANN, *Die heiligen Könige* (wie Anm. 18) S. 100–101. Über die historische Entwicklung der Kanonisationskriterien, wo allerdings nur vom Ende des 12. Jh. an die päpstliche Zustimmung unentbehrlich geworden ist, vgl. VAUCHEZ, *La sainteté* (wie Anm. 19) S. 69–119; und Bernhard SCHIMMELPFENNIG in diesem Band.

gleich⁵⁶). Der Norweger Sankt Olaf und der Däne Sankt Knut verdienen beide das Epitheton »Athleta Christi« – gegen den letzteren revoltierte laut seiner 1095/96 geschriebenen Passio das Volk, weil er den kirchlichen Zehnten zu gnadenlos eintrieb⁵⁷). Vom elften und zwölften Jahrhundert an werden dem in den frühen Legenden so friedliebenden und weltentrückten Sankt Wenzel mehrere kriegerische Wundertaten und ritterliche Tugenden zugeschrieben⁵⁸). Das im elften Jahrhundert aufgekommene neue Modell des ethisch vorbildlichen Staatsgründers, Gesetzgebers und Kirchenorganisations, des Athleta patriae, bereitet den Weg zu einer neuen Serie des Kultes der heiligen Könige.

*

Die Art und Weise und der politische Zweck der ungarischen Heiligsprechungen von 1083 und vor allem der Kult des heiligen Stephan entsprachen also den politischen und religiösen Ansprüchen eines Landes und einer Epoche, weisen aber gleichzeitig darauf hin, daß in der mittelalterlichen Entwicklungsgeschichte des Modells des heiligen Königs eine ideengeschichtliche Änderung eingetreten war. Im letzten Teil meiner Studie möchte ich, ohne auf die Einzelheiten der übrigen dynastischen Heiligenkulte einzugehen, lediglich zeigen, mittels welcher weiterer Formveränderungen sich der Kult den religiösen und politischen Forderungen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts anpaßt, wie die Kulte in der Politik der königlichen und fürstlichen Höfe verschiedene Tendenzen illustrieren.

Die hinter den europäischen Königs-Heiligsprechungen des zwölften Jahrhunderts stehenden, offensichtlich politischen Motivationen verschleiern oft die inhaltlichen Elemente. Von der Synthese, die im elften Jahrhundert die Eigenschaften des Herrschers und des Heiligen versöhnte, führten – der zweifachen, nämlich weltlichen und kirchlichen Ausnutzung gemäß – zwei Wege weiter. Der in einer Legende aus dem zwölften Jahrhundert verewigte heilige Emerich und der 1192 auf Veranlassung des Königs Béla III. kanonisierte heilige Ladislaus verkörpern in ihrer Verschiedenheit die beiden Modelle der Entwicklung.

Die Figur des Prinzen Emerich, der – im Sinne der religiösen Ideen der Institutio morum erzogen – selbst in der Ehe – wie der heilige Alexius – seine Keuschheit bewahrte, veranschaulicht parallel zu dem Legenden-Charakter von Heinrich II. oder Eduard dem Bekenner den Versuch der Kirche des zwölften Jahrhunderts, die Sakralität des Herrschers – so wie sie sich in den Formen des Kultes der heiligen Könige verkörpert – zu moralisieren und mit ihren

56) Pamjat i pochvala knjazu ruskomu Vologimeru, deutsche Übersetzung, in: Ernst BENZ, Russische Heiligenlegenden (1953) S. 47–48; vgl. Gerhard PODSKALSKY, Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus (988–1237) (1982) S. 117.

57) Passio et miracula beati Olai, ed. F. METCALFE (1881) S. 71; Über Olaf vgl. HOFFMANN, Die heiligen Könige (wie Anm. 18) S. 58–87; vgl. seinen Beitrag in diesem Band; Passio Sancti Kanuti regis et martyris, ed. M. C. GERTZ, Vitae Sanctorum Danorum (1908–1912) S. 68; vgl. HOFFMANN, Die heiligen Könige (wie Anm. 18) S. 105.

58) Sie sind ausführlich analysiert von František GRAUS, Der Heilige als Schlachtenhelfer – Zur Nationalisierung einer Wundererzählung in der mittelalterlichen Chronistik, in: Festschrift für Helmut Beumann (1977) S. 330–348.

eigenen pädagogischen Mitteln umzugestalten. Die Früchte dieser Bestrebung werden im 13. Jahrhundert, in der Zeit des heiligen Ludwig, reif⁵⁹⁾.

