

Christine Kupper

## fokus 7

# HEILIGE ZWISCHEN VEREHRUNG UND VEREINNAHMUNG

---

Die beiden Gebetsanfänge »In Gemeinschaft mit der ganzen Kirche gedenken wir deiner Heiligen« und »Auch uns, deinen sündigen Dienern, die auf deine reiche Barmherzigkeit hoffen, gib Anteil und Gemeinschaft mit deinen heiligen Aposteln und Märtyrern« zählen im römischen Messkanon der katholischen Kirche bis heute zum Bestand des Hochgebetes, dem Kernstück der Eucharistiefeier. Die Gebete bekunden die Verehrung Marias, Johannes des Täufers, der Apostel, der Erzmärtyrer Stephanus und Laurentius sowie weiterer, vor allem römischer Märtyrer und Heiliger, und erbitten Schutz und Hilfe bei Gott aufgrund ihrer Verdienste und mittels ihrer Fürsprache<sup>1</sup>. Mit der namentlichen Nennung in der Messe werden die Angerufenen durch das Wort vergegenwärtigt, wie dies für die Gläubigen durch Reliquien von Heiligen in der Altarmensa real und durch bildliche Darstellungen in Kirchen- und Andachtsräumen visuell geschieht.

»Heilig« ist nach christlichem Verständnis in erster Linie eine Eigenschaft Gottes, bezeichnet aber auch die von Gott Berufenen und im weiteren Sinn die gesamte, durch Gottes Gnade geheiligte Christenheit. Danach waren »heilig« vor allem im frühen Mittelalter fromme Christen und höherrangige Kirchenmänner, stets jedoch Menschen, deren Lebenswandel und Wirken sich durch überdurchschnittliche Erfüllung christlicher Maßstäbe auszeichnete oder die durch die Gnade Gottes sogar Wunder zu vollbringen vermochten<sup>2</sup>. Solche »Ausnahmemenschen« werden in vielen religiösen Gemeinschaften verehrt. So fanden die Christen die biblischen Heiligen Stätten der Juden wie die Gräber der Patriarchen und Propheten vor; sie bewahrten ihnen ein ehrendes Gedächtnis und besuchten bei Pilgerfahrten ihre Gräber.

Als eigene Heilige Stätten galten den Christen die Orte des Wirkens und der Passion Christi, dann die Aufenthalts- und Sterbeorte Marias und der Apostel sowie deren Gräber. Die Apostel sah man bis auf den Evangelisten Johannes meist als Märtyrer an. Erst später genossen sie besondere Verehrung, als man apostolische Gedächtnisstätten kirchenpolitisch als vorrangig einstuft und den dortigen Bischofsitzen, wie in Rom am Grab des Apostels Petrus, besondere Autorität zuerkennt<sup>3</sup>.

Erste Martyrien und Hinrichtungen von Christen berichtet die Apostelgeschichte, ausführlich etwa über Anklage, Verteidigungsrede und Steinigung des Dia-

kons Stephanus. Ein Brief der Gemeinde von Smyrna an die Gemeinde von Philomelion in Kleinasien aus der Zeit um 160, der die Hinrichtung ihres Bischofs Polykarp beschreibt, ist das älteste erhaltene außerbiblische Zeugnis. Über die weiterräumige Verbreitung solcher Nachrichten per Brief unterrichtet der griechische Kirchenschriftsteller Eusebius von Caesarea († 339) in seiner Kirchengeschichte. Darin finden sich Teile eines Briefes der Gemeinden von Lyon und Vienne nach Kleinasien, die Martyrien aus dem Jahr 177 in den beiden gallischen Orten schildern. Den Berichten ist gemeinsam, dass sie nicht nur die reinen Tatsachen übermitteln, sondern Parallelen und Bezüge zur Passion Christi aufnehmen. Mit »Jubel und Freude« wurden daher die Märtyrer gepriesen und ihre »Vollendung zum Leben bei Gott« durch ihr Martyrium an ihrem Todestag an ihrem Grab gefeiert<sup>4</sup>.

