

# *Kultbeziehungen zwischen dem Reich und Polen im Mittelalter*

VON THOMAS WÜNSCH

Wenn im 11. und 12. Jahrhundert die Heiligen tatsächlich »in Bewegung« gerieten, in dieser Zeit also der traditionelle Regionalismus in der Heiligenverehrung des frühen Mittelalters durchbrochen wurde und viele regional begrenzte Kulte nun eine überregionale Verbreitung erfuhren<sup>1)</sup>, dann müßte sich dieser Wandel gerade in dem engen Beziehungsgeflecht feststellen lassen, das sich zwischen dem deutschen Reich und Polen spannte<sup>2)</sup>.

## Abkürzungen:

AASS = Acta Sanctorum

BHL = Bibliotheca hagiographica Latina, 2 Bde. (Bruxelles 1898–1901)

Suppl. I (1911), Suppl. II (1986)

Bibl.SS = Bibliotheca Sanctorum, 13 Bde. (Rom 1961–1970)

Chrestomatia staropolska = Chrestomatia staropolska, hg. von Wiesław WYDRA und Wojciech R. RZEPKA (Wrocław 1984)

DA = Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters

Hagiografia Polska = Hagiografia Polska. Słownik bio-bibliograficzny, 2 Bde., hg. von Romuald GUSTAW (Poznań 1971–1972)

HZ = Historische Zeitschrift

LCI = Lexikon der christlichen Ikonographie, Bde. 5–8: Heilige (Freiburg 1973–76)

MGH (SS) = Monumenta Germaniae Historica (Scriptores)

MIÖG = Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung

MPH = Monumenta Poloniae Historica

Nasi święci – Nasi święci. Polski słownik hagiograficzny, hg. von Aleksandra WITKOWSKA (Poznań 1995)

PSB = Polski Słownik Biograficzny

SPPP = Starodawne prawa polskiego pomnika

SPT = Słownik Polskich Teologów, 4 Bde. (Warszawa 1981–83)

VuF = Vorträge und Forschungen

ZfO = Zeitschrift für Ost[mitteleuropa]-Forschung

ZRG KA = Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung

1) Robert BARTLETT, Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 bis 1350, München 1996; (Orig. 1993) S. 328ff.; vgl. Barbara ABOU-EL-HAJ, The Medieval Cult of Saints. Formations and Transformations, Cambridge 1994, S. 13.

2) Dazu gibt es bislang keine Untersuchung. Vgl. Waclaw SCHENK, Kult świętych w Polsce. Zarys historyczny, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 13,4 (1966) S. 77–102; Jerzy STARNAWSKI, Drogi rozwojowe

Die europäische Expansion und Kolonisation des Hochmittelalters, von der die sog. »Ostsiedlung« nur einen Teil bildete (wenn auch einen gewichtigen), setzte die Wanderung von Menschen, Wirtschaftsformen, rechtlichen und politischen Instrumenten in Gang<sup>3)</sup> – und auch von Heiligenkulten. Genausowenig wie in den übrigen Bereichen ist auch bei der Verehrung von Heiligen ein einfaches Schema von »automatischer« oder gar »kolonialer« Übertragung anzunehmen<sup>4)</sup>.

Die hier vertretene These lautet, daß es eine gezielte Übernahme von Heiligenverehrung<sup>5)</sup> im mittelalterlichen Polen gab, die von den dortigen politisch und kirchlich relevanten Gruppen ausging und das Land fester in den *orbis* der christlichen Königreiche Europas einband. Selektion und Adaptation<sup>6)</sup> beim Kult christlicher Heiliger veränderten zum einen

hagiografii polskiej i łacińskiej w wiekach średnich (Pontificia Academia Theologica Cracoviensis. Facultas Historica. Textus et Studia 5), Kraków 1993; Jacek WIESIOŁOWSKI, Literatura religijna, in: Kultura Polski średniowiecznej XIV–XV w., hg. von Bronisław GEREMEK, Warszawa 1997, bes. S. 703–713. Zu Ungarn Gábor KLANICZAY, Le culte des saints dans l’Hongrie médiévale, Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae 29 (1983) S. 57–77. Zur Verbindung von Kultgeschichte und Kulturraumforschung paradigmatisch Matthias ZENDER, Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maaslandes und der Rheinlande in Kultgeschichte und Kultverbreitung, Köln <sup>2</sup>1973, bes. S. 15–22; als methodische Orientierung E. A. STÜCKELBERG, Heiligengeographie, Archiv für Kulturgeschichte 8 (1910) S. 42–51; als Einzelbeispiel einer Kartierung der Expansion von Heiligenkulten: Großer Historischer Weltatlas, Bd. 2 (Bayerischer Schulbuchverlag), München 1979, Karte 68a (hl. Remigius).

3) Vgl. die synthetischen Arbeiten von Walter SCHLESINGER (Hg.), Die deutsche Ostsiedlung des Mittelalters als Problem der europäischen Geschichte (VuF 18), Sigmaringen 1975; Jan PIKORSKI, Die deutsche Ostsiedlung des Mittelalters in der Entwicklung des östlichen Mitteleuropa. Zum Stand der Forschung aus polnischer Sicht, Jahrbuch für Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands 40 (1991) S. 27–84; DERS., Die deutsche und deutschrechtliche Kolonisation des 12. bis 14. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa, Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 42 (1991) S. 203–219; Thomas WÜNSCH, Ostsiedlung in Rotrußland vom 14. bis 16. Jahrhundert – Problemaufriß für die kulturgeschichtliche Erforschung eines Transformationsprozesses in Ostmitteleuropa (mit besonderer Berücksichtigung der *terra Halicz*), Österreichische Osthefte 41 (1999) S. 47–82 (Lit.).

4) Josef FELLEBERG, Die Verehrung des Heiligen Gotthard von Hildesheim in Kirche und Volk (Rheinisches Archiv 74, Bonn 1970) S. 93 bemerkte im Zuge seiner Untersuchung der Godehard-Verehrung, daß die Kultstätten des Heiligen im Raum östlich der Elbe weder durch Kaufleute noch durch bäuerliche oder städtische Immigranten gegründet wurden.

5) Für einen Teilbereich des allgemeinen Heiligenkultes vgl. Gerd ZIMMERMANN, Patrozinienwahl und Frömmigkeitswandel im Mittelalter – dargestellt an Beispielen aus dem alten Bistum Würzburg, Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 20 (1958) S. 24–126 und 21 (1959) S. 5–124 [Diss. Würzburg 1951; ND 1994], der zwischen einer »objektiven« und »subjektiven« Patrozinienwahl unterscheidet, um den Auswahlcharakter bei der Patrozinienvergabe durch den Konsekrator oder Gründer seit dem 11. Jh. zu kennzeichnen.

6) Die Begriffsverwendung orientiert sich an Aleksander POSERN-ZIELIŃSKI, Akulturacja i asymilacja – dwie strony procesu etnicznej zmiany w ujęciu antropologii i etnohistorii, in: Procesy akulturacji/asymilacji na pograniczu polsko-niemieckim w XIX i XX wieku, hg. von Witold MOLIŃSKI und Robert TRABA, Warszawa 1999, S. 43–64. Zu einer Umsetzung dieser Forschungsperspektive (wenn auch unter anderen

das geistige Leben Polens und riefen produktive, eigenständige Reaktionen hervor. Zum anderen knüpften die Wege der Heiligenverehrung ein dichteres Netz von Beziehungen zwischen dem westlichen und dem östlichen Europa. »Kulturelle Grenzen«<sup>7)</sup> im europäischen Rahmen wurden »flacher«<sup>8)</sup>, jedenfalls im Hinblick auf die christliche Religiosität. Um dies nachzuweisen, untersuche ich die Kultbeziehungen zwischen dem deutschen Reich und Polen – mit einem Seitenblick auf Heilige, deren Verehrung nicht über das Reich vermittelt worden ist (Thomas Becket und Birgitta von Schweden). Geordnet nach Jahrhunderten, erfolgt die Analyse der Kultbeziehungen nach vier Kriterien: 1. welche Heiligen sind festzustellen; 2. von welchen Trägern wurde ihr Kult in Polen heimisch gemacht; 3. in welchen Medien drückte sich der Kult in Polen aus; 4. von welchem Ausgangsort kam die Verehrung. Dabei interessieren hier nur diejenigen Heiligen, deren Kult regional begrenzt war; die christlichen Universalheiligen bieten zu wenig Handhabe, um dem Phänomen eines gezielten Zugriffs (im Sinne eines Auswahlvorgangs) auf die Spur kommen zu können<sup>9)</sup>. Fehlende oder erst neuzeitliche Kanonisation sind dagegen kein Hinderungsgrund für die Berücksichtigung; entscheidend ist der Verehrungsaspekt, auch nachdem das Papsttum das Regulativ des Kanonisationsprozesses installiert hatte.

#### 10. JAHRHUNDERT

Der Kult des Märtyrers VEIT/VITUS<sup>10)</sup> (nach legendärem Martyrium von ca. 304 um 450 erwähnt) ist ein Musterbeispiel für die Wanderung von Heiligenverehrung, deren erste Stufe die Reliquientranslation von St. Denis nach Corvey im Jahr 836 war. Einzugsgebiete seines Kultes wurden dadurch das deutsche Reich, Italien und das spätere Österreich<sup>11)</sup>,

Leitbegriffen) vgl. jüngst Alexander AVENARIUS, *Die byzantinische Kultur und die Slawen. Zum Problem der Rezeption und Transformation (6.–12. Jh.)* (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 35), Wien 2000.

7) Vgl. Jürgen OSTERHAMMEL, *Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas*, *Saeculum* 46 (1995) S. 101–138.

8) Vgl. Andrzej JANECZEK, *Granice a procesy osadnicze: średniowieczna Ruś Halicka w polu interferencji, in: Początki sąsiedztwa. Pogranicze etniczne polsko-rusko-słowackie w średniowieczu*, red. Michał PARCZEWSKI, Rzeszów 1996, S. 291–299.

9) Als Versuch aus jüngster Zeit vgl. Ewa KRAWIECKA, *Średniowieczny kult świętej Marii Magdaleny, in: Ziemia święta w rzeczywistości i legendzie średniowiecza*, hg. von Jacek WIEŚOŁOWSKI, Poznań 1996, S. 87–91. – In diese Kategorie fallen grosso modo auch Heilige, deren Kult bereits seit Jahrhunderten international flexibel war, wie Martin von Tours oder Dionysius.

10) BHL 8711–23, Suppl. I S. 308f., Suppl. II S. 870–72; AASS Iun. II (1742) 1013–1042; *Translatio s. Viti martyris*. Übertragung des hl. Märtyrers Vitus, hg. von Irene SCHMALE-OTT (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 41), Münster 1979; vgl. *Bibl.SS XII*, 1244–1248.

11) Reflexe bis nach Polen hatte die Translation von Reliquien des hl. Veit von St. Andreas im Lavanttal (Kärnten) nach Salzburg im Jahre 1223, vgl. Anna PANER, *Święty Wit. Męczeństwo, legenda i kult*, Gdańsk 1995, S. 166f.

doch strahlte der Kult auch in den böhmisch-mährischen Raum und nach Polen aus. Die Präsenz der von Heinrich I. an Herzog Wenzel gesandten Armreliquie in Prag und die dortige nach ihm benannte Bischofskirche dürften das Einströmen nach Polen erleichtert haben<sup>12</sup>. Veit besaß im mittelalterlichen Polen insgesamt 24 Patrozinien, von denen das früheste in Gnesen bestand, nach späterer Quelle aus dem Jahr 970<sup>13</sup>.

ULRICH VON AUGSBURG (um 890–973)<sup>14</sup>, 993 von Papst Johannes XV. kanonisiert<sup>15</sup>, wurde bereits vor diesem Datum in Polen verehrt: In dem der Vita des Dompropstes Gerhard von Augsburg (982/92) folgenden Mirakelteil wird berichtet, daß der Piastenherzog Mieszko I. (ca. 960–992), mit dem sich sowohl die Staatsgründung wie die Christianisierung Polens verbindet, nach einem Gelübde dem hl. Ulrich gegenüber eine Heilung seiner Armwunde erlangte; Mieszko ließ dem Heiligen daraufhin als Votivgabe einen silbernen Arm samt Hand anfertigen<sup>16</sup>. Anhaltspunkte für ein Fortleben der Ulrich-Verehrung in Polen aus späterer Zeit existieren nicht; es scheint, als ob Ulrich nur in die Phase der

12) Vgl. Werner MARSCHALL, Alte Kirchenpatrozinien des Archidiakonates Breslau. Ein Beitrag zur ältesten schlesischen Kirchengeschichte (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 3), Köln 1966, S. 30, 225–227. – Der hl. Wenzel wurde in Polen selbst verehrt, allerdings erst im Spätmittelalter; vgl. WIESIOŁOWSKI, Literatura religijna (1997) S. 710. Bezeichnend erscheint etwa die Verbreitung Wenzels in liturgischen Handschriften Schlesiens erst im 14. Jh., vgl. Helmut SOBECZKO, Kult liturgiczny św. Waclawa na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych, Roczniki teologiczno-kanoniczne 14,4 (1967) S. 55–81. Zu den schlesischen Patrozinien Prokops und Wenzels, die direkt aus Böhmen beeinflusst sein konnten, aber auch (wie im Falle Wenzels und seiner Verehrung durch Otto II.) über das Reich vermittelt sein konnten, vgl. MARSCHALL, Alte Kirchenpatrozinien (1966) S. 13–15, 222, 227–231; ferner Francis DVORNÍK, Svätý Václav, dědic České země, Rom 1968, bes. S. 45f. und František GRAUS, Böhmen zwischen Bayern und Sachsen. Zur böhmischen Kirchengeschichte des 10. Jahrhunderts, Historica 17 (1969) S. 5–42.

13) Vgl. PANER, Święty Wit (1995) S. 135ff.; das Quellenzeugnis ist allerdings eine Interpolation aus dem 15. Jh.

14) BHL 8359–8368, Suppl. I S. 299, Suppl. II S. 844–846; Vita des Dompropstes GERHARD (verf. 982/992), hg. von Georg Waitz (MGH SS 4, 1841) S. 381–425; Gerhard von Augsburg, Vita Sancti Uodalrici. Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Ulrich, lat.-dt. Mit der Kanonisationsurkunde von 993, hg. von Walter BERSCHIN und Angelika HÄSE (Heidelberg 1993). Vgl. Bibl.SS XII, 796–798.

15) Vgl. zuletzt Bischof Ulrich von Augsburg, 890–973. Seine Zeit, sein Leben, seine Verehrung, hg. von Manfred WEITLAUFF, Augsburg 1993; Vita sancti Udalrici, Katalog zur Ausstellung der UB Augsburg anlässlich der 1000-Jahr-Feier der Kanonisation des hl. Ulrich, hg. von Rudolf FRANKENBERGER, Augsburg 1993; Bernhard SCHIMMELPFENNIG, Afra und Ulrich. Oder: Wie wird man heilig?, Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben 86 (1993) S. 23–44; Gunther WOLF, Die Kanonisationsbulle von 993 für den hl. Oudalrich von Augsburg und Vergleichbares, Archiv für Diplomatik 40 (1994) S. 85–104; Ernst-Dieter Hehl, Lucia/Lucina – Die Echtheit von JL 3848. Zu den Anfängen der Heiligenverehrung Ulrichs von Augsburg, DA 51 (1995) S. 195–211.

16) Vita des Dompropstes GERHARD, MGH SS 4, S. 423; dazu Walter PÖTZL, Die Anfänge der Ulrichsverehrung im Bistum Augsburg und im Reich, in: Bischof Ulrich von Augsburg und seine Verehrung, Augsburg 1973, S. 82–115, bes. S. 88 (ferner 86, 98). Vgl. den Werkartikel in VL 2 (1980) Sp. 1225–1229 [M. WEITLAUFF].

deutsch-polnischen Kultbeziehungen der frühen Piastzeit einzuordnen wäre (mit möglicher Vermittlung über Böhmen)<sup>17)</sup>, ohne Fortsetzung im späteren Mittelalter.

Fazit: Der Bestand von zwei regionalen Heiligenkulten im Polen des 10. Jahrhunderts ging ausschließlich auf den Herrscher zurück. Es war der polnische Herzog, der seinem Land die Taufe angedeihen ließ, und er war es auch, der die Heiligen ins Land holte. Es wird kaum erstaunen, wenn in dieser frühen Phase die Übernahme allgemeinchristlicher Heiliger überwog<sup>18)</sup> und die regional geprägten Kulte in Polen noch sehr vereinzelt blieben.

## II. JAHRHUNDERT

Infolge des Itinerars der »Thebäischen Legion« war die Verehrung des MAURITIUS<sup>19)</sup> ein überregionales Phänomen. Allerdings erhielt der Mauritius-Kult durch die Ostpolitik der Ottonen eine spezifische Ausprägung. Otto der Große etablierte vermittels der Reliquien-Translation durch Bischof Ulrich von Augsburg die Verehrung des hl. Mauritius in Magdeburg und machte den Heiligen zum Schirmherrn seiner Ostpolitik. Vom *patronus noster* in der Ottonenzeit entwickelte sich der »politische Mauritius« dann zum *patronus regni* in der Salierzeit und wurde damit zu einem Reichsheiligen<sup>20)</sup>. Dabei hatte die Politik

17) Vgl. Stanisław KĘTRZYŃSKI, *Polska X–XI wieku*, Warszawa 1961, bes. S. 632–634. Möglicherweise gehören auch andere Heilige aus dem Augsburger Raum (Magnus, Afra, Narzissus) bereits in diese frühe Zeit der Kultbeziehungen, doch stammen die erhaltenen (spärlichen) Reflexe erst aus den folgenden Jahrhunderten, vgl. Teresa DUNIN-WASOWICZ, *Die neuen Heiligenkulte in Mitteleuropa um das Jahr 1000*, in: *Europas Mitte um 1000*, Bd. 2, hg. von Alfried WIECZOREK und Hans-Martin HINZ, Darmstadt 2000 S. 834–838, hier S. 835.

18) Vgl. Henryk FROS, *Le culte des saints en Europe Centrale (Boheme, Pologne, Hongrie) et son rôle socio-politique du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> s.*, in: *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Age et à l'époque moderne. Approche comparative*, hg. von Marek DERWICH und Michel DMITRIEV (*Opera ad historiam monasticam spectantia I. Colloquia 3*), Wrocław 1999, S. 99–109, bes. S. 103; Teresa WĄSOWICZ, *Kulty świętych w Polsce w X w.*, in: *Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*, hg. von Jerzy Dowiat, Warszawa 1972, S. 62ff.

19) AASS Sept. VI (1767) 308–403; BHL 5737–5764, Suppl. I S. 224f., Suppl. II S. 630f.; Eucherius von Lyon, (1.) *Passio des Mauritius* (um 450), hg. von Bruno KRUSCH (*MGH SS rer. Merov.* 3, 1896) S. 32–41; (2.) *Bericht von 475–500*, hg. von Louis DUPRAZ, *Les passions de S. Maurice d'Agaune* (Fribourg 1961). Vgl. *Bibl.SS IX*, 193–205.

20) Vgl. besonders Hans Jürgen RIECKENBERG, *Königsstraße und Königsgut in Liudolfingischer und frühsalischer Zeit* (919–1056), *Archiv für Urkundenforschung* 17 (1942) S. 131–135; Albert BRACKMANN, *Die politische Bedeutung der Mauritius-Verehrung im frühen Mittelalter*, in: *DERS., Gesammelte Aufsätze*, Weimar 1941, S. 211–241; Martin KUHN, *Sankt Mauritius mit der Lanze. Der ottonische Reichspatron an der Schwelle zwischen Franken und Thüringen*, *Geschichte am Obermain* 7 (1971/72) S. 51–76; daneben Jürgen PETERSOHN, *Kaisertum und Kultakt in der Stauferzeit*, in: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, hg. von Jürgen Petersohn (*VuF 42*), Sigmaringen 1994, S. 101–146, bes. S. 103.

gerade Ottos III. in Polen durchaus Akzeptanz für Mauritius zu schaffen gewußt: Er war es, der dem polnischen Herzog Boleslaus Chrobry eine Nachbildung der Lanze schenkte. Anlaß war, nach dem Zeugnis des Gallus Anonymus, der »Akt von Gnesen« im Jahr 1000<sup>21)</sup>; das Stück befindet sich bis heute im Krakauer Domschatz. Schon kurz nach jener religiös-politischen Geste Ottos III. ist die Mauritius-Verehrung in Polen erkennbar: an Patrozinien in Zawichost (bei Sandomir in Kleinpolen) und Pyritz/Pyrzyce (südlich von Stettin in Westpommern).

Die Verehrung des Märtyrer-Papstes<sup>22)</sup> CLEMENS I. (90/92–99/101)<sup>23)</sup> erfuhr eine entscheidende Wendung dadurch, daß Kyryll und Method während ihrer Mission bei den Chasaren auf der Krim die Reliquien wieder auffanden und über Ungarn und Venedig 867 in den Lateran nach Rom brachten. Von dort erfolgte eine Ausweitung des Clemens-Kultes in die Rheinlande, besonders in den Kölner Sprengel. Die Vermittlung nach Polen dürfte aber direkt über Rom erfolgt sein: 1051 brachte der Breslauer Bischof Hieronymus (gest. 1062), der aus Rom kam, Reliquien des hl. Clemens nach Breslau<sup>24)</sup>.

VINZENZ VON SARAGOSSA (Martyrium 304)<sup>25)</sup> war seit seiner Reliquientranslation nach Breslau ebenfalls durch Bischof Hieronymus im Jahre 1051 Mitpatron des Breslauer Domes; sein Festtag besaß den höchsten liturgischen Rang (*triplex*) und war *festum fort*<sup>26)</sup>.

Die Verehrung des hl. LAURENTIUS (Martyrium 258)<sup>27)</sup> im Reich erlebte einen Aufschwung, als Otto I. seinen Sieg über die Ungarn auf dem Lechfeld 955 errang und Laurentius dabei die Funktion eines Schlachtenhelfers einnahm. In Polen erscheint sein Kult in Form von zahlreichen Kirchenpatrozinien, von denen die in Kleinpolen bis ins

21) Vgl. Gallus Anonymus, *Cronica*, hg. von Karol MAŁEJCZYŃSKI, MPH N.S. 2, Kraków 1952, S. 19. Dazu Teresa DUNIN-WĄSOWICZ, *Tradition hagiographique romaine en Pologne médiévale: Saint Maurice et la légion Thébaine*, *Archaeologia Polona* 14 (1975) S. 405–420 [identisch mit: Teresa DUNIN-WĄSOWICZ, *Rzeczymskie kultury świętych w Polsce wczesnośredniowiecznej: kult św. Maurycego i Legionu Tebańskiego*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 20,4 (1973) S. 25–34]. Zur Bedeutung der Lanze jetzt Zbigniew DAŁEWSKI, *Die Heilige Lanze und die polnischen Insignien*, in: *Europas Mitte um 1000*, Bd. 2, hg. von Alfrid WIECZOREK und Hans-Martin HINZ, Darmstadt 2000, S. 907–911.

22) Nur von marginaler Bedeutung sind die Verehrungsspuren der Päpste Urban I. (221–230), Fabianus (236–250) und Stephan I. (254–257) in Polen.

23) BHL 1848–1857, Suppl. I. S. 79, Suppl. II S. 214–216. Vgl. *Bibl.SS* IV, 38–48.

24) Dazu die des Vinzenz von Saragossa, Georg, Sebastian und vielleicht eines Cancianus, vgl. *Cronica et numerus episcoporum Wratislaviensium*, hg. von Wojciech KĘTRZYŃSKI (MPH 6), Kraków 1893, S. 576. Zu Georg in Schlesien vgl. MARSCHALL, *Alte Kirchenpatrozinien* (1966) S. 104–114, zu seiner Feier im Zusammenhang mit Adalbert und Markus in Polen vgl. Izabela SKIERSKA, *Wojciech, Jerzy i Marek – trzej święci sąsiedzi w średniowiecznym kalendarzu polskim*, *Roczniki Historyczne* 63 (1997) S. 17–58; zu Sebastian und Mieszko II. vgl. Aleksander GIEYSZTOR, *Saints d'implantation, saints de souche dans les pays évangélisés de l'Europe de Centre-Est*, in: *Hagiographie, cultures et sociétés, IV<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> s.*, Paris 1981, S. 573–582, hier S. 578.