Im Ideal des heiligen Königs des zwölften Jahrhunderts aber fällt die Hauptrolle vorläufig dem anderen Extrem, dem Ritterkönig, zu. Der zahlreiche archaisch-sakrale Elemente beinhaltende Motivschatz überfärbt nicht nur die Legenden der neuen Heiligen, etwa Karls des Großen oder des Schweden Sankt Erik, sondern auch jene der Märtyrerkönige des Frühmittelalters, wie Oswald, Edmund oder Olaf, des Saga-Helden⁶⁰⁾. Es ist kein Zufall, daß die Legendenfigur von Ladislaus, dem neuen Heiligen von Ungarn, auch zu diesem Typus gehört. Neben seinen staatlichen und kirchenpolitischen Tugenden, unter denen die Ausführung der ersten ungarischen Heiligsprechung an erster Stelle steht, erscheint Ladislaus als ein unbesiegbarer Krieger, *einem Löwen gleich* und *von stattlichem Wuchs*, als *defensor indefessus et Athleta Patriae*⁶¹⁾, der zur Führung des ersten Kreuzzuges ausersehen war und daran nur durch seinen Tod gehindert wurde. Die Legenden schreiben ihm zahlreiche romantische Kämpfe zu, unter anderem einen Zweikampf mit einem kumanischen Krieger, der ein Mädchen geraubt hatte. Nach bestandenen Kampf ruht sich der heilige König im Schoß des befreiten Mädchens aus. Die Szenenfolge erscheint auf einer Reihe von im 13. und 14. Jahrhundert sehr populären Fresken an den Wänden ungarischer Kirchen. Im 14. Jahrhundert wird der heilige Ladislaus zusammen mit dem heiligen Georg der Schutzpatron und der wichtigste Schlachtenhelfer der späten Blüte der ritterlichen Kultur in Ungarn⁶²⁾.

Im 13. Jahrhundert, dessen Religiosität vor allem durch die Bettelorden geprägt wurde, beobachtet man eine große Änderung auf dem Gebiet der dynastischen Heiligenkulte: Anstelle der Männer übernehmen jetzt die Frauen – in Ungarn hauptsächlich Sankt Elisabeth und Sankt Margarethe – die Funktion der Sakralisierung der Dynastie. In ganz Mitteleuropa verbreitet sich die merkwürdige religiöse Bewegung der gottesfürchtigen Prinzessinnen und Königswitwen, Sankt Hedwig von Schlesien, Sankt Agnes von Böhmen, die Seligen Anna,

59) Für Emerich vgl. Anm. 6; für Heinrich: KLAUSER, Der Heinrichs- und Kunigundenkult (wie Anm. 32); für Eduard: Frank BARLOW, Edward the Confessor (1970); für alle drei heiligen Könige vgl. FOLZ, Les saints rois (wie Anm. 3) S. 84–115; nach seinen zahlreichen Studien erwartet man auch eine Monographie von Jacques LE GOFF über Ludwig den Heiligen. Vgl. bisher von DEMS., Saint-Louis, a-t-il existé?, L'Histoire 40 (1981) S. 90–99; Saint Louis et les corps royaux, Le temps de la réflexion 3 (1982) S. 255–284; Les gestes de saint Louis: approche d'un modèle et d'une personnalité, in: Mélanges Jacques Stiennon (1982) S. 445–459; Saint de l'Eglise et saint du peuple: les miracles officiels de saint Louis entre sa mort et sa canonisation (1270–1297), in: Mélanges Robert Mandrou (1983) S. 169–180.

60) Ich untersuche diese ritterliche Umfärbung der Heiligenlegenden in meiner Studie: L'image chevaleresque du Saint Roi au 12^e siècle, in: BOUREAU – INGERFLOM, La royauté sacrée (wie Anm. 2) S. 53–61.

61) Legenda Sancti Ladislai regis, ed. BARTONIEK (wie Anm. 7) S. 517; das lateinische Zitat stammt aus einem Hymnus des 13. Jh.; vgl. László MEZEY, Athleta Patriae. Szent László legkorábbi irodalmi ábrázolásainak alakulása, in: DERS., Athleta Patriae (wie Anm. 9) S. 45.

62) Vgl. MAROSI, Der heilige Ladislaus (wie Anm. 9), mit Hinweisen auf die umfangreichen ungarischen Besprechungen des Themas.