Der einflussreiche griechische Theologe Origenes († 253/254) übertrug die »Vorstellung einer beständigen Fürsprache der Väter Israels auf die Märtyrer«. In den ersten Jahrzehnten des Christentums, als man Christi Wiederkehr zum Jüngsten Gericht in naher Zukunft erwartete, hatte kein Bedarf an zusätzlichen Fürbittern bei Gott bestanden. Doch zu Beginn des 2. Jahrhunderts erschien den Gläubigen die Zeitspanne bis zur Wiederkehr Christi mit der Auferweckung der Toten und damit der Verbleib der Glaubensmartyrer ungewiss. Als Nachfolger Christi seien sie zwar ins himmlische Reich eingegangen, allerdings, wie die Kirche klarstellte, nur ihre Seele, während ihr Leib, der als »Pfand« auf Erden gegenwärtig blieb, erst beim Jüngsten Gericht nachfolgen würde. Auf dieser Grundlage setzte die christliche Heiligenverehrung mit dem Kult der Märtyrer ein<sup>5</sup>.

Jede Epoche brachte weitere Heiligentypen hervor oder fand eigene Vorstellungen von Heiligkeit, die soziale oder historische Entwicklungen spiegeln. In der Zeit der Christenverfolgung im römischen Reich waren dies vor allem die Blutzeugen Christi, die Märtyrer. Ihr Leidensweg wurde als Nachfolge der Passion Christi verstanden, sie galten daher im Mittelalter immer als Heilige. Da die ihnen zugefügte Gewalt in Sühne für sie selbst umgewandelt wird, gehen sie mit ihrem Märtyrertod sogleich in das himmlische Reich ein. Sie vermögen durch ihre Fürsprache Sühne der Sündenschuld und Heil oder sogar Wunder zu bewirken<sup>6</sup>.

Seit dem 4. Jahrhundert galten in Byzanz einige dieser Märtyrer, wie etwa die Heiligen Georg und Mauritius, aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum römischen Militär als Reiter- und Soldatenheilige, obwohl ihr Kriegerberuf im Gegensatz zu ihrer Heiligkeit stand. Georg, der um 303 den Märtyrertod erlitten haben soll, wurde im Westen im 6. Jahrhundert durch Wallfahrten ins Heilige Land und an seine Grabstätte nahe Jaffa bekannt. Im Westen lag das Hauptinteresse zunächst auf seinem wundersamen und langwierigen Martyrium. Der umfangreiche Legendenschatz regte im deutschsprachigen Raum Ende des 9. Jahrhunderts – möglicherweise in Zusammenhang



337 Siegelstempel des Benediktinerklosters St. Georgen, Naumburg, 14. Jahrhundert





**338** Hl. Georg zu Pferd,  
Schwaben, um 1420/30

mit der Übertragung von Georsreliquien auf die Reichenau – das Georgslied an, den einzigen erhaltenen Heiligenhymnus in althochdeutscher Sprache. Seine Verehrung als Soldatenheiliger, speziell im Kampf gegen Heiden und Andersgläubige, setzte ebenfalls in Byzanz ein und gelangte über die Kreuzfahrer, die von seinem siebringenden Eingreifen berichteten, noch im 11. Jahrhundert in den Westen. Die mittelhochdeutsche Verslegende »Georg« des Reinbot von Durne, Hofdichter Herzog Ottos II. von Bayern (1231–1253), schildert ihn bereits als höfischen Adligen, der als Streiter Christi nicht nur heidnische Länder erobert, sondern schließlich ohne Waffen missioniert. Die erst im 12. Jahrhundert verbreitete Legende des Drachen-



kampfes erweist ihn als tapferen Kämpfer wider das Böse, der mit dem zusätzlichen Motiv der Errettung einer Prinzessin vollends zum Idealbild ritterlicher Tugenden und des Typus des Adels- und Ritterheiligen avancierte (Abb. 248, Kat. 387; Abb. 337, Kat. 141; Abb. 338, Kat. 408; Abb. 430, Kat. 396). Im Mittelalter zählte Georg im gesamten christlichen Raum zu den meistverehrten und kulturgeschichtlich bedeutendsten Heiligen – unabhängig davon, dass sein Lebenslauf voller Ungereimtheiten und historisch kaum zu fassen ist. Darauf weist schon die »Legenda aurea« des Jacobus de Voragine († 1298) hin<sup>7</sup>.

