

Uta Kleine

Leben mit den Heiligen

Frömmigkeit und Gesellschaft
zwischen Spätantike und Aufklärung

Kurseinheit 1E:
Einleitung und Bibliographie

Fakultät für
**Kultur- und
Sozialwissen-
schaften**

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhaltsverzeichnis des gesamten Studienbriefs

Einleitung

Kurseinheit 1E

Bibliographie

1 Zur Einführung

Kurseinheit 1

B 1.1: Die Gegenwart der Toten (OEXLE, Otto Gerhard, Die Gegenwart der Toten) 1

2 Formierungen des Heiligenkultes in der Spätantike

B 2.1: Die altchristlichen Heiligentypen: gesellschaftliche Traditionen und religiöser Neubeginn (MARTIN, Jochen, Die Macht der Heiligen) 26

B 2.2: Der Heilige, der Bischof, die Stadtgemeinde: neue Formen und Funktionen des Totengedenkens (BROWN, Peter, The Cult of the Saints, Auszüge) 45

Q 2.1: Ein Bischofsleben im spätantiken Gallien (Sulpicius Severus, *Vita Martini*) 91

3 Entfaltung der Gestalten und Formen im Mittelalter

Kurseinheit 2

3.1 Die Heiligen: Typen und Einzelgestalten

B 3.1.1: Heiligentypen des Mittelalters (VAUCHEZ, André, Der Heilige) 1

B 3.1.2: Maria – die universale christliche Symbolgestalt (SCHREINER, Klaus, Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin) 19

B 3.1.3: Franziskus von Assisi – ein Heiliger und sein Zeitalter (LE GOFF, Jacques, Der Heilige Franziskus) 38

3.2 Kanonisation

B 3.2.1: Ein kurzer Abriß der Geschichte des Heiligsprechungsverfahrens (KÖTTING, Bernhard, Geschichte der Heiligsprechung) 43

B 3.2.2: Päpstliche Kanonisationspolitik im 13. Jahrhundert (GOODICH, Michael, The Politics of Canonization) 46

Q 3.2.1: Ein Einspruch des Papstes gegen die unautorisierte Verehrung eines zweifelhaften Heiligen (Alexander III. an den König von Schweden, ca. 1171)	61
Q 3.2.2: Entstehung und Unterdrückung eines unheiligen Kultes (Etienne de Bourbon, Über die Verehrung des Hundes Guinefort, 13. Jh.)	63
3.3 Das Schrifttum über die Heiligen: Hagiographie	
B 3.3.1: Quellenkundliche Einführung (HERBERS, Klaus, Hagiographie)	67
Q 3.3.1: Aus der bekanntesten Legendensammlung des Mittelalters (Legenda Aurea, Die Vita des hl. Franziskus von Assisi)	81
3.4 Die irdischen Repräsentanten: Gräber, Reliquien und Reliquiare	
B 3.4.1: Die Allianz von Reliquie und Bild im Früh- und Hochmittelalter (BELTING, Hans, Bild und Kult, Auszüge)	84
B 3.4.2: Schätze des Heils, Gefäße der Auferstehung: Die Bedeutung der Reliquien im Früh- und Hochmittelalter (KLEINE, Uta, Schätze des Heils)	96
Q 3.4.1: Eine Stellungnahme Karls des Großen zur Bilderverehrung (Die sog. Libri Carolini, ca. 790)	114
Q 3.4.2: Warum die Reliquien zu verehren sind – eine monastische Stellungnahme (Petrus Venerabilis, Über die Reliquien des hl. Marcellus)	117
3.5 Die Manifestationen der Heiligenpräsenz: Wunder	
B 3.5.1: Wunder als soziales Begegnungshandeln und als universales Deutungsparadigma (KLEINE, Wunder im Mittelalter)	120
Q 3.5.1: Posthume Wunder als Heiligkeitsnachweis (Aus den Büchern über die Wunder des hl. Anno)	135
3.6 Die heiligen Stätten und ihr Publikum: Wallfahrten und Prozessionen	
B 3.6.1: Der Mittelpunkt: Grab oder Schrein (GEARY, Patrick, The Saint and the Shrine)	138
B 3.6.2: Die Dynamik der Wallfahrten: Organisatoren, Inszenierungen und Publikum (ABOU-EL-HAJ, Barbara, The Audiences...)	146

Q 3.6.1: Pilger auf dem Wege zum heiligen Jakobus: Aus dem
Jakobsbuch von Santiago de Compostela, 12. Jh. 160

3.7 Himmlisch-irdische Schutzverhältnisse: Der Patronat

B 3.7.1: Schutzheilige mittelalterlicher Gemeinschaften (BORST,
Arno, Schutzheilige) 166

Q 3.7.1: Der heilige Dionysius von Paris als Schlachtenhelfer
(Suger, Aus dem Leben Ludwigs des Dicken, ca. 1140) 179

4 Die Wahrnehmung des Heiligen am Ende des Mittelalters

Kurseinheit 3

B 4.1: Grundzüge der Frömmigkeit um 1500
(SCRIBNER, Die Wahrnehmung des Heiligen am Ende des Mittelalters) 1

5 Der Bruch mit den traditionellen Formen: Reformation

B 5.1: Protestantische Argumente für und wider die Heiligenverehrung
(KÖPF, Ulrich, Protestantismus und Heiligenverehrung) 12

B 5.2: Die praktischen Folgen: Bildersturm und Heiligendestituierung
im zwinglianischen Zürich (JEZLER, Peter, Die Desakralisierung der
Züricher Stadtheiligen) 26

Q 5.1: Reliquienverehrung und Ablasspraxis in Wittenberg
(Reliquienverzeichnis der Stiftskirche und Ablassthesen Martin Luthers,
1509/1517) 39

Q 5.2: Von der rechten und unrechten Verehrung der Heiligen
(Martin Luther, Predigten und Schriften zur Heiligenverehrung, 1516/1530) 42

Q 5.3: Der Streit um die Bilder in Wittenberg I (Andreas Karlstadt, Von
Abtuhung der Bilder, 1522) 45

Q 5.4: Der Streit um die Bilder in Wittenberg II (Aus den
Invocavitpredigten Martin Luthers, 1522) 47

6 Entzauberung, Modernisierung, Kontrolle: Heiligenverehrung zwischen Konfessionalisierung, Barock und Aufklärung

B 6.1: Kommunale Religiosität und aufgeklärte Religionspolitik im 17. und
18. Jahrhundert (JANSEN, Wem gehört die Prozession?) 49

B 6.2: Die Krise der Kanonisation (BURKE, Peter, Wie wird man ein
Heiliger der Gegenreformation?) 94

B 6.3: Rückschritt oder Fortschritt? Nachtridentinische
Heiligkeitsmodelle (BURSCHEL, Peter, Der Himmel und die Disziplin) 103

Q 6.1: Die katholische Rechtfertigung der Heiligen- und Bilder-
verehrung (Aus den Beschlüssen des Konzils von Trient, 1563) 115

**7 Heiligenverehrung zwischen staatlicher Disziplinierung und
katholischer Erneuerung: das 19. Jahrhundert**

B 7.1: Wallfahrten im Zeitalter organisierter Massenreligiosität
(SCHIEDER, Wolfgang, Wallfahrten der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert) 118

Einleitung

Dieser Studienbrief handelt von der Geschichte und den Formen der Heiligenverehrung während der eineinhalb Jahrtausende abendländischer Geschichte zwischen Spätantike und Aufklärung. In den christlichen Gesellschaften der Vormoderne wirkte die Heiligenverehrung, wie auch die Frömmigkeit insgesamt, direkt in allen wichtigen menschlichen Lebensbereichen. Die Heiligenverehrung war eine soziale Tatsache. Sie steht im Zusammenhang mit einer besonderen Kultur des christlichen Totengedächtnisses. Sein Fundament bildet eine „religiös begründete Ethik des Aneinander-Denkens und Füreinander-Handelns, in der auch den Toten der Status von Rechtssubjekten und Subjekten gesellschaftlicher Beziehungen zugewiesen ist“ (O. G. Oexle). Diese Formen des Zusammenlebens von Lebenden und Toten sind unserer Zeit fremd geworden.

Heiligkeit und Heiligenverehrung gehören, zumindest in den Gesellschaften Nordwesteuropas und Nordamerikas mit ihren Traditionen von Reformation und Säkularisierung, nicht mehr zum kollektiven Erfahrungsbestand. Selbst in der katholischen Kirche, wo die Heiligenverehrung noch ihren theologischen und liturgischen Platz hat, herrscht seit langem ein weitgehend distanzierendes Verhältnis zu diesen Phänomenen - jedenfalls sofern sie diejenigen Formen zeitigen, die für die eineinhalb Jahrtausende vor der Reformation kennzeichnend waren: Reliquien- und Bilderkult, Wallfahrts- und Prozessionswesen, Wunderglaube und Festkultur. Einiges wie der Reliquienkult gilt als veräußerlicht, anderes wie Feiern und Wallfahrten wurde als fortschrittsfeindlicher oder unruhestiftender Müßiggang aus dem Festkalender gestrichen. Der Wunderglaube wurde als Zeichen unaufgeklärter Einfalt verlacht, viele Legenden, ja selbst ganze Heilige als Lügenwerk entlarvt und verworfen.

