

Uta Kleine

# Leben mit den Heiligen

Frömmigkeit und Gesellschaft  
zwischen Spätantike und Aufklärung

Einheit 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. Wir weisen darauf hin, dass die vorgenannten Verwertungsalternativen je nach Ausgestaltung der Nutzungsbedingungen bereits durch Einstellen in Cloud-Systeme verwirklicht sein können. Die FernUniversität bedient sich im Falle der Kenntnis von Urheberrechtsverletzungen sowohl zivil- als auch strafrechtlicher Instrumente, um ihre Rechte geltend zu machen.

Der Inhalt dieses Studienbriefs wird gedruckt auf Recyclingpapier (80 g/m<sup>2</sup>, weiß), hergestellt aus 100 % Altpapier.

# Inhaltsverzeichnis des gesamten Studienbriefs

Einleitung		Kurseinheit 1E
Bibliographie		
<b>1 Zur Einführung</b>		Kurseinheit 1
B 1.1: Die Gegenwart der Toten (OEXLE, Otto Gerhard, Die Gegenwart der Toten)	1	
<b>2 Formierungen des Heiligenkultes in der Spätantike</b>		
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, <i>Vita Martini</i> )	91	
<b>3 Entfaltung der Gestalten und Formen im Mittelalter</b>		Kurseinheit 2
<b>3.1 Die Heiligen: Typen und Einzelgestalten</b>		
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	
<b>3.2 Kanonisation</b>		
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
<b>3.3 Das Schrifttum über die Heiligen: Hagiographie</b>	
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
<b>3.4 Die irdischen Repräsentanten: Gräber, Reliquien und Reliquiare</b>	
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
<b>3.5 Die Manifestationen der Heiligenpräsenz: Wunder</b>	
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
<b>3.6 Die heiligen Stätten und ihr Publikum: Wallfahrten und Prozessionen</b>	
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)