Ein römischer Soldat war auch der hl. Mauritius. Als Anführer der aus Ägypten stammenden Thebäischen Legion soll er, wie seine gesamte aus Christen bestehende Einheit, wegen seines Glaubens Ende des 3. Jahrhunderts nahe Agaunum, heute St. Maurice im Wallis, hingerichtet worden sein. Eine erste Thebäer-Kirche ist offenbar bereits um 380 entstanden. Bischof Eucherius von Lyon verfasste 443–450 eine Passionsgeschichte dieser Märtyrer mit Wunderberichten und trug damit zur Verbreitung der Kenntnis der Heiligen und zu einer raschen Entwicklung des Wallfahrtsortes bei. Der fränkische Geschichtsschreiber Gregor von Tours († 594) nahm solche Wunder in seinen »Liber in Gloria martyrum« auf<sup>8</sup>. Das 515 vom nachmaligen Burgunderkönig Sigismund gestiftete Kloster in Agaunum erhielt offenbar erst im 7. Jahrhundert nach der Individualisierung und Hervorhebung des hl. Mauritius als des Anführers der Legion dessen Namen. Zu dieser Zeit erkor sich die Führungsschicht des »schwerttragenden« Adels möglichst hochrangige Offiziere zu Heiligenleitbildern<sup>9</sup>. Die Stellung der Kirche zum kriegerischen Rittertum änderte sich im 10. und 11. Jahrhundert, als sie in seinen Vertretern bewaffnete Verteidiger und Beschützer kirchlicher Einrichtungen sah und Kriege gegen Glaubensfeinde – Heiden wie Ketzer – als heiligmäßig anerkannte. Erstmals auf der Synode von Clermont am 27. 11. 1095 dehnte Papst Urban II. in seinem Kreuzzugsaufruf den »geistlichen Gewinn« der Pilgerfahrt nach Jerusalem auf waffentragende, kriegführende »Pilger« aus. Wohl im 12. Jahrhundert setzte sich die kirchliche Segnung des Ritterschwertes bei der Schwertleite durch<sup>10</sup>.

Der hl. Mauritius ist als gerüsteter Ritter, dessen Körper eine schräg gestellte Lanze überschneidet, auf einer Glasmalerei dargestellt (Abb. 234). Im Laufe des 11. Jahrhunderts wurde die Heilige Lanze, die als Passionsreliquie Christi galt, mit der Legende des hl. Mauritius verknüpft – möglicherweise aufgrund der besonderen Verehrung des Heiligen durch Kaiser Otto I. († 973), der die Heilige Lanze sowie für das von ihm gegründete Erzbistum Magdeburg Mauritius-Reliquien erworben hatte (Abb. 339). Ab der Jahrtausendwende wird Mauritius für einige Zeit in Königsurkunden »höchster Patron des ganzen Reiches« genannt<sup>11</sup>.

Als die Verfolgungen der Christen nachließen, wandte sich die Verehrung auch frommen Menschen zu, die eine andere Form der Nachfolge Christi, eine »Vergeistigung« des Märtyrertums, gewählt hatten: Asketen, die körperliche Begierden und soziale Bedürfnisse abtöteten. Einer der berühmtesten war der schon zu Lebzeiten