Salomea, Kynga, Jolanthe, Elisabeth von Töss⁶³): Sie verlassen den königlichen Hof, begeben sich in ein für sie oder von ihnen selbst gegründetes Kloster, und in der religiösen Gemeinschaft der ihrem Beispiel folgenden aristokratischen Jungfrauen führen sie dort ein Leben voller spektakulärer Selbsterniedrigung, durch das sie ein Prestige gewinnen, das ihnen dann nicht nur erlaubt, dem Willen ihrer Eltern zum Trotz keine dynastische Ehe zu schließen – wie zum Beispiel Margarethe –, ihr Geld nach Belieben den Armen zu geben oder für gottgefällige Zwecke zu gebrauchen, sondern auch, sich erfolgreich in die große Politik zu mischen, Familienzwise zu schlichten oder Beziehungen zum Papst anzuknüpfen. Und in alldem werden sie von ihren Beichtvätern – den zukünftigen Verfassern ihrer Legenden (Zisterziensern oder Bettelmönchen) – unterstützt. So kommt es, daß die Kirche in Ungarn und in ganz Mitteleuropa den Geist der königlichen und herzoglichen Höfe für ein weiteres Jahrhundert ihren eigenen religiösen Vorschriften gemäß prägen kann.

*

Wenn wir die unmittelbaren politischen Zusammenhänge dieser dynastischen Heiligenkulte in ihrer Gesamtheit und über eine längere Zeitspanne untersuchen, begegnen wir ähnlichen Phänomenen wie im Stephanskult. So trägt der in Nagyvárad – einem zentralen Ort der mittelalterlichen ungarischen Gottesurteile – angesiedelte Kult der Reliquien des heiligen Ladislaus die Merkmale der Bestrebungen des aus Byzanz zurückgekehrten Königs Béla III., den Staat und die Kirche zu befestigen und umzuorganisieren, aber auch jene seines ritterlichen Hofes, seiner Kreuzzugspläne, die erst von seinem Sohn Andreas II. in den Jahren 1217–18 verwirklicht werden, und auch das Gepräge des glänzenden Milieus von Manuel Komnenos, in dem sich der Kult der griechischen militärischen Heiligen mit der Pracht des westlichen Rittertums vermischt⁶⁴). Der Kult von Margarethe, der erste der vom 13. Jahrhundert an vom Papsttum systematisch durchgeführten Kanonisationsprozesse in Ungarn⁶⁵), wollte den unerwarteten Ruhm der heiligen Elisabeth nachahmen. Margarethe versuchte, den Lebenswandel und die religiösen Tugenden der heiligen Elisabeth und ihrer übrigen heiligen Vorfahren, so wie sie aus den Legenden hervorgehen, bis in die kleinsten Einzelheiten zu

63) Ich habe diese Kulte ausführlicher behandelt in meiner Studie: *Legenden als Lebensstrategie: Mitteleuropäische weibliche Heilige im Spätmittelalter*, in: Gábor KLANICZAY, *Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen* (1991) S. 13–39. Die Quellen und die Studien über diese weiblichen Heiligen werden dort ausführlich zitiert. Siehe auch: Sankt Elisabeth. Fürstin Dienerin Heilige (1981); ebenfalls die Studie von Matthias WERNER in diesem Band; Joseph GOTTSCHALK, *St. Hedwig, Herzogin von Schlesien* (1964); Jerzy WYROZUMSKI, *La sainteté des femmes dans le mariage en Pologne médiévale*, in: *La femme au moyen âge*, hg. von G. DUBY – J. HEUCLIN – M. ROUCHE (1990) S. 249–257; Maria FASSBINDER, *Die selige Agnes von Prag. Eine königliche Klarissin* (1957).

64) Vgl. MORAVCSIK, *Byzantium* (wie Anm. 37) S. 89–95; DERS., *Les Relations entre la Hongrie et Byzance à l'époque des croisades*, in: DERS., *Studia Byzantina* (1967) S. 314–319; vgl. A. P. KAZHDAN – Ann Wharton EPSTEIN, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries* (1985) S. 116.

65) Die Acta sind ediert worden von FRAKNÓI, *Inquisitio* (wie Anm. 8); der Kanonisationsprozeß war nicht erfolgreich, Margarethe wurde erst 1943 kanonisiert.

reproduzieren⁶⁶). Es versteht sich von selbst, daß bei der Ingangsetzung der Heiligsprechung durch Stephan V. im Jahr 1271, dann durch Ladislaus IV. im Jahr 1275 und bei der Förderung des Kultes das dynastische Prestige, das Rivalisieren mit benachbarten Herrscherhäusern und die aktualisierte Nachahmung ihrer Initiativen eine ähnliche Rolle spielten, wie wir es schon im elften Jahrhundert beobachtet haben.