Was geblieben ist, sind vergeistigte Beziehungsformen wie das Namens- oder Kirchenpatronat, und verblaßte Restrituale wie der Fackelzug, die Brezel oder die Gans des hl. Martin, die nächtlichen Geschenke des heiligen Gabenbringers Nikolaus (der übrigens vielerorts als Weihnachtsmann eine diffuse Doppelexistenz führt), oder die Christophorusplakette am Armaturenbrett. Brauchtum und Heiligenlegenden gehören zum gesunkenen Kulturgut oder überleben im Zustand von Kindermärlein. Anderes, wie die materialen Überreste (Reliquiare, Statuen, Bilder, Paramente u.ä.) haben ihren Platz nicht mehr im Kultgeschehen, sondern im Museum und werden von den Heutigen kaum noch richtig identifiziert und ‚verstanden‘.

Andererseits ist der Zustrom zu traditionellen Wallfahrtsorten wie Andechs oder Vierzehnheiligen ungebrochen, auch wenn gerade hier inzwischen das touristische Element überwiegen dürfte. Wie der derzeitige Boom der ‚neuen‘ Jakobspilger zu beurteilen ist, vermag man noch kaum zu sagen – zweifellos werden auch sie von jeweils ganz unterschiedlichen Motiven angetrieben. Eine echte Heiligen- und Wunderfrömmigkeit jedoch, wie sei auch heute noch in den höchst aktiven Verehrungszentren Lourdes und Fatima vorherrscht, ist in Santiago de Compostella jedoch nicht zu beobachten. Gerade die letztgenannten Beispiele zeigen, daß es neben den ‚modernisierten‘ Kultstätten und Wallfahrtswegen auch heute noch Reservate einer gelebten Frömmigkeit gibt, die manch einem Zeitgenossen wie fremde ‚Paralleluniversen‘ erscheinen mögen (und dies, obwohl Lourdes und Fatima relativ jungen Datums sind, sie entstanden erst im 19. Jahrhundert). Mit einigem Recht hat der Münsteraner Kirchenhistoriker Arnold Angenendt unsere religiöse Gegenwart als eine Zeit der „verwischten Spuren“ und der

„verfremdeten Heiligen“ bezeichnet. Doch möglicherweise steht dieses Urteil für einen spezifisch westeuropäischen Blick auf den christlichen Kult. Denn die größte Zahl von Heiligsprechungen geht auf das Konto eines Zeitgenossen: mit 482 Heilig- und 1338 Seligsprechungen (so die offiziellen Angaben des Vatikans) hat der polnische Papst Johannes Paul II. (+2005) mehr Menschen kanonisiert als alle seine Amtsvorgänger zusammengenommen! Die Mehrzahl der neuen Heiligen allerdings, und dies ist ein *Novum*, stammt nicht aus Europa, sondern aus den Ländern eines expandierenden Katholizismus wie Lateinamerika oder Korea.

Doch die Mehrzahl der Nordwesteuropäer dürfte heute kaum noch direkte Berührung mit der Heiligenverehrung haben. Da das Thema in Schul- und Sachbüchern so gut wie gar nicht vorkommt, wissen die meisten Zeitgenossen in der Regel nur sehr wenig über die einst verehrten Personen, die kirchlichen Lehren, die frömmigkeitsgeschichtlichen Sachverhalte und ihre vormalige Bedeutung. Daher beginnt dieser Studienbrief mit einer ersten Annäherung.

Annäherungen an ein fremdes Thema

Heiligkeit hat ihr Fundament in einer religiösen Erfahrung, der das Moment des Außerordentlichen eigen ist. Im eigentlichen Sinne bezieht sich der Begriff zunächst auf das Göttliche selbst, kann im erweiterten Sinne aber auch die Eigenschaft von Personen oder Objekten bezeichnen, die in einem besonderen Verhältnis zur Gottheit stehen bzw. ihr geweiht sind. Das Heilige stellt eine Kontaktzone zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Sphäre, zwischen Diesseits und Jenseits dar. Heiligen Menschen wird darüber hinaus die Fähigkeit zugeschrieben, zwischen Gott und den Menschen zu vermitteln und in irdischen Nöten himmlische Fürsprache (*intercessio*) einzulegen.

Das deutsche Wort „heilig“ und seine Entsprechungen in den anderen germanischen Sprachen gehen zurück auf das altnordische *heilagr* mit der Bedeutung von „eigen“, „Eigentum“. So übersetzten die angelsächsischen Missionare im Frühmittelalter das lateinische *sanctus*, abgeleitet vom Verb *sancire* (begrenzen, umschließen), das eine Form der religiösen Absonderung bezeichnete: die Römer verstanden hierunter vor allem die Abgrenzung heiliger Stätten und deren Schutz vor Verletzung und profaner Berührung. Dem griechischen Adjektiv *hagios* liegt ebenfalls die Idee der kultischen Absonderung und Distanz zum Profanen zugrunde. Diese sprachlichen Befunde lassen erkennen, daß Heiligkeit immer im Gegensatz zur Profanität verstanden wird – oder, in den Worten des Religionswissenschaftlers Günther Lanczkowski:

„Heiligkeit ist aufgrund ihrer Beziehung zur übersinnlichen Welt das *totaliter aliter*, das sich jedoch in allen irdischen Erscheinungen manifestieren kann, die damit als Durchbruchstellen des Überirdischen erfahren werden.“

Die Träger und Erscheinungsfelder von Heiligkeit sind potentiell vielfältig: Kosmisches wie Gestirnskonstellationen oder Wetterphänomene, Innerweltliches wie Bäume, Quellen, Steine oder Tiere, dazu besondere Räume oder Zeiten können über heilige Eigenschaften verfügen. Eine bevorzugte Rolle nimmt in den meisten Religionen aber der heilige Mensch, die durch Geburt, Lebensführung oder Amt über das Gewöhnliche herausragende religiöse Ausnahmestaltung ein.

Im folgenden soll es um das Phänomen der *christlichen* Heiligkeit in ihrer abendländischen Variante gehen – die Verhältnisse im oströmischen, später byzantinischen Reich bleiben wegen seiner ganz andersartigen kulturellen Entwicklung hier ausgeblendet. Denn bei aller Ähnlichkeit in den äußeren Erscheinungsformen sind die Formen der Begründung von Heiligkeit und die rituelle Ausges-

taltung der Kulte vielfältig und variieren nicht nur von Religion zu Religion, sondern unterliegen auch innerhalb einer Religion dem zeitlichen Wandel.

Das Christentum verfügt im Religionsvergleich über das elaborierteste System von Heiligkeit:

1. Ihre Fundamente und Kriterien sind theologisch bestimmt, d.h. es gibt relativ präzise und verbindliche Aussagen über die Grundlagen von Heiligkeit, über den leiblichen Zustand und den Aufenthaltsort der Heiligen und über ihre Doppelfunktion als Vorbilder und Fürbitter.
2. Das Wissen über die Heiligen und die Geschichte ihrer Kulte sind schriftlich fixiert; hiervon legt das umfangreiche Heiligenschrifttum (üblicherweise 'Hagiographie' genannt) Zeugnis ab. Bis ins späte Mittelalter machten die Lebensbeschreibungen, Translations- und Wunderberichte, die Heiligenkalender, Heiligenoffizien und lateinischen Festpredigten den umfangreichsten Teil der gesamten abendländischen Schriftüberlieferung aus!
3. Der Heiligenkult war liturgisch ausgestaltet: es gab feste Gebete, Anrufungsformeln (Litaneien), Meßformulare (aufgezeichnet im sog. Sanctorale) sowie eigene Orte im Kirchenraum (Altäre) und das dazugehörige liturgische Gerät.
4. Die Verehrung wurde institutionell kontrolliert: über die Normen von Heiligkeit und das Verfahren ihrer Prüfung und Anerkennung wachte die Kirche. Hier kam es im Laufe des hohen Mittelalters zu einer enormen Verfeinerung und Verrechtlichung der Begründungen und Abläufe. Der Akt der Heiligsprechung (Kanonisation) war bischöfliches, später päpstliches Vorrecht; der Besitz von Reliquien und die Kontrolle der Verehrungsformen waren ebenfalls fest in kirchlicher Hand: hierüber wachten die Bischöfe, Klöster oder Stifte.