**339** Moritzpfennig, Magdeburg, um 1200, Germanisches Nationalmuseum, Mü 18411





340 Mitra (Detail),  
Venedig, um 1325

hochverehrte Antonius der Große (251/52–356), der als Eremit in Ägypten zum Lehrer der Askese und als Begründer von Einsiedlergemeinschaften zum »Patriarchen« des Mönchtums wurde. Vermutlich ist seine Aufnahme in das Bildprogramm einer Mitra mit Franziskanerheiligen aus dem frühen 14. Jahrhundert diesem Aspekt seiner Verehrung geschuldet (Abb. 278, 340, Kat. 412). Auf der Infel ist er seines hohen Alters wegen weißhaarig in einem mönchsartigen Gewand dem biblischen Asketen Johannes dem Täufer gegenübergestellt. Seine Vita verfasste der hl. Patriarch Athanasios von Alexandria († 373), die noch im 4. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt wurde und zu einer frühzeitigen Aufnahme in den westlichen Heiligenkanon führte. Dass die Wahl des Eremitenlebens in Zeiten wirtschaftlichen Niedergangs neben weltanschaulich-religiösen auch sozio-ökonomischen Gründe haben konnte, sei hier am Rande erwähnt<sup>12</sup>.

Als eine weitere, bereits früh verehrte Form der Heiligkeit in der Nachfolge Christi, hier in der Gestalt des Hirten, begegnen heilige Bischöfe, die das geistliche Amt in vorbildlicher Weise erfüllten (Abb. 341, Kat. 216). Als erster Heiliger im lateinischen Westen, der nicht Märtyrer war, gilt Bischof Martin von Tours († 397). Für den bayerischen und fränkischen Raum sind die meist irischen oder angelsächsischen Missionsbischöfe Emmeram († vor 700), Kilian († um 689) und Korbinian († 729/30) zu nennen, für das Reichsgebiet Willibrord († 739) und Bonifatius († 754), die teilweise zudem als Märtyrer gestorben sind.

Für die Christen im Mittelalter wurden die »monastischen Asketen« engelgleichen Lebens« die prägende Leitfigur<sup>13</sup>. Askese konnte von jungfräulicher Ehe bis zu extremer Leibfeindlichkeit reichen, in der Mönchsregel des Benedikt von Nursia († 550) in absolutem Gehorsam bestehen oder sich im Verlassen der Geborgenheit der Familie, der Heimat und des Besitzes äußern. So führt der Libellus mit den Nachrichten und Zeugenaussagen über das Leben der 1235 heiliggesprochenen Elisabeth von Thüringen (1207–1231) bereits im Prolog ihre selbstgewählte Abkehr von der Welt auf. Er schildert ihr asketisches Leben schon während ihrer Zeit als Landgräfin, die sich später als Witwe ausschließlich der Pflege von Armen und Kranken widmete. Vor dem Hintergrund ihrer hochadligen Herkunft





341 *Thronender Bischof,  
Schwaben, um 1220/30*

hebt die Hagiographie ihr Leben, das sie der Buße und hingebungsvollen Liebe zu Gott und zu ihren Nächsten weihte, hervor. Ihr Lebensweg von der Königstochter über die Landgräfin zur armen Franziskaner-Terziarin in Marburg verhalf ihr in der Zeit des erstarkenden Bürgertums im Spätmittelalter zu ungebrochener Popularität<sup>14</sup>.



**RELIQUIENKULT** Für die neu missionierten Gebiete nördlich der Alpen, in denen es zunächst keine hier gestorbenen Heiligen gab, waren die Überführung (Translation) und die im Westen offiziell erst im 7. Jahrhundert zugelassene – und ab dem hohen Mittelalter bedenkenlos ausgeübte – Zerteilung von Reliquien zukunftsweisend: Mit der Macht der neuen Heiligen ließen sich die heidnischen Kulte verdrängen, und auch die kleinsten Reliquienpartikel sicherten willkommenen Schutz. Begräbnisstätten einer großen Zahl von Heiligen, wie in St. Maurice oder der römische Friedhof in Köln mit den vermeintlichen Überresten der 11 000 Gefährtinnen der hl. Ursula, konnten sich zu regelrechten »Reliquienmärkten« entwickeln<sup>15</sup>.

Die Translation von Gebeinen zu einem vom Begräbnisort entfernten Altar praktizierte im Westen erstmals 386 der hl. Bischof Ambrosius († 397) von Mailand, um auf diese Weise die Wirkungsmacht der beiden von ihm aufgefundenen Märtyrer Gervasius und Protasius mit seiner neu erbauten Bischofskirche zu verbinden. Während man bis dahin der Märtyrer nur an ihrem Jahrtag gedachte, vereinnahmten sie nun einzelne Kirchen in liturgischen Feiern das ganze Jahr hindurch<sup>16</sup>.