In dieser Hinsicht wissen wir über die Heiligsprechung von Sankt Ladislaus am wenigsten, abgesehen von den erwähnten byzantinischen Mustern. Was die Heiligsprechung von Sankt Elisabeth im Jahre 1235 betrifft, wird sie von dem gesamteuropäischen religiösen und politischen Kontext bestimmt und nicht von dem ungarischen – die aktive Mitwirkung von Kaiser Friedrich II. ist wohlbekannt⁶⁷). Schließlich aber – im Falle des Kanonisierungsprozesses von Margarethe – können wir genauso komplexe Wechselwirkungen beobachten wie diejenigen, die ich im Zusammenhang mit den Heiligsprechungen von 1083 zu präsentieren versuchte. Neben dem schon erwähnten religiösen und dynastisch-familialen Muster von Sankt Elisabeth, die in den Legenden von Margarethe speziell hervorgehoben wird⁶⁸), soll die 1267 erfolgte Heiligsprechung von Sankt Hedwig, der anderen der beiden größten weiblichen und herrscherlichen Heiligen, die wichtigste Inspiration gegeben haben, besonders im Hinblick auf die Tatsache, daß der Hauptförderer des Hedwig-Kultes, Ottakar Přemysl II., der mächtigste Rivale des ungarischen Königshauses in Mitteleuropa war⁶⁹). Den endgültigen Impuls sollte Stephan V., der Bruder von Margarethe, in Krakau erhalten, wo er im August 1270 Augenzeuge war, als ihre Schwester Kynga – auch eine zukünftige Selige –, Frau von Boleslaus dem Schamhaften, versuchte, die eben gestorbene Schwester ihres Mannes, Salomea, heiligsprechen zu lassen⁷⁰).

Neben den Ähnlichkeiten zwischen den Zusammenhängen und den Prestigefunktionen der dynastischen Kulte des elften und dreizehnten Jahrhunderts sollten wir auch die Verschiedenheiten bemerken. Was die königlichen und dynastischen Heiligen des 13. Jahrhunderts betrifft – denken wir sowohl an Ludwig den Heiligen als auch an die zahlreichen mitteleuropäischen heiligen Prinzessinnen –, haben sie sich schon in ihrer Lebenszeit eifrig auf die »Karriere« der Heiligkeit vorbereitet. Ihr Kult harmonisierte mit den politischen Zielen der Sakralisierung ihrer Dynastien nicht nur durch das Wirken ihrer Heiligsprecher und Legendenschreiber, sie selber nahmen diese Aufgabe auf sich.

All dies bedeutete zwei simultane, aber einander widersprechende Umwandlungen. Einer-

66) Ausführlicher in KLANICZAY, Legenden (wie Anm. 63).

67) Vgl. Helmut BEUMANN, Friedrich II. und die heilige Elisabeth. Zum Besuch des Kaisers in Marburg am 1. Mai 1236, in: Sankt Elisabeth (wie Anm. 63) S. 151–166, wiederabgedruckt in: DERS., Ausgewählte Aufsätze aus den Jahren 1966–1986 (1987) S. 411–426.

68) *sequens vestigia sororis sue beate Elizabeth ...*; Vita beate Margarite de Ungaria Ordinis Predicatorum, ed. BÖLE, Árpádházi (wie Anm. 7) S. 22.

69) GOTTSCHALK, St. Hedwig (wie Anm. 63) S. 274–283.

70) Vita sanctae Salomeae reginae Halicensis, ed. W. KETRZYNSKI, Monumenta Poloniae Historica 4 (1884) S. 784, 788, 791; über dem Besuch Stephans V. in Krakau vgl. Gyula PAULER, A magyar nemzet története az Árpádházi királyok alatt (1899) 2 S. 282.

seits kann man feststellen, daß die Verschmelzung herrscherlicher Funktionen und heiliger Attribute – angefangen im Frühmittelalter und harmonisiert in den Legenden des zehnten und elften Jahrhunderts – im 13. Jahrhundert eine wirkliche und wirkungsvolle Norm für mehrere Herrscherfamilien wurde. Andererseits traten eben in jenen von Bettelmönchen beherrschten frommen Höfen die politischen Interessen – verbunden mit dynastischen Heiligenkulten – am stärksten in den Vordergrund.