Im Christentum ist Heiligkeit grundsätzlich personal bestimmt. Im Zentrum steht der „Gottesmensch“ (*vir Dei, famula Dei*), der aufgrund bestimmter Lebensverdienste (*virtutes*) aus der Normalität herausgehobene Einzelmensch. Während im frühen Christentum zunächst alle Getauften an der besonderen Gottesnähe teilhatten und zur „Gemeinschaft der Heiligen“ (*communio sanctorum*) gezählt wurden, verstand man später als Heilige nur noch diejenigen, die sich dieses Attribut durch besondere Glaubensleistungen erworben hatten. Als solche Leistungen galten in erster Linie das Martyrium und die Askese. Diese beiden frühchristlichen Modelle lassen bereits erkennen, daß sich menschliche Heiligkeit sowohl zu Lebzeiten (wie bei den Asketen) als auch nach dem Tode (wie bei den Märtyrern) manifestieren konnte. Hierbei ist eine deutliche Kulturgrenze zu erkennen: während man im östlichen, griechischsprachigen Reichsteil die lebenden Asketen wie den Wüstenvater (Anachoreten) Antonius (†356) oder den Säulenheiligen Simeon Stylites verehrte, bevorzugte man im lateinischen Westen die Märtyrer und - nach dem Ende der Christenverfolgungen zu Beginn des 4. Jahrhunderts - die sogenannten Bekenner (*confessores*), zu denen in erster Linie die Bischöfe als höchste christliche Amtsträger und Glaubensverkünder zählten. Die als Kirchenlehrer verehrten Ambrosius von Mailand (†397) und Augustinus von Hippo (†430) zählten ebenso hierzu wie der bekehrte Heide Martin von Tours (†391) oder der legendäre erste Bischof von Paris, Dionysius (*Saint Denis*). Im Westen spielte, anders als im Osten, von Anfang an der kirchlich kontrollierte Totenkult eine größere Rolle als die spontane Verehrung lebender Heiliger.

Während das Charisma der lebenden Heiligen einzig in ihren außergewöhnlichen, für alle sichtbaren Verzichtleistungen und Selbstheiligungsanstrengungen begründet lag, ist die Gottesnähe der verstorbenen Heiligen eng an die christli-

chen Jenseitsvorstellungen geknüpft. Zu Beginn des 2. Jh. n. Chr. kam die Ansicht auf, daß die Heiligen, allen voran die Märtyrer, aufgrund ihres Opfertodes oder ihrer Lebensverdienste bereits ins Jenseits aufgenommen seien. Diese Vorstellung ist neu; im ersten Jahrhundert n. Chr. findet sich noch kein Beleg dafür, daß man den verstorbenen Gottesmenschen besondere Fähigkeiten zuschrieb oder sie anrief - dies gilt sowohl für die Apostel als auch für die ersten Blutzügel wie den hl. Stephanus, von dessen Tod schon die Apostelgeschichte berichtet. Die Fürbitte und Mittlerschaft des auferstandenen Messias empfand man als ausreichend.

Zu Beginn des 3. Jahrhunderts wurde nun diese neue Jenseitsvorstellung theologisch untermauert: Tertullian (†ca. 240), der früheste christliche Schriftsteller, lehrte, daß die Seele auch nach dem Tode des Leibes in einer Art geminderter Körperlichkeit weiterlebe, bis sie am Jüngsten Tage ihren Auferstehungsleib zurückerhalte. Der Kirchenhistoriker Arnold Angenendt beschreibt diese Grundvorstellung folgendermaßen:

„Seele und Leib sind eigentlich zwei Wesenheiten, und im Tod wird der bessere Teil, die Seele, zunächst freigesetzt; für die Zwischenzeit erhält die Seele bereits eine erste Körperlichkeit und wahrt ihren Bezug zum irdischen Leib, bis sie in der Auferstehung den früheren, nun aber verklärten Leib zurückerhält.“

Aus dieser Idee des personalen Kontinuums zwischen Tod und Auferstehung entwickelte sich dann die Vorstellung von der leibseelischen „Doppelexistenz“ der Heiligen (A. Angenendt): Während ihr Leib auf Erden zurückblieb, wo er im Grab bzw. in seinen materiellen Überresten (den Reliquien) im Vollbesitz seiner weltlichen Rechte fortexistierte, weilte ihre Seele bereits im Himmel. Dort, vor Gottes Angesicht, konnten die Heiligen Fürsprache für die Menschen erwirken. Die Seelen der normalen Sterblichen verblieben, ohne der Anschauung Gottes teilhaftig zu sein, nach dem Tode in einem zunächst unbestimmten Interim, aus dem sich dann im 12. Jahrhundert die Vorstellung vom Fegefeuer als einem Ort der Sühne vor dem Endgericht entwickelte. Nicht nur die Seele, sondern auch der Leib besaß nach christlicher Auffassung noch ein Restleben, eine sog. *vis vegetativa*, die sich in den Leibern der Heiligen dadurch manifestierte, daß diese auf wunderbare Weise keine Anzeichen von Verwesung zeigten, Wohl- statt Leichengeruch verbreiteten, wundertätige Flüssigkeiten ausschwitzten oder sich der Manipulation durch die Lebenden (Forttragen, Mißhandlung) widersetzen. Dies und ihre Fähigkeit, Wunder zu wirken, wurden als Beweise für den Aufenthalt der Seele im Jenseits und ihre Fürbittkraft verstanden und galten deshalb als die entscheidenden Erkennungsmerkmale posthumer Heiligkeit.

Christliche Heiligkeit konkretisiert sich also immer zuerst im heiligen Menschen. Von hierher, d. h. von *seiner* abstrahlenden Heiligkeit, sind alle anderen Erscheinungsformen des Heiligen abgeleitet: heilige Orte wie Kirchen, Städte (das heilige Rom, das heilige Jerusalem oder das ‘hillige Kölle’), selbst ganze Regionen (das Heilige Land) beziehen ihre Eigenschaften aus den hier versammelten Heiligengräbern oder -reliquien; heilige Objekte wie Altäre, Bilder oder sonstige Stoffe bestimmen sich ebenfalls aus ihrer Allianz bzw. Berührung mit der Reliquie; heilige Zeiten werden in Erinnerung an Ereignisse aus dem Leben Jesu oder der Heiligen begangen (Todestag, Auferstehung, Geburt). Auch in der Regulierung der zwischenmenschlichen Beziehungen kam den heiligen Mittlern eine wichtige Rolle zu: individuelle und kollektive Schutzverhältnisse (‘Patronat’) wurden ebenfalls im Namen, häufig sogar auf die Reliquien eines Heiligen geschlossen (Verlöbnisse, Bruderschaften). Heilige boten Schutz gegen Feinde, gegen Wetterunbilden, in Krankheit, materieller Not und Gefahr. Neben ihren posthumen Taten wirkten auch ihre Lebensmodelle, die in den Rang von gesellschaft-

lichen Vorbildern erhoben wurden: der heilige Bischof oder König, Mönch oder Asket, die heilige Jungfrau oder Witwe - dies waren Leitbilder, die auch den gewöhnlichen Sterblichen Wege zu einem gottgefälligen Leben und zum ewigen Heil im Jenseits weisen sollten.

Heiligenverehrung als Gegenstand der Kulturwissenschaften

Nun mag es Ihnen einleuchtender erscheinen, daß die Heiligenverehrung in diesem Studienbrief als kulturwissenschaftlich-anthropologischer Gegenstand abgehandelt wird. Andernfalls hätten Sie das Thema vermutlich zunächst der Theologie, der Kirchengeschichte oder den Religionswissenschaften zugeordnet. Tatsächlich haben sich die 'profanen' Disziplinen schon seit längerem mit der Heiligenverehrung beschäftigt: PhilologInnen haben sich der unzähligen, vorwiegend handschriftlich überlieferten Heiligenleben angenommen, sie ediert, kommentiert, teilweise auch übersetzt; GeschichtswissenschaftlerInnen haben ihren historischen Gehalt überprüft und das für zuverlässig Befundene als willkommene Zeugnisse für die ansonsten überlieferungsarmen Jahrhunderte des Frühmittelalters (5./6.-10. Jh.) genutzt, die Volkskunde hat hier reiches Material für die 'urwüchsigen', langfristigen und vermeintlich konstanten Verhaltensformen der einfachen Bevölkerung gefunden, die Kunstwissenschaften haben das reiche Sach- und Bildgut inventarisiert, stilkritisch untersucht, datiert und räumlich eingeordnet. Seit den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts haben dann schließlich neue Forschungsrichtungen, besonders die von französischen Vorbildern inspirierte Mentalitäts- und Alltagsgeschichte, ihr Interesse an der vormodernen Frömmigkeit entdeckt. Auch hier ging es zunächst darum, die Vorstellungen und Lebenswirklichkeiten der einfachen Leute in den Blick zu bekommen. Die überaus reich dokumentierte Praxis der Heiligenverehrung, besonders der Reliquienkult, das Wallfahrtswesen und der Wunderglaube, wurden als Ausdruck einer eigenständigen, von der Kirche kaum durchdrungenen und von der sozialen Elite nicht geteilten „Volkskultur“ wahrgenommen. Diese Sichtweise hat man allerdings bald erheblich modifizieren müssen: es zeigte sich, daß die Heiligenverehrung eine ganz wesentliche Äußerungsform vormoderner Frömmigkeit darstellte, die schichtenübergreifend praktiziert wurde: es gab Übergänge und Überschneidungen. Die Bischöfe, später auch die Mönche, organisierten das Wallfahrtswesen, an dem aktiv besonders die Laien teilhatten. Die hohe Geistlichkeit und die weltlichen Fürsten taten sich besonders im Sammeln von Reliquien hervor, während die Mönche und Nonnen das liturgische Heiligengedächtnis pflegten und bis in die Neuzeit hinein einen großen Teil der Heiligenviten und Wundererzählungen verfaßten bzw. kopierten. Der Mediävist Klaus Schreiner, einer der besten Kenner der hoch- und spätmittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte, hat am entschiedensten zu dieser Einsicht beigetragen:

"Den Kult der Heiligen in eine klerikale und eine laikale Variante auseinanderdividieren zu wollen, wäre deshalb ein abwegiges, ausgesprochen unhistorisches Unterfangen. Ging es in der mittelalterlichen Welt um Sinn und Nutzen christlicher Heiligenverehrung, hegten Kleriker und Laien dieselben Vorstellungen und Erwartungen. Schließlich waren Kleriker auch Träger jener Rituale, von deren regelmäßigem Vollzug laikale Fromme Hilfen in ihren persönlichen und kollektiven Lebensnöten erwarteten." (S. 36)

Die besondere Rolle des Heiligenkultes in der vormodernen Frömmigkeitspraxis rührt daher, daß mit der Institutionalisierung und Klerikalisierung der Amtskirche und dem allmählichen Vordringen des Christentums in die schriftlosen Gesellschaften Nordwesteuropas weite Kreise der Bevölkerung von einer aktiven Teilhabe an den heiligen Handlungen und an der christlichen Überlieferung ausgeschlossen waren. Der Zugang zu geistlichen Ämtern, zu den Sakramenten, zur Liturgie und zu den heiligen Schriften war erheblich eingeschränkt und ganz wesentlich an eine zentrale Kompetenz gebunden: an die Beherrschung der lateinischen Sprache, die spätestens im 7. Jahrhundert auch in den romanischen Ländern eine Fremdsprache war; sie war zugleich die einzige Sprache, in der geschrieben wurde. Nur die *litterati* (die der lateinischen Schriftsprache Mächtigen) gelangten zu kirchlichen Weihen und damit in kirchliche Ämter; nur sie konnten und durften die heiligen Schriften lesen und auslegen.

Seit der ersten Jahrtausendwende gab es selbst unter den Mönchen kaum noch solche, die nicht die Priesterweihe empfangen hatten. Der lateinisch gesprochenen und gesungenen Messe wohnte die Laiengemeinde weitgehend passiv bei, die volkssprachliche Predigt entwickelte sich erst im 13. Jahrhundert (und zunächst außerhalb der Messe) und die Sakramente, besonders die Eucharistie, empfing man nur selten: noch 1215 wies ein vom Papst einberufenes Konzil die Gläubigen an, wenigstens einmal im Jahr die Beichte abzulegen und die Kommunion zu empfangen. Ein unmittelbarer Kontakt zu Gott über das Evangelium, wie ihn im 16. Jahrhundert Martin Luther forderte, war der Mehrzahl der Gläubigen jahrhundertlang verwehrt. Von hier aus erklärt sich die immense Bedeutung der heiligen Vermittler, die auch in der Volkssprache angerufen werden durften, die lebhaftig zugegen waren und deren Legenden und Wundertaten von Mund zu Mund, von Ohr zu Ohr gingen. Die Praxis der Heiligenverehrung war das religiöse Band, das die unterschiedlichen Gruppen und Stände der *societas christiana*, der christlichen Gesellschaft, rituell einte.

Eine solch vertiefte Sicht frömmigkeitsgeschichtlicher Zusammenhänge verdankt sich der zunehmenden Bedeutung, die die Historische Anthropologie in diesem Forschungsfeld gewonnen hat. Statt sich an der bisweilen kuriosen Oberfläche der Kultphänomene abzarbeiten oder sie als 'religiös' gegen das Profane, als 'volkskulturell' gegen das Hochkulturelle abzugrenzen und zu segmentieren, bindet sie die Äußerungsformen vormoderner Frömmigkeit an menschliche bzw. gesellschaftliche Elementarbedingungen an. Tatsächlich ist auch im Bereich der Heiligenverehrung eine Fülle solcher Bezüge zu erkennen, von denen mir die folgenden sechs am bedeutsamsten erscheinen:

1. Die Praxis der Heiligenverehrung ist untrennbar mit der christlichen Erinnerungskultur verbunden, in der das Totengedächtnis eine zentrale Rolle spielt. Die bereits eingangs zitierte „Ethik des Aneinander-Denkens und Füreinander-Handelns“ erstreckte sich in besonderem Maße auf die Heiligen als die „very special dead“ (P. Brown). Die vormoderne Totenmemoria entsprach nicht dem modernen Typus einer vergeistigten Privatfrömmigkeit, sondern hatte einen ausgesprochen aktiven Charakter: Totenliturgie und Armenspeisungen, Stiftungen für das Seelenheil, aber auch Feste, Wallfahrten und Prozessionen zum Gedenken an die heiligen Fürbitter knüpften ein dichtes Netz himmlisch-irdischer Fürsorgebeziehungen.
2. Von hier aus ist es zur Denkfigur des Heiligenpatronats nicht weit. Dieser Begriff steht für die zahlreichen individuellen, kollektiven und institutionellen Schutzverhältnisse: Einzelpersonen und Gruppen, Institutionen wie Kirchen, Klöster, Orden, sogar ganze Städte und Landstriche konnten sich der Schutzherrschaft eines Heiligen unterstellen. Diese Beziehungen waren an ein Bündel

von Rechten und Pflichten gebunden: der Heilige galt als Besitzer der ihm anvertrauten Güter, als Leibherr der ihm anheimgestellten Personen und konnte dementsprechend Gaben und Zinse, Dank und Devotion entgegennehmen, Schutz und Strafe zuteilen. Seit der Spätantike vollzog sich das Verhältnis zu den Heiligen nach dem Muster irdischer Sozialbeziehungen und in Formen alltäglichen sozialen Handelns: im Besuchen und Schenken, im Feiern und Mahlhaltungen, in Gesang und Tanz.

3. Ebenfalls vom Totengedächtnis ableitbar ist der Grab- und Reliquienkult als Ausdruck vormoderner Leiblichkeit. Die christliche Einstellung zum menschlichen Körper war ambivalent: er galt als von der Erbsünde befleckt und dennoch zur Auferstehung ausersehen. Aus dieser Ambivalenz erklären sich auch die extremen Gegensätze in der Wahrnehmung und im Umgang mit dem Körper. Leibfeindliches wie Askese, Fasten, Geißelungen, Martyrium stand neben Leibverherrlichendem wie der Reliquienverehrung. Daß die körperlichen Überreste der Heiligen in besonderem Maße dazu ausersehen waren, die Leiden und Gebrechen der Irdischen zu heilen, ist eine weitere Facette des christlichen Leibverständnisses.
4. Ein kulturanthropologisch besetztes Themenfeld ist ferner das der Wahrnehmung und Deutung von Wirklichkeiten. Um dies zu erläutern, verweise ich auf das Beispiel des Wunders. Wunder, außerordentliche Ereigniszusammenhänge, wurden verstanden als Zeichen des göttlichen Wirkens im Diesseits, vermittelt durch die Heiligen. Reliquien, die Wunder vollbringen konnten, wurden demnach selbstverständlich als Heiligengebeine identifiziert. Moderne Forscher haben immer wieder versucht, rationale, naturwissenschaftlich befriedigende Erklärungen für die zu Hunderttausenden überlieferten Wunderepisoden zu finden oder sie als kollektive Phantasieprodukte oder Lügengeschichten zu entlarven. Beide Erklärungsweisen führen in die Irre. Wundergeschichten sind heilsgeschichtlich gedeutete Erfahrungen, Produkte sinnstiftender Arbeit, die an ein der Vormoderne eigenes Instrumentarium von Wahrnehmungsweisen, Natur- und Geschichtslehren, Erzähl- und Interpretationsmustern geknüpft sind, das heutigen Zeitgenossen so ent- und verrückt erscheint, das es nicht mehr verstehbar ist (vgl. hierzu die Beiträge 3.5.1 von U. Kleine und 6.1 von R. Habermas).
5. Auch das geschärfte Bewußtsein für die symbolische Dimension von Objekten und menschlichem Ausdrucksverhalten ist ein Verdienst der Historischen Anthropologie. Reliquien, Reliquiare, Bilder und Votivgaben bedeuten immer mehr als sie scheinen. Sie haben nicht nur eine materielle, sondern auch eine zeichenhafte Bedeutung: lange, bis ins Spätmittelalter, gab es im Westen keine Heiligenbilder ohne Reliquien (vgl. B 3.4.1 von H. Belting), die die im Bild dargestellte Person physisch repräsentierten. Eine symbolische Bedeutung hatten auch die Kultrituale. So konnten Gesten wie das Niederknien, das Ergreifen des Heiligenbanners, das Tragen des Reliquiars spezielle Nahverhältnisse wie die Knechtschaft oder die Lehnsmannschaft zum Ausdruck bringen (dies können Sie im Detail in Q 3.7.1 nachlesen).
6. Last but not least ist auf den Modellcharakter des Heiligenlebens hinzuweisen. Das überlieferte Heiligenschrifttum sagt häufig weniger über die Heiligen selbst aus als über die Bedürfnisse ihrer Verehrer. Wichtiger als die historische Person war die imaginierte Figur - wiewohl es den Menschen immer wichtig war, daß die verehrten Heiligen tatsächlich gelebt hatten und der Unterschied zwischen Person und Figur selten in der Schärfe wahrgenommen wurde. Heili-

gentypen waren gesellschaftliche Leitbilder, und die himmlische Heiligengesellschaft spiegelte die Ideale der irdischen *societas christiana* (vgl. die Beiträge von A. Vauchez zum Mittelalter, B 3.1.1 und P. Burschel zum 16. Jahrhundert, B 6.3). Daher ist es in anthropologischer Perspektive von nachrangiger Bedeutung, ob eine Heiligenvita, eine Translationserzählung oder ein Wunderbericht historisch „wahr“ ist - sofern diese Erzählungen von der jeweiligen Gesellschaft wahr-genommen werden, Bedeutung produzieren und eine eigene soziale Wirklichkeit hervorbringen (vgl. K. Schreiners Beitrag zu den Marienlegenden, B 3.2.1).