Von besonderer Tragweite erwies sich 1164 die Überführung der Gebeine der Heiligen Drei Könige von Mailand nach Köln durch Rainald von Dassel († 1167), den Kölner Erzbischof und Erzkanzler Kaiser Friedrich Barbarossas. Während die Heiligen in Mailand zuvor keine besondere Verehrung erfahren hatten, verhalfen sie dem Kölner Dom zu einer der bedeutendsten Wallfahrten des Mittelalters. Ihre im Matthäus-Evangelium berichtete »Pilgerfahrt« zu dem neugeborenen König Christus ließ sie zum Inbegriff des christlichen Pilgers werden. Die deutschen Könige verehrten sie nach ihrer Krönung in Aachen als Vorbild irdischer Könige. Dieser Bedeutung entsprechend gestaltete man ihren Schrein besonders kostbar und aufwendig (*Abb. 295*)<sup>17</sup>.

Heiligenkulte waren zunächst immer räumlich begrenzt. Um die Daten der in den einzelnen Gemeinden erinnerten Märtyrer großräumig zusammenzufassen, entstanden um die Mitte des 3. Jahrhunderts erste Kalender. Solche Listen wurden sukzessive erweitert und dem lokalen Bedarf angepasst. Für den lateinischen Westen maßgeblich wurde das »Martyrologium Hieronymianum«, das man fälschlich auf den hl. Hieronymus zurückführte; es entstand jedoch erst im 5. Jahrhundert in Oberitalien, wurde um 600 in Gallien um heilige Nicht-Märtyrer erweitert und bildete den »Grundstock des abendländischen Heiligenkalenders«. Im 9. Jahrhundert umfassten derartige Kalender neben den Herren- und Marienfesten sowie den Sonntagsfeiern schon rund 100 Heiligenfesttage innerhalb des Jahreslaufs. Das mit Heiligendarstellungen oder deren Attributen illustrierte »Calendarium idioticum« von 1398 in der Graphischen Sammlung des Germanischen Nationalmuseums konnte als Gedächtnishilfe dienen (*Abb. 342*). Die Verbindung von Kalendertag und Tagesheiligem griff schließlich auch in den juristischen Bereich über, so dass man ab der Mitte des 12. Jahrhunderts als Datumsangabe der Urkunden zunehmend den Namen des jeweiligen Tagesheiligen einsetzte<sup>18</sup>.









343 Hl. Elisabeth, Detail aus einem Antependium (?), Kloster Tiefenthal, Mittelrhein, um 1430

unterstehe, versicherte sich der den Naturgewalten ausgelieferte Mensch des Bestandes spezieller Heiliger nicht allein für Ernte, Auskommen oder Gesundheit, sondern für fast jeden Bereich des Alltags<sup>21</sup>.

Den Begriff des Patroziniums, der im römischen Recht die Fürsorgepflicht eines wohlhabenden Römers, des »patronus«, gegenüber den von ihm abhängigen Schutzbefohlenen bezeichnete, hatten die Christen aus dem spätantiken Umfeld übernommen; Ambrosius verwendete ihn erstmals für einen Heiligen, wobei man in den Reliquien das Unterpfand für diese Schutzfunktion sah<sup>22</sup>. Eine möglicherweise diese beiden Gesichtspunkte verbindende Darstellung zeigt die Seidenstickerei aus dem Zisterzienserinnenkloster Tiefenthal: Zwei Nonnen verehren die hl. Elisabeth, die ihren Mantel schützend über sie breitet; vielleicht verweist diese Schutzmanteldarstellung auf das in Tiefenthal aufbewahrte Bußkleid der Heiligen (Abb. 285, 343, Kat. 447).