25) BHL 8627–55, Suppl. I S. 306f., Suppl. II S. 865f.; *Bibl.SS* XII, 1149–1155.

26) Vgl. MARSCHALL, *Alte Kirchenpatrozinien* (1966) S. 31f., 224f.

27) BHL 4752–89, Suppl. I S. 187f., Suppl. II S. 518–521; vgl. *Bibl.SS* VIII, 108–121.

11. Jahrhundert zurückreichen. In Schlesien verhalf der Breslauer Bischof Lorenz (1207–1232) seinem Namenspatron mindestens in der Pfarrkirche von Ziegenhals zur Ehre des Schutzheiligen<sup>28)</sup>.

Der als Einsiedler und Missionar wirkende LEONHARD VON NOBLAC (gest. angeblich um 559)<sup>29)</sup> wurde im frühen Mittelalter besonders im Zusammenhang mit dem Topos der Gefangenenbefreiung verehrt<sup>30)</sup>. Sein Kult wanderte von Frankreich ins deutsche Reich, sehr früh aber auch weiter: In Polen beginnt die Patrozinienvergabe zu seinen Ehren möglicherweise bereits im 11. Jahrhundert mit der Kirche in Klecie an der Wisłoka (im östlichen Kleinpolen)<sup>31)</sup>.

Die Verehrung des Einsiedlers und Bekennerers ALEXIUS VON EDESSA<sup>32)</sup>, dessen Vita etwa 450–475 entstanden ist, erfuhr im Böhmen des 10. Jahrhunderts einen neuen Schub: Adalbert von Prag verbrachte Reliquien aus SS Bonifacio e Alessio in Rom nach Prag-Břevnov, und unter seinem Namen sind auch Homilien zu Ehren des hl. Alexius überliefert<sup>33)</sup>. Die Bedeutung des hl. Alexius in Polen dürfte in einer zeitgenössischen Adaptation seines Grundanliegens zu sehen sein: Alexius diente den Armuts- und Weltfluchtbewegungen des 11. und 12. Jahrhunderts als Vorbild<sup>34)</sup>. An ihm orientierte man sich, bevor mit dem hl. Franziskus und seinen Jüngern ein anderes, aktuelles Vorbild dominant wurde. Vor diesem spirituellen Hintergrund wird auch verständlich, warum die Verehrung des Alexius besonders im Stadtbürgertum blühte. Wenn das im 14. Jahrhundert in Łęczycza (Masowien) auftauchende Patrozinium des hl. Alexius tatsächlich bis ins 11. Jahrhundert zurückzudatieren wäre<sup>35)</sup>, dann paßt das gut in dieses Bedeutungsschema.

28) Bolesław KUMOR, Powstanie i rozwój sieci parafialnej w Małopolsce południowej do końca XVI w., *Prawo Kanoniczne* 5 (1962) S. 175–231 und 6 (1963) S. 441–534, hier 1963, S. 451f. (11./12. Jh.); MARSCHALL, *Alte Kirchenpatrozinien* (1966) S. 37, 141–152. Zur Frühzeit der Laurentiusverehrung in Polen vgl. auch GIEYSZTOR, *Saints d'implantation* (1981) S. 578; DOBOSZ, *Monarcha i możni* (2002) S. 190.

29) BHL 4862–4864, Suppl. I S. 194f., Suppl. II S. 531f.; AASS Nov. III (1911) 150–173 (= älteste Vita von ca. 1030), 173–182 (Vita des Bischofs Waleramnus von Naumburg); vgl. *Bibl.SS VII*, 1198–1208.

30) Vgl. František GRAUS, *Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die »Gefangenenbefreiung« der merowingischen Hagiographie*, *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte* 1 (1961) S. 61–156; DERS., *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Praha 1965.

31) KUMOR, *Powstanie i rozwój* (1962) S. 223 (Pfarrkirchen 11.–12. Jh.), (1963) S. 455f. (Pfarrkirchen 13.–14. Jh.); SCHENK, *Kult świętych* (1966) S. 81 mit Anm. 44.

32) BHL 286–301, Suppl. I S. 14f., Suppl. II S. 37–40; AASS Iulii 4 (1748) 238–70; vgl. *Bibl.SS I*, 814–23.

33) Adalbert VON PRAG, *Homilia*, hg. von Heinrich G. VOIGT, in: DERS., *Adalbert von Prag* (Berlin 1898) S. 358–365.

34) Aleksander GIEYSZTOR, *Dobrowolne ubóstwo, ucieczka od świata i średniowieczny kult św. Aleksego*, in: *Polska w świecie*. Szkice z dziejów kultury polskiej, hg. von Jerzy DOWIAT, Warszawa 1972, S. 21–40.

35) Kazimierz JASIŃSKI, *Kult świętego Aleksego w średniowiecznej Łęczyczy*, *Roczniki Historyczne* 62 (1996) S. 7–20; vgl. Józef DOBOSZ, *Monarcha i możni wobec kościoła w Polsce do początku XIII wieku*, Poznań 2002, S. 86.

Von den über Böhmen vermittelten Heiligen erscheint auch VEIT über Kirchenpatrozinien weiterhin in Polen<sup>36)</sup>.

Im Zuge der benediktinisch-eremitischen Bewegung im piastischen Polen des 11. Jahrhunderts sind vor allem zwei Repräsentanten aus Oberitalien rezipiert worden: ROMUALD VON RAVENNA (seit 998/99 Abt in Classe, gest. 1027)<sup>37)</sup>, Gründer des Kamaldulenser-Ordens und 1032 heiliggesprochen; und der Prior von Fonte Avellana und spätere Kardinalbischof von Ostia, PETRUS DAMIANI (1007–1072)<sup>38)</sup>, der seinem Lehrer Romuald eine Vita widmete und später selbst als Heiliger verehrt wurde. Beide verkörperten den neuen Geist benediktinischer Reformbewegung, der sich in der Gründung entsprechender Klöster in Polen niederschlug. Ein Beispiel dafür ist das in Großpolen gelegene Kloster Międzyrzecz<sup>39)</sup>.

Die Verehrung des NIKOLAUS VON MYRA (gest. 343/50)<sup>40)</sup> verstärkte sich europaweit seit 1087, als die Translation von Myra nach Bari stattfand. In Polen (Schlesien eingeschlossen) ist sein Kult vor allem in Form von Kirchenpatrozinien greifbar<sup>41)</sup>. Dabei sieht es so aus, als sei der Nikolaus-Verehrung im städtischen Milieu (durch Kaufleute etc.) nicht nur eine slawische Verehrung im dörflichen Milieu (durch Fischer) vorangegangen, sondern noch früher eine Verehrung durch den Herrscher bzw. die politische Elite in Po-

36) Vgl. PANER, *Święty Wit* (1995) S. 135ff.

37) BHL 7324–7328, Suppl. II S. 757; Brun von Querfurt, *Vita quinque fratrum*, hg. von Reinhard KADE (MGH SS 15, 1888) S. 709–738; Petrus DAMIANI, *Vita beati Romualdi*, hg. von Giovanni TABACCO (Fonti per la storia d'Italia 94, Roma 1937); Ausschnitte: Petrus Damiani, *Vita Romualdi*, hg. von August BIEŁOWSKI (MPH 1), Warszawa 1960, S. 325–332. Vgl. Bibl.SS XI, 365–384.

38) BHL 6706–08, Suppl. I S. 253, Suppl. II S. 715; vgl. Bibl.SS X, 554–574. Zur Verbindung nach Polen vgl. Henryk FROS, *Relacje Piotra Damiani*, in: *Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane Aleksandrowi Gieysztorowi*, Warszawa 1991, S. 365–375.

39) Vgl. Tadeusz WOJCIECHOWSKI, *Eremiti reguły św. Romualda, czyli benedyktyni włoscy w Polsce jedenastego wieku*, in: DERS., *Szkice historyczne XI wieku*, Warszawa 1951 (Orig. 1904) S. 31–78; Gerard LABUDA, *Szkice historyczne jedenastego wieku 1. Najstarsze klasztory w Polsce*, in: *Z badań nad dziejami klasztorów w Polsce* (Archaeologia Polona Historica 2), Toruń 1995, S. 7–73; Andrzej PLESZCZYŃSKI, *Bolesław Chrobry konfratrem eremitów św. Romualda w Międzyrzeczu*, *Kwartalnik Historyczny* 103 (1996) S. 3–22; Tadeusz ULEWICZ, *Iter Romano-Italicum Polonorum. Czyli o związkach umysłowo-kulturalnych Polski z Włochami w wiekach średnich i renesansie*, Kraków 1999, S. 20; DOBOSZ, *Monarcha i możni* (2002) S. 79ff.; *Nasi święci* (1995) S. 438–450. Allgemein zu den polnisch-italienischen Beziehungen Jan PTAŚNIK, *Kultura włoska wieków średnich w Polsce*, Warszawa 1922, bes. S. 3ff.

40) BHL 6103–6221, Suppl. I S. 235–237, Suppl. II S. 659–665; vgl. Bibl.SS IX, 923–948.

41) Vgl. MARSCHALL, *Alte Kirchenpatrozinien* (1966) S. 26f.; Heinrich TUKAY, *Oberschlesien im Spannungsfeld zwischen Deutschland, Polen und Böhmen-Mähren. Eine Untersuchung der Kirchenpatrozinien im mittelalterlichen Archidiakonatsgebiet Opatowitz, Köln 1976*, S. 245–252. Weitergehend zum Patrozinienbestand Karl MEISEN, *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande. Eine kulturgeographisch-volkskundliche Untersuchung* (Forschungen zur Volkskunde 9–12), Düsseldorf 1931, bes. S. 168f.: 45 Patrozinien im Bistum Breslau, 1 im Bistum Lebus, 10 im Bistum Posen, 15 im Bistum Gnesen, 11 im Bistum Kujawien; für Kleinpolen zu ergänzen durch KUMOR, *Powstanie i rozwój* (1963) S. 458–460.

len. Die topographische Analyse der frühmittelalterlichen Residenzorte Krakau, Posen, Breslau und anderer scheint dies zu belegen<sup>42</sup>.

Der in der Provence wirkende Einsiedler AEGIDIUS VON ST. GILLES (gest. um 720)<sup>43</sup> ist in Polen auch als Einzelheiliger, d. h. außerhalb der Gruppe der 14 Nothelfer, anzutreffen<sup>44</sup>. Verehrungszeugnisse sind die Aegidienkirche in Krakau (gegründet um 1080) und ein vom Gallus Anonymus überliefertes Bittschreiben des Herzogs Wladislaus Herman (1081–1102) aus dem Jahr 1085, in dem er den Heiligen und das zugehörige Kloster in Saint-Gilles um Kindersegen anfleht<sup>45</sup>.

GEREON VON KÖLN, wie Mauritius ein Offizier der Thebäischen Legion, war der Legende nach in Köln enthauptet worden; so verband sich seine Verehrung denn auch vornehmlich mit dem Kölner Raum<sup>46</sup>. Bischof Aaron von Krakau, der vor seiner Krakauer Amtszeit (1046–59) wahrscheinlich Mönch in der Benediktiner-Abtei Brauweiler gewesen war, brachte den Kult des hl. Gereon aus dem Rheinland nach Krakau<sup>47</sup>. Gereon wurde der Patron der Krakauer Bischofskirche, als der er bereits für die basilikale Hofkirche des 11. Jahrhunderts auf dem Wawel bezeugt ist<sup>48</sup>.

42) Roman MICHAŁOWSKI, Kościół św. Mikołaja we wczesnopiastowskich ośrodkach rezydencjonalnych, in: Społeczeństwo Polski średniowiecznej. Zbiór studiów Bd. 6, hg. von Stefan KUCZYŃSKI, Warszawa 1994, S. 63–74.

43) BHL 93–98, Suppl. I S. 6, Suppl. II S. 13f. Vgl. Bibl.SS IV, 958–960. Miracula, hg. von Wojciech KĘTRZYŃSKI (MPH 4), Lwów 1884, S. 746f.

44) Gewöhnlich ist er in der Gruppe der 14 (bzw. 15) Nothelfer vergesellschaftet. Die Verehrung der Nothelfer (Normalreihe zuerst in clm 23435 fol. 74v; der 15. Nothelfer war Abt Magnus, der in der Diözese Augsburg Ende des 15. Jhs. hinzugefügt wurde) scheint sich auf Schlesien zu beschränken; im eigentlichen Polen des 14. und 15. Jhs. finden sich keine Verehrungsspuren. Vgl. Bibl.SS II, 618–623; Joseph KLAPPER, Die Vierzehn Nothelfer im deutschen Osten, Volk und Volkstum [= Schreibers Jahrbuch für Volkskunde] 3 (1938) S. 158–192. Allerdings begegnet Magnus als Personennamen in der Chronik des Gallus Anonymus, vgl. DUNIN-WĄSOWICZ, Heiligenkulte (2000) S. 835.

45) Gallus Anonymus, Chronicon I 30 (MPH 1, 1864) S. 425f. Vgl. Teresa DUNIN-WĄSOWICZ, Saint-Gilles et la Pologne aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> s., Annales du Midi 82 (1970) S. 123–135; DOBOSZ, Monarcha i możni (2002) S. 179–183.

46) BHL 3446–3447, Suppl. I S. 147, Suppl. II S. 388; AASS Oct. V, 36–60; vgl. Bibl.SS VI, 216f.; Franz STOLLE, Das Martyrium der thebaischen Legion, Breslau 1890.

47) Zur Verbindung zwischen Mieszko II., der »regina« Richeza und Aaron, der in der Forschung mit einem Mönch aus dem Ezzonischen Hauskloster Brauweiler identifiziert wird, vgl. Aleksander GIEYSZTOR, O kilku biskupach polskich XI wieku, in: Europa – Słowiańszczyzna – Polska. FS Kazimierz Tymieniecki, Poznań 1970, S. 311–326; Gerard LABUDA, Mieszko II król Polski (1025–1034). Czasy przełomu w dziejach państwa polskiego, Kraków 1992, bes. S. 41–61; Stanisław TRAWKOWSKI, Rychcza, in: PSB 23 (1991–92) S. 368–373; Jerzy WYROZUMSKI, Kraków do schyłku wieków średnich (Dzieje Krakowa 1), Kraków 1992, S. 92–98; Roman MICHAŁOWSKI, Princeps Fundator. Studium z dziejów kultury politycznej w Polsce X–XIII wieku, Warszawa 1993, bes. S. 53–70. Vgl. auch Zygmunt ŚWIECHOWSKI, Königin Richeza von Polen und die Beziehungen polnischer Kunst zu Köln im 11. Jahrhundert, Kölner Domblatt 40 (1975) S. 27–48.

48) Vgl. Marian FRIEDBERG, Kultura polska a niemiecka. Elementy rodzime a wpływy niemieckie w stroju i kulturze Polski średniowiecznej, 2 Bde. (Prace Instytutu Zachodniego 8), Poznań 1946, hier

Der Kult der hl. **URSULA**<sup>49)</sup>, die im Zuge der Belagerung Kölns durch die Hunnen ihr Martyrium erlitten haben soll (namentlich aber erst im 10. Jahrhundert erscheint), war im Kölner Raum besonders verbreitet. Von dort kam auch der Anstoß einer Weitergabe ihres Kultes in den Osten: Bischof Aaron von Krakau führte Ursula in die Liturgie seiner Diözese ein<sup>50)</sup>. Das um 1060 entstandene Sakramentar aus dem Kloster Tyniec bei Krakau, ein Werk in Kölnisch-Westfälischer Tradition, bezeugt dies<sup>51)</sup>.

Fazit: Die Zahl der Heiligen, aber auch der Träger und Medien der Kultbeziehungen, weitete sich im 11. Jahrhundert entscheidend, verglichen mit dem Bestand des 10. Jahrhunderts. Ein Dutzend neuer Heiliger kam hinzu (nur Veit war bereits präsent), deren Kult teils vom polnischen Herzog, teils von den Bischöfen in Breslau und Krakau, teils von der eremitischen Bewegung und möglicherweise – im Fall des Alexius – vom Bürgertum eingeführt wurde. Dabei spielten die Patrozinien eine herausragende Rolle, aber auch Reliquien, die jetzt mehrfach in Polen auftauchten. Daneben finden sich in Einzelfällen auch Reflexe in der Liturgie (bei Ursula) und institutionelle Übernahmen (in Form von Eremitenkongregationen). Wie im 10. Jahrhundert ist auch im 11. Jahrhundert ein markanter Fall persönlicher Beziehungen polnischer Herrscher zu Heiligen im Westen zu verbuchen (Wladislaus Herman und Aegidius). Zu den Ausgangspunkten der Kultbeziehungen sind neben dem deutschen Reich auch Prag und Rom zu zählen. Eine Differenzierung nach Landschaften innerhalb des Reichs läßt das Rheinland besonders hervortreten.

## 12. JAHRHUNDERT

1184 fand die Translation von Reliquien des **FLORIAN VON LORCH**<sup>52)</sup> (Martyrium ca. 304) unter der Ägide des Herzogs Kasimir II. Sprawiedliwy (des Gerechten) nach Krakau statt<sup>53)</sup>, wo Florian in der Folgezeit als Patron verehrt wurde<sup>54)</sup>. Ein weiterer Vermitt-

Bd. 2 S. 40; Gerard LABUDA, *Studia nad początkami państwa Polskiego* 2, Poznań 1988, S. 343–363 (ebd. S. 363–377 auch zur Vermittlung des Kultes der hll. Felix und Adauctus im selben Kontext); Zbigniew PRANOWSKI, »Sedes regni principales«. Wawel i inne rezydencje piastowskie do połowy XIII wieku na tle europejskim, Kraków 1994, S. 26ff.

49) BHL 8426–51, Suppl. I S. 300, Suppl. II S. 847–49; AASS Oct. IX (1869) S. 73–281; vgl. Bibl.SS IX, 1252–71; Wilhelm LEVISON, *Das Werden der Ursulallegende*, Bonner Jahrbücher 132 (1927) S. 1–164; Joseph SOLZBACHER, *Die Legende der hl. Ursula* (Köln 1963).

50) Zu Aaron vgl. besonders KĘTRZYŃSKI, *Polska* (1961) S. 532–564.

51) Maria Gabriela BORKOWSKA, *Kult liturgiczny św. Urszuli w Polsce do XVI w.*, *Roczniki Humanistyczne* 14,2 (1966) S. 109–198, hier S. 122 und 139ff. Zum Sakramentar vgl. den Ausstellungskatalog Tyniec. *Sztuka i kultura benedyktynów od wieku XI do XVIII*, Kraków 1994, S. 32f.

52) BHL 3054–61, Suppl. I S. 127, Suppl. II S. 343f.; AASS Maii 1 (1866) 466–472; Bibl.SS V, 937–940.

53) *Translatio Cracoviam anno 1184*, hg. von Wojciech KĘTRZYŃSKI (MPH 4), Lwów 1884, S. 757–762; *Rocznik kapituły krakowskiej, ad 1184* (MPH S.N. 5), Warszawa 1978, S. 65; Aegidius, nachmaliger

lungsweg kann erschlossen werden: Wenn Florian in dem Ort Koprzywnica (nahe Sandomir an der Weichsel) bereits im 12. Jahrhundert Fuß faßte<sup>55</sup>), dann könnte dies damit zu tun haben, daß dieser Ort recht günstig an dem Handelsweg von Krakau über Sandomir in die Kiever Rus' lag. Der Kult des hl. Florian wäre dann von der »Keimzelle« Krakau aus entlang der wirtschaftlichen Kontaktwege weitergetragen worden<sup>56</sup>).

Die Reliquien des Märtyrerbischofs VINZENZ VON BEVAGNA in Umbrien (aus der Zeit Diokletians)<sup>57</sup>) wurden von *comes* Peter Wlast 1145 aus Magdeburg in das Breslauer Kloster auf dem Elbing transferiert. Das Vinzenz-Kloster war Eigenkloster der gräflichen Familie Wlast und besaß zunächst ein Marienpatrozinium. Nach seiner feierlichen Übertragung auf den Elbing war Vinzenz für kurze Zeit Mitpatron und verdrängte dann das Marienpatrozinium; seit etwa 1167 wird er allein als Patron geführt<sup>58</sup>).

Die Vita des 523 gestorbenen Burgunderkönigs SIGISMUND<sup>59</sup>) vereinigt mehrere Motive auf sich, an denen eine Verehrung anknüpfen konnte: Zwar ließ er seinen eigenen Sohn umbringen, doch führte er dann ein Büsserleben und verkörperte damit den Typus des reuigen Herrschers. Zudem wurde er nach seiner Niederlage gegen die Franken in einem Brunnen ertränkt und bot damit auch einer Verehrung als Märtyrer einen Anhaltspunkt. Seit dem frühen Mittelalter wurde er in Burgund, Frankreich, der Schweiz, dem deutschen Reich und Italien verehrt. Untersuchungen auf der Basis von zeitgenössischen liturgischen Quellen und Kanzleiaufzeichnungen in Polen<sup>60</sup>) stützen die Annahme, daß Reliquien des heiligen Königs schon durch Bischof Werner von Płock in der zweiten Hälfte des

Bischof von Modena, bringt die Reliquien, die von Bischof Gedko von Krakau empfangen werden. Vgl. Kazimierz DOBROWOLSKI, *Dzieje kultu św. Florjana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa 1923, S. 8ff.; ULEWICZ, *Iter Romano-Italicum* (1999) S. 30f.; Józef DOBOSZ, *Działalność fundacyjna Kazimierza Sprawiedliwego*, Poznań 1995.

54) Vgl. DOBROWOLSKI, *Dzieje kultu św. Florjana* (1923) S. 29ff. Józef SZYMAŃSKI, *Historiograficzne analogie Passawy i Krakowa z XIII wieku*, in: *Polska w Europie. Studia historyczne*, hg. von Henryk ZINS, Lublin 1968 S. 93–107 sieht eine analoge Intensivierung der Floriansverehrung in beiden Städten gegen Beginn des 13. Jhs., vielleicht über Prag oder Breslau von Passau nach Krakau vermittelt.

55) Vgl. DOBROWOLSKI, *Dzieje kultu św. Florjana* (1923) S. 34ff.

56) Dies dürfte auch für die Gegenrichtung gelten: So erklärt man sich die Vermittlung des Heiligen nach Schlesien (z. B. Florianskirche in Alt-Wansen, Kr. Strehlen; Kapelle 1227 erwähnt, Florian 1400 erstmals als Schutzheiliger genannt) über die Hohe Straße, die Krakau mit dem schlesischen Land verband; vgl. MARSCHALL, *Alte Kirchenpatrozinien* (1966) S. 33f., 103f.

57) BHL 8676, Suppl. II S. 868; Bibl.SS XII, 1138f.

58) Vgl. MARSCHALL, *Alte Kirchenpatrozinien* (1966) S. 21, 222–224; Janusz BIENIAK, *Polska elita polityczna XII wieku*. Teil 3, in: *Spółczesność Polski średniowiecznej. Zbiór studiów*, Bd. 7, Warszawa 1996, S. 11–44, bes. S. 19.

59) BHL 7717–20, Suppl. I S. 280, Suppl. II S. 788; AASS Maii 1 (1866) 85–93; vgl. Bibl.SS XI, 1043–1047; GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger* (1965) S. 396–398.

60) Vgl. Andrzej ROJEWSKI, *Zarys kultu liturgicznego św. Zygmunta w Polsce w okresie przedtrydenckim*, *Roczniki Teologiczno-kanoniczne* 14,4 (1967) S. 113–122, bes. S. 120f.