Bei aller Beständigkeit der elementaren Seinskategorien hat es die Historische Anthropologie doch keineswegs auf eine Einebnung der zeitlichen und kulturspezifischen Varianten abgesehen. Wenn auch die kulturellen Muster langfristig beständig sind, so ändern sich doch ihre konkreten Ausprägungen und ihre Bedeutungsrelationen. Die Formen und Felder der Heiligenverehrung stellen keine anthropologische Konstante dar, sondern variieren erheblich. Besonders deutlich ist dies am relativ raschen Wandel der jeweils bevorzugten Heiligentypen abzulesen: hier schuf sich beinahe jedes Jahrhundert seine eigenen Leitbilder - im Wechselspiel mit gesellschaftlichen Veränderungen (vgl. den Beitrag 3.1 von A. Vauchez). Auch das Verhältnis zur Leiblichkeit, zum Tod und zu den Toten, die Relation zwischen Gott und Natur, Glaube und Wissen, die symbolischen Wertigkeiten und die Verfahren der Sinnproduktion waren zwischen Spätantike und Frühneuzeit signifikanten Veränderungen unterworfen. Als wichtigsten Tendenzen können gelten:

- die Entkörperlichung, Vergeistigung und Verinnerlichung der Kultformen seit der Reformation;
- das endgültige Sterben der Toten um 1800 und die Verwandlung des Leibes zur Leiche;
- der Sieg des Wissens über das Wunder und die sogenannte „Entzauberung“ der Welt (Max Weber) seit der Aufklärung.

Heiligkeit und Heiligenverehrung als soziale Tatsachen bleiben historisch variabel. Hierfür soll im folgenden der Blick geschärft werden.

Aufbau des Kurses

Der Studienbrief ist chronologisch aufgebaut. Die einzelnen Kapitel zeichnen wichtige Phasen und Wendepunkte in der Geschichte der Heiligenverehrung nach: die Spätantike (bis ca. 500), das kultgeschichtlich ‘lange’ und vielgestaltige Mittelalter, den Bruch in der Reformationszeit, die bewegte Phase der Konsolidierung und Neuorientierung im Zeitalter der Konfessionalisierung (16./17. Jh.), die neuen Erschütterungen im Gefolge der Aufklärung (18. Jh.) und die erneute Rückkehr der Heiligen im 19. Jahrhundert.

Kurseinheit 1

Diese Kurseinheit befaßt sich mit den Formierungen des Heiligenkultes in der **Spätantike**. Vor dem eigentlichen Epochenschwerpunkt steht als erstes Kapitel (**KAPITEL 1**) der dichte und klar strukturierte Aufsatz Otto Gerhard Oexles. In seinem epochenübergreifenden Panorama zeigt er, auf welcher vielfältigen Weise die Verstorbenen in vorindustriellen Gesellschaften in den sozialen Alltag der Leben-

den eingebunden blieben und fügt so die Praxis der Heiligenverehrung in den allgemeineren Vorstellungszusammenhang des vormodernen Totengedächtnisses (B 1.1: OEXLE, Die Gegenwart der Toten).

KAPITEL 2 gibt dann einen Überblick über die wichtigsten spätantiken Heiligengestalten als Repräsentanten eines neuen, christlich begründeten Gesellschaftsmodells. Der Freiburger Historiker Jochen Martin (B 2.1: MARTIN, Die Macht der Heiligen) untersucht die Formierung der frühchristliche Heiligenverehrung in enger Bindung an das politischen Geschehen und die aktuellen gesellschaftlichen Strukturen der römischen Gesellschaft. Mit der Anfängen der Heiligenverehrung in den mediterranen und gallischen Bischofsstädten zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert befaßt sich auch die Monographie von Peter Brown, Historiker in Princeton, aus der ich drei Kapitel ausgewählt habe (B 2.2: BROWN, The Cult of the Saints). Browns Untersuchung ist sozialanthropologisch ausgerichtet. Es geht ihm besonders um die Tiefendimensionen des Formierungsprozesses, insbesondere um die Analogien und Antagonismen zwischen der neuen Religion und den antiken Traditionen, um aktuelle Adaptionen und Grenzziehungen und ihre langfristige Wirksamkeit. In diesem Zusammenhang beleuchtet er besonders die Verbindungen zwischen Totenmahl und Heiligenkult, das Nachwirken antiker Ideen von *amicitia*, *praesentia* und *potentia* und die Funktion der neuen Kultrituale für die soziale Kohäsion und Integration der Stadtgemeinde. Wegen seiner stilistischen Vorzüge habe ich dem Original den Vorzug vor der 1991 erschienenen Übersetzung gegeben. Als **Quellenzeugnis** für diese Epoche steht die *Vita Martini des Sulpicius Severus* aus dem 4. Jahrhundert (Q 2.1), die in exemplarischer Form das Leben eines Bischofs im spätantiken Gallien darstellt. Als Prototyp der Biographie eines Bekenner (*confessor*=Nichtmartyrer) ist das stilistisch exzellente Werk das ganze Mittelalter über vorbildlich geblieben.

Kurseinheit 2

Das lange **KAPITEL 3**, das die gesamte zweite Kurseinheit einnimmt, ist dem Mittelalter gewidmet, der Zeit, in der die Heiligenverehrung die größte Vielfalt an Formen, Ritualen, Legenden und Bildern hervorbrachte. Die Kurseinheit beginnt mit einem Kapitel, das **mittelalterliche Heiligentypen und wichtige Einzelgestalten** profiliert (**KAPITEL 3.1**). Am Beginn steht ein Beitrag von André Vauchez (Leiter der École Française de Rome), der eine konzentrierte und nach Typen geordnete Übersicht über die wichtigsten und bekanntesten der im Mittelalter verehrten "Gottesmenschen" bietet (B 3.1.1: VAUCHEZ, Der Heilige). Nebenbei vermittelt Vauchez auch einen Eindruck davon, unter welchen prozessualen, sozialen und funktionalen Voraussetzungen Heilige „gemacht“ wurden und zeigt so den Wandel der historischen Variable Heiligkeit. Die folgenden Beiträge sind zwei höchst bekannten, zugleich aber ganz verschiedenen Heiligengestalten gewidmet: Maria und Franziskus. Maria, als historische Person kaum zu fassen, wurde dennoch - oder deswegen - zum Urbild abendländischer Weiblichkeit, zur universalen christlicher Symbolgestalt und hat ihre enormen Wirkungen auf die individuelle Frömmigkeit, die politische Religiosität und die weibliche Ikonographie bis heute nicht eingebüßt. Franziskus hingegen, dessen Leben in einzigartiger Fülle bereits von seinen Zeitgenossen bezeugt wurde, ist ein ungeheuer aktueller Heiliger, in dem sich die Krisen und Aufbrüche seines Zeitalters (des beginnenden 13. Jh.) wie in einem Brennglas spiegeln - von ihm existiert übrigens eines der frühesten als lebensecht geltenden Bildnisse. Mit ihm begründete sich

eine neue Form der am Evangelium orientierten Heiligkeit, die großen Einfluß auf die folgenden Generationen ausübte. Klaus Schreiners in erzählendem Stil geschriebenes „Porträt“ Mariens ist seiner großen, vielgelesenen Monographie entnommen (B 3.1.2: SCHREINER, Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin). Es stellt uns die mittelalterliche Maria anhand der Bilder und Legenden vor, die die Heilige umrankten und mit deren Hilfe sich die Menschen aus der schattenhaften Gestalt der Evangelien eine leibhaftige Person erschufen. Das Bild, das der französische Mediävist Jacques Le Goff vom heiligen Franziskus entwirft, ist hingegen nicht biographisch, sondern problemorientiert angelegt (B 3.1.3: LE GOFF, Der Heilige Franziskus). Le Goff geht es um die sozialanthropologisch interessante Frage nach der Modernität des von Franz verkörperten Lebensstils und nach seinem Einfluß auf die Frömmigkeit der nachfolgenden Generationen.