Ebenfalls als »patronus« konnte im Mittelalter auch der Gründer einer religiösen Institution bezeichnet werden, der für die finanzielle Sicherung sowie für die Errichtung und Ausstattung der notwendigen Bauten sorgte und den Unterhalt der Kleri-





344 Heinrich und Kunigunde mit Kirchenmodell und weitere Heilige, Bildteppich, Nürnberg, um 1440/50

ker sicherstellte. In dieser Funktion erscheint Kaiser Heinrich II. als Gründer des Bistums Bamberg mit seiner Frau Kunigunde und dem von beiden gehaltenen Modell des viertürmigen Domes auf einem Nürnberger Bildteppich (Abb. 344, Kat. 467). Die Kanonisierungsbestrebungen für Heinrich II. weisen auf eine weitere »nützliche« Seite von Heiligkeit. Die Gründungsgeschichte eines Klosters, Bistums oder Ordens konnte hinsichtlich ihres Prestiges von großem Wert sein. So hatten Apostelgründungen herausragende Autorität, aber auch Gründungen eines hohen Adligen, Königs oder Kaisers verliehen besonderes Ansehen, das die Heiligsprechung des Stifters noch steigerte. Bei wirtschaftlichen Schwierigkeiten, in Konkurrenz zu anderen oder bei vergleichsweise jungen Gründungen war ein Zuwachs an Renommee besonders erwünscht. So ist der Wunsch des Bistums Bamberg verständlich, die historische Person des kaiserlichen Gründers legendarisch zu überhöhen und seine Heiligsprechung zu erreichen<sup>23</sup>. Das Legendenmotiv des frommen Lebenswandels und der Josephsehe Heinrichs führten zur Verehrung auch seiner Frau Kunigunde und schließlich 1200 zu ihrer Kanonisation; damit verfügt Bamberg über die Leiber des einzigen heiliggesprochenen Kaiserpaars.

Besonders bei Gefährdungen des Besitzes und des Ranges bediente man sich auch zweifelhafter Methoden und nahm Fälschungen zu Hilfe. So beanspruchte der Erzbischof von Trier in Konkurrenz zu Reims das Recht der Krönung Ottos I. zum König 936, da sein Bischofssitz der älteste im Reich und »gleichsam von Petrus selbst gegründet« sei, worauf Reims mit ähnlich dubiosen Argumenten konterte. Das Trierer Kloster St. Maximin datierte seine Gründung in das Jahr 349 vor, um sich als älteste Abtei auf deutschem Boden zu behaupten<sup>24</sup>. Das dortige St. Matthiaskloster begrün-





**345** Pilgerzeichen mit Apostel Matthias und hl. Bischof Maternus zu Pferd, Trier, 14. Jahrhundert

**346** Tod der hl. Klara, aus einem Klarenaltar, Nürnberg, um 1360/70

dete seinen Rang damit, einzige Apostelgrablege nördlich der Alpen zu sein, da man dort 1127 den Leichnam des Apostels Matthias, den Kaiserin Helena dem Bischof ihrer Geburtsstadt geschenkt haben soll, erneut aufgefunden hatte. Diese »Wiederauffindung« untermauerte den Primatsanspruch des Erzbistums und baute die Stellung Triers zu einem der Hauptwallfahrtsorte des Rhein-Maas-Gebietes weiter aus. Ein Trierer Pilgerzeichen im Germanischen Nationalmuseum zeigt den Apostel zu Pferd, dahinter den hl. Maternus, zunächst Bischof von Köln und später von Trier (Abb. 345)<sup>25</sup>.

Den Verehrungsort eines Heiligen besuchte man, um eine Vertiefung des Glaubens zu erfahren, die Macht eines Heili-

gen für die Heilung von Krankheiten anzurufen, ein Bußgelübde zu erfüllen, einen Ablass zur Begleichung der Sündenschuld zu erhalten, die Erhörung eines Gebetes zu erbitten oder durch den heiligen Patron Hilfe im Tode zu erlangen. Als Gegenleistung erhielt der Heilige Opfergaben<sup>26</sup>. Der Anstieg des Pilgerwesens im 11. und 12. Jahrhundert ist eine Folge der um 1000 einsetzenden Wallfahrt nach Santiago de Compostela. Seit dem 12. Jahrhundert konnte man nicht mehr nur bei Fernwallfahrten an die Verehrungsorte Christi und die Apostelgräber einen Ablass erhalten, sondern auch an den Stätten der Verehrung Marias und anderer Heiliger. In dieser Zeit entstand das an der Kleidung getragene Pilgerzeichen als das »ortspezifische Abbild des Wallfahrtsortes bzw. des Kultobjektes«, das – hierin den Menas-Ampullen ähnlich (Abb. 292) – den Besuch des Ortes belegte<sup>27</sup>.