12. Jahrhunderts an den masowischen Bischofssitz gelangt sind<sup>61</sup>). Der Reliquientransfer nach Polen könnte mit der Reise des Płocker Bischofs Werner zu Friedrich Barbarossa im Jahr 1166 zusammenhängen.

König HEINRICH II. (973–1024)<sup>62</sup>), 1146 heiliggesprochen, dürfte auf demselben Weg wie König Sigismund von Burgund nach Polen gekommen sein: in Form einer Reliquientranslation durch Bischof Werner von Płock<sup>63</sup>), der später selbst als Heiliger in Polen verehrt wurde<sup>64</sup>). Obgleich der Kult Heinrichs generell zunächst von seinen Stiftungen ausging, und er ikonographisch erst seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts als Heiliger dargestellt wurde, schuf das persönliche Engagement des Płocker Bischofs bereits zwei Jahrzehnte nach der Kanonisierung des Königs so eine neue Kultstätte.

Der Abt von Niederaltaich und spätere Bischof von Hildesheim, GODEHARD/GOTTHARD (961–1038)<sup>65</sup>), wurde 1131 kanonisiert. Der Heilige kam sehr früh nach Polen – bzw. Polen kam zu ihm: Denn unter den Pilgern, die im Gefolge der Heiligsprechung des Bischofs nach Hildesheim zogen, befand sich 1135 Herzog Boleslaus Krzywousty (Schiefmund), der wohl auch Reliquien des Heiligen nach Polen heimbrachte. Die erste

61) Antoni NOWOWIEJSKI, Płock. Monografia historyczna, Płock <sup>2</sup>1930. So auch der Tenor bei Czesław DEPTUŁA, Krąg kościelny płocki w połowie XII w., *Roczniki Humanistyczne* 8,2 (1959) S. 5–118, hier S. 85ff.

62) BHL 3811–16, Suppl. II S. 415; AASS Iul. III (1867) 682–759; Vita Heinrici II., hg. von Georg WAITZ (MGH SS 4, 1841) S. 679–695; vgl. *Bibl. SS IV*, 1239–1246.

63) Vgl. DEPTUŁA, *Krąg kościelny płocki* (1959) S. 88 mit Verweis auf die *Miracula s. Heinrici imperatoris*, AASS Iul. III (1868) 734f. (MGH SS 4, S. 814–816).

64) Der vielleicht aus Bayern, vielleicht aus dem Umfeld Ottos von Bamberg, vielleicht aus Burgund stammende Bischof wurde in einem Konflikt um kirchlichen Grundbesitz von gedungenen Mördern beseitigt. Sein Kult bildet gewissermaßen das masowische Pendant zu dem kleinpolnischen Lokalheroen Stanislaus. Quellen: BHL 8859; Johannes decanus Plocensis, *Mors et miracula beati Veneri*, hg. von Wojciech KĘTRZYŃSKI (MPH 4), Lwów 1884, S. 748–754. Vgl. NOWOWIEJSKI, Płock (1930); DEPTUŁA, *Krąg kościelny płocki* (1959) S. 85–88; Andrzej ROJEWSKI, *Zarys kultu liturgicznego św. Zygmunta w Polsce w okresie przedtrydenckim*, *Roczniki Teologiczno-kanoniczne* 14,4 (1967) S. 113–122; Czesław DEPTUŁA, *Biskup i władca. Z problematyki ideologii państwowej i świadomości narodowej polskiego średniowiecza*, *Więź* 11 (1968) S. 42–64; Stefan KWIATKOWSKI, *Powstanie i kształtowanie się chrześcijańskiej mentalności religijnej w Polsce do końca XIII wieku*, Warszawa 1980, S. 74–80; *Hagiografia Polska* 2, S. 513–521. Marek DERWICH, *Monastycyzm benedyktyński w średniowiecznej Europie i Polsce. Wybrane problemy* (Historia 135), Wrocław 1998, S. 196 hält Werner für einen Bamberger Mönch und Kanoniker, der dann zum Bischof von Kujawien und schließlich zum Bischof von Płock avancierte.

65) BHL 3581–91, Suppl. II S. 397; Vita Godehardi auctore Woltherio, hg. von Georg Heinrich PERTZ (MGH SS 11, 1854) S. 162–221; *Translatio Godehardi episcopi Hildesheimiensis*, hg. von Georg Heinrich PERTZ (MGH SS 12, 1856) S. 639–650. Vgl. *Bibl. SS VII*, 134–140; Joseph MACHENS, *Die Ausbreitung der Verehrung des hl. Godehard, Unsere Diözese*. Zeitschrift des Vereins für Heimatkunde im Bistum Hildesheim 5 (1931) S. 110–132; Josef FELLEBERG, *Die Verehrung des Heiligen Gotthard von Hildesheim in Kirche und Volk* (Rheinisches Archiv 74, Bonn 1970); daneben Sigfrid STEINBERG, *Die ältesten Bildnisse der Heiligen Bernward und Godehard*, *Archiv für Kulturgeschichte* 17 (1927) S. 273–285.

Phase der Godehard-Verehrung in Polen macht sich in mehreren Patrozinien des 12. und 13. Jahrhunderts bemerkbar, die in verschiedenen Landesteilen lagen (Großpolen, Kujawien, Schlesien) und zunächst die geistlichen Reformorden am Werk zeigen: bei der Kirche in Kostenblut (Kr. Neumarkt) wohl die Prämonstratenser<sup>66</sup>), bei den Klöstern Byszewo in Kujawien und der Hospitalabtei Szpetal im Dobriner Land die Zisterzienser<sup>67</sup>).

Eine Verehrungsspur zum hl. AEGIDIUS markiert die Wallfahrt des herzoglichen Mundschenkens Sieciech (eines Enkels des gleichnamigen Palatins von Wladislaus Herman). Sie fand ca. 1124–25 zum Grab des Heiligen nach St. Gilles in Südfrankreich statt<sup>68</sup>).

Der NIKOLAUS-Kult in Polen besaß einen offensichtlich supra-ethnischen Charakter. Dafür spricht die Beobachtung, daß dieser Heilige bereits zu einer Zeit von slawischen Bewohnern verehrt worden ist, als dort noch kaum Deutsche ansässig waren. Dies dürfte beispielsweise für die Nikolauskirchen in den pommerschen Fischerdörfern Lebbin und Kummerow sowie in den schlesischen Orten Nabitin (westl. Breslau)<sup>69</sup>) und Ottmachau (an der Neiße)<sup>70</sup>) zutreffen. Die Kirchen in den beiden schlesischen Dörfern waren möglicherweise schon im 12. Jahrhundert dem hl. Nikolaus geweiht. Nikolaus gehörte demnach zu den »Urpatrozinien«, d. h. er war der slawischen Bevölkerung schon vor der deutschen Ostsiedlung bekannt. Diese übernationale Bedeutung behielt er auch bei, als er im Spätmittelalter ein beliebter Heiliger der Handeltreibenden und des Bürgertums wurde<sup>71</sup>).

Unter den Heiligen, die sich durch Patrozinienvergabe auch im 12. Jahrhundert bemerkbar machen, befinden sich weiterhin VEIT<sup>72</sup>), LEONHARD VON NOBLAC<sup>73</sup>) und LAURENTIUS<sup>74</sup>).

66) FELLEBERG, Gotthard (1970) S. 113 vermutet, allerdings ohne Belege, in Kostenblut den Einfluß des Peter Wlast.

67) FELLEBERG, Gotthard (1970) S. 112–117; Marta MĘYNARSKA-KALETYNOWA, O kulcie św. Gotarda w Polsce XII i XIII wieku, in: Społeczeństwo Polski średniowiecznej. Zbiór studiów Bd. 6, hg. von Stefan KUCZYŃSKI, Warszawa 1994, S. 75–90; DERWICH, Monastycyzm (1998) S. 191f.

68) Miracula, hg. von Wojciech KĘTRZYŃSKI (MPH 4), Lwów 1884, S. 746f. Vgl. Janusz KURTYKA, Sieciech palatyn, PSB 36 (1996) S. 495–509 und DERS., Sieciech cześnik, PSB 36 (1996) S. 509–521; DOBOSZ, Monarcha i możni (2002) S. 256ff. (mit weiterer Lit.).

69) Kirche seit 1175; Nikolaus-Patrozinium 1203 erstmals genannt.

70) Kirche 1234 erstmals genannt (angesichts der 1155 für das Breslauer Bistum bestätigten Kastellanei aber möglicherweise älter), Nikolaus-Patrozinium 1284.

71) Vgl. MARSCHALL, Alte Kirchenpatrozinien (1966) S. 39f., 194–209.

72) Vgl. PANER, Święty Wit (1995) S. 135ff.

73) KUMOR, Powstanie i rozwój (1962) S. 223. Zu den Patrozinien auf dem Wawel bei Krakau, im Benediktinerkloster von Lubiń und auf dem Elbing in Breslau (von denen das auf dem Wawel auch schon dem 11. Jh. angehören könnte) vgl. zuletzt Marta MĘYNARSKA-KALETYNOWA, Uwagi o najstarszym kulcie św. Leonarda w Polsce, in: Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum, Poznań 1998, S. 590–596.

74) KUMOR, Powstanie i rozwój (1963) S. 451f.

Der Kult des 1173 kanonisierten THOMAS BECKET (ca. 1118–1170)<sup>75)</sup> wurde gesamt-europäisch auf verschiedene Weisen vermittelt: über den Export von Reliquien<sup>76)</sup>, in Form von Patrozinien<sup>77)</sup> und auf schriftlichem Wege. Über letzteren war Thomas Becket bereits im 12. Jahrhundert in Polen präsent: Er firmiert als Heiliger in den Krakauer Kapitelsanalen und dem dortigen Lektionar; von der Wende zum 13. Jahrhundert stammt eine Krakauer Abschrift der »Miracula Sancti Thome«<sup>78)</sup>.

Der Regensburger Gründerbischof EMMERAM (gest. 715)<sup>79)</sup> erscheint in einem Krakauer Evangeliar aus dem Anfang des 12. Jahrhunderts<sup>80)</sup>.

Die Darstellung des hl. MAURITIUS auf den Bronzetüren für den Dom im masowischen Hauptort Płock, die 1152–54 in Magdeburg gefertigt wurden<sup>81)</sup>, mutet wie ein Brückenschlag zwischen zwei inzwischen antagonistischen Kultkreisen an. Denn die Ausrichtung

75) BHL 8170–8248, Suppl. I S. 295f., Suppl. II S. 829–34; (Viten und Briefe) James C. ROBERTSON (Hg.), *Materials for the History of Thomas Becket*, 7 Bde. (Rolls Series 67), London 1875–85; Wilhelm FITZSTEPHEN (c. 1185), *The Life and Death of Thomas Becket*, hg. von George GREENAWAY, London 1961. Vgl. *Bibl.SS XII*, 598–605.

76) Vgl. H. E. J. COWDREY, *Popes, Monks and Crusaders*, London 1984, S. 251–253.

77) Vgl. Médard BARTH, *Zum Kult des Thomas Becket im deutschen Sprachgebiet, in Skandinavien und Italien*, *Freiburger Diözesan-Archiv* 80 (1960) S. 97–166; Raymonde FOREVILLE, *Mort et survie de saint Thomas Becket*, *Cahiers de civilisation médiévale* 14 (1971) S. 21–38. Zur literarischen Gestaltung vgl. P. B. ROBERTS, *Thomas Becket: The Construction and Deconstruction of a Saint from the Middle Ages to the Reformation*, in: *Models of Holiness in Medieval Sermons*, hg. von Beverly Mayne KIENZLE et al., Louvain-La-Neuve 1996, S. 1–22.

78) Vgl. Waclaw URUSZCZAK, *Les répercussions de la mort de Thomas Becket en Pologne (XII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> s.)*, in: *Thomas Becket. Actes du colloque international de Sédières 1973*, hg. von Raymonde FOREVILLE, Paris 1975, S. 115–125, hier S. 115f.

79) BHL 2538–2542, Suppl. I S. 107, Suppl. II S. 292; a) (*recensio B*) *Vita vel Passio des Arbeo* (von ca. 772), hg. von Bruno KRUSCH, *MGH SS rer. Germ.* 13 (1920) S. 1–99; (*recensio A*) hg. von Bernhard BISCHOFF, *Leben und Leiden des hl. Emmeram*, lt.-dt. (München 1953) S. 6–82; b) *Vita des Meginfred von Magdeburg*, PL 141, 969–86; c) *De miraculis*, AASS Sept. VI, 495–511 und PL 141, 989–1090; hg. von Georg WAITZ (*MGH SS* 4, 1841) S. 549–574; d) *Vita metrica*, hg. von Ernst DÜMLER, *Neues Archiv* 7 (1882) S. 605–608; e) *Passio S. Avitramni*, AASS Sept. VI, 488–494. Vgl. *Bibl.SS IV*, 1200–1202; Johannes E. SEITZ, *Ikongraphie der heiligen Bischöfe der Kirchenprovinz München-Freising mit Salzburg bis etwa 1500* (München 1928), bes. S. 32–42; Hieronymus FRANK, *Die Klosterbischöfe des Frankenreiches* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 17, Münster 1932), bes. S. 157ff.; Karl BABL, *Emmeram von Regensburg. Legende und Kult* (Thurn und Taxis-Studien 8, Kallmünz 1973); František GRAUS, *Mittelalterliche Heiligenverehrung als sozialgeschichtliches Phänomen*, in: *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, hg. von Peter DINZELBACHER und Dieter R. BAUER, Ostfildern 1990, S. 86–102, bes. S. 95; DERS., *Volk, Herrscher und Heiliger* (1965) S. 124 u. ö.

80) Krakau, Domarchiv, Ms. 208.

81) Vgl. DUNIN-ŹĄSOWICZ, *Tradition hagiographique* (1975) S. 413f. Die Türen befinden sich seit dem 15. Jh. in der Sophienkathedrale zu Novgorod; vgl. Adolph GOLDSCHMIDT, *Die Bronzetüren von Nowgorod und Gnesen*, Marburg 1932.

der Ostpolitik hatte sich seit dem Ende der Regierung Ottos III. geändert: Der Nachfolger Heinrich II. rief im Jahre 1015 Mauritius als Schlachtenhelfer gegen denselben Boleslaus Chrobry an, dem Otto III. noch eine Nachbildung der heiligen Lanze geschenkt hatte<sup>82)</sup>. Mauritius wurde zum Patron der Kreuzzugsritter; und als solcher, angetan mit Herzogshut und Heiligenschein, erscheint er noch auf jener Fahne des Deutschen Ordens, die 1410 nach der verlorenen Schlacht bei Tannenberg in die Hände der Polen fiel<sup>83)</sup>. Die Mauritius-Verehrung (durch die Einfügung von Schwert und Sporen in die Reichsinsignien noch intensiviert<sup>84)</sup>) erhielt seit dem frühen 11. Jahrhundert eine anti-polnische Konnotation, die seine Rezeption dort hätte verhindern müssen. Daß dem nicht so ist, belegt im 12. Jahrhundert das ikonographische Zeugnis der Plocker Türen.

Fazit: Vergleicht man den Heiligenbestand im 12. Jahrhundert mit dem des vorausgegangenen Jahrhunderts, so fällt ein ungebrochen hoher Anteil neuer Heiliger auf. Zu sechs bereits bekannten Heiligen traten sieben neue, wobei sich auch die Trägerschaft erweiterte: Während die herrscherliche Initiative zurückgeht und nur bei zwei neuen Heiligen, Florian und Godehard, zu erkennen ist, beteiligen sich nun vermehrt die Bischöfe und geistlichen Orden am Ausbau der Kultbeziehungen. Allein der Bischof von Plock zeichnet für Reliquientranslationen in zwei Fällen verantwortlich (Sigismund und Heinrich II.), und auch die Bronzetüren aus Magdeburg mit einer Darstellung des hl. Mauritius waren für den Plocker Dom bestimmt. Unter den Orden ragen die noch jungen Zisterzienser hervor; daneben steht in gleicher Stärke das Engagement hoher Adeliger bzw. der politischen Elite. An der Floriansverehrung dürfte sich auch schon das handelstreibende Bürgertum mit beteiligt haben. Die Medien der Verehrung waren immer noch überwiegend Patrozinien und Reliquien; doch sind in zwei Fällen bereits schriftliche Zeugnisse von Bedeutung, und zwar als ausschließliches Medium der Verehrung (zu Emmeram und Becket). Zu Godehard und Aegidius wurden Pilgerfahrten unternommen. Unter den Herkunftsorten ist wiederholt Magdeburg zu bemerken.

### 13. JAHRHUNDERT

Der Märtyrer, Arzt und Bischof BLASIUS VON SEBASTE (Martyrium vielleicht 307–323) war im Abendland seit dem 9. Jahrhundert bekannt; seit dem 14./15. Jahrhundert erscheint er auch als Mitglied der 14-Nothelfer-Gruppe<sup>85)</sup>. Für seine Präsenz als Kirchenpatron im schlesischen Ohlau (1201 urkundlich genannt) dürften Wallonen verantwortlich sein.

82) KUHN, Sankt Mauritius (1971/72) S. 59.

83) Vgl. Jan DŁUGOSZ, *Banderia Prutenorum*, hg. von Karol GÓRSKI, Warszawa 1958, S. 247.

84) Das Schwert diente für die Königskrönung in Aachen, die Sporen für die Kaiserkrönung vor dem Mauritiusaltar des Petersdomes in Rom.

85) BHL 1370–80, Suppl. I S. 56f., Suppl. II S. 156; AASS Febr. I (1858) 334–57; Bibl.SS III, 157–70.

Tatsächlich war Blasius der Patron der wallonischen Tuchmacher, die zusammen mit dem Breslauer Vinzenzstift die Kirche als Marktkirche gründeten<sup>86</sup>).

Ähnliches gilt für die in Breslau lokalisierbare Verehrung des hl. MAURITIUS: Die dortige ihm geweihte Kirche wird 1226 als Kirche der wallonischen Siedlung erwähnt; das Mauritius-Patrozinium dürfte also über den Handel, speziell die flandrischen Tuchweber, in die Odermetropole gelangt sein<sup>87</sup>).

Eine Reihe von Kirchenpatrozinien zu Ehren des hl. CLEMENS in den Diözesen Gnesen, Posen, Włocławek, Kulm, Breslau und Krakau sind seit dem 13. Jahrhundert bekannt. Bezeichnend für die Kultverbreitung in Polen ist eine Doppelinitiative: Zum einen propagierten die ins Land kommenden Benediktiner die Clemens-Verehrung; zum anderen ist gerade im Krakauer Bistum ein einheimisches Adelsgeschlecht aktiv gewesen. Die kleinpolnischen Gryfiten<sup>88</sup>), von denen einige Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts im Ausland (wohl Bologna) studierten, verehrten den Heiligen als Familienpatron und nutzten hohe kirchliche Ämter (etwa das Krakauer Archidiakonat), um Clemens in Polen stärker zur Geltung zu bringen. Den Endstand (im 14. Jahrhundert) markieren 15 Kirchen- und 2 Altarpatrozinien, die zum großen Teil auf den Einfluß der Gryfiten zurückzuführen sind<sup>89</sup>).

Die NIKOLAUS-Verehrung ist im Polen des 13. Jahrhunderts (einschließlich Schlesiens) vor allem in Form von Kirchenpatrozinien greifbar. Sie gehen auch, aber nicht exklusiv, auf die Initiativen westlicher Siedler und Kaufleute zurück<sup>90</sup>). Nikolaus fungierte in Polen als der typische Heilige der Handelswege – egal, welcher Nationalität die Kaufleute<sup>91</sup>) oder Bankiers<sup>92</sup>) waren.

86) Vgl. MARSCHALL, *Alte Kirchenpatrozinien* (1966) S. 24–26, 101–103.

87) Entstanden ist die Kirche wohl in der zweiten Hälfte des 12. Jhs. Vgl. Adalbert Josef HERZBERG, *Der hl. Mauritius. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mauritiusverehrung* (Forschungen zur Volkskunde 25–26), Düsseldorf 1936 (Reprint 1981) S. 98; MARSCHALL, *Alte Kirchenpatrozinien* (1966) S. 22–24, 180; DUNIN-WĄSOWICZ, *Tradition hagiographique* (1975) S. 408; *Schlesisches Städtebuch*, hg. von Heinz STOOB und Peter JOHANEK, Stuttgart 1995, S. 23.

88) Vgl. Paweł SZCHANIECKI, *Gryfici z linii brzeźnickiej i benedyktyni*, *Studia Historyczne* 30 (1987) S. 3–18; Marek L. WÓJCIK, *Ród Gryfitów do końca XIII wieku. Pochodzenie – genealogia – rozsiadlenie* (Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia 107), Wrocław 1993, zeigt, daß Clemens seit der zweiten Generation vergeben wurde. Zur Stiftertätigkeit dieses Geschlechts zuletzt DOBOSZ, *Monarcha i możni* (2002) S. 260ff. und 386ff.

89) Tadeusz ŁAŚ, *Przedtrydencki kult św. Klemensa rzymskiego w diecezji krakowskiej w świetle wezwań kościołów*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 14,4 (1967) S. 39–53; KUMOR, *Powstanie i rozwój* (1963) S. 460–462.

90) Vgl. MEISEN, *Nikolauskult* (1931); KUMOR, *Powstanie i rozwój* (1963) S. 458–460; MARSCHALL, *Alte Kirchenpatrozinien* (1966) S. 26f.; TUKAY, *Oberschlesien* (1976) S. 245–252.

91) Zum Zusammenhang von Kaufmannssiedlung und Stadtentstehung, für den das Nikolauspatrozinium verfassungstopographisch relevant erscheint, vgl. Karlheinz BLASCHKE, *Nikolaipatrozinium und städtische Frühgeschichte*, *ZRG KA* 53 (1967) S. 273–337.

92) Vgl. Hans HATTENHAUER, *Das Recht der Heiligen* (Schriften zur Rechtsgeschichte 12), Berlin 1976, S. 61–74.

Patrozinien sind weiterhin zu Ehren des LEONHARD VON NOBLAC zu verzeichnen<sup>93</sup>; diejenigen des LAURENTIUS in Schlesien sind nach 1241 (dem Jahr des Mongoleneinfalls) auch urkundlich nachweisbar<sup>94</sup>; und von der AEGIDIUS-Verehrung zeugt die Breslauer Aegidienkirche, errichtet zwischen 1213 und 1228<sup>95</sup>.

Der hl. VEIT diente als Bezugsfigur nicht nur für die polnische Kirche in der Zeit ihrer Entstehung, sondern auch in der Zeit ihrer institutionellen Verdichtung und gesellschaftlichen Durchdringung<sup>96</sup>. Zahlreiche Kirchenpatrozinien seit dem 13. Jahrhundert belegen diese Bedeutung; als Trägerschicht profilierte sich inzwischen auch das polnische Rittertum<sup>97</sup>.

GODEHARD war auch im 13. Jahrhundert über Patrozinien in Polen präsent, für die unterschiedliche Trägergruppen verantwortlich zeichneten: Bei der Posener Kirche waren es Mitte des 13. Jahrhunderts die Dominikaner<sup>98</sup>, die damit den Verehrungsstrang der Reformorden des 12. Jahrhunderts fortführten. Demgegenüber sind die Godehard-Kirchen nahe dem großpolnischen Kalisz (Zawodzie und Dobrovec) und im schlesischen Strehlen als Zeugnisse privater ritterlicher Frömmigkeit zu betrachten, während die Kirche in Kruszwica (Großpolen) als Friedhofskirche diente. In der Namengebung der Ritterschaft machte sich Godehard ebenfalls im 13. Jahrhundert bemerkbar; das zeigen aus Eigenamen abgeleitete Dorfnamen in Kleinpolen, Großpolen und Schlesien<sup>99</sup>.

Von der Verehrung des hl. FLORIAN als Patron des Rittertums zeugt die Namengebung, die sich mit zeitlicher Verzögerung auch im Stadtbürgertum verbreitete<sup>100</sup>. Was hieran Verehrung war, was Nachahmung einer sozial überlegenen Schicht, ist kaum zu entscheiden. Sicher ist nur, daß dieser Prozeß im 13. Jahrhundert begonnen hat; im Jahr 1316 ist der erste *civis* mit Namen Florian belegt (aus Stary Sącz in Kleinpolen), der seinen Namen freilich um einiges früher erhalten haben muß<sup>101</sup>.