KAPITEL 3.2 beleuchtet den Prozeß der **Heiligsprechung (Kanonisation)**. Hiermit ist keineswegs allein das (relativ junge) kirchenrechtliche Verfahren gemeint, sondern der gesamte, gesellschaftlich komplexe Vorgang des „Machens“ von Heiligen einschließlich aller an ihm beteiligten Personengruppen und Rituale. Der erste Beitrag (B 3.2.1: KÖTTING, Heiligsprechung) gibt einen knappen kirchenrechtlichen Überblick über die Entwicklung des päpstlichen Kanonisationsverfahrens und seine Vorläufer. Mit dem folgenden Beitrag (B 3.2.2: GOODICH, The Politics of Canonization) springen wir ins 13. Jahrhundert, als das Kanonisationsverfahren so weit zentralisiert war, daß man in Rom mit diesem Instrument Politik machen konnte - allerdings nicht in absolutistischer Manier, sondern in Auseinandersetzung mit einer mächtigen ‘Lobby’, die die Durchsetzung ihres jeweiligen Kandidaten mit Energie und hohem finanziellen Einsatz betrieb. Wie sich die Päpste im 12. Jahrhundert darum bemühten, die spontane Verehrung lokaler Heiliger durch das einfache Volk zu kontrollieren und ggf. zu unterbinden, zeigt das erste Quellenbeispiel zu diesem Kapitel: das *Schreiben Papst Alexanders III.* (Q 3.2.1, 12. Jh.). Einen skurril anmutenden Vorgang dokumentiert das zweite Quellenbeispiel: ein warnendes *Exempel über die Verehrung des Hundes Guinefort*, das der Dominikanerprediger Etienne de Bourbon im 13. Jahrhundert aufzeichnete (Q 3.2.2). Wir erfahren von der Entdeckung und Unterdrückung eines Kultes, in dessen Mittelpunkt ein als Märtyrer verehrter Windhund stand.

In **KAPITEL 3.3** geht es um das Schrifttum über die Heiligen, die sog. **Hagiographie**. In einem quellenkundlichen Beitrag führt der Erlanger Mediävist Klaus Herbers in die wichtigsten hagiographischen Schriftgattungen ein und stellt Methoden ihrer historischen Auswertung vor (B 3.3.1: HERBERS, Hagiographie). Das folgende Überlieferungsbeispiel stellt Ihnen die bekannteste und meistgelesene Legendensammlung des Mittelalters, die *Legenda Aurea* des Jakob von Voragine, vor. Aus diesem um 1270 geschriebenen Legendar wurden Teile der *Vita des hl. Franz von Assisi* ausgewählt, die an den o.g. Beitrag von Jacques Le Goff anknüpfen.

KAPITEL 3.4 ist den irdischen **Repräsentanten der Heiligen** gewidmet, den Orten und Objekten, in denen Sie leibhaftig gegenwärtig waren: **Gräbern, Reliquien und Reliquiaren**. Der Kunsthistoriker Hans Belting führt in die besonderen Formen des abendländischen Heiligenbildes, seine Allianz mit der Reliquie und seine kultischen Funktionen ein (B 3.4.1: BELTING, Bild und Kult). Der historische Beitrag von Uta Kleine (Hagen) bietet eine Einführung in die anthropologischen Hintergründe der vormodernen Reliquienverehrung. Sie liegen nicht, wie häufig behauptet, in einer archaischen Volksmentalität, sondern sind

Mit der Stellungnahme Karls des Großen zur Reliquien- und Bilderverehrung, den sog. *Libri Carolini* aus dem 8. Jahrhundert (Q 3.4.1) haben wir eines der im Mittelalter seltenen theoretischen Zeugnisse zur Reliquienverehrung vorliegen.

Wichtige Argumente für die Reliquienverehrung und deutliche Einblicke in die Mentalität und den Vorstellungshorizont der hochmittelalterlichen Geistlichen finden sich auch in der lateinischen *Predigt des Petrus Venerabilis über die Reliquien des hl. Marcellus* (Q 3.4.2, 12. Jh.).

Das folgende **KAPITEL 3.5** ist den **Wundern** gewidmet. In ihnen manifestierten die Heiligen nach christlichem Verständnis ihre leibseelische Doppelsexistenz. Der historische Beitrag von Uta Kleine bietet eine phänomenologische Annäherung an die Erscheinungs- und Deutungsformen des Wunders in der Vormoderne und an die sozialen Funktionen des Wunders im Heiligenkult. Hier wird nicht nur der „Sitz im Leben“ der zahllosen mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Wundergeschichten erhellt, sondern auch der fundamentale Wandel des Wunders von einem universalen und gelehrten Deutungsmuster in der Vormoderne hin zu einer Kategorie des Absurden und Grotesken (und damit zu einem Signum des Unwissens) in der Moderne.

Das mittelalterliche Überlieferungszeugnis (Q 3.5.1) bringt eine Folge von *Wundererzählungen aus den Wunderbüchern des hl. Anno von Köln* (aufgezeichnet 1183-86). Sie zeigen den Heiligen in einer seiner wichtigsten Funktionen: als posthumen Thaumaturgen.

Nach diesem phänomenologischen Thema beschäftigt sich das folgende **KAPITEL 3.6** mit dem relativ kleinräumigen Umfeld der **Wallfahrtsstätten**, ihren Organisatoren und ihrem Publikum. Hier geht es um die lokalen, öffentlichen und rituellen Aspekte von Heiligenverehrung: um Formen der religiösen Mobilität wie Pilgerschaft, Wallfahrt und Prozessionen, um Gaben und Wunder, aber auch um Weltliches wie Rivalitäten zwischen unterschiedlichen Gruppen (Mönchen und Laien, Einheimischen und Auswärtigen, Bauern und Grundherren) oder zwischen benachbarten Kultzentren, schließlich um materielle Interessen und die hieran geübte Kritik. Am Beginn dieses Kapitels steht ein Beitrag von Patrick Geary an, der den lokalen Kult- und Wallfahrtszentren des früheren Mittelalters gewidmet ist (B 3.6.1: GEARY, *The Saint and the Shrine*). Geary bietet einen konzisen Überblick über die verehrten Reliquien bzw. Kultobjekte, über die Ausprägungen und Funktionen der lokalen Wallfahrten, ihre Träger, die Formen der Kultkontrolle und den sich im 12. Jh. anbahnenden Wandel. Im zweiten Beitrag dieses Kapitels wirft die amerikanische Kunsthistorikerin Barbara Abou-el-Haj (Binghampton) einen ungewöhnlichen Blick auf drei bekannte hochmittelalterliche *loca sanctorum* (B 3.6.2: ABOU-EL-HAJ, *The Audiences for the Medieval Cult*). Sie stellt sie dar als Orte einer öffentlichen Inszenierung von Religiosität mit modernsten künstlerischen, architektonischen und literarischen Mitteln. Diese Inszenierung wurde von den Mönchen (trotz gegenteiliger Beteuerungen) wohl meist aktiv betrieben und rief vielfältige Zuhörerschaften („multiple audiences“) auf den Plan, deren Besuch nicht immer in den Formen einer friedlichen Wallfahrt verlief. Der **Quellenteil** bringt ein klassisches Stück mittelalterlicher Wallfahrtsliteratur aus dem 12. Jahrhundert: einen Auszug aus dem *Jakobsbuch von Santiago de Compostela* (Q 3.6.1).

IN KAPITEL 3.7 geht es um die himmlisch-irdischen Schutzbeziehungen im **Patronat**. Hierfür steht der Beitrag des kürzlich verstorbenen Konstanzer Mediävisten Arno Borst (+2007). Borst stellt solche Heilige vor, die als Schutzpatrone größerer Gemeinwesen eine besondere Verehrung erfuhren (B 3.7.1: BORST, *Schutzheilige mittelalterlicher Gemeinwesen*). Anhand von fünf zeitlich gestaffelten Beispielen zeigt er die Wirkungsgeschichte von Stadt- und Landespatronen in ihrem jeweiligen räumlichen und sozialen Umfeld auf und zeichnet die langfristi-

gen überörtlichen Wandlungsprozesse in der Kultpraxis nach. Im Gegensatz zur Schutzherrschaft betont Borst in erster Linie die Stellvertreterschaft (Repräsentation) der Heiligen. Das **Quellenbeispiel** ist der Lebensbeschreibung eines weltlichen Herrschers entnommen: der *Vita des französischen Königs Ludwig VI.* (der Dicke), die Abt Suger von Saint-Denis verfaßte (Q 3.7.1). Hier wird berichtet, wie 1124 der hl. Dionysius als Kriegshelfer des französischen Königs das Heer einer deutsch-englischen Militärallianz in die Flucht schlug - ein literarisch geschickt in Szene gesetzter Kulminationspunkt auf dem Weg des Heiligen vom Kloster- und Herrscherpatron zum Landesheiligen.