Das Pilgerreisen steigerten im Mittelalter für alle Schichten Ansehen, was bereits im 11. Jahrhundert der Mönch Radulfus Glaber kritisch sah. Den Schutz der Pilger und die Verpflichtung für Unterkunft und Verpflegung zu sorgen, regelten seit der Spätantike rechtliche Bestimmungen. Die zunehmenden Pilgerzahlen führten in den Städten entlang der Pilgerstraßen zu zahlreichen Hospitalgründungen. Im Spätmittelalter gehörten Pilger in den Städten zum alltäglichen Bild; bei Reliquien- oder Heiltumsweisungen konnte ihre Zahl die der Einwohner um ein Vielfaches übertreffen<sup>28</sup>.

Die Vorstellung von der Präsenz der Heiligen gibt beispielhaft die Inschrift am Grab des hl. Martin von Tours wieder: »Hier liegt Martin, der Bischof, heiligen Angedenkens, dessen Seele in Gottes Hand ist, aber er ist ganz hier, gegenwärtig und offenbar gemacht in Wundern aller Art.«<sup>29</sup> Diese mit dem Tod des Heiligen beginnende Doppelexistenz verbildlicht die Tafel mit der hl. Klara auf dem Sterbebett: In der Stunde ihres Todes wird sie in den Kreis der Heiligen, gleichzeitig im Himmel durch Christus und Maria aufgenommen und zur Heiligen gekrönt (Abb. 307–309, 346).



**HEILIGENVEREHRUNG** Die Verehrung von Menschen, die im Ruf der Heiligkeit standen und auch postum Außerordentliches bewirkten, setzte meist spontan am Ort ihres Wirkens oder ihrer sterblichen Überreste ein. Durch die körperliche Nähe, möglichst durch das Sehen oder sogar Berühren der Reliquien glaubte man, Heilswirkung zu erlangen. Zunächst war es lediglich der Kult am Ort der Verehrung, der den Verstorbenen zum Heiligen erhob. Als derartige Heiligenkulte zunahmen und die Gefahr einer »Privatisierung« von Heiligen wuchs, griff die Kirche ein, besonders wenn aus ihrer Sicht die Rechtfertigung einer solchen Verehrung fehlte. Zur Anerkennung der Heiligkeit entwickelte sie die Liturgie der Erhebung der Gebeine aus den Gräbern und zur Überführung in Altäre durch den Ortsbischof. Nach Missbräuchen zog der Apostolische Stuhl das Verfahren der Kultapprobation an sich und reglementierte es. Als erster wurde 993 Bischof Ulrich von Augsburg (923–973) vom Papst heilig gesprochen. Die Kanonisation durch die Kurie, die Aufnahme in den »Kanon« der allgemein zu verehrenden Heiligen, setzt seitdem einen Antrag voraus, der die Lebensgeschichte und glaubwürdig bezeugte Wunderberichte enthalten muss. Nach der Prüfung dieser Unterlagen wurde die Kanonisation in einer Bulle verkündet und ihr Inhalt verbreitet. Als letzter Akt folgte die feierliche Elevation bzw. Translation des neuen Heiligen. Während zunächst das ganze Konzil angerufen wurde, ging um 1200 das alleinige Recht zur Heiligsprechung auf den Papst über<sup>30</sup>. Die Kosten eines Kanonisationsprozesses für die Antragsteller sind aus der Literatur selten zu erfahren. Die Stadt Vadstena bezahlte 1391 für die Heiligsprechung Birgittas von Schweden 5.000 Silbermark; durch die Einnahmen aus Pilgerbesuchen und Ablässen wurden diese Kosten vermutlich bald wieder ausgeglichen<sup>31</sup>.