93) KUMOR, *Powstanie i rozwój* (1963) S. 455f.

94) MARSCHALL, *Alte Kirchenpatrozinien* (1966) S. 37, 141–152. Zur Frühzeit der Laurentiusverehrung in Polen auch GIEYSZTOR, *Saints d'implantation* (1981) S. 578.

95) KUMOR, *Powstanie i rozwój* (1963) S. 456f.; MARSCHALL, *Alte Kirchenpatrozinien* (1966) S. 31, 72f.

96) PANER, *Święty Wit* (1995) S. 162f.

97) PANER, *Święty Wit* (1995) S. 135ff.

98) Wolfgang H. FRITZE, Hildesheim – Brandenburg – Posen. Godehard-Kult und Fernhandelsverkehr im 12. Jahrhundert, in: *Beiträge zur Entstehung und Entwicklung der Stadt Brandenburg im Mittelalter*, hg. von Winfried SCHICH (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 84), Berlin 1993, S. 103–130, hier S. 119ff., schreibt – allerdings ohne Quellengrundlage – die Errichtung der erstmals 1244 erwähnten Posener Godehard-Kirche noch Herzog Boleslaus Krzywousty (1085–1138) zu.

99) MEYNARSKA-KALETYNOWA, *O kulcie św. Gotarda* (1994); ferner MARSCHALL, *Alte Kirchenpatrozinien* (1966) S. 21f., 114f. sowie S. 96 (zur möglichen Vermittlung des hl. Bartholomäus); FELLEBERG, *Gottard* (1970) S. 116.

100) DOBROWOLSKI, *Dzieje kultu św. Florjana* (1923) S. 51–64.

101) DOBROWOLSKI, *Dzieje kultu św. Florjana* (1923) S. 53.

Vor allem Benediktiner und Zisterzienser förderten den Kult der hl. **URSULA** in Polen<sup>102</sup>), der seit dem 13. Jahrhundert förmlich explodierte: Allein 222 liturgische Kodizes mit Verehrungsspuren der Heiligen sind bis zum Ende des 15. Jahrhunderts erhalten, dazu Synodalstatuten, Kapitelbeschlüsse, Güterverzeichnisse, Patrozinien und Namenslisten, die sie als Heilige erwähnen. Ihr Kult griff über die Diözese Krakau hinaus auf die Bistümer Gnesen, Posen, Płock, Włocławek, Breslau und Kulm über und etablierte sich in Form eines *festum fori*. Aus dem 13. Jahrhundert sind mehr als ein Dutzend liturgischer Handschriften bekannt, die ihr Gedenken weitertrugen, besonders aus den polnischen Zisterzen. Und auch ein erstes Patrozinium ist nachweisbar: die Kirche von Gwiazdanów im Bistum Breslau<sup>103</sup>).

Kennzeichnend für die Verehrung des **THOMAS BECKET** im 13. Jahrhundert war (nicht nur in Polen) immer noch seine Funktion als Streiter für die *libertas ecclesiae*, als Schlüsselfigur in verschiedenen Konstellationen von »Investiturstreit«. Im deutschen Reich steht etwa das Werk des Cäsarius von Heisterbach für diese Tendenz: Die posthume Stilisierung des Kölner Erzbischofs Engelbert von Berg (1216–1225) am Vorbild Becketts läßt erkennen, daß der literarisch gebildete Zisterzienser seine Becket-Viten kannte<sup>104</sup>). In Polen beeinflußte die Becket-Verehrung den Kult des einheimischen Bischofs Stanislaus von Krakau (1072–1079)<sup>105</sup>), der in den ersten Dezennien des 13. Jahrhunderts in seine ent-

102) Zeichen dafür ist etwa die Erwähnung in der Kronika węgiersko-polska (= Cronica Ungarorum iuncta et mixta cum Cronicis Polonorum, et Vita sancti Stephani), hg. von Stanisław PILAT (MPH 1), Warszawa 1960, S. 495–515, hier c. 2 S. 496.

103) BORKOWSKA, Kult liturgiczny św. Urszuli (1966) S. 116ff. (mit Nachweis der Handschriften, S. 120–125), 177ff.

104) Bernd FISCHER, Engelbert von Berg (1185–1225): Kirchenfürst und Staatsmann. Mit einer Gegenüberstellung zu Thomas Becket (1118–1170), Zeitschrift des bergischen Geschichtsvereins 94 (1991) S. 1–47; Thomas WÜNSCH, Der heilige Bischof. Zur politischen Dimension von Heiligkeit im Mittelalter und ihrem Wandel, Archiv für Kulturgeschichte 82 (2000) S. 261–302, bes. S. 295ff.

105) BHL 7832–43, Suppl. II S. 797; Vers-Legende, hg. von Stefan VRTEL-WIERCZYŃSKI und Władysław KURASZKIEWICZ, Polskie wierszowane legendy średniowieczne (Biblioteka Pisarzy Polskich, seria A nr. 2), Wrocław 1962, S. 219–239 (Ausschnitte: Chrestomatia staropolska, S. 265–267); Peregrinus de Opole, Sermones de tempore et de sanctis, hg. von Richard TATARZYŃSKI (Studia Przeglądu Tomistycznego 1), Warszawa 1997, S. 584–591. Vgl. Bibl.SS XI, 1362–67; Krystyna STAWECKA, Humanistyczne panegiryki łacińskie ku czci św. Stanisława ze Szczepanowa, Roczniki Humanistyczne 9, Lublin 1960, S. 5–34; KUMOR, Powstanie i rozwój (1963) S. 485f.; Ewa ŚNIEŻYŃSKA-STOŁOT, Ze studiów nad ikonografią legendy św. Stanisława biskupa, Folia historiae artium 8 (1972) 161–183 (bes. zur nicht-polnischen Überlieferung des 16. Jhs.); Winfried IRGANG, Die politische Bedeutung der Heiligen im Mittelalter (Wenzel, Adalbert, Stanislaus, Hedwig), in: Heilige und Heiligenverehrung in Schlesien, hg. von Joachim KÖHLER (Schlesische Forschungen 7), Sigmaringen 1997, S. 31–50, hier S. 40–44; Jan KUREK, Eucharystia, biskup i król. Kult św. Stanisława w Polsce (Acta Universitatis Wratislaviensis 1923), Wrocław 1998; Wojciech MROZOWICZ, Die politische Rolle des Kultes des hl. Adalbert, Stanislaus und der hl. Hedwig im Polen des 13. Jahrhunderts, in: Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Age et à l'époque moderne. Approche comparative, hg. von Marek DERWICH und Michel DMI-

scheidende Phase Richtung Kanonisation trat. Stanislaus war 1079 vom polnischen König Boleslaus Śmiały (1058–1079) am Altar seiner Kirche erschlagen worden; d. h. seine Lebens- und Sterbezeit lag fast genau ein Jahrhundert vor derjenigen Thomas Becketts. Allerdings ist zu beachten, daß Stanislaus erst 1253 in Assisi kanonisiert wurde<sup>106</sup>), also genau 80 Jahre nach Becket (dem dies bereits drei Jahre nach seiner Ermordung widerfuhr). Als man in Polen vehement die Kanonisation des Krakauer Bischofs betrieb, war Becket bereits einige Jahrzehnte tot und wirkte als Heiliger.

Ein weiterer Ansatzpunkt für mögliche Einflußnahmen des Becket-Kults auf die Stanislaus-Verehrung ergibt sich aus der Lebensgeschichte des Krakauer Bischofs selbst. Zieht man die zeitnächsten Zeugnisse heran, v. a. die Chronik des Gallus Anonymus vom Beginn des 12. Jahrhunderts, so überraschen zwei Aspekte: Zum einen bietet die kirchenpolitische Leistung des Stanislaus kaum Anhaltspunkte für die Einschätzung, er sei ein Vorkämpfer für die »Freiheit der Kirche« gewesen<sup>107</sup>). Seine Auseinandersetzung mit dem regierenden Krakauer Fürsten spielte sich vielmehr auf der Ebene eines persönlichen Kampfes um Handlungsfreiheit im Zentrum der Staatsgewalt ab. Prinzipielle Bemühungen um eine Emanzipation der (polnischen) Kirche von der weltlichen Gewalt wird man bei Stanislaus vergebens suchen.

Der zweite Aspekt liegt in dem Vorwurf des Verrats (*traditio*) begründet, den Gallus Anonymus überliefert, und zu dem die Todesart der Zerstückelung (*truncatio membrorum*) passen würde. Vinzenz Kadłubek hat in seiner Chronik vom Anfang des 13. Jahrhunderts diesen Vorwurf zu überspielen versucht. In einem rhetorischen Meisterstück, bekannt als der »Monolog des Königs Boleslaus«, gibt er den Mörder und damit auch dessen Rechtfertigung der Lächerlichkeit preis, indem er ihm eine unfreiwillig komische Rede in den Mund legt (so spricht Boleslaus von *potifex* statt *pontifex*, von *pistor* statt *pastor* usw.)<sup>108</sup>). Kadłubek erreichte sein Ziel; tatsächlich ist – unterstützt von der kurz

TRIEV (Opera ad historiam monasticam spectantia I. Colloquia 3), Wrocław 1999, S. 111–123, bes. S. 116–120; Zenon PIECH, Darstellungen des heiligen Stanislaus als Schutzheiligen des Herrschers, des Staates und der Dynastie der Jagiellonen, in: ebd. S. 125–160; Gerard LABUDA, Święty Stanisław biskup Krakowski, patron Polski. Śladami zabójstwa – męczeństwa – kanonizacji (Publikacje Instytutu Historii UAM 39), Poznań 2000; Hagiografia Polska 2, S. 419–455; Nasi święci (1955) S. 515–530.

106) Innocentego PP. IV Bulla kanonizacyjna świętego Stanisława oraz Bulla delegacyjna dla Jakuba z Velletri, hg. von Roman M. ZAWADZKI, Analecta Cracoviensia 11 (1979) S. 23–45; regionale Bezüge fehlen.

107) Vgl. hier nur Otto STANOVSKÝ, Austria sacra. Die Heiligen und Seligen des Königreiches Galizien und Lodomerien und des Herzogtums Krakau, Wien 1914, S. 9–42; Marian PLEZIA, Dookoła sprawy św. Stanisława. Studium źródłoznawcze, Bydgoszcz 1999 (Orig. 1979); Zbigniew JAKUBOWSKI, Polityczne i kulturowe aspekty kultu biskupa krakowskiego Stanisława w Polsce i Czechach w średniowieczu, Częstochowa 1988.

108) Bolesław PRZYBYSEWSKI, Monolog króla Bolesława Śmiałego. Z problematyki badań nad sprawą św. Stanisława, Analecta Cracoviensia 11 (1979) S. 415–431. Vgl. auch Tadeusz WOJCIECHOWSKI, Faktum biskupa Stanisława, in: DERS., Szkice historyczne XI wieku, Warszawa <sup>3</sup>1951; (Orig. 1904) S. 253–272, bes. S. 261ff.

darauf erfolgten Heiligsprechung des Stanislaus – eine Diskussion um den historischen Hintergrund des Verratsverdachts nie geführt worden. Abwegig wäre dieser Vorwurf nicht – hatte Boleslaus doch innen- und außenpolitisch an mehreren Fronten zu kämpfen, und der Gedanke liegt nicht fern, daß der Krakauer Bischof, der nach Aussagen mehrerer Legenden den Politikstil seines Königs öffentlich kritisiert hatte, zu einer oppositionellen Gruppe gehörte, die möglicherweise auch mit dem verfeindeten Böhmen in Kontakt stand. Doch entzieht sich diese Frage angesichts fehlender Quellen einer Beantwortung. Immerhin bedeutete die Ermordung des Bischofs das politische Ende Boleslaus'; die nachfolgende Revolte drängte ihn ins Exil nach Ungarn (oder Kärnten), wo er 1081/82 auch starb.

Bemerkenswert am politischen Hintergrund ist, daß Stanislaus alle Züge eines typischen Verfechters der kirchlichen Freiheit fehlen. Zu dem wurde er erst gemacht – und zwar mit Hilfe der Becket-Viten. Schlagende inhaltliche Übereinstimmungen stützen die Hypothese, daß die Becket-Biographien des Edward Grim, William von Canterbury, Johannes von Salisbury, Roger von Pontiniac und anderer die Vorlagen für die Gestaltung des Stanislaus durch Vinzenz Kadłubek<sup>109)</sup> waren<sup>110)</sup>. Man wird behaupten dürfen, daß die Gestaltung des ersten autochthonen Heiligen Polens – nach dem »Böhmen« Adalbert und dem »Italiener« Florian in der Funktion polnischer Reichsheiliger – eine Symbiose darstellt: Sie ist die literarisch-hagiographische Bearbeitung einer nationalen kirchlich-politischen Episode, gestaltet in Anlehnung an die Biographien Becketts als des Prototyps für

109) Zur (geringen) Brauchbarkeit der Viten des Vinzenz von Kielce in dieser Sache vgl. Marian PLEZIA, Wincenty z Kielca, historyk polski z pierwszej połowy XIII wieku, *Studia źródłoznawcze* 7 (1962) S. 15–41; Gerard LABUDA, Twórczość hagiograficzna i historiograficzna Wincentego z Kielca, *Studia źródłoznawcze* 16 (1971) S. 103–137. Texte: Vinzenz von Kielce, *Vita minor* (1253/54) und *Vita maior* (1261/66) des hl. Stanislaus von Krakau (gest. 1079), hg. von Wojciech KĘTRZYŃSKI (MPH 4), Lwów 1884, S. 253–285 und 362–438; *Miracula*: MPH 4, Lwów 1884, S. 285–318; *Cuda świętego Stanisława*, hg. von Zbigniew PERZANOWSKI, *Analecta Cracoviensia* 11 (1979) S. 47ff. Zur Mirakel-Literatur gerade im kleinpolnischen Raum vgl. Maria Helena WITKOWSKA, Zagadnienie mentalności religijnej w świetle »miracula« z XIII–XIV w., in: *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce*, hg. von Jerzy KŁOCZOWSKI, Bd. 1, Kraków 1966, S. 583–630; Aleksandra WITKOWSKA, *Miracula małopolskie z XIII i XIV wieku. Studium źródłoznawcze*, *Roczniki Humanistyczne* 19,2 (1971) S. 29–161; ferner Marian PLEZIA, Einleitung zu: *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski*, hg. von Marian Plezia, Warszawa 1987, S. 7–22 und Włodzimierz JUROW, *Praktyka pisarska i literackie tradycje żywotów świętych polskich do końca wieku XVI*, *Przegląd Humanistyczny* 14 (1970) S. 119–136. Das Urteil zu Vinzenz von Kielce gilt verschärft für Jan DŁUGOSZ, *Vita et miracula*, in: *Opera omnia* 1, hg. von Aleksander PRZEZDZIECKI, Kraków 1887, S. 1–181.

110) Danuta BORAWSKA, *Z dziejów jednej legendy. W sprawie genezy kultu św. Stanisława biskupa*, Warszawa 1950, S. 20–27. Dem ist URUSZCZAK, *Les répercussions* (1975), bes. S. 123f., entgegengetreten, ohne daß seine Argumentation überzeugte. Sie läuft darauf hinaus, daß eine (nicht näher zu präzisierende) orale Tradition Vinzenz stärker beeinflusst habe als die Schriftzeugnisse zu einem kanonisierten Heiligen. KWIATKOWSKI, *Powstanie* (1980) S. 70 stimmt – allerdings ohne Kenntnis von URUSZCZAK – der Interpretation von BORAWSKA zu.

die hochmittelalterliche Konfrontation von weltlicher und geistlicher Gewalt. Beide Male endete dieser Konflikt mit einem »Mord in der Kathedrale«<sup>111)</sup>, was hier nicht nur literarischer Topos, sondern konstitutives Element einer Kultbeeinflussung gewesen sein dürfte. Noch im 13. Jahrhundert finden in Polen drei Patrozinienvergaben zu Ehren des englischen Märtyrers statt: das Zisterzienser-Kloster in Sulejów/Kleinpolen (1232); das von Bischof Thomas II. von Breslau im Kontext des »schlesischen Investiturstreits« gegründete Kollegiatstift an der Burgkapelle von Ratibor (1287?)<sup>112)</sup>; sowie möglicherweise Altar und Kapelle auf der Wawelburg von Krakau (wovon allerdings erst Jan Długosz nach 1470 berichtet)<sup>113)</sup>.

Fazit: Im 13. Jahrhundert fand ein doppelter Umschwung statt. Zum einen reduziert sich die Zahl neuer Kulte drastisch; nur ein einziger neuer Heiliger (Blasius) kam hinzu, die anderen elf waren – wenn auch in unterschiedlichen Formen – bereits in Polen präsent. Zum anderen macht sich bei der Trägerschicht ein Wandel bemerkbar. Der Herrscher schied als Initiator fast vollständig aus und überließ dem Adel, den Bischöfen (besonders von Breslau und Krakau), den geistlichen Orden (besonders der Zisterzienser und Dominikaner) sowie den neu hinzukommenden Schichten der Ritter und Bürger das Feld. Die Medien verengten sich auf Patrozinien und bisweilen Namengebung; nur bei der Becket-Verehrung ist literarische Produktion zu verzeichnen. Unter den Ausgangsorten ist Flandern bemerkenswert (für die Blasius- und Mauritius-Verehrung).

#### 14. JAHRHUNDERT

Für das 14. Jahrhundert und später sind Patrozinien zu Ehren von LEONHARD VON NOBLAC<sup>114)</sup> und FLORIAN<sup>115)</sup> bekannt; eine der Florianskirchen, gelegen vor den Toren Krakaus, hatte insofern eine herausgehobene Bedeutung, als sie nach 1397 der Pfründenversorgung von Gelehrten an der Krakauer Theologischen Fakultät diente<sup>116)</sup>.

Die Erfolgsgeschichte des CLEMENS-Kultes in Polen, getragen vornehmlich vom Geschlecht der Gryfiten, zog sich bis ins 14. Jahrhundert hin. Sie ist erkennbar an der Auf-

111) André VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rom 1981, S. 197ff. Zur »Ablösung« Florians durch Stanislaus vgl. DOBOSZ, *Monarcha i możni* (2002) S. 162.

112) IRGANG, *Die politische Bedeutung* (1997) S. 41 hält es für möglich, daß die Stiftung des Bischofs ein kirchenpolitisches Gegengewicht zu dem von seinem Kontrahenten, Herzog Heinrich IV. von Schlesien, gegründeten Breslauer Heiligkreuzstift bildete.

113) Vgl. URUSZCZAK, *Les répercussions* (1975) S. 116–119.

114) KUMOR, *Powstanie i rozwój* (1963) S. 455f.

115) DOBROWOLSKI, *Dzieje kultu św. Florjana* (1923) S. 82–85.

116) Vgl. Mieczysław MARKOWSKI, *Złoty wiek (1397–1500)*, in: *Wydział Teologiczny w Krakowie 1397–1997. Księga Jubileuszowa*, hg. von Stanisław PIECH, Kraków 1997, S. 37–60, bes. S. 42.

nahme des Feiertags in die *festā semiduplicia*, was die Synodalstatuten des Krakauer Bischofs Nanker von 1320 belegen<sup>117</sup>).

Die Patrozinienzahl zu Ehren der hl. URSULA vermehrt sich noch im 14. Jahrhundert; gleichzeitig steigen die liturgischen Zeugnisse zur Massenware an und dringt Ursula in die Namengebung ein, wie aus den Gerichtsbüchern zu ersehen ist<sup>118</sup>).

Spuren der MAURITIUS-Verehrung finden sich in Polen<sup>119</sup>) jetzt vor allem in den Schriftzeugnissen. So hat sich eine »Passio interpolata Mauritii et sociorum« erhalten, die 1378/79 an der Universität Prag entstand und heute in der Jagiellonen-Bibliothek in Krakau aufbewahrt wird<sup>120</sup>). Im Hintergrund dürfte die von Karl IV. angeregte Verehrung des Heiligen stehen<sup>121</sup>).

Die Luxemburger in Böhmen und besonders Karl IV. leiteten auch eine Renaissance des VEIT-Kultes ein. Die 1355 erfolgte Überführung des Heiligen nach Prag löste einen erneuten Verehrungsschub in Böhmen, Mähren und Oberungarn aus<sup>122</sup>), an dem auch Polen teilhatte<sup>123</sup>). Zahlreiche Kirchenpatrozinien bezeugen die bis ins 15. Jahrhundert anhaltende Bedeutung des Veitskultes in Polen, der im Spätmittelalter vor allem vom polnischen Rittertum getragen wurde. Aber auch in der Schriftkultur finden sich Zeugnisse: Zu nennen ist ein ca. 1390 entstandener Kodex wahrscheinlich Prager Ursprungs, heute in der Jagiellonen-Bibliothek zu Krakau, der die Passio der hll. Veit und Modestus enthält<sup>124</sup>).

Predigten zu THOMAS BECKET aus dem 14. Jahrhundert belegen das anhaltende (und vielleicht sogar noch vermehrte<sup>125</sup>) Interesse an dem englischen Märtyrer, über die Hei-

117) Aleksy PETRANI, Kanonistyka, in: Marian RECHOWICZ (Hg.), Dzieje teologii katolickiej w Polsce 1, Lublin 1974, S. 361–399, hier S. 392 (zu den Krakauer Synodalstatuten von 1320); die Texte selbst: Statuta synodalia episcoporum cracoviensium XIV et XV saeculi, hg. von Udalryk HEYZMANN (SPPP 4), Kraków 1895, S. 3ff.

118) BORKOWSKA, Kult liturgiczny św. Urszuli (1966) S. 184f.

119) Jan MALICKI, Treści polityczne i ideowe kultu świętych rycerskich w Polsce wcześniejszego średniowiecza. Próba oceny, in: Kultura średniowieczna i staropolska. FS Aleksander Gieysztor (Warszawa 1991) S. 387–394; Aleksander GIEYSZTOR, Politische Heilige im hochmittelalterlichen Polen und Böhmen, in: Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, hg. von Jürgen Petersohn (VuF 42, Sigmaringen 1994) S. 325–341.

120) BJ 757 fol. 90v.

121) KUHN, Sankt Mauritius (1971/72) S. 55.

122) Vgl. Bohemia sancta. Životopisy českých světců a přátel božích, hg. von Jaroslav KADLEC, Praha 1989, S. 72–77 [F. V. MAREŠ].

123) PANER, Święty Wit (1995) S. 163f.

124) BJ 1183 fol. 273: De martyribus Vito et Modesto.

125) Waclaw SCHENK, Zagadnienie zależności kultu św. Stanisława biskupa od kultu św. Tomasza Kantuaryjskiego w świetle śląskich rękopisów liturgicznych, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 4,1 (1957) S. 73–85 weist anhand liturgischer Handschriften aus Schlesien nach, daß Stanislaus unmittelbar nach seiner Heiligsprechung eigene Texte bekam, während sie für Thomas Becket noch Jahrzehnte nach seiner Kanonisation fehlten. Zudem ist an Einzelstücken (z. B. UB Breslau I Q 255) zu sehen, daß das Formular des Stanislaus dasjenige Becketts beeinflusste, nicht etwa umgekehrt.

ligsprechung des Krakauer Bischofs Stanislaus hinaus. Allerdings sind dafür nur Zeugnisse aus Schlesien bekannt: ein Sermo in der Predigtsammlung des Peregrinus von Oppeln<sup>126)</sup>, dazu ein Breslauer Kodex wohl italienischer Provenienz<sup>127)</sup>.