Kurseinheit 5

Mit **KAPITEL 4** ist dem Übergang zwischen Spätmittelalter und Frühen Neuzeit gewidmet. Der englische Historiker Robert Scribner entfaltet ein Panorama spätmittelalterlicher Frömmigkeit, in dem die Wahrnehmung und Aneignung des Heiligen im Mittelpunkt stehen: Sakramentale Frömmigkeit und Bilderverehrung boten Zugang zum Heil, wurden aber zunehmend als Zeichen einer veräußerlichten Frömmigkeit verworfen – dies aber nicht erst von protestantischen Reformern des 16., sondern auch schon von humanistischen Theologen des 15. Jahrhundert. Die „erkenntnistheoretische Spaltung“ zwischen „Sensualisten“ und radikalen „Spiritualisten“, der in der reformatorischen Verwerfung der Heiligen-, Bilder- und Sakramentsfrömmigkeit gipfelte, war bereits im Spätmittelalter vorgeprägt.

Mit **KAPITEL 5** beginnt der Aufbruch in die **Frühe Neuzeit**. Trotz der vielen sich bereits im Spätmittelalter anbahnenden religiösen Neuorientierungen stellte die **Reformation** zweifellos den einschneidendsten Bruch mit den traditionellen Frömmigkeitsformen dar. Obwohl sie nicht im Zentrum des reformatorischen Einspruches stand, geriet die Theologie und Praxis der Heiligenverehrung doch schnell ins Kreuzfeuer der Kritik. Diese entzündete sich äußerlich an der Bilderverehrung, theologisch hingegen an der Mittlerfunktion der Heiligen - außer Christus sollte niemand zwischen Gott und den Gläubigen stehen. Der Kontakt sollte sich nicht im veräußerlichten Ritual, sondern im persönlichen Gebet vollziehen. In **KAPITEL 5** geht es um die neuen Argumente der reformatorischen Theologen zur Heiligenverehrung und die konkreten Folgen für die Kultpraxis. Der Beitrag des Tübinger Theologen Ulrich Köpf stellt die theologischen Begründungen vor, die zu einer stark veränderten Auffassung von der Heiligenverehrung bei den Protestanten führten (nicht übrigens zu ihrer völligen Abschaffung). Die Schriften Martin Luthers stellen neben den verschiedenen Bekenntnissen des 16. u. 17. Jh. die Grundlage dieser Untersuchung dar (B 5.1: KÖPF, Protestantismus und Heiligenverehrung). Der Züricher Historiker Peter Jezler zeigt anschließend am Beispiel der Züricher Stadtheiligen Regula und Felix in höchst anschaulicher Weise die Auswirkungen des sog. 'Bildersturms' - in Zürich forderte Huldrych Zwingli eine noch radikalere Abkehr von den traditionellen Verehrungsformen als Luther (B 5.2: Die Desakralisierung der Züricher Stadtheiligen). Der Ausdruck 'Bildersturm' ist insofern irreführend, als keineswegs nur die Bilder, sondern das gesamte sakrale Inventar, dazu der weltliche Besitz und die Symbole der Stadtherrschaft vernichtet bzw. eingezogen wurden. Die besondere Rolle, die die Schrift - im Verein mit der neuen Technik des Buchdrucks - in der theologischen Auseinandersetzung und der massenhaften Verbreitung der neuen Ideen spielte, kommt auch in der Menge der ausgewählten **Überlieferungszeugnisse** zum Ausdruck. Am stärksten vertreten ist Martin Luther: seine *95 Thesen gegen den Ablasshandel* von 1517, deren Veröffentlichung den Beginn der Reformation markieren, stehen am Beginn des Quellendossiers - gemeinsam mit einem Zeugnis, das die spätmittelalterliche Reliquien- und Ablasspraxis im unmittelbaren Lebens-

umfeld Martin Luthers dokumentiert: dem *Reliquienverzeichnis der Wittenberger Stiftskirche* von 1509 (Q 5.1). Es folgen Auszüge aus *Predigten und Schriften Martin Luthers* aus der Zeit zwischen 1516 und 1530, in denen es um die rechten und unrechten Formen der Heiligenverehrung geht (5.2). Die letzten beiden Zeugnisse führen uns erneut nach Wittenberg, wo es unter dem Einfluß des Kanonikers und Universitätslehrers Andreas Karlstadt zu heftigen reformatorischen Unruhen gekommen war. Karlstadts Aufruf zur Bildervernichtung (*Von Abtuhung der Bilder*, Q 5.3) löste 1522 den Bildersturm in Wittenberg aus, in den Martin Luther mit einer Reihe von *Predigten zur Fastenzeit* 1522 besänftigend eingriff (Q 5.4).

Mit **KAPITEL 6** beginnt der **‘konfessionelle’ Blick auf die Heiligenverehrung** als Frömmigkeitspraxis, die in ihren traditionellen Formen auf die katholische Teilkirche beschränkt blieb. Dort wurde sie im Anschluß an die große Kirchenversammlung von Trient (1545-1563) als Ausdruck katholischer Rechtgläubigkeit zunächst besonders gefördert - nachdem in den *Trienter Konzilsakten* (einen Auszug hieraus bringt die **Quelle** Q 6.1) die bisherige Lehre und Praxis (die ja immer Gott als den eigentlichen Urheber aller von den Heiligen vermittelten Wohltaten angesehen hatte) bestätigt worden war. Dennoch blieb der reformatorische Bruch langfristig nicht ohne Folgen für die katholische Kultpraxis. Dies ist zunächst an der Krise der Heiligsprechung und der Neuordnung des Kanonisationsverfahrens im 16. Jahrhundert abzulesen - hiervon handelt der englische Frühneuzeitler Peter Burke in seinem Beitrag zu den italienischen Heiligen der **Gegenreformation** (B 6.2: BURKE, Wie wird man ein Heiliger der Gegenreformation?). Darüber hinaus wurde neben dem Fürbittgedanken der Vorbildcharakter der Heiligen stärker in den Vordergrund gerückt; dies fand seinen Ausdruck in neuen, von der römischen Kirche propagierten Heiligentypen. Peter Burschel unternimmt es, die neuen Typen systematisch zu untersuchen und fragt nach den langfristigen Wirkungen dieses Erneuerungsimpulses: trug die nachtridentinische Kanonisations- und Kultpraxis zur Modernisierung der katholischen Kirche bei oder war sie ein Zeichen des Rückschritts? (B 6.3: BURSCHEL, Der Himmel und die Disziplin).

Daß seit der Reformation politisch-philosophische Diskurse das Gesicht der Heiligenverehrung veränderten, mag ihnen bereits in den epochenübergreifenden Beiträgen von Otto Gerhard Oexle, Arnold Angenendt und Werner Freitag (B 1.1, 3.5.1. u. 3.8.1) deutlich geworden sein. Besonders nachhaltig wirkten die Ideen der Aufklärung, die erst relativ spät, um 1800, in der Frömmigkeitspraxis spürbar wurden: Otto Gerhard Oexle hat auf die Wende in den Vorstellungen von der „Gegenwart der Toten“ hingewiesen, die jahrhundertlang das tragende Fundament der Heiligen- und Reliquienverehrung gebildet hatten. Die **Entdeckung des Todes** als vollständiges und endgültiges Lebensende machte aus Reliquien „totes Gebein“, aus ihrer Verehrung Aberglauben, genährt von einem Gemisch aus Betrug und Wahn. Nicht mehr fromme Anheimstellung (*devotio*) gebührte den Leibern der Toten, sondern ‘Pietät’. Immanuel Kants Forderung nach einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ trug zu einer weiteren Vergeistigung der Frömmigkeitsformen bei, die nun massive obrigkeitliche Einschränkungen in der Kultpraxis nach sich zogen, besonders beim Wallfahren und den Heiligenfesten. Die Studie der Historikerin Rebekka Habermas zu frühneuzeitlichen Marienwallfahrten in Bayern macht diesen Wandel sehr anschaulich. Sie zeigt, welche Beharrungskräfte das einfache Volk den obrigkeitlichen Einschränkungen ihrer Frömmigkeitsgewohnheiten entgensetzte: das Wallfahrtsbegehren konnte weder durch die Einrichtung einer kirchennahen Sternwarte mit Blitzableiter, Sinnbild der vernunftgeleiteten **„Entzauberung“ der Welt**, noch durch die Zusicherung

obrigkeitlicher Fürsorge (anstelle des himmlischen Beistandes) gebrochen werden (B 6.1: HABERMAS, Wallfahrt und Aufruhr).

Schließlich brachte die Gegenreformation auch die kritische, wissenschaftliche Auseinandersetzung der katholischen Theologen mit den Heiligen und ihren Legenden, die **Hagiologie**, hervor. Diesem Thema ist kein eigener Beitrag gewidmet, daher sei es an dieser Stelle kurz angesprochen. Unter dem Druck humanistischer und reformatorischer Kritiker, die öffentlich Zweifel an der Historizität vieler Heiliger bzw. an der Wahrhaftigkeit ihrer Legende erhoben hatten, machte sich in der Mitte des 17. Jahrhunderts eine Gruppe von Antwerpener Jesuiten, angeführt von Jean Bolland (†1665), daran, die wichtigsten Zeugnisse des Heiligenkultes, insbesondere die Viten, in großem Stil zu sammeln, kritisch aufzuarbeiten und zu edieren: das durch den Humanismus geschärfte historische Bewußtsein hielt Einzug in die Theologie und forderte Beweise. Das monumentale Editionsprojekt, die „Acta Sanctorum“ erschien, nach Tagesheiligen in der Folge des Kalenderjahres geordnet, seit 1643. Ziel der „Bollandisten“ war es, die Praxis der Heiligenverehrung durch eine einwandfreie historische Absicherung zu rechtfertigen und zu befestigen. Zu diesem Projekt der kritischen Inventarisierung gehörte auch, daß historisch nicht zu belegende bzw. „gefälschte“ Heilige aus dem Kalender gestrichen wurden.