Die Kategorisierung in »sanctus«, heilig, also von der ganzen Kirche verehrt, und »beatus«, selig, also räumlich oder auf einen Orden begrenzt, setzte sich erst in der Folgezeit durch. In bildlichen Darstellungen kennzeichnete man Selige durch einen Strahlenkranz anstelle des runden Nimbus der Heiligen<sup>32</sup>.

Obwohl der Apostolische Stuhl das Verfahren der Kultapprobation geregelt hatte, blieb die begrenzte Verehrung von nicht kanonisierten Heiligen bestehen, wie es das Beispiel des erst 1425 heilig gesprochenen Sebaldus in Nürnberg zeigt. Die Darstellungen sowohl auf dem bereits 1410/20 entstandenen Dreifaltigkeits-Bildteppich (Abb. 319, 320, 347, Kat. 465) als auch die Wunderszenen des wohl ebenso noch vor der Kanonisierung gefertigten Teppichs mit der Sebalduslegende (Abb. 183, 321, Kat. 466) zeigen ihn bereits als Heiligen mit vollem Nimbus statt mit dem Strahlenkranz, wie ihn das Haupt des seligen Reginaldus auf dem um 1440/50 gewirkten Dominikaner-Bildteppich umfängt (Abb. 324, 344, Kat. 467).





Sebald ist historisch nicht fassbar, aber bereits um 1075 wurden Wunder von ihm berichtet, woraufhin eine Wallfahrt zu seinem Grab in der Nürnberger Peterskapelle einsetzte. Solche Verehrung konnte der Ortsbischof dulden oder nachträglich bestätigen. Die anstelle der Peterskapelle ab 1237 errichtete große Pfarrkirche weihte man den heiligen Petrus und Sebaldus. Ab dem 13. Jahrhundert entstanden Texte für Messe und Stundengebet und um 1380/1385 die erste deutschsprachige Fassung der Legende, der bald eine für die Kanonisierung vorgeschriebene lateinische Vita folgte<sup>33</sup>.

**BILDVERBREITUNG** Die leseunkundige Mehrheit der Bevölkerung im Mittelalter kannte die Heiligen nur aus mündlicher Unterweisung in Liturgie und Predigt. Darüber hinaus vermittelten Bilder und Skulpturen, geistliche Spiele und Prozessionen deren Geschichte und Wirkungsmacht. Texte und Bilder der zunächst überwiegend lateinischen Manuskripte blieben nur einem kleinen Kreis geistlicher und weltlicher Lesekundiger vorbehalten, da das handschriftliche Kopieren mit hohen Kosten verbunden war. Erst mit dem Aufkommen druckgraphischer Techniken in der 1. Hälfte des 15. Jahrhunderts wurde es in Europa möglich, Bilder und nach der Erfindung des Buchdrucks auch längere Texte identisch und kostengünstig herzustellen.

Bis dahin konnten Bilder auf Münzen, Siegeln und Pilgerzeichen weiträumig religiöse Überzeugungen verbreiten, der Selbstdarstellung einer kirchlichen Institution dienen oder besondere Reliquien und ihren Besitz bekannt machen. Während im frühen Mittelalter Münzen mit Heiligendarstellungen noch selten waren, werden solche im Hochmittelalter häufig; sie zeigen den Patron des jeweiligen Landes, der Stadt oder von Klöstern und Stiften. Die Einbindung eines Patrons als juristischer Person gestattete neben der Identitätsfindung und Einigung der jeweiligen Gemeinschaft politische Selbstbehauptung und die Übertragung »immerwährend gedachter« Rechte<sup>34</sup>.

Eine nennenswerte Verbreitung solcher Münzen fand allerdings erst seit der Stauferzeit mit dem allmählichen Übergang von der Natural- zur Geldwirtschaft statt; damit setzte auch der Gebrauch von Münzen als Amulette ein<sup>35</sup>. Über einen besonders langen Zeitraum, von der Regierungszeit Kaiser Heinrichs III. (1039–1056) bis ins 15. Jahrhundert, prägte das unter dem Patronat des hl. Mauritius stehende Erzbistum