In den »Sermones de sanctis« des Dominikaners Peregrinus von Oppeln erscheint auch eine Musterpredigt zu einem Prototyp von »heiliger König«, HEINRICH II.<sup>128)</sup>

Der irische Wanderbischof KILIAN VON WÜRZBURG (Martyrium 689)<sup>129)</sup> wurde vor allem in Unterfranken, dem Bistum Paderborn und Oberösterreich verehrt<sup>130)</sup>. In Polen erscheint er auf dem Wege der Verbreitung der »Legenda aurea«. Die früheste Handschrift stammt aus dem Kollgiatstift zu Glogau und wird auf 1384 datiert<sup>131)</sup>.

Polnische Abschriften der »Legenda aurea« aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts überliefern auch die Vita des hl. GODEHARD<sup>132)</sup>. Hinzu kommt das Auftreten Godehards in verschiedenen Missalen, Kalendaren und Breviarien (aus Płock, Krakau, Gnesen, Lebus) sowie die spezielle Verehrung durch den Breslauer Bischof Przeclaus von Pogarell (1341–1376), der das Fest des Heiligen zum *festum duplex* erhob; kurz danach (für 1389) ist von einem Godehard-Altar im Breslauer Dom zu hören<sup>133)</sup>.

Aus dem späten Mittelalter begegnen dann auch schriftliche Zeugnisse zum hl. BLASIUS: Zum einen wurde seine Vita im 14. Jahrhundert ins Polnische übersetzt<sup>134)</sup>, zum ande-

126) Peregrinus de Opole, Sermones (1997) S. 344–347.

127) UB Breslau, 251 (= I F 224; 14. Jh., Provenienz wohl Italien) fol. 145vb–146ra: Predigt über Thomas Becket.

128) Peregrinus de Opole, Sermones (1997) S. 476.

129) Franz EMMERICH, Der heilige Kilian. Regionalbischof und Martyrer, Würzburg 1896, bes. S. 108–112.

130) BHL 4660–63, Suppl. I S. 184, Suppl. II S. 512; AASS Iulii 2 (1721) S. 612–614 (= Passio minor) und 614–618 (= Passio maior); hg. von Wilhelm LEVISON (MGH SS rer. Merov. 5, 1910) S. 711–728. Vgl. Bibl.SS III, 1237f.

131) Krakau BJ 271 (ca. 1450, Provenienz: wohl Krakauer Gegend): fol. 285v; BJ 1767 (ca. 1450, geschrieben für Nikolaus Spiczimirus von Krakau); BJ 4246 (15. Jh., Provenienz: Dominikaner Graz); Ms. 8041 (15. Jh., Provenienz: Krasnik, Kreis Lublin); UB Breslau I F 116 (Mitte 15. Jh., Provenienz: Franciscus Mecke, Vikar einer Breslauer Kirche, gest. 1472); IV F 178 (1384, Provenienz: Kollegiatstift Glogau); IV F 183 t. 1 (15. Jh., Provenienz: Dombibl. Neisse); Akc 1975 KN 337 (1471, Provenienz: Schule der Breslauer Elisabethkirche). 132) Krakau BJ 271, fol. 281v; BJ 1768 (ca. 1450, geschrieben für Nikolaus Spiczimirus von Krakau, gekauft 1471 von König Kasimir); BJ 4246; Bibl. Narodowa Warschau BOZ 54 (1454, Provenienz: Regularkanoniker-Kloster Czerwińsk, Diöz. Płock); BOZ 135 (1361, Provenienz: Krakau); Ms. 8030 (15. Jh., Provenienz: Dominikaner Graz); Ms. 8041; UB Breslau IV F 178; IV F 183 t. 1; Akc 1975 KN 337.

133) Vgl. FELLEBERG, Gotthard (1970) S. 116f. Diese Entwicklung des Godehard-Kultes in Schlesien vollzog sich freilich in einer Zeit, in der – gerade mit Przeclaus von Pogarell – die Einordnung Schlesiens in den böhmischen Kulturraum forciert wurde; vgl. Thomas WÜNSCH, Territorienbildung zwischen Polen, Böhmen und dem deutschen Reich: Das Breslauer Bistumsland vom 12. bis 16. Jahrhundert, in: Geschichte des christlichen Lebens im schlesischen Raum 1, hg. von Joachim KÖHLER und Rainer BENDEL, Münster 2002, S. 199–264.

134) Lucyan MALINOWSKI, Żywot św. Błażeja, Prace Filologiczne 5 (1899) S. 309–353; Ausschnitte: Chrestomatia staropolska, S. 116–118.

ren findet er sich in »Legenda aurea«-Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts<sup>135)</sup> – wobei beide schriftlichen Reflexe offenbar zusammenhängen<sup>136)</sup>.

Die These von der Translation der SIGISMUND-Reliquien nach Polen im 12. Jahrhundert ist zwar die am besten begründbare, aber nicht die einzige. Nach anderer Meinung<sup>137)</sup> schlug erst Karl IV. die Brücke nach Polen: Er habe Sigismund-Reliquien nach Prag geholt<sup>138)</sup> und sie dem polnischen König Kasimir d. Gr. angeboten, woraufhin sie schließlich nach Płock gelangten. Selbst wenn diese Meinung fehlgeht, steht doch fest, daß die Kultverbreitung im Osten von Karl IV. erneut angeregt wurde. Seit dem 14. und vermehrt seit dem 15. Jahrhundert erscheinen dann auch Handschriften der »Legenda aurea« mit der Sigismund-Legende in polnischen Kodizes. Insgesamt sind zehn Handschriften Krakauer, Płocker, Lubliner und schlesischer Provenienz zu nennen<sup>139)</sup>.

Der Kult der HEILIGEN DREI KÖNIGE<sup>140)</sup> war traditionell auf den Kölner Raum konzentriert, ist aber angesichts seines Verbreitungsradius auch als Reichskult zu bezeichnen. Somit könnte eine Heiligenverehrung in Polen die Übernahme eines Kultes anzeigen, der regional relativ klar determiniert war, und dessen Transfer deshalb besonderer Initiativen bedurfte. Auf der anderen Seite sind jedoch die *tres reges* bzw. *magi* vom Kirchenfest der Epiphanie nicht zu trennen. Das bedeutet, daß zum Beispiel die Quellengattung der Urkunden, wo sie massenhaft erscheinen, praktisch ausfällt. Ihr Auftauchen dort hat nichts zu tun mit einer Verehrung als Heilige, sondern bezieht sich (wie übrigens in der gesamten Ikonographie) immer auf das Herrenfest am 6. Januar. Man wird also Ausschau halten müssen nach Zeugnissen, die möglichst direkt mit den Drei Königen als Figuren zu tun haben. Im Bereich der Schriftlichkeit sind dies: erstens die Überlieferung der »Historia trium regum« des Johannes von Hildesheim in Polen; zweitens die altpolnische Predigt- und Glossenliteratur; drittens die in Polen entstandenen Handschriften der »Legenda aurea« mit der Geschichte der Drei Könige.

Was Johannes von Hildesheim (1310/20–1375) anlangt, so ließ er sich zu seiner »Historia trium regum« vielleicht vom 200. Jahrestag der Reliquientranslation nach Köln anre-

135) Vgl. Eugenia TRILLER, »Legenda aurea« Jakuba de Voragine w rękopiśmiennych zbiorach Ossolińskich, Roczniki Biblioteczne 9 (1965) S. 365–373.

136) Wilhelm BRUCHNALSKI, »Legenda aurea« w literaturze polskiej XV wieku, in: DERS., Między średniowieczem a romantyzmem, Warszawa 1975 (Orig. 1886) S. 95–115, bes. S. 110ff.

137) Robert FOLZ, Zur Frage der heiligen Könige: Heiligkeit und Nachleben in der Geschichte des burgundischen Königtums, DA 14 (1958) S. 317–344, bes. S. 336ff.

138) Miracula facta Pragae saec. XIV, in: Catalogus codicum hagiographicorum latinorum qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi 3, Bruxelles 1893, S. 462–469 (partim).

139) Krakau BJ 271, fol. 281v–282v; BJ 1768; BJ 4246; Bibl. Narodowa Warschau BOZ 54; Ms. 3316 (1435, geschrieben im Bistum Lublin, später im Kloster Sieciechów, Diözese Krakau); Ms. 8041; UB Breslau IV F 178; IV F 183 t. 1; IV Q 154 (15. Jh., Provenienz: Dominikanerkonvent St. Vinzenz in Breslau); Akc 1975 KN 337.

140) BHL 5135–38, Suppl. II S. 557f.; vgl. Bibl. SS VIII, 494–528.

gen, der am 23. Juli 1364 fällig war<sup>141</sup>). In Polen kursierte zunächst die lateinische Fassung (erhalten sind über 20 Handschriften)<sup>142</sup>; die deutschen und polnischen Versionen in Polen stammen erst aus späteren Jahrhunderten. Allerdings sind polnischsprachige Reflexe auf die biblische Erzählung von den Heiligen Drei Königen im liturgischen Bereich schon früher zu verzeichnen. Dies belegen Glossen zur Perikope Matth. 2,1–12 in einem ca. 1395 wahrscheinlich in Polen entstandenen Kodex<sup>143</sup>) und die sog. Heiligkreuzpredigten (»Kazania świętokrzyskie«) von der Wende zum 14. Jahrhundert<sup>144</sup>).

Die Ordensgründerin BIRGITTA VON SCHWEDEN (ca. 1303–1373)<sup>145</sup>), deren Heiligspredchung 1391 erfolgte, wirkte auf mehrfache Weise in Polen: Zum einen setzten recht früh Klostergründungen ein, für die offensichtlich der Transportweg der Verstorbenen den Boden bereitet hatte. Er führte von Rom nach Schweden über Polen und das Ordensland, mit einem Aufenthalt in Danzig (Ende März 1374 bis zur Weiterfahrt nach Schweden am 28. Mai 1374) – und gerade in Danzig entstand noch gegen Ende des 14. Jahrhunderts ein Kloster des Birgittenordens (1396)<sup>146</sup>). Zum anderen erschienen in Polen die »Revelatio-

141) Vgl. VL 4, 642.

142) Bibl. Petersburg, Lat. I Q 304; Lat. I Q 94; Bibl. Lwów, 2 C 40; UB Breslau, I F 221; I F 248; IV F 45; IV F 185; IV Q 147; IV Q 156; IV Q 157; IV Q 158; Bibl. PAN Danzig, Mar. F 233; Mar. F 263; Mar. F 249; Ms. 1974; Bibl. im. Szersznika Cieszyn, DD VI 2a; Bibl. PAN Krakau, Ms. 1713; Bibl. Kapituły Krakowskiej, Ms. 159; Bibl. Narodowa Warschau, 3013; Bibl. OO. Paulinów Częstochowa; Bibl. Wojewódzka Szczecin. – Text: Johannes von Hildesheim, *Historia trium regum*, hg. von Carl HORSTMANN, *The Three Kings of Cologne*, London 1866; vgl. Jerzy KALISZUK, *Kult Trzech Króli w miastach Królestwa Polskiego w XV wieku*, in: *Ecclasia et civitas. Kościół i życie religijne w mieście średniowiecznym*, hg. von Halina MANIKOWSKA und Hanna ZAREMSKA (*Colloquia Mediaevalia Varsoviensia* 3), Warszawa 2002, S. 433–438.

143) Perikope zum Fest der Hl. Drei Könige (Matth. 2,1–12): BJ 1299 (ca. 1395, entstanden wahrscheinlich in Polen), fol. 20r–21r, mit Interlinear- und Marginalglossen. – Ich danke Herrn Dr. hab. Zdzisław Pietrzyk, Krakau, für die freundliche Auskunft.

144) *Kazania t. zw. świętokrzyskie*, hg. von Jan ŁOŚ und Władysław SEMKOWICZ, Kraków 1934, S. 22f./32f. Vgl. zur Sammlung Ewa OSTROWSKA, *Kazania świętokrzyskie*, in: *DIES., O artyzmie polskich średniowiecznych zabytków językowych*, Kraków 1967; Stanisław URBAŃCZYK, *Prace z dziejów języka polskiego*, Wrocław 1979; Teresa MICHAŁOWSKA, *Średniowiecze (Wielka Historia Literatury Polskiej)*, Warszawa 1995, S. 301–310.

145) BHL 1334–59, Suppl. II S. 151–55; AASS Oct. IV (1780) 368–560; vgl. Bibl. SS III, 439–533.

146) Vgl. Tore NYBERG, *Klasztor Brygidek w Gdańsku i jego najwcześniejsze kontakty z krajami Skandynawskimi na przełomie XIV i XV wieku*, *Zapiski Historyczne* 27 (1962) S. 53–77; Stefania KAMIŃSKA, *Klasztory brygidek w Gdańsku, Elblągu i Lublinie. Założenie i uposażenie*, Gdańsk 1970; Teresa MROCZKO, »Simili modo aedificabuntur«. *Kościół św. Brygidy w Gdańsku na tle architektury sakralnej zakonu Brygidek*, in: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, hg. von Teresa MICHAŁOWSKA, Warszawa 1993, S. 265–272 (Lit.); zum Transportweg auch Bibl. SS III, 512. Zur Situierung der Birgitten-Verehrung in der spätmittelalterlichen Religiosität Danzigs vgl. Henryk SAMSONOWICZ, *Chrześcijaństwo na peryferiach Europy. Formy życia religijnego w miastach nadbałtyckich na schyłku średniowiecza*, in: *Spółczesność Polski średniowiecznej. Zbiór studiów* Bd. 6, hg. von Stefan KUCZYŃSKI, Warszawa 1994, S. 207–215.

nes« der Birgitta, vermittelt über den in Prag ausgebildeten Theologen Matthäus von Krakau (1345–1410). Insgesamt sind mindestens fünf Kodizes mit längeren Ausschnitten der lateinischen Fassung bekannt (die früheste Abschrift datiert von 1386)<sup>147</sup>. Bereits zu Lebzeiten der Königin Jadwiga (also vor 1399) war der schwedischen Heiligen ein Abschnitt in der Kathedrale auf dem Wawel geweiht worden (links vom Hauptaltar, zusammen mit Erasmus)<sup>148</sup>. Jadwiga, eine Tochter des ungarischen und polnischen Königs Ludwig von Anjou, besaß nach Auskunft des Chronisten Jan Długosz eine polnische Übersetzung der birgittinischen »Revelationes« in ihrer Bibliothek<sup>149</sup>.

Das Motiv für Jadwigas Interesse an der polnischen Übersetzung ist unklar. Möglich ist ein Impuls im Kontext der »Devotio moderna«, die auf volkssprachliche Erbauungsliteratur bekanntlich großen Wert legte. Denkbar ist aber auch ein Zusammenhang mit dem Bemühen um eine eigene, »nationale« polnische Kultur. Wie sehr der Anjou-Königin dies am Herzen lag, zeigt ihr Engagement für die Errichtung der Theologischen Fakultät an der Krakauer Universität und nicht zuletzt ihr Testament, das die Neugründung der darniederliegenden Hochschule im Jahr nach ihrem Tod (1400) ermöglichte<sup>150</sup>. Im Falle der birgittinischen Schriften fiel die Einbeziehung in den polnischen Kontext insofern nicht

147) Zur Person: Adam SZAFRAŃSKI, *Mateusz z Krakowa. Wstęp do badań nad życiem i twórczością naukową*, in: *Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce* 8 (1967) S. 25–92. Es handelt sich um folgende Kodizes: Krakau, Bibliotheca Conventus Fratrum Carmelitarum Discalceatorum, Ms. 214 F, fol. 1ra–45vb (von 1386); Krakau BJ, Ms. DD III 74 [zukünftig: 1259], fol. 1r–263v (von 1396; hergestellt in Prag auf Bestellung des Johannes Kropacz von Kłobuczko; enthaltend die *Revelationes cum Prologo Magistri Matthiae*); Warschau, Biblioteka Narodowa, Ms. 17067, fol. 1ra–19ra (von 1400; erworben in Prag von Johannes Kropacz); Krakau BJ, Ms. AA IX 16 [zukünftig: 1263], fol. 49r–146v, 148r–168v (ca. 1400; *Revelationes cum Prologo Magistri Matthiae*); BJ Ms. Acc. 122/72, fol. 1r–259r; Fragment in: BJ Ms. 666, fol. 2r. Vgl. *Sancta Birgitta Revelaciones lib. 1*, hg. von Carl-Gustaf UNDHAGEN, Stockholm 1977, S. 67–71, 76f., 204–209. – Für ergänzende Angaben zu den Kodizes der Jagiellonen-Bibliothek danke ich dem dortigen Vizedirektor, Herrn Dr. hab. Zdzisław Pietrzyk.

148) Vgl. *Dzieło Jadwigi i Jagiełły w sześćsetlecie chrztu Litwy i jej związków z Polską*, hg. von Wojciech BILINSKI, Warszawa 1989, S. 102 [A. STRZELECKA]; Roman M. ZAWADZKI, *Fundacje i darowizny kościelne królowej Jadwigi*, *Analecta Cracoviensia* 27 (1995) S. 679–700, hier S. 684f.

149) Warszawa, Biblioteka Narodowa Nr. 8007 (Mitte 15. Jh.): Fragment der »Revelationes«, hg. von Jan Łoś, *Dwa teksty staropolskie. 1: Objawienia św. Brygidy*, *Materiały i Prace Komisji Językowej AU w Krakowie*, Bd. 5 (1912) S. 423–436; Ausschnitte: *Chrestomatia staropolska*, S. 156–158. Die Nachricht bei Jan DŁUGOSZ, *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae X*, Warszawa 1985, S. 232.

150) Vgl. besonders Roman M. ZAWADZKI, *Wartość i kształt. U źródeł przemian i wzrostu świętości królowej Jadwigi*, *Analecta Cracoviensia* 19 (1987) S. 117–141 sowie die verschiedenen Beiträge in: *Dzieło Jadwigi i Jagiełły w sześćsetlecie chrztu Litwy i jej związków z Polską*, hg. von Wojciech BILINSKI, Warszawa 1989. Ferner: *Bibl.SS IV*, 929–933; Halina MANIKOWSKA, *Legenda św. Jadwigi – obieg i transformacja*, in: *Kultura elitarna i masowa w Polsce późnego średniowieczna*, hg. von Bronisław GEREMEK, Warszawa 1978, S. 155–171; Edward POTKOWSKI, *Książka rękopiśmienna w kulturze Polski średniowiecznej*, Warszawa 1984, S. 103f., 201f.; *Nasi święci* (1995) S. 216–238; BHL 3769; *Miracula*, MPH 4 (Lwów 1884) S. 763–769.

schwer, als man aus ihnen eine harsche Kritik am Deutschen Orden herauslas, dem Hauptfeind Polens in jenen Jahren.

Der dem Dominikanerorden angehörige Mystiker HEINRICH SEUSE/SUSO (um 1295–1366; Ordensname: Amandus)<sup>151)</sup> war über seine Schriften in Polen präsent. Das bedeutet nicht, daß man Seuse, dessen Kult im deutschen Reich schon bald nach seinem Tod einsetzte, nicht auch als Person in Polen verehrt haben könnte. Dafür spricht, daß gerade seine Vita an der Wende zum 16. Jahrhundert ins Polnische übersetzt wurde. Aber für die Zeit davor beschränkt sich die Präsenz des Dominikaners auf Abschriften seiner Werke<sup>152)</sup>.

Fazit: Gegenüber den vorangegangenen Jahrhunderten sind im 14. Jahrhundert noch vier Neuzugänge an Heiligen zu verzeichnen; zu elf weiteren bestand bereits eine Verehrung. Sieht man auf diejenigen Heiligen, deren Verehrungsträger zu identifizieren sind, so teilen sich Herrscher, Adel, Ritterschaft und geistliche Einrichtungen in die nachweisbaren Initiativen. Deutlich ist der große Anteil an Schriftquellen, allen voran der »Legenda aurea«-Abschriften, an der Kultverbreitung. Die Überlieferung der Massenware »Legenda aurea« ist hier deshalb von Interesse, weil die Superaddita wechselten und somit zahlreiche Varianten der Legendensammlung entstanden<sup>153)</sup>. Auch wenn die regionale Spezifizierung dieser Varianten noch ein Desiderat der Forschung ist<sup>154)</sup>, kann immerhin festgestellt werden, daß das Vorkommen bestimmter Heiliger ein Interesse auf der Seite der Rezipienten spiegelt. Daneben spielen in dieser Zeit immer noch die Patrozinien eine große Rolle, gefolgt von den Schriftgattungen der Passiones, Predigten und Viten (diejenigen von Blasius bereits in polnischer Übersetzung). Von Heinrich Seuse und Birgitta von Schweden werden in dieser Zeit Abschriften ihrer Werke in Polen angefertigt. Man mag die Überlieferung literarischer Produktion nicht unbedingt in den Kontext von Heiligenverehrung stellen; aber im Falle Birgittas addiert sich dieses Faktum zur Einrichtung von Patrozinien und Klöstern, und bei Seuse läßt die spätere polnische Übersetzung seiner Vita

151) AASS Ian. III (1863) 266–304; vgl. Bibl.SS XII, 81–88.

152) Die erhaltenen Handschriften zeigen, daß es nicht allein Dominikaner waren, die seine Werke nach Osten transportierten, sondern auch Domherren, anderer Diözesanklerus und Laien. Insgesamt sind zehn Handschriften mit seinen Werken für die Zeit bis zum Ausgang des Mittelalters bekannt, die in Polen und Schlesien erstellt wurden. Dazu gehört aus dem 14. Jh. das »Horologium Sapientie« (et alii tractatus theologici) in der Domkapitelbibliothek zu Krakau (Sign. 110); der Kodex war böhmischer Provenienz und ist vielleicht von dem Dominikaner Heinrich von Bitterfeld (gest. ca. 1405) nach Polen gebracht worden. Beschreibung der Handschriften bei Robert ŚWIĘTOCHOWSKI, Der Einfluß und die Bedeutung des seligen Heinrich Seuse in Polen, in: Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366–1966, hg. von Ephrem M. FILTHAUT, Köln 1966, S. 409–436, hier S. 409–412.

153) Vgl. Barbara FLEITH, Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen Legenda aurea (Subsidia Hagiographica 72), Bruxelles 1991.

154) Für Böhmen vgl. Anežka VIDMANOVÁ, Legenda aurea a Čechy, Praha 1984, bes. S. 21–56 mit dem Bestand der »ausländischen« Heiligen in Böhmen.

ein Interesse auch an der Person vermuten. Vermittlungswege über Böhmen, besonders Prag, sind mindestens im Falle der Mauritius- und Veit-Verehrung zu bemerken.

### 15. JAHRHUNDERT

Versucht man – wie gehabt – den Kult der HEILIGEN DREI KÖNIGE unabhängig vom Epiphanie-Fest zu verfolgen, so bietet sich die Expansion ihrer Patrozinien am Wegrand der Kölner Handelsbeziehungen an. Die Verehrung in Danzig etwa ist unschwer auf die Handelskontakte nach Köln zurückzuführen und wurde weitgehend von Kaufleuten getragen<sup>155</sup>. Die Patrozinien in Danzig aus dem 15. Jahrhundert bilden damit – ähnlich denen in Brügge, Hamburg, Lübeck und weiteren Hansestädten – »Sekundärzentren« des Dreikönigskultes. Doch beschränkte er sich nicht auf diese Form. Im Bereich der Schriftlichkeit war es vor allem die »Historia trium regum« des Johannes von Hildesheim, von der neben der bereits erwähnten lateinischen Fassung jetzt auch deutsche und polnische Übersetzungen in Polen kursierten<sup>156</sup>. Die deutsche Übersetzung gehört in eine Gruppe aus drei bairischen Handschriften vom zweiten Drittel des 15. Jahrhunderts<sup>157</sup>; die polnische Version stammt aus dem 16. Jahrhundert<sup>158</sup>. Dem späten 15. Jahrhundert sind die altpolnischen Predigten »Kazania augustiańskie«<sup>159</sup> sowie drei polnische Kodizes mit Abschriften der »Legenda aurea« zuzuordnen; von einem Kodex weiß man, daß er 1471 von König Kasimir Jagiello angekauft wurde<sup>160</sup>.

155) Vgl. Hans HOFMANN, Die Heiligen Drei Könige. Zur Heiligenverehrung im kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben des Mittelalters (Rheinisches Archiv 94), Bonn 1975, bes. S. 296–301; daneben Marianne ELISSAGARAY, La légende des Rois Mages, Paris 1965, S. 77.

156) Vgl. Henryk KOWALEWICZ, »Historia Trium Regum« Jana z Hildesheimu, in: Studia z dziejów geografii i kartografii, hg. von Józef BABICZ, Wrocław 1973, S. 289–294; Maria ADAMCZYK, Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku, Poznań 1980.

157) VL (1983) Sp. 645 (S. HARRIS). Edition bei Franz Xaver WÖBER, Hystoria von den Heilig Drein Kuning, in: Jahresbericht des K.K. Obergymnasiums zu Przemyśl für das Schuljahr 1856/57, Wien 1857, S. 1–67 (auf der Grundlage von: Bibl. Narodowa Warschau, Ms. 8033).

158) Bibl. Narodowa Warschau, Pol. F I 16 = IV 3159; IV 3040 (von 1544). Vgl. Anders SJÖBERG, Historia Trium Regum. Einige Kommentare zu den slavischen Übersetzungen, in: Studia linguistica Alexandro Vasili filio Issatschenko a collegis amicisque oblata, Lisse 1978, S. 387–395, nach dem die polnische Übersetzung in der Handschrift von 1544 wohl die Kopie eines verlorenen Originals darstellt, dessen Vorlage unter den deutschen Handschriften zu suchen ist.

159) Kazania augustiańskie, hg. von K. CZAYKOWSKI und Jan ŁOŚ, Zabytki augustyańskie (Materiały i Prace Komisji Językowej AU, Bd. 2), Kraków 1907, S. 324 (aus einer Handschrift des Augustinerklosters Krakau, mit Besitzvermerk von 1477). Zu dieser Sammlung vgl. K. CZAYKOWSKI, Staropolskie kazanie augustyańskie, Przegląd Powszechny 92 (1907) S. 200–211; MICHAŁOWSKA, Średniowiecze (1995) S. 627.

160) Krakau BJ 271 (ca. 1450, Provenienz: wohl Krakauer Gegend); BJ 1768 (ca. 1450, geschrieben für Nikolaus Spiczimirus von Krakau, gekauft von König Kasimir); BJ 4246 (15. Jh., Provenienz: Johannes Po-byedzyska).

Die Präsenz der hl. URSULA in liturgischen Zeugnissen erhöhte sich noch einmal, verglichen mit dem Bestand des 14. Jahrhunderts. Patrozinienvergabe und Namengebung bleiben ebenfalls als Medien der Verehrung erhalten; hinzu treten zwei bemerkenswerte Reliquiare aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, eines in der Krakauer Stephanskirche, das andere in der Marienkirche von Żarnowiec<sup>161</sup>). Dank der dichten und vielgestaltigen Überlieferung tritt das Verehrungsprofil Ursulas plastischer hervor als bei anderen Heiligen. Sollte ihr Kult in den Kontext von Migration und Ostsiedlung gestellt werden, wie in der modernen Forschung geschehen<sup>162</sup>), dann kann sich dies nur auf die soziale Breite der Verehrung beziehen (nicht auf ihr Vorkommen in Polen überhaupt). Das literarische Genre der Predigt zeigt in der Tat, daß Ursula den Weg in breite Schichten der Bevölkerung fand – und zwar sowohl der deutsch- wie der polnischsprachigen.

Predigten zur hl. Ursula sind sowohl in der Sammlung des Peregrinus von Oppeln wie in den »Gnesener Predigten« enthalten<sup>163</sup>). Der Dominikaner Peregrinus von Oppeln (gest. nach 1333) verfaßte Predigtreden zu den Fest- und Heiligtagen, die zwischen 1297 und 1304 entstanden und in mehr als 250 Handschriften überliefert sind<sup>164</sup>). Es sind lateinische Musterpredigten, deren Besonderheit darin liegt, daß sie genauso gut auf deutsch wie auf polnisch ausgeführt werden konnten – wie dies für Peregrinus selbst anzunehmen ist, wenn er in Ratibor in der Jakobskirche vor deutschen Bürgern bzw. in der Stiftskirche des Schlosses vor dem herzoglichen Hof predigte<sup>165</sup>). Die »Gnesener Predigten« (Kazania gnieźnieńskie) wiederum stellen eine Sammlung lateinischer Predigtvorläufer

161) Jan SAMEK, *Dzieje złotnictwa w Polsce*, Warszawa 1993, Nr. 30 und 69. Zur Problematik des Reliquienhandels, auch im Falle Ursulas, vgl. Reinhild STEPHAN-MAASER, *Jungfrauen auf Reisen. Reliquienhandel und Translationen entlang der Strecke Brügge – Novgorod*, in: *Transit Brügge – Novgorod. Eine Straße durch die europäische Geschichte*, hg. von Ferdinand SEIBT et al. (Ausstellungskatalog), Essen 1997, S. 216–223.

162) August Stanisław FENCZAK, *Z badań nad początkami samorządu miejskiego w Przemysłu i jego kancelarii (do 1389 roku)*, *Rocznik Historyczno-Archiwalny* 5 (1988) S. 23–48, bes. S. 30.

163) Peregrinus de Opole, *Sermones* (1997) S. 520–522. *Kazania gnieźnieńskie*, hg. von Stefan VRTEL-WIERCZYŃSKI (*Zabytki języka i literatury polskiej* 2), Poznań 1953, S. 111.

164) Vgl. Jerzy WOLNY, *Łaciński zbiór kazań Peregryna z Opola i ich związek z tzw. »Kazaniami Gnieźnieńskimi«*, in: *Średniowiecze. Studia o kulturze*, Bd. 1, Warszawa 1961, S. 171–238; Thomas WÜNSCH, *Peregrinus von Oppeln (gest. um 1333) als Exeget*, *Oberschlesisches Jahrbuch* 9 (1993) S. 25–39; DERS., *Die Gestaltung von Predigtexempla aus den »Sermones de tempore« des Peregrinus von Oppeln*, in: *Die Anfänge des Schrifttums in Oberschlesien bis zum Frühhumanismus*, hg. von Gerhard KOSELLEK, Bern 1997, S. 139–167. Zur Überlieferung im deutschen Reich vgl. *Polonica w średniowiecznych rękopiśmiennych bibliotekach monachijskich*, bearb. von Jerzy WOLNY, Mieczysław MARKOWSKI und Zdzisław KUKSEWICZ, Wrocław 1969, bes. clm 2948, 4632, 5202, 5237, 5651, 5989, 5996, 6505, 7063, 7639, 9579, 9594, 9594a, 12657, 14113, 14646, 14718, 14906, 16475, 17201, 18314, 18318, 18706, 23377, 23378, 26679, 26808; zu ergänzen durch Stanisław WIELGUS, *Średniowieczna łacińskojęzyczna biblijstka polska* (Lublin 1992) S. 146f.

165) Vgl. die Einleitung von Ryszard TATARZYŃSKI zu *Peregrinus de Opole, Sermones* (1997) S. II.

gen mit polnischen Interlinear- und Marginalglossen vom Beginn des 15. Jahrhunderts dar<sup>166</sup>). Die der hl. Ursula gewidmete Vorlage bildet dort das einzige Beispiel einer Predigt zu nicht-polnischen Heiligen, die auch auf polnisch vorgetragen wurde<sup>167</sup>).

Die Märtyrerin DOROTHEA VON CÄSAREA<sup>168</sup>) erfuhr im späten Mittelalter einen gesamteuropäischen Verehrungsschub, der bis ins 16. Jahrhundert andauerte. Für Polen ist die Propagierung ihres Kultes vermittels der »Legenda aurea«-Abschriften kennzeichnend. Überliefert sind eine jetzt in St. Petersburg aufbewahrte »Legenda aurea«-Handschrift<sup>169</sup>) und eine Vers-Legende in einem Kodex<sup>170</sup>), der die lateinischen Predigten des Jakob von Voragine zusammen mit polnischen Glossen aus dem 15. Jahrhundert enthält. Die Legende zur hl. Dorothea wurde ca. 1420 verfaßt, möglicherweise unter böhmischem Einfluß.

Auf dem Vermittlungsweg der »Legenda aurea«-Abschriften erscheinen in Polen ferner BLASIUS<sup>171</sup>), KILIAN, GODEHARD<sup>172</sup>) und SIGISMUND<sup>173</sup>).

Die Verehrung HEINRICHS II. macht sich in Form einer »Legenda de s. Henrico II Imperatore« aus der Mitte des 15. Jahrhunderts bemerkbar, erhalten in einer Breslauer Handschrift<sup>174</sup>); hinzu kommt eine polnische Abschrift der »Legenda aurea«, wohl Krakauer Provenienz, mit seiner Geschichte<sup>175</sup>).

166) Kazania gnieźnieńskie, hg. von Stefan VRTEL-WIERCZYŃSKI (Zabytki języka i literatury polskiej 2), Poznań 1953; Ausschnitte: Chrestomatia staropolska, S. 96–104. Vgl. WOLNY, Łaciński zbiór (1961) S. 171–238 (Verfasservorschlag: Lukas von Wielki Koźmin, gest. ca. 1412, vgl. SPT 2, 585f.); MICHAŁOWSKA, Średniowiecze (1995) S. 618–625.

167) In der lateinischen Überlieferung ist sie durchaus mit anderen Heiligen vergesellschaftet; vgl. etwa die Hs. Breslau IV Q 156 vom Anfang des 16. Jhs., in der fol. 52–110 die »Legenda et historia XI milia virginum« erscheint, fol. 110–118 gefolgt von dem »Miraculum quoddam de sancta Ursula cuidam heremite nomine Iohanni revelatum in Anglia«. Außer den Stücken zur hl. Ursula und ihren Gefährtinnen enthält der Kodex noch Texte zu Anna (Mutter Mariens), den Hl. Drei Königen, Wenzel, Ludmilla und Godehard.

168) BHL 2321–2325, Suppl. I S. 99, Suppl. II S. 268f.; AASS Febr. 1 (1863) 779–784. Vgl. Bibl.SS IV, 820–826.

169) St. Petersburg Lat I Q 235, fol. 20r–22r; vgl. Elżbieta BELCARZOWA, XV-wieczne polonica w zbiorach Państwowej Biblioteki Publicznej im. Sałtykowa-Szczedrina w Leningradzie, Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej 29 (1991) S. 5–33, hier S. 16.

170) Hg. von Stefan VRTEL-WIERCZYŃSKI und Władysław KURASZKIEWICZ, Polskie wierszowane legendy średniowieczne (Biblioteka Pisarzy Polskich, seria A nr. 2), Wrocław 1962, S. 153–216. Ausschnitte in: Chrestomatia staropolska, S. 257–260. Der Kodex stammt vom Ende des 14. Jhs.

171) TRILLER, Legenda aurea (1965), passim.

172) Godehard war allerdings auch als Nebenpatron für einen (1429 von einem Bürger gestifteten) Altar in der Marienkirche zu Kalisz und als Patron der herrschaftlichen Kirche von Swinice präsent; vgl. FELLEBERG, Gotthard (1970) S. 116.

173) Vgl. FLEITH, Studien (1991), Reg.

174) UB Breslau, Hs. 182 (= IF 157; 1459/1461) fol. 274v–275r: Legenda de s. Henrico II Imperatore (weder in MGH SS noch in BHL erwähnt).

175) Krakau BJ 271 (ca. 1450, Provenienz: wohl Krakauer Gegend): fol. 286r–287r.

Bei der ALEXIUS-Verehrung ist auch im 15. Jahrhundert ein deutlicher Konnex nach Prag sichtbar: in Form einer »Vita s. Alexii«, die in einem Kodex böhmischer Provenienz (vielleicht aus dem Dominikanerorden), entstanden ca. 1453–77, nach Polen gelangte<sup>176</sup>). Etwa zur selben Zeit muß eine altpolnische Verslegende geschrieben worden sein<sup>177</sup>), der sich 1529 dann eine polnische Übersetzung der Vita aus den »Gesta Romanorum« anschloß<sup>178</sup>). Alexius blieb vor allem dem Bürgertum verbunden, das ihn auch im 15. Jahrhundert durch die Vergabe seines Namens und die Abhaltung von Versammlungen, Gerichtssitzungen und einem Jahrmarkt an seinem Festtag ehrte<sup>179</sup>).

Weiterhin stark blieb die Verehrung des hl. FLORIAN. Aus dem 15. Jahrhundert, in dem vor allem der Krakauer Bischof Zbigniew Oleśnicki (1389–1455) seinen Kult förderte<sup>180</sup>), stammen sowohl ikonographische<sup>181</sup>) wie schriftliche Zeugnisse. Bemerkenswert sind vier Sermones »De s. Floriano« in der Predigtreihe »Sermones de sanctis« des Krakauer Theologen Paulus von Zator (gest. 1463), der Oleśnickis Generalvikar in *spiritualibus* war<sup>182</sup>). Handschriftlich überlieferte Predigten verschiedenen Ursprungs machen deutlich, daß Florian als Ideal des Rittertums verehrt wurde<sup>183</sup>). Sein Festtag wurde als *festum fori*<sup>184</sup>) begangen, d. h. er war sowohl für Geistliche wie für Laien verbindlich und stand qualitativ damit über dem *festum chori* (das nur von den Geistlichen zu begehen war) und dem *festum semiplenum* (das nach der Messe eine Rückkehr zur Arbeit gestattete). Die soziale

176) BJ 554 fol. 188r, 189r.

177) BJ 2317 fol. 55–60v (geschrieben vielleicht 1454): Vers-Legende, hg. von Stefan VRTEL-WIERCZYŃSKI und Władysław KURASZKIEWICZ, *Polskie wierszowane legendy średniowieczne* (Biblioteka Pisarzy Polskich, seria A nr. 2), Wrocław 1962, S. 16–19, 25–151; hg. von Carlo VERDIANI, *Problemy wzorców polskiej »legendy« o świętym Aleksym*, in: *Średniowiecze. Studia o kulturze*, Bd. 4, Wrocław 1969, S. 50–195; Ausschnitte: *Chrestomatia staropolska*, S. 260–265. Vgl. Stefan VRTEL-WIERCZYŃSKI, *Staropolska legenda o św. Aleksym na porównawczym tle literatur słowiańskich*, Poznań 1937; Fritz WAGNER, *Die Verslegende vom hl. Alexius*, *Mittellateinisches Jahrbuch* 1 (1964) S. 78–99.

178) Hg. von Jan BYSTRON, *Żywot świętego Alexego wyznawcy i Żywot świętego Eustachiusza męczennika*. Druk krakowski z roku 1529, *Sprawozdania Komisji Językowej AU w Krakowie*, Bd. 5 (1894) S. 445–468; Ausschnitte: *Chrestomatia staropolska*, S. 343–345.

179) JASIŃSKI, *Kult świętego Aleksego* (1996) S. 7–20.

180) Vgl. DOBROWOLSKI, *Dzieje kultu św. Florjana* (1923) S. 92ff. – Zur Intensivierung der Heiligenverehrung nicht nur durch Oleśnicki, sondern auch durch Jan Długosz und Sędziwój z Czechła, was zu einer »hagiographischen Explosion« in Krakau während der zweiten Hälfte des 15. Jhs. führte, vgl. WIESIOŁOWSKI, *Literatura religijna* (1997) S. 712.

181) LCI 6, 251f. Hinzu kommen Siegel, vgl. DOBROWOLSKI, *Dzieje kultu św. Florjana* (1923) S. 85–88.

182) BJ 491 p. 187–194. Zur Person vgl. SPT 3, 311f.

183) Vgl. Jerzy WOLNY, *Kaznodziejstwo*, in: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, Bd. 1: *Średniowiecze*, hg. von Marian RECHOWICZ, Lublin 1974, S. 273–308, hier S. 292 mit Anm. 49.

184) Izabela SKIERSKA, *Feiertag im mittelalterlichen Polen: Gebote und Verbote*, in: *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Age et à l'époque moderne. Approche comparative*, hg. von Marek DERWICH und Michel DMITRIEV (*Opera ad historiam monasticam spectantia* I. Colloquia 3), Wrocław 1999, S. 209–224 kommt für die  *festa fori* auf ein Viertel des Jahres.

Stratifikation des Florian-Kultes weist als Trägerschichten nicht nur die herzogliche Seite und die oberste politische Elite (wie Bischof Oleśnicki)<sup>185</sup> auf, sondern weitere adelige Kreise und selbst das Bürgertum. Das bewirkte auf die Länge eine perfekte Assimilierung<sup>186</sup>: Florian wurde zum tatsächlich polnischen Heiligen, und als solchen führt ihn auch die wichtige Vitensammlung polnischer Heiliger des Jesuiten Piotr Skarga (1536–1612), die 1579 erschien<sup>187</sup>.

Zu VINZENZ VON SARAGOSSA sind Ausschnitte aus seiner Passio überliefert; sie befinden sich in einer ca. 1453–77 entstandene Handschrift böhmischer Provenienz, die möglicherweise in dominikanischen Kreisen entstand<sup>188</sup>.

Die Klostergründerin BRIGITTE VON KILDARE in Irland (gest. 525)<sup>189</sup> ist in Polen über eine Abschrift ihrer Vita vertreten, die auf 1462–1468 datiert wird<sup>190</sup>.

Das Gedenken an BIRGITTA VON SCHWEDEN nahm im 15. Jahrhundert verschiedene Formen an: König Wladislaus Jagiello gründete zwei Monate nach dem Sieg über den Deutschen Orden von 1410, seinem Gelübde gemäß, auf dem Schlachtfeld ein Kloster, das nach dem Verlust des Territoriums nach Lublin verlegt wurde (1412). Es war das dritte Birgittenkloster in Polen neben Danzig und Elbing. Zum anderen schritt die Integration der »Revelationes« in die polnische »nationale« Kultur voran. Es ist bezeichnend, daß der erste namentlich faßbare Dichter in polnischer Sprache, Wladislaus von Gielniów (ca. 1440–1505), den »Revelationes« ein Gebet an die hl. Birgitta anhängte – und zwar in lateinischer Sprache<sup>191</sup>.

Eine besondere – wenn auch mittelbare – Rolle in Polen spielte der Franziskaner BERNARDINO VON SIENA (1380–1444)<sup>192</sup>, der bereits sechs Jahre nach seinem Tod, 1450, kanonisiert wurde. In seinem Namen organisierte sich, angeregt von der Predigtgewalt des Jo-

185) Vgl. KWIATKOWSKI, *Powstanie* (1980) S. 68.

186) Zur Assimilierung von Heiligenmustern allgemein vgl. Aleksandra WITKOWSKA, *Hagiografia, in: Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, Bd. 1: *Średniowiecze*, hg. von Marian RECHOWICZ, Lublin 1974, S. 337–357, hier S. 340.

187) Piotr SKARGA, *Żywoty Świętych polskich*, hg. von Joanna DUSKA und Anna KARASIOWA, Kraków 1986.

188) BJ 554 fol. 190r–v »De passione s. Vincentii«.

189) BHL 1455–62, Suppl. I S. 61f., Suppl. II S. 167–69; AASS Febr. I, 118–185.

190) Barbara TRELIŃSKA, *Piętnastowieczny rękopis z Biblioteki Załuskich*, in: *Homines et societas. Czasy Piastów i Jagiellonów*. FS Antoni Gąsiorowski, Poznań 1997, S. 497–500, hier S. 498 mit Verweis auf die Vita der Brigida de Scocia in der Hs. St. Petersburg (vormals Załuski-Bibliothek) Lat. F I 167.

191) Wiesław WYDRA, »Oracio de beata Birgitta«. Jeszcze jeden nieznanый utwór Władysława z Gielniowa, *Eos* 67 (1979) S. 137–141. Zum Autor vgl. MICHAŁOWSKA, *Średniowiecze* (1995) S. 388–410, 659–661, 710–714.

192) BHL 1188–1201; AASS Maii V, 257ff.; *Sancti Bernardini Senensis Opera omnia (Ad Claras Aquas 1950–65)*; vgl. *Bibl.SS II*, 1294ff.; Iris ORIGO, *Der Heilige der Toskana. Leben und Zeit des Bernardino von Siena*, München 1989 (Orig. 1963), mit weiterer Lit.

hannes Kapistran, in Polen der Ordenszweig der »Bernardiner«<sup>193</sup>), und mehr noch: Bereits im 15. Jahrhundert erscheinen drei heiligmäÙig verehrte Bernardiner, deren offizielle Anerkennung allerdings lange auf sich warten ließ. Es waren dies der in Krakau wirkende Simon von Lipnica (ca. 1435/40–1482)<sup>194</sup>), der Lemberger Missionsprediger Johannes von Dukla (Anf. 15. Jahrhundert–1484)<sup>195</sup>) und der Schriftsteller Wladislaus von Gielniów<sup>196</sup>).

Unter den Schriften HEINRICH SEUSES, die Polen im 15. Jahrhundert erreichten, ist vor allem das sog. »Exemplar« (also die von Seuse selbst vorgenommene Zusammenstellung seiner Hauptschriften in einem Band) zu nennen. Eine Abschrift befindet sich in der Domkapitelbibliothek zu Breslau<sup>197</sup>), seine Provenienz weist in das Dominikanerinnen-Kloster Hl. Kreuz in Regensburg<sup>198</sup>). Die Vita des Heinrich Seuse schlug sich darüber hinaus im altpolnischen Schrifttum nieder: Eine polnische Übersetzung wurde zwischen 1480 und 1510 angefertigt, wohl von einem Dominikaner; ihr lag die lateinische Version aus der Feder des Felix Faber von 1477–1480 zugrunde, die wiederum auf einer unbekannteren deutschen Fassung fuÙte<sup>199</sup>). Seuse war also in allen drei für Polen relevanten Verkehrssprachen lesbar. Auch ikonographisch war Seuse präsent, da in dem Regensburg-Breslauer Kodex aus dem 15. Jahrhundert (enthaltend das »Exemplar«) elf farbige Abbildungen mit Erläuterungen in deutscher Sprache eingefügt sind.

Fazit: Im 15. Jahrhundert vermehrte sich der Bestand an Heiligen noch einmal geringfügig. Neben zwölf bereits bekannte traten drei neue Heilige, von denen nur Bernardino von Siena einer bestimmten Trägergruppe (den Franziskanern) zuzuordnen ist. Wie im 14. Jahrhundert verringerte sich – infolge der zahlreichen Schriftdokumente ungewisser

193) Vgl. Karol GÓRSKI, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*, Teil 1: 966–1795, Lublin 1962, S. 52f. Zum Orden insgesamt Czesław BOGDALSKI, *Bernardyni w Polsce 1453–1530*, 2 Bde., Kraków 1933; Kamil KANTAK, *Bernardyni polscy*, 2 Bde., Lwów 1933; Wiesław MURAWIEC, *Bernardyni warszawscy 1454–1864*, Kraków 1973.

194) Vgl. Romuald GUSTAW, K. GRUDZIŃSKI, Bł. Szymon z Lipnicy, in: *Polscy święci*, Bd. 1, Warszawa 1983, S. 65–146; *Nasi święci* (1995) S. 531–545.

195) Vgl. H. E. WYCZAŃSKI, Bł. Jan z Dukli, in: *Polscy święci*, Bd. 3, Warszawa 1984, S. 133–184; *Nasi święci* (1995) S. 274–281.

196) Vgl. K. GRUDZIŃSKI, Bł. Władysław z Gielniowa, in: *Polscy święci*, Bd. 6, Warszawa 1986, S. 51–107; *Nasi święci* (1995) S. 572–586.

197) Sign. 46.

198) Im 19. Jh. im Besitz von Bischof Melchior Diepenbrock von Breslau, vgl. Antoni KIEŁBASA, *Książdz Melchior Diepenbrock przed przybyciem do Wrocławia. Pochodzenie i młodość*, in: *Kardynał Melchior von Diepenbrock 1798–1853. Odnowiciel życia religijnego na Śląsku*, hg. von Michał KACZMAREK et al., Wrocław 2000, S. 35–58, hier S. 43.

199) Edition der Vita bei Ignacy POLKOWSKI, *Żywot ojca Amandusa zakonu S. Dominika*, in: *Sprawozdania Komisji Językowej AU*, Bd. 3, Kraków 1884, S. 209–331 aus: Warszawa, *Bibl. Narodowa Nr. 5775* (6002?); Ausschnitte: *Chrestomatia staropolska*, S. 121–124. Vgl. die Einleitung von POLKOWSKI 1884, S. 198–208 sowie Aleksander BRÜCKNER, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej* 3, Warszawa 1904, S. 79–82.

Herkunft – das Wissen um Initiatoren und Herkunftsorte der Verehrung. Die Bischöfe von Krakau, die Bettelorden der Dominikaner und Franziskaner, das polnische Königtum und ritterliche wie bürgerliche Kreise sind als Trägerschichten feststellbar. Bei den Medien überwiegen deutlich die Schriftzeugnisse, unter ihnen Predigten, Viten, »Legenda aurea«-Versionen und in wachsender Zahl auch altpolnische Übersetzungen von Legenden und Viten. Einen institutionellen Reflex stellt die Ordensgründung der Bernardiner dar; Klostergründung war auch eine Form der Birgitten-Verehrung. Als anhaltend erweist sich der Einfluß aus Böhmen, der in mindestens drei Fällen (Dorothea, Vinzenz von Saragossa, Alexius) hervortritt. Wie das Beispiel Florians und der altpolnischen Übersetzungen (betreffend Birgitta, Heilige Drei Könige, Alexius, Seuse) zeigt, fand im 15. und weiter im 16. Jahrhundert eine Synkretisierung statt: Fremde Heilige wurden nun in einen polnischen (nationalen) Kontext integriert, möglicherweise auch einem Laienpublikum zugänglich gemacht. Damit zeichnet sich das Ende eines langwährenden Rezeptionsprozesses bei den Heiligenkulten ab. Es verwundert nicht, daß Polen nun daran ging, seinerseits bestimmte Heiligenkulte an seine litauischen und rotrussischen Ostgebiete zu vermitteln<sup>200</sup>). Die Weitergabe erfolgte dann – wo sie auf schriftlichem Wege geschah – nicht mehr ausschließlich über die lateinische Überlieferungsstufe, sondern bisweilen gleich über die Nationalsprachen. Die russische Übersetzung<sup>201</sup>) der »Historia« von den Heiligen Drei Königen des Johannes von Hildesheim ist ein augenfälliges Beispiel dafür.

#### ERGEBNISSE

Was kennzeichnet die Kultbeziehungen zwischen dem Reich und Polen im Mittelalter? – Ich meine: die selektive, »bewußte«, d. h. auf bestimmte Interessen rückführbare Übernahme von Heiligen und ihre Integration in die polnische christliche Kultur. Es waren einzelne Herrscher (von Mieszko I. bis Kasimir Jagiello), Bischöfe (von Werner von Płock bis Zbigniew Oleśnicki von Krakau), Adelige (z. B. Iwo Odrowąż in Schlesien und Kleinpolen<sup>202</sup>), Bürger (z. B. Mikołaj Czech in Lemberg<sup>203</sup>) und Gelehrte (z. B. Paulus von Za-

200) Eine Schlüsselrolle für die Kultvermittlung spielte der Halicz-Lemberger Erzbischof Jakub Strepa (gest. 1409), der selbst als Heiliger verehrt wurde (vgl. unten).

201) Vgl. BRÜCKNER, *Literatura* (1904) S. 52–64; KOWALEWICZ, *Historia Trium Regum* (1973) S. 292.

202) Der nachmalige Bischof von Krakau starb 1229. Vgl. PSB 10 (1962–64) S. 187–192; Hagiografia Polska 1, hg. von Romuald GUSTAW, Poznań 1971, S. 401–414; Jerzy KŁOCZOWSKI, *Dominikanie polscy na Śląsku w XIII–XIV wieku*, Lublin 1956; POTKOWSKI, *Książka rękopiśmienna* (1984) S. 36f. Zum Bildungshintergrund Iwos jetzt Anna PANER, *Studia czy dyplomacja? Włoska podróż Iwona Odrowąza*, in: *Władcy, mnisi, rycerze*, hg. von Błażej ŚLIWIŃSKI (Gdańskie Studia z dziejów średniowiecza 3), Gdańsk 1996, S. 113–123.

203) Er vermittelte den Dominikanern in Lemberg Reliquien u. a. von Sigismund, Gallus und Ursula. Vgl. TRAJDOS, *Kościół katolicki* (1983) S. 197f.; UL'JANOVŠ'KYJ, *Istorija cerkvy* (1994) S. 120.

tor in Krakau<sup>204</sup>), die sich als Träger von Heiligenverehrung profilierten. Daneben traten Gruppen als Promotoren von Kultbeziehungen auf, wie die geistlichen Orden (besonders die Zisterzienser und Dominikaner) oder bürgerliche Kreise, in einigen Fällen Adelsfamilien (z. B. die Gryfiten in Kleinpolen).

Insgesamt lassen sich Kulte zu 29 Heiligen zwischen dem 10. und 15. Jahrhundert feststellen, die regional geprägt waren und dann nach Polen expandierten<sup>205</sup>. Von ihnen existierten im diachronen Verlauf: zwei im 10. Jahrhundert, dreizehn im 11. Jahrhundert, dreizehn im 12. Jahrhundert, zwölf im 13. Jahrhundert, fünfzehn im 14. Jahrhundert und wieder fünfzehn im 15. Jahrhundert. Der große Schub an Neuzugängen in Polen ereignete sich im 11. und 12. Jahrhundert, als zu den beiden Kulturen des 10. Jahrhunderts jetzt 12 bzw. 7 neue Kulte hinzukamen. In den darauffolgenden Jahrhunderten vermehrte sich die Zahl an neu übernommenen Heiligen lediglich um insgesamt 8 Kulte, wobei im 13. Jahrhundert nur ein einziger hinzutrat. Zwei Drittel des Bestands an von außen kommenden Heiligenkulturen waren also seit dem 12. Jahrhundert gegeben, und in Polen waren nun auch alle wichtigen Heiligentypen vorhanden, die der »westlichen« Christenheit bis zu dieser Zeit zur Verfügung standen: Märtyrer und Bekenner, heilige Bischöfe und Könige, Eremiten und Ordensgründer.

Was sich seit dem 13. Jahrhundert in Polen sprunghaft vermehrte, waren die Träger und Medien der Kulte. Hält man sich vor Augen, daß der Hauptstrom der »Ostsiedlung« nach Schlesien im 13. Jahrhundert und nach Kleinpolen im 14. Jahrhundert gelangte, dann wird deutlich, daß die Kolonisationswelle nicht primär neue Heilige brachte, sondern den Kult der bereits vorhandenen auf eine neue Stufe stellte. Was bisher vornehmlich von der weltlichen und geistlichen Elite (Herrscher, Adel, Bischöfe) getragen wurde, ruhte seit dem 13. Jahrhundert immer mehr auf den Schultern der Orden, des Rittertums und der Stadtbürger. Die obersten Schichten der polnischen Gesellschaft waren in der Verehrung der bisherigen Heiligen seit dem 13. Jahrhundert nicht mehr dominant.

Gleichzeitig ist zu beobachten, daß gerade auf dieser Ebene – des Herrschers und der Bischöfe – jetzt der Kult eigener, polnischer Heiliger betrieben wurde. Das 13. Jahrhundert ist das Jahrhundert, in dem die Heiligensprechung des Krakauer Bischofs Stanislaus erfolgte, d. h. der Typus des Märtyrer-Bischofs nach dem Vorbild Becketts in Polen heimisch

204) Vgl. hier nur das Findbuch von Maria KOWALCZYK, *Krakowskie mowy uniwersyteckie w pierwszej połowie XV wieku*, Wrocław 1970.

205) Diese Zahl ist vor allem dann nach oben zu korrigieren, wenn zweifelhafte oder ganz ephemere Spuren von fremden Heiligen in Polen mit einbezogen werden. Dazu zählen auch Namengebungen, die ohne sonstige nachweisbare Verehrungsaspekte überliefert sind; so bei Lambert von Maastricht (nach dem Mieszko I. und Oda ihren Sohn Mieszko II., 990–1034, benannten) oder Magnus von Füssen (der einem angeblichen Breslauer Bischof des 12. Jhs. als Namenspatron diente). Vgl. DUNIN-WAŚOWICZ, *Heiligenkulte* (2000) S. 835; Marek CETWIŃSKI, *Biskup wrocławski Magnus: amplifikacja i metafora jako sposoby narracji dziejopisarskiej*, in: *Tysiącletnie dziedzictwo kulturowe diecezji wrocławskiej*, hg. von Antoni Barciak, Katowice 2000, S. 53–65.

wurde. Im selben Jahrhundert kam es in Polen außerdem zu einer erstaunlichen Reproduktion der Idee einer *beata stirps*<sup>206)</sup>, angeregt offensichtlich von dem Vorbild der Elisabeth von Thüringen (kan. 1234)<sup>207)</sup>. Die Reihe beginnt mit HEDWIG VON SCHLESISIEN (gest. 1243, kan. 1267)<sup>208)</sup> und setzt sich fort über ANNA VON BÖHMEN (Tochter des böhmischen Königs Ottokar I., verheiratet mit Herzog Heinrich II. dem Frommen von Schlesien; gest. 1265)<sup>209)</sup>, SALOMEA (Tochter des kleinpolnischen Fürsten Leszek des Weißen und der rot-russischen Fürstin Grzymisława, verheiratet mit dem ungarischen Königssohn Koloman, dem späteren König von Halicz; gest. 1268)<sup>210)</sup>, KUNIGUNDE/KINGA (ungarische Königstochter, verheiratet mit Boleslaus dem Schamhaften, Herzog von Krakau-Sandomir; gest.

206) VAUCHEZ, La sainteté (1981) S. 209ff.; vgl. André VAUCHEZ, Lay People's Sanctity in Western Europe: Evolution of a Pattern (Twelfth and Thirteenth Centuries), in: Images of Sainthood in Medieval Europe, hg. von Renate BLUMENFELD-KOSINSKI und Timea SZELL, Ithaca 1991, S. 21–32.

207) Gábor KLANICZAY, Legenden als Lebensstrategien. Mitteleuropäische weibliche Heilige im Spätmittelalter, in: DERS., Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen, Berlin 1991, S. 13–28 und 99–104, hier S. 18f.

208) BHL 3766–68, Suppl. II S. 411f.; Vita maior und Vita minor, hg. von Aleksander SEMKOWICZ (MPH 4), Lwów 1884, S. 510–633 und 634–642; Peregrinus de Opole, Sermones (1997) S. 619–629. Vgl. Bibl.SS IV, 933f.; Joseph GOTTSCHALK, Die älteste Bilderhandschrift mit den Quellen zum Leben der hl. Hedwig, im Auftrage des Herzogs Ludwig I. von Liegnitz und Brieg im Jahre 1353 vollendet, Aachener Kunstblätter 34 (1967) S. 61–161; Alicja KARŁOWSKA-KAMZOWA, Fundacje artystyczne księcia Ludwika I Brzeskiego. Studia nad rozwojem świadomości historycznej na Śląsku, XIV–XVIII w., Opole 1970; Benigna SUCHON, Święta Jadwiga. Księżna Śląska, Nasza Przeszość 53 (1980) S. 5–132; Josef KRÁSA, České iluminované rukopisy 13.–16. století, Praha 1990, S. 59–99; Alois SCHÜTZ, Hedwig, Herzogin von Schlesien, in: Herzöge und Heilige. Das Geschlecht der Andechs-Meranier im europäischen Mittelalter. Ausstellungskatalog Andechs 1993, hg. von Josef KIRMEIER und Evamaria BROCKHOFF, Andechs 1993, S. 145–164; Księga Jadwizańska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe: Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska, hg. von Michał KACZMAREK und Marek L. WÓJCIK, Wrocław 1995; Das Bild der heiligen Hedwig in Mittelalter und Neuzeit, hg. von Eckhard GRUNEWALD und Nikolaus GUSSONE (Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte 7), München 1996; Thomas WÜNSCH, Zur Geschichte des Bistums Breslau im Spätmittelalter. Forschungsüberblick und Forschungsperspektiven, in: Berichte und Forschungen. Jahrbuch des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte 4 (1996) S. 39–69, hier S. 62–68; IRGANG, Die politische Bedeutung (1997) S. 44–49; MROZOWICZ, Die politische Rolle des Kultes (1999) S. 120–122; Winfried IRGANG, Sancta Hadwigis, ducissa Zlesie, Polonorum patrona. Neuere Literatur im Zusammenhang mit dem Jubiläumjahr, ZfO 49 (2000) S. 52–61; Nasi święci (1995) S. 239–256.

209) Vita, hg. von Aleksander SEMKOWICZ (MPH 4), Lwów 1884, S. 656–661. Vgl. Bohemia sancta. Životopisy českých světců a přátel božích, hg. von Jaroslav KADLEC, Praha 1989, S. 167–172 [J. JOACHIMOVÁ]; Heilige und Heiligenverehrung in Schlesien, hg. von Joachim KÖHLER (Schlesische Forschungen 7), Sigmaringen 1997, Reg.

210) BHL 7466, Suppl. II S. 765; Vita et miracula, hg. von Wojciech KĘTRZYŃSKI (MPH 4), Lwów 1884, S. 776–796. Vgl. Bibl.SS XI, 589f.; Bronisław WŁODARSKI, Salomea królowa halicka, Nasza Przeszość 8 (1957) S. 61–83; Brygida KÜRBIŚÓWNA, Żywot bł. Salomei jako źródło historyczne, in: Studia historica. W 35-lecie pracy naukowej Henryka Łowmiańskiego, Warszawa 1958, S. 145–154; M. KANIOR, Bł. Salomea, in: Polscy święci, Bd. 11, Warszawa 1987, S. 35–74; Nasi święci (1995) S. 483–491.

1292)<sup>211)</sup>, bis zu JOLENTA (ungarische Königstochter, verheiratet mit Boleslaus dem Frommen, Herzog von Kalisz; gest. 1298)<sup>212)</sup>. Zwar wurde außer Hedwig keine dieser Laienfrauen aus Herrschereslecht kanonisiert, aber eine von der eigenen Familie getragene (und meist von Bettelorden unterstützte) Verehrung ist in jedem Fall belegt<sup>213)</sup>.

Diese autogene Heiligenproduktion wurde im 14. Jahrhundert durch polnische Ordensheilige ergänzt. Zwar sind bereits im 11. Jahrhundert heilige Benediktiner aus Polen<sup>214)</sup> zu registrieren, aber deren Verehrung hielt sich in engen Grenzen – ganz abgesehen

211) BHL 4666–68, Suppl. II S. 513; Vita, hg. von Wojciech KĘTRZYŃSKI (MPH 4), Lwów 1884, S. 682–731; *Miracula*, hg. von Wojciech KĘTRZYŃSKI (MPH 4), Lwów 1884, S. 732–744; AASS Julii V (1727) 669–747 = Jan DŁUGOSZ, Vita, in: *Opera omnia* 1, hg. von Aleksander PRZEDZIECKI, Kraków 1887, S. 183–336. Vgl. Bibl.SS IV, 400f.; Maria Helena WITKOWSKA, Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis jako źródło hagiograficzne, *Roczniki Humanistyczne* 10 (1961) S. 41–166; *Nasi święci* (1995) S. 370–384.

212) Vgl. Bibl.SS VII, 858; W. SAWICKI, Bł. Jolanta, in: *Polscy święci*, Bd. 3, Warszawa 1984, S. 18–71; *Nasi święci* (1995) S. 310–315.

213) Vgl. Bronisław WŁODARSKI, Salomea królowa halicka, *Nasza Przeszość* 8 (1957) S. 61–83, hier S. 64f.; KWIATKOWSKI, *Powstanie* (1980) S. 80–93; Gábor KLANICZAY, Le culte des saints dans l'Hongrie médiévale, *Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae* 29 (1983) S. 57–77, bes. S. 61ff.; Gábor KLANICZAY, From Sacral Kingship to Self-Representation. Hungarian and European Royal Saints in the 11th–13th Centuries, in: *Continuity and Change in the Middle Ages*, hg. von E. VESTERGAARD, Odense 1986, S. 61–84; Gábor KLANICZAY, Legends as Life Strategies for Aspirant Saints in the Later Middle Ages, *Journal of Folklore Research* 26 (1989) S. 151–171; Jerzy KŁOCZOWSKI, Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza, Warszawa 1998, S. 458 (mit weiteren Heiligen in der Nachkommenschaft Belas III., gest. 1196). Allgemein: VAUCHEZ, *La sainteté* (1981) S. 204ff.; MICHAEL GOODICH, *Vita perfecta. The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 25), Stuttgart 1982, bes. S. 186–191; Stephen WILSON (Hg.), *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge 1983, Reg.

214) Adalbert, Radim/Gaudentius und Brun von Querfurt bleiben, da von außen kommend, hier unberücksichtigt. – Zu Adalbert und seinem polnisch-böhmisch-ungarischen und reichsweiten Verehrungshorizont, der es verbietet, diesen Heiligen einer bestimmten Richtung innerhalb der deutsch-polnischen Kultbeziehungen zuzuordnen, vgl. Anm. 102, 233–237. – Zu Radim/Gaudentius (gest. um 1006), dem ersten Erzbischof von Gnesen, vgl. Dušan TRĚŠTÍK, Radim, Kristián, vojtěšské legendy a textologie, *Český Časopis Historický* 15 (1967) S. 691–704; Czesław DEPTUŁA, Jeszcze o świętym Radzimie, *Zeszyty naukowe* 21,1, Lublin 1978, S. 70–75; Johannes FRIED, Otto III. und Boleslaus Chrobry. Das Widmungsbild des Aachener Evangeliiars, der »Akt von Gnesen« und das frühe polnische und ungarische Königtum (Frankfurter historische Abhandlungen 30), Stuttgart 1989, passim; *Bohemia sancta. Životopisy českých světců a přátel božích*, hg. von Jaroslav KADLEC, Praha 1989, S. 113–119 [V. TRADLČÍK]; *Nasi święci* (1995) S. 451–453; Michal DRAGON, Vintř a Radim – lokální kultury českého vrcholného středověku, *Mediaevalia Historica Bohemica* 6 (1999) S. 65–75. – Zu dem Missionsbischof Brun von Querfurt (gest. 1009) vgl. Odilo ENGELS, Der Reichsbischof in ottonischer und frühsalischer Zeit, in: *Beiträge zu Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra*, hg. von Irene CRUSIUS, Göttingen 1989, S. 135–175; Stanisław TRAWKOWSKI, Bolesław Chrobry i eremici, in: *Prusy – Polska – Europa. Studia z dziejów średniowiecza i czasów wczesnonowżytnych*, hg. von Andrzej RADZIWIŃSKI und Janusz TANDECKI, Toruń 1999, S. 163–171; *Nasi święci* (1995) S. 145–149.

davon, daß die drei Polen unter den sog. FÜNF MÄRTYRERN (gest. 1003)<sup>215)</sup> im Kontext der italienischen Eremitenbewegung standen und ANDREAS ŚWIERAD/ZOERARD (gest. um 1034)<sup>216)</sup> mit seinem Schüler BENEDIKT (gest. um 1037)<sup>217)</sup> in Oberungarn wirkte<sup>218)</sup>. Im 14. Jahrhundert nun erschien ein neuer Typus von Heiligen, deren Vertreter sich alle aus Reformorden rekrutierten und lebenszeitlich dem 13. Jahrhundert angehörten: die Zisterzienser WINCENTY KADŁUBEK (gest. 1223)<sup>219)</sup> und BENIGNA (gest. 1241)<sup>220)</sup>, die Prämonstratenserin BRONISŁAWA (gest. 1259)<sup>221)</sup>, schließlich die Dominikaner CZESLAUS (gest. um 1242)<sup>222)</sup>, HYAZINTH (gest. 1257)<sup>223)</sup> und SADOK (mit den Märtyrern von Sandomir; gest.

215) Vgl. *Bibl.SS II*, 1216–18; Kazimierz JASIŃSKI, Pięciu Braci Męczenników. Kwestie chronologiczne, in: *Kultura średniowieczna i staropolska*. FS Aleksander Gieysztor, Warszawa 1991, S. 355–364; Marek DERWICH, Kilka uwag w sprawie Pięciu Braci Męczenników, in: *Cracovia – Polonia – Europa*. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Jerzemu Wyzumskiemu, Kraków 1995, S. 181–189; Krystyna GÓRSKA-GOŁASKA, Kult Pięciu Braci Męczenników w Kazimierzu Biskupim i rozwój towarzyszącej mu legendy, *Roczniki Historyczne* 61 (1995) S. 111–140; Roman MICHAŁOWSKI, Translacja Pięciu Braci Polskich do Gniezna. Przyczynek do dziejów kultu relikwii w Polsce wczesnośredniowiecznej, in: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, hg. von Halina MANIKOWSKA und Hanna ZAREMSKA, Warszawa 1995, S. 173–185; *Nasi święci* (1995) S. 438–450.

216) *BHL* 452, Suppl. I S. 22, Suppl. II S. 58; *Bibl.SS I*, 1175f.; vgl. *Nasi święci* (1995) S. 68–78; ferner KUMOR, *Powstanie i rozwój* (1963) S. 456; MARSCHALL, *Alte Kirchenpatrozinien* (1966) S. 35, 231–233.

217) Vgl. Józef SWASTEK, Św. Benedykt męczennik, in: *Polscy święci*, Bd. 8, Warszawa 1987, S. 70–83; *Nasi święci* (1995) S. 102–106.

218) Eine Sonderstellung nimmt Bogumił-Piotr II. (gest. um 1203/04) ein, der 1187–1198 Erzbischof von Gnesen war und dann Einsiedler wurde; vgl. *Nasi święci* (1995) S. 112–120.

219) Die Verehrung des Krakauer Bischofs und Historiographen Kadłubek entwickelte sich nur in seinem Kloster Jędrzejów und ist auch dort erst seit der zweiten Hälfte des 14. Jhs. nachweisbar. Vgl. Winzenz KADŁUBEK, *Chronica Polonorum*, hg. von Marian PLEZIA (MPH N.S. 11), Kraków 1994, Einleitung; *Nasi święci* (1995) S. 564–571.

220) Die Märtyrerin Benigna erscheint erstmals in einem Brevier aus Włocławek aus der ersten Hälfte des 14. Jhs. Vgl. A. CIESIELSKI, Rys historyczny kultu bł. Benigny, *Collectanea Theologica* 38 (1968) S. 177–180; *Nasi święci* (1995) S. 107–111.

221) Die Heilige ist nur im Zusammenhang mit der Biographie des zeitgenössischen Dominikaners Hyazinth faßbar, geschrieben um 1352. Vgl. Bł. Bronisława, hg. von J. R. BAR, Warszawa 1984; *Nasi święci* (1995) S. 133–144.

222) Czeslaus, der legendäre Retter Breslaus vor den Tataren im Jahre 1241, tritt als heiligmäßig Verehrter nur in Verbindung mit dem ihm angeblich verwandten Hyazinth auf. Vgl. KŁOCZOWSKI, *Dominikanie* (1956), Reg.; *Nasi święci* (1995) S. 150–154.

223) Hyazinth stammte aus dem Geschlecht der Odrowąż; die Heiligsprechungsversuche brachten erst 1594 den gewünschten Erfolg. Wichtigste Quelle ist die *Vita* des Lektor Stanislaus, verfaßt nach 1352: *BHL* 4052; Lektor Stanislaus von Krakau, *De vita et miraculis S. Jacchonis*, hg. von Ludwik ĆWIKLIŃSKI (MPH 4), Lwów 1884, S. 818–894 und 909f. Vgl. *Bibl.SS VI*, 326–331; STANOVSKÝ, *Austria sacra* (1914) S. 60–74; Kazimierz DOBROWOLSKI, »Żywot św. Jacka«. Ze studiów nad polską hagiografią średniowieczną, *Rocznik Krakowski* 20 (1926); Jacek WORONIECKI, Św. Jacek Odrowąż i wprowadzenie zakonu kaznodziejskiego do Polski, Katowice 1947; KWIATKOWSKI, *Powstanie* (1980) S. 93–96; WÜNSCH, *Geschichte des Bistums Breslau* (1996) S. 62–68; *Nasi święci* (1995) S. 201–215.

um 1260)<sup>224</sup>). Damit ist zugleich der größte Teil des polnischen Heiligenhimmels abgeschrieben; im 15. Jahrhundert kommen als wichtige Ergänzungen nur noch Jakub Strepa<sup>225</sup>), Johannes Kanty<sup>226</sup>), Stanislaus Kazimierczyk<sup>227</sup>) und die bereits genannten Bernardiner hinzu. Sowohl die polnischen Laien- und Ordensheiligen wie auch die Heiligsprechung des Märtyrer-Bischofs Stanislaus zeigen, daß die führenden weltlichen und geistlichen Schichten Polens seit dem 13. Jahrhundert polnische Heilige favorisierten. Es waren eigene Heilige, die nach westlichem Muster hervorgebracht wurden.

Schrittweise nahmen die Medien zu, in denen die übernommenen Heiligenkulte in Polen präsent waren. Standen im 10. und 11. Jahrhundert die Patrozinien<sup>228</sup>) und Reliquien<sup>229</sup>) im Vordergrund, so tauchen daneben seit dem 12. Jahrhundert vermehrt schriftliche Zeugnisse auf – parallel zum allgemeinen Anwachsen der Schriftlichkeit in Polen<sup>230</sup>). Das

224) Vgl. Jacek WÓRONIECKI, *Poszukiwania w sprawie kultu męczenników sandomierskich*, *Kronika Diecezji Sandomierskiej* 41 (1948) S. 58–74; *Nasi święci* (1995) S. 475–482.

225) Vgl. Władysław ABRAHAM, *Jakub Strepa, arcybiskup halicki (1391–1409)*, Kraków 1908; STANOVSKÝ, *Austria sacra* (1914) S. 77–101; Tadeusz M. TRAJDOS, *Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagiełły (1386–1434)* 1, Wrocław 1983, S. 181; Antoni ZWIERCAN, *Błogosławiony Jakub Strzemię*, in: *Polscy święci*, Bd. 8, Warszawa 1987, S. 123–142; V. I. UL'JANOVSKYJ, *Istorija cerkvy ta religijnoji dumky v Ukrajinі 2*, Kyjiv 1994, S. 115; *Hagiografia Polska* 1, hg. von Romuald GUSTAW, Poznań 1971, S. 523–535; *Nasi święci* (1995) S. 257–264.

226) Vgl. Roman M. ZAWADZKI, *Spuścizna rękopiśmienna świętego Jana Kantego. Studium kodykologiczne* (Pontificia Academia Theologica Cracoviensis. *Studia res gestas Facultatis Theologicae Universitatis Jagellonicae illustrantia* 3), Kraków 1995; DERS., *Der handschriftliche Nachlaß des hl. Johannes Cantius*, in: *Die Anfänge des Schrifttums in Oberschlesien bis zum Frühhumanismus*, hg. von Gerhard KOSELEK (Tagungsreihe der Stiftung Haus Oberschlesien 7), Frankfurt a. M. 1997, S. 125–137; *Nasi święci* (1995) S. 282–296.

227) Vgl. Stanisław Kazimierczyk, *zwany błogosławionym. Życie, kult, modlitwy, pieśni*, hg. von J. R. BAR und S. RYŁKO, Warszawa 1989; *Nasi święci* (1995) S. 492–501.

228) Weder im deutschen Reich noch in Polen waren Patroziendichte und -struktur einheitlich. Als regional und methodisch ergiebige Arbeiten vgl. Erika TIDICK, *Beiträge zur Geschichte der Kirchenpatrozinien im Deutschordenslande Preußen bis 1525*, *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 22 (1926) S. 343–464; Herbert HELBIG, *Untersuchungen über die Kirchenpatrozinien in Sachsen auf siedlungsgeschichtlicher Grundlage* (*Historische Studien* 361), Berlin 1940; ZIMMERMANN, *Patrozinienwahl (1958/1959)* (zum Bistum Würzburg); KUMOR, *Powstanie i rozwój* (1963), bes. S. 519–532 (zu Kleinpolen); MARSCHALL, *Alte Kirchenpatrozinien* (1966) (zum Bistum Breslau); TUKAY, *Oberschlesien* (1976) (zum Archidiakonats Oppeln). Zu Polen ferner GIEYSZTOR, *Politishe Heilige* (1994) S. 325–341; Jerzy RAJMAN, *Pogranicze śląsko-małopolskie w średniowieczu* (*Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Krakowie. Prace Monograficzne* 245), Kraków 1998, S. 248ff.; Aleksandra WITKOWSKA, *Titulus ecclesiae. Wezwania współczesnych kościołów katedralnych w Polsce*, Warszawa 1999; daneben Ján HUDÁK, *Patrocíniá na Slovensku* (*Súpis a historický vývin*), Bratislava 1984.

229) Vgl. KWIATKOWSKI, *Powstanie* (1980) S. 110–113; GIEYSZTOR, *Saints d'implantation* (1981) S. 578f.; WIESIOŁOWSKI, *Literatura religijna* (1997) S. 709.

230) Vgl. hier nur POTKOWSKI, *Książka rękopiśmienna* (1984) S. 30ff. und *passim*.

13. Jahrhundert zeigt mit dem verstärkten Engagement von Bürgertum und Ritterschaft in der Kultpflege (vor allem bei Ursula und Florian) eine größere Beteiligung von Laienkreisen. Es ist symptomatisch, daß diese »populären« Heiligen von nun an (und im 14./15. Jahrhundert noch öfter) in der Namengebung<sup>231)</sup> begegnen, d. h. in einem Medium, das Verehrung nur passiv, dafür aber in großer Breite zum Ausdruck bringt. Im 14. und 15. Jahrhundert dominieren die schriftlichen Formen: Legenden<sup>232)</sup> und Predigten<sup>233)</sup>, diplomatische<sup>234)</sup> und liturgische<sup>235)</sup> Quellen. Sie wurzeln vornehmlich im städtischen Mi-

231) Vgl. allgemein H. VON BRUININGK, Der Einfluß der Heiligenverehrung auf die Wahl der Taufnamen in Riga im Mittelalter, in: Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Rußlands (Riga 1903) S. 77–83. Zu Polen: Jan Stanisław BYSTRON, Księga imion w Polsce używanych, Warszawa 1938; Maria MALEC, Imiona chrześcijańskie w średniowiecznej Polsce (Prace Instytutu Języka Polskiego 94), Kraków 1994, bes. S. 175–348 (Männernamen), 349–388 (Frauennamen); WIESIŁOWSKI, Literatura religijna (1997) S. 706; speziell zum Ostseeraum SAMSONOWICZ, Chrześcijaństwo (1994) S. 213f.

232) Zur Legenda aurea in Polen vgl. Zofia AMEISENOWA, Legenda aurea z warsztatu Parentina w Bibliotece Zamoyskich w Warszawie, Kraków 1936; ferner Wilhelm BRUCHNALSKI, »Legenda aurea« w literaturze polskiej XV wieku, in: DERS., Między średniowieczem a romantyzmem, Warszawa 1975, S. 95–115 [Orig. 1886]; BRÜCKNER, Literatura (1904) S. 43–88; Stanisław MACHNIEWICZ, Z dziejów polskiej literatury apokryficznej, Pamiętnik Literacki 13 (1914/15) S. 176–188; Marian PLEZIA, Einleitung zu: Jakub de Voragine, Złota legenda, Warszawa 1955, S. IX–LXXXVIII; TRILLER, Legenda aurea (1965) S. 365–373 (= fünf Handschriften, davon vier lateinische aus dem 14./15. Jh. und eine polnische aus dem 15. Jh.); FLEITH, Studien (1991), Reg. – Zur Gattungsproblematik von »Legende« allgemein vgl. Ulrich Wyss, Legenden, in: Epische Stoffe des Mittelalters, hg. von Volker MERTENS, Stuttgart 1984, S. 40–60.

233) Zur Predigtliteratur in Polen vgl. Aleksander BRÜCKNER, Kazania średniowieczne, Kraków 1895; Józef PELCZAR, Zarys dziejów kaznodziejstwa w kościele katolickim w Polsce, Kraków 1917; WOLNY, Kaznodziejstwo (1974) S. 273–308; Paweł KIELAR, Zabytki piśmiennictwa, in: Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972, hg. von Jerzy KŁOCZOWSKI, Bd. 1, Warszawa 1975, S. 308–333; Stanisław BYLINA, Kazania w Polsce średniowiecznej, Kieleckie Studia Historyczne 10 (1992) S. 13–35. – Unsignifikant ist die Sammlung des Martin von TROPPAU, Sermones de tempore et de sanctis (Drucke u. a.: 1480, 1484, 1486, 1488).

234) Z. B. Codex diplomaticus maioris Poloniae (= Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski), Bd. 11, hg. von Antoni GAŚTOROWSKI et al. (Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Wydawnictwo śródlowe Komisji Historycznej 26), Poznań 1999, Reg. S. 320–328, das einen Einblick in die Rolle der Heiligen in der täglichen Rechtspraxis gewährt. Zu Böhmen vgl. Ivan HLAVÁČEK, Die heimischen und lokalen Heiligen in den urkundlichen Datierungen Böhmens des Hoch- und Spätmittelalters (Einige Sondierungen), in: Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Age et à l'époque moderne. Approche comparative, hg. von Marek DERWICH und Michel DMITRIEV (Opera ad historiam monasticam spectantia I. Colloquia 3), Wrocław 1999, S. 237–246.

235) Vgl. Waclaw SCHENK, Aus der Geschichte der Liturgie in Polen, in: Le Millénaire du Catholicisme en Pologne, Lublin 1969, S. 145–221. – Zu den Kalendaren vgl. SCHENK, Kult świętych (1966) S. 79 mit Anm. 24; Quellengrundlage: Chronologia polska, hg. von Bronisław WŁODARSKI, Warszawa 1957; Kalendare z. B. von Krakau und Włocławek finden sich in: MPH 2, Warszawa 1961, S. 759ff. und MPH 3, Warszawa 1961, S. 1ff.; Edition des Płocker Cisiojanus: Jan ŁOŚ, Dwa teksty staropolskie. 2: Cisiojanus płocki, in: Materiały i Prace Komisji Językowej AU w Krakowie 5 (1912) S. 436–443. – Zu Poesie und Musik vgl.

lieu, dem auch die Bettelorden mit ihrer reichhaltigen Schriftproduktion zugehören. Pilgerfahrten<sup>236</sup>) und die Gründung von Orden und Klöstern verraten singuläre Interessen an bestimmten Heiligen, über das ganze Mittelalter hinweg. So ist generell ein Wandel in den Voraussetzungen der Medialität feststellbar: Sorgte in früher Zeit noch häufig die persönliche Beziehung (des Königs, des Adligen, des Bischofs etc.) für die sichtbare Übernahme eines Heiligenkultes, so geriet dieses Motiv später in den Hintergrund. Die schriftlichen Formen der Verehrung und die Namengebung zeigen gewissermaßen eine »Mediatisierung« der Kulte an, die dann erst wieder in dem massenhaften Pilgerwesen des ausgehenden Mittelalters aufgebrochen wurde.

Bei den Ausgangsorten der in Polen rezipierten Kulte zeichnet sich im diachronen Längsschnitt eine Verlagerung ab: Ist im frühen Mittelalter (d. h. bis ins 11. Jahrhundert) wiederholt Rom anzutreffen, spielte im späten Mittelalter (d. h. im 14. und 15. Jahrhundert) Böhmen eine herausgehobene Rolle. Doch drückt die numerische Relation nur eine Tendenz aus, denn gerade einer der frühesten Kulte in Polen, der des hl. Veit, ist sicherlich auch über Prag vermittelt worden, und auf der anderen Seite ist Böhmen seit der Zeit der Luxemburger nur schwer vom Reich zu trennen. Im Effekt standen den Kultbeziehungen – von Polen aus gesehen – am Ende des Mittelalters mehrere Wege offen. Zahlreiche Rezeptionslinien weisen nach Böhmen, was seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts auch mit der Bedeutung der Karls-Universität für die geistige Kultur Polens zusammenhing<sup>237</sup>). Aber die Verbindungswege führten von Polen aus ebenso nach Italien, wie die Ordensgründung der Bernardiner zeigt; und man ließ sich weiterhin aus verschiedenen Regionen des deutschen Reichs beeinflussen, besonders aus dem Rheinland.

Henryk KOWALEWICZ, *Carmina mediae aevi polono-latina*, Bd. 1: *Sequentiae*, Warszawa 1964 und Hieronim FEICHT, *Polskie średniowiecze*, in: *Z dziejów polskiej kultury muzycznej*, Kraków 1958, S. 24–34. Zur Charakteristik der Hymnen vgl. Joseph SZÖVÉRFY, *Ostmitteleuropäische Streifzüge 1: Mittellateinische Lyrik aus Polen und Schlesien nach neuer polnischer Forschung*, *Mittellateinisches Jahrbuch* 12 (1977) S. 97–122. – Zu Gebetbüchern vgl. Urszula BORKOWSKA, *Królewskie modlitewniki. Studium z kultury religijnej epoki Jagiellonów (XV i początek XVI wieku)*, Lublin 1988, bes. S. 197–222.

236) Vgl. KWIATKOWSKI, *Powstanie* (1980) S. 105–110; als Detailstudie Aleksandra WITKOWSKA, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad miejską kulturą religijną* (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Biblioteka Historii Społeczno-Religijnej 3), Lublin 1984, auf der Quellenbasis der Mirakelberichte besonders aus der zweiten Hälfte des 15. Jhs. Zu Böhmen vgl. Jan HRDINA, *Ośrodki pielgrzymkowe w średniowiecznych Czechach. Problematyka i realia*, in: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, hg. von Halina MANIKOWSKA, Warszawa 1995, S. 252–260; DERS., *Die Topographie der Wallfahrtsorte im spätmittelalterlichen Böhmen*, in: *Geist, Gesellschaft, Kirche im 13.–16. Jahrhundert*, hg. von František ŠMAHEL, Praha 1999, S. 191–206.

237) Vgl. zuletzt Krzysztof OZÓG, *Praskie studia prałatów i kanoników katedralnych metropolii gnieźnieńskiej w drugiej połowie XIV i na początku XV wieku*, in: *Duchowieństwo kapitulne w Polsce średniowiecznej i wczesnonowożytnej. Studia nad pochodzeniem i funkcjonowaniem elity kościelnej*, hg. von Andrzej RADZIWIŃSKI, Toruń 2000, S. 133–162.

Kultbeziehungen in der Gegenrichtung, d. h. von Polen aus in die westlich gelegenen Länder, waren demgegenüber eher schwach ausgeprägt. Sichtbar sind Verehrungsspuren von Adalbert, Stanislaus und Hedwig von Schlesien, die in unterschiedlicher Gestalt und Intensität nach Westen weisen. Der in Polen bereits kurz nach seinem Märtyrertod 997 verehrte Adalbert<sup>238</sup>) besitzt eine Reihe von Kultzeugnissen, die in der ersten Phase vor allem mit den Reisestationen Ottos III. vor und nach 999 bzw. dem »Akt von Gnesen« im Jahre 1000 zusammenhängen. Zu nennen sind Kirchen (mit entsprechenden Reliquien) in Lüttich, Aachen, Reichenau-Oberzell, Rom, Pereum bei Ravenna und Affile bei Subiaco<sup>239</sup>). An den Anfang des 11. Jahrhunderts gehören möglicherweise aber auch schon die drei schlesischen Adalbertkirchen in Breslau, Nimptsch und Militsch<sup>240</sup>). Für die spätere Zeit der Adalbertsverehrung im deutschen Reich sind zum einen ikonographische Zeugnisse signifikant, zum anderen liturgische Handschriften<sup>241</sup>) sowie zahlreiche Reliquien, die ihrerseits wieder Ziele von Pilgerfahrten wurden<sup>242</sup>). Der Krakauer Bischof Stanislaus

238) BHL 37–56, Suppl. I S. 4f., Suppl. II S. 8f.; AASS Apr. III (1866) 176–207; Legenda: MPH 4, Lwów 1884, S. 206–221; Miracula: MPH 4, Lwów 1884, S. 221–238; Peregrinus de Opole, Sermones (1997) S. 573–577. Vgl. Bibl.SS I, 185–190; Gerard LABUDA, Św. Wojciech w literaturze i legendzie średniowiecznej, in: Święty Wojciech 997–1947, Gniezno 1947, S. 91–112; KUMOR, Powstanie i rozwój (1963) S. 457f.; MARSCHALL, Alte Kirchenpatrozinien (1966) S. 67–72; KWIATKOWSKI, Powstanie (1980) S. 60–65; Teresa DUNIN-WĄSOWICZ, Wezwania św. Wojciecha w Europie Zachodniej około roku 1000. Studia Warmińskie 19 (1982) S. 31–42; Św. Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej, hg. von Kazimierz ŚMIGIEL (Gniezno 1992); Jadwiga KARWASIŃSKA, Wybór pism. Święty Wojciech, Warszawa 1996 [Reprint älterer Aufsätze]; Św. Wojciech w polskiej tradycji historiograficznej, hg. von Gerard LABUDA, Warszawa 1997 [Anthologie von Forschungsarbeiten]; IRGANG, Die politische Bedeutung (1997) S. 38–40; Adalbertus. Wyniki programu badań interdyscyplinarnych, hg. von Przemysław URBANČZYK, Warszawa 1998; Teresa DUNIN-WĄSOWICZ, Ślady kultu świętego Wojciecha w Europie zachodniej około 1000 roku, in: Tropami Świętego Wojciecha, hg. von Zofia KURNATOWSKA, Poznań 1999, S. 221–234; MROZOWICZ, Die politische Rolle des Kultes (1999) S. 113–116; Sławomir GAWLAS, Der hl. Adalbert als Landespatron und die frühe Nationenbildung bei den Polen, in: Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den »Akt von Gnesen«, hg. von Michael BORGOLTE, Berlin 2002, S. 193–233, bes. S. 215ff.; Nasi święci (1995) S. 587–603.

239) Vgl. Gerard LABUDA, Święty Wojciech biskup-męczennik. Patron Polski, Czech i Węgier, Wrocław 2000, bes. S. 258–262; dazu Teresa DUNIN-WĄSOWICZ, Der heilige Adalbert – Schutzheiliger des neuen Europas, in: Europas Mitte um 1000, Bd. 2, hg. von Alfried WIECZOREK und Hans-Martin HINZ, Darmstadt 2000, S. 839–841.

240) Ewald WALTER, Ursprung des Patroziniums und Alter der drei Adalbertkirchen in Breslau, Nimptsch und Militsch, Archiv für schlesische Kirchengeschichte 9 (1951) S. 24–44.

241) Zum Bestand Thüringens vgl. Petr KUBÍN, Čeští světci ve středověkých rukopisech Durynska (Jena – Gotha – Erfurt – Výmár), in: Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et Historica 2. Z Pomocných Věd Historických 12 (1995) S. 9–71.

242) Vgl. W. SZOŁDRSKI, Kult św. Wojciecha poza Polską, Homo Dei 21 (1952) S. 80–94, bes. S. 90ff.; Kazimierz DOLA, Drogi rozwoju kultu świętego Wojciecha, in: Środkowoeuropejskie dziedzictwo świętego Wojciecha, hg. von Antoni BARCIAK, Katowice 1998, S. 201–215.

findet sich – außer in Böhmen<sup>243</sup>) – etwa im österreichischen Kreuzensteiner Legendar, zusammen mit Adalbert und Hedwig<sup>244</sup>). Besonders auffällig ist eine Motivwanderung aus der Stanislaus-Vita: Das Petrus-Wunder der Stanislausvita dürfte das interpolierte Ursen-Wunder der Vita Fridolins von Säckingen beeinflusst haben, bei dem ein bereits verstorbener Zeuge für eine Gerichtsverhandlung aus dem Grab geholt und nach erfolgreichem Prozeß wieder der ewigen Ruhe zugeführt wird<sup>245</sup>). Die Verehrung der schlesischen Hedwig schließlich spiegelt sich in ikonographischen Zeugnissen aus Passau (Kloster der Englischen Fräulein, Skulptur von ca. 1420), Harburg (Sammlung Öttingen-Wallerstein, Miniaturenzyklus als Illustration der Vita maior aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts), Klosterneuburg (Gemälde am Albrechtsaltar von ca. 1440 und am Magdalenenaltar von 1456), sowie in der Weltchronik des Hartmann Schedel von 1493 (Holzschnitt fol. CCXVI)<sup>246</sup>).

Betrachtet man die Kultbeziehungen zwischen Polen und der westlichen Christenheit über das Mittelalter hinweg, so fällt der Schnitt an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert auf. Nach dem 12. Jahrhundert stagnierte die Zahl der übernommenen Heiligen; dafür wurde ihr Kult, der im Frühmittelalter Polens als Angelegenheit einer kleinen Elite begonnen hatte, seit dem 13. Jahrhundert zu einem gesamtgesellschaftlichen Phänomen. Und es kamen zur selben Zeit polnische Heilige auf, deren Verehrung sehr schnell in breitere Schichten vordrang. Bei den fremden wie den einheimischen Kulturen ist deutlich, daß Muster importiert wurden, die dann aus eigener Kraft weiterverfolgt wurden. Auf eine Phase des »Aufholens« und der intensiven Anlehnung an den Westen folgte seit dem 13. Jahrhundert eine Phase eigenständiger Entwicklung, die mit wenigen strukturellen Anleihen auskam. Die Kultpraxis im spätmittelalterlichen Polen des 14. und 15. Jahrhun-

243) Vgl. Zbigniew JAKUBOWSKI, Reperkusje tzw. »Sprawy Stanisława« w Czechach po roku 1253, *Folia Historica Bohemica* 13 (1990) S. 87–129.

244) Walter JAROSCHKA, Alfred WENDEHORST, Das Kreuzensteiner Legendar. Ein Beitrag zur Geschichte der österreichischen Hagiographie des Spätmittelalters, *MIÖG* 65 (1957) S. 369–418, hier S. 402. Vgl. VL 5 (1985) 368f. [A. WENDEHORST, W. JAROSCHKA].

245) Vgl. Clausdieter SCHOTT, Sankt Fridolin vor dem Landgericht Rankweil, in: FS Nikolaus Grass (Forschungen zur Rechtsarchäologie und Rechtlichen Volkskunde 15), Zürich 1993, S. 297–326; daneben Henry FROS, *A mortuis suscitati, ut testimonium perhibeant veritati*, *Analecta Bollandiana* 99 (1981) S. 355–360. – Unbegründet ist der Einwand von Mechthild PÖRNBACHER, *Vita Sancti Fridolini. Leben und Wunder des heiligen Fridolin von Säckingen*, beschrieben von Balther von Säckingen, Bischof von Speyer. Texte, Übersetzung, Kommentar, Sigmaringen 1997, S. 166, die Kompilation verschiedener Textgattungen für die Gestaltung des Ursen-Wunders sei auszuschließen; vgl. dagegen etwa GRAUS, Volk, Herrscher und Heiliger (1965) S. 134.

246) Vgl. Joseph GOTTSCHALK, Hedwig, Herzogin von Schlesien (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 2), Köln 1964. – Die Schedelsche Chronik ist auch die einzige Quelle vor 1500, die eine »Westwanderung« des Hyazinth-Kultes belegt, vgl. Franz MACHILEK, Darstellungen und Verehrung des heiligen Hyazinth in den Diözesen Regensburg, München und Freising, Augsburg und Eichstätt, *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 28 (1970) S. 125–137.

derts zeigt, daß das Christentum alle Bevölkerungsschichten durchdrungen hatte. Damit wurden Formen von Massenreligiosität möglich, wie sie auch für die bereits länger christianisierten Regionen Europas charakteristisch waren.