Daß das Jahrhundert der Industrialisierung, der sozialrevolutionären Unruhen und der staatlichen Disziplinierung keineswegs das Ende der Heiligenverehrung mit sich brachte, zeigt der Ausblick ins 19. Jahrhundert (**KAPITEL 7**). Um Wallfahrten im Zeitalter kirchlich und staatlich organisierter Massenreligiosität geht es im Beitrag des Kölner Historikers Wolfgang Schieder (B 7.2: SCHIEDER, Wallfahrten der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert). Am Beispiel der Trierer Wallfahrt zum ‘Heiligen Rock’ führt er vor, wie nach dem wallfahrtsfeindlichen 18. Jahrhundert die Wallfahrten als Instrumente einer kirchlich gelenkten, staatlich geduldeten Religionspolitik mit deutlich antirevolutionärer Stoßrichtung wiederentdeckt und instrumentalisiert wurden.

Wege der Bearbeitung des Studienbriefes

Der Studienbrief ist kein durchgeschriebener Lehrtext, sondern ein Reader, sondern eine kommentierte und mit Bearbeitungsfragen versehene Sammlung von ausgewählten Beispielen aus Forschungsliteratur und Überlieferung. Die Auswahl berücksichtigt neben immer noch aktuellen 'Klassikern' weitgehend neuere und neueste Beiträge aus dem derzeit sehr lebendigen und innovativen Bereich der Frömmigkeits- und Kultforschung. Außerdem stellt sie wichtige und bekannte Quellenzeugnisse vor.

Sie bearbeiten den Kurs am sinnvollsten, wenn Sie in der vorgegebenen Reihenfolge vorgehen, da die einzelnen Studienbriefkapitel aufeinander aufbauen. Die meisten Kapitel bestehen aus einem Darstellungs- und einem Quellenteil. Zu jedem Forschungs- und Quellenbeitrag gehört eine kurze Einleitung und eine Reihe von Bearbeitungsfragen. Lesen Sie diese, bevor Sie die Texte durcharbeiten. Dies tun sie am besten, indem Sie sich eine gegliederte Mitschrift machen. Erst im Anschluß an die Lektüre sollten Sie die Fragen – selbstverständlich schriftlich – beantworten. Auch die Quellen sind zu bearbeiten; gelegentlich sind sie sogar für das Verständnis der wissenschaftlichen Beiträge unverzichtbar – darauf habe ich dann in der Einleitung eigens hingewiesen. Die meisten Quellen sind zweisprachig (lat.-dt.) wiedergegeben. Dies soll denjenigen unter Ihnen, die lateinkundig sind, die Möglichkeit geben, das Zeugnis in der Originalsprache zu verfolgen, da

die lateinische Begrifflichkeit meist prägnanter ist: auch die Wörter haben ihre Geschichte und ihre vergangene Bedeutung kann in modernen Sprachen häufig nur unzureichend wiedergegeben werden. Auch die frühneuhochdeutschen Quellen sind mehrheitlich originalsprachlich (und nicht, wie häufig, stillschweigend modernisiert) wiedergegeben (eine Ausnahme stellen Q 4.1 und 4.4 dar) – aus denselben Gründen, die auch für das Lateinische gelten.

Zum Verständnis von Begriffen und Sachverhalten werden Sie häufig auf Hilfsmittel zurückgreifen müssen. Ich nenne Ihnen im folgenden die wichtigsten – die Sie sich unbedingt zulegen sollten:

1. Ein kompaktes historisches Überblickswerk, am besten den zweibändigen dtv-Atlas zur Geschichte in der neuesten Auflage.
2. Ein historisches Wörterbuch, auch hier am besten:
FUCHS, Konrad, RAAB, Heribert, dtv-Wörterbuch zur Geschichte, München (neueste Auflage besorgen).
3. Ein gutes enzyklopädisches Lexikon (Brockhaus oder Meyer), ggf. auch ein Fremdwörterbuch.
4. Darüber hinaus sollten Sie bei allen Personenfragen die online-Ausgabe des Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikons konsultieren:
www.bautz.de/bbkl/

Folgende Nachschlagewerke sind erschwinglich und nützlich, müssen aber nicht angeschafft werden (die genauen Titel entnehmen Sie der Bibliographie am Ende dieser Kurseinheit):

1. Über die Heiligen, ihre Festtage, Legenden und bildliche Darstellung informiert zuverlässig: KELLER, Hiltgart L., Reclams Lexikon der Heiligen und biblischen Gestalten.
2. Ein nützlich Nachschlagewerk zur Kirchengeschichte ist: ANDRESEN, Carl, DENZLER, Georg, Wörterbuch Kirchengeschichte (früher: dtv-Wörterbuch Kirchengeschichte)
3. Nützliche epochenspezifische Nachschlagewerke sind:
 - Lexikon der christlichen Antike, hg. v. Johannes B. BAUER, Manfred HUTTER, Stuttgart 1999 (Kröners Taschenausgabe; 332), und:
 - DINZELBACHER, Peter, Sachwörterbuch der Mediävistik, Stuttgart 1992 (Kröners Taschenausgabe; 477).

Zusätzliche Fachliteratur müssen Sie nicht lesen. Wenn Sie sich aber ein Buch zum Thema anschaffen wollen, das nicht nur umfassend informiert, sondern auch als Nachschlagewerk benutzt werden kann, empfehle ich:

ANGENENDT, Arnold, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994

Die Bibliographie am Ende dieser Kurseinheit dient nicht der Aufforderung zur ausufernden Lektüre, sondern der Vertiefung des Themas. Dies ist in dem Moment wichtig, wo Sie eine schriftliche Hausarbeit schreiben.

Nun bleibt mir noch, Ihnen bei der Bearbeitung des Studienbriefes viel Erfolg und Vergnügen zu wünschen.

Danksagung

Viele Personen waren am Zustandekommen dieses Studienbriefes bzw. seiner inzwischen zahlreichen Vorläufer beteiligt. Sie alle aufzuzählen, würde den Rahmen des hier Gebotenen sprengen. Kollektiv danke ich allen KollegInnen am Lehrgebiet Geschichte und Gegenwart Alteuropas der Fernuniversität Hagen. Es waren die zahlreichen mit ihnen geführten Diskussionen über fachliche, methodische, formale und didaktische Fragen, die diesem Studienbrief seine innere und äußere Form gegeben haben. Die Fertigstellung des Kurses und seine Formatierung hat Imke Just übernommen, ohne deren Gründlichkeit, Findigkeit und Übersicht die erneute Überarbeitung in der Kürze der Zeit nicht möglich gewesen wäre. Ihr sei ebenso gedankt wie den Autoren und Verlagen, die dem erneuten Abdruck der Beiträge und Abbildungen in diesem Studienbrief zugestimmt haben.

Bibliographische Notizen:

Die Beobachtungen Otto Gerhard Oexles zur sozialen Bedeutsamkeit des christlichen Totenkultes entnehmen wir dem Aufsatz: Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters, in: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, hg. v. Joachim HEINZLE, Frankfurt/Leipzig 1994, S. 297-323, das Zitat (S V) auf S. 297. Zur Definition von Heiligkeit verweise ich auf den Aufsatz des Religionswissenschaftlers Günther LANCZKOWSKI, Heiligenverehrung in nichtchristlichen Religionen, in: Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart (vgl. Bibliographie), das Zitat S. 19. Über Heiligkeit informieren ferner umfassend Sofia BOESCH GAJANO, La santità (vgl. Bibliographie) sowie Arnold ANGENENDT, Heilige und Reliquien, S. 15ff. Bei Angenendt findet sich auch eine ausführliche und verständliche Darstellung der christlichen Jenseitsvorstellungen und ihrer theologischen Begründungen; die zitierte Passage (S. VII) auf S. 103. Zu den Anfängen des christlichen Heiligenkultes habe ich mich orientiert an Bernhard KÖTTING, Die Anfänge der christlichen Heiligenverehrung in der Auseinandersetzung mit Analogien außerhalb der Kirche, in: Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart (vgl. Bibliographie), S. 67-80. Zu den Grundlagen spätantiker Heiligkeitsvorstellungen und zum Begriff des "very special dead" verweise ich auf Peter BROWN, The Cult of the Saints (B 2.1). Die Argumente gegen das Konzept einer mittelalterlichen 'Volksfrömmigkeit' bei Klaus SCHREINER, Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes. Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter, in: Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter (vgl. Bibliographie), S. 1-78, das Zitat S. 36.