Es ist kein Zufall, daß wir eben in den 1260er und 1270er Jahren zum ersten Mal in Ungarn auf die Neuerung treffen – worauf schon Josef Deér aufmerksam machte⁷¹ –, daß die Heiligkeit auf die ganze Königssippe (*beata stirps*) ausgedehnt wurde: Béla IV. und Stephan V. sprachen über *sancti reges Hungarie, sancti predecessores nostri* in diesem Sinne⁷². Dasselbe passiert in Polen, wo zu den Legenden der hl. Hedwig eine riesige Genealogie hinzugefügt wurde, um zu zeigen, daß die heiligen Zweige aus heiligen Wurzeln gewachsen waren⁷³. Daß diese dynastische Heiligen-Politik den mitteleuropäischen Verhältnissen gut angepaßt war, sahen auch die neugekommenen Anjou am Anfang des 14. Jahrhunderts, die als Thronprätendenten ihr Recht mit den heiligen arpadischen – und kapetingischen – Ahnen stützen wollten, wie ich am Anfang meines Vortrages mit der Rede des Kardinals Gentile illustriert habe.

Im 13. und 14. Jahrhundert sehen wir, daß die drei neuen Herrscherhäuser in Mitteleuropa – die Anjou, die Luxemburger und schließlich die Habsburger – nicht nur versuchen, die Sakralität der vorangehenden Dynastien auf sich zu beziehen, sondern mit Hilfe von sorgfältig zusammengestellten genealogischen Tafeln⁷⁴, Legendensammlungen der Familienheiligen⁷⁵, wirkungsvollen Gründungen, Pilgerfahrten, Reliquienschenkungen⁷⁶, neuen ikonographischen Topoi – zum Beispiel den »ungarischen heiligen Dreikönigen«, bestehend und mit symbolischer Bedeutung versehen aus Stephan (der alte, kluge rex iustus), Ladislaus (der

71) József DEÉR, *Az Árpádok vérségi joga* (1973); DERS., *Heidnisches* (wie Anm. 9) S. 46–50.

72) *Codex Diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*, ed. G. FEJÉR, 4,3 (1829) S. 510; 5,2 (1829) S. 508.

73) *Tractatus sive Speculum Genealoye Sancte Hedvigis quondam ducisse Slesie*, ed. A. SEMKOWICZ, *Monumenta Poloniae Historica* 4 (1884) S. 642–651; vgl. GOTTSCHALK, *St. Hedwig* (wie Anm. 63) S. 18–19.

74) Für Karl IV. vgl. Joseph NEUWIRTH, *Mittelalterliche Wandgemälde und Tafelbilder der Burg Karlstein* (1896); vgl. FOLZ, *Le souvenir* (wie Anm. 20) S. 440–445; Reinhard SCHNEIDER, *Karolus, qui et Wenceslaus*, in: *Festschrift für Helmut Beumann* (wie Anm. 58) S. 365–387; über das späte Beispiel der Habsburger, Simon LASCHITZER, *Die Heiligen aus der Sipp-, Mag- und Schwägerschaft des Kaisers Maximilian I.*, *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses* 4 (1886) S. 70–288.

75) Die berühmteste von diesen ist das ungarische Anjou-Legendarium, ed. LEVÁRDI, *Il leggendario* (wie Anm. 9).

76) Ich bespreche diese dynastische Propaganda in meiner Studie, *Le culte des saints dynastiques en Europe Centrale (Angevins et Luxembourg au XIV^e siècle)*, in: *L'Eglise et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-Est et du Nord (XIV^e–XV^e siècles)*, *Actes du colloque ... de Rome* (27–29 Janvier 1986) (1990) S. 221–247.

Ritterkönig) und Emerich (der keusche, gelehrte Prinz)⁷⁷⁾ – sowie einer methodischen Kultpropaganda diese Heiligkeit in den Dienst ihrer eigenen dynastischen Interessen stellten. Diese groß angelegte, alles bisherige überflügelnde kultische Repräsentation wird jedoch zwei Konsequenzen haben: Indem sie das Prestige der »heiligen Könige« zu Kleingeld machen, bewerben sich die Herrscher aus diesen Häusern umsonst um denselben heiligen Status; das Ergebnis ist die Desakralisation der Königswürde. Gleichzeitig treten die Kulte durch die Repräsentation aus dem engeren königlich-höfischen Milieu heraus und kommen auf den Weg, auf dem sie sich schließlich in nationale Symbole umwandeln.

(ins Deutsche übersetzt von Éva R. Szilágyi)

77) Vgl. MAROSI, Der heilige Ladislaus (wie Anm. 9) S. 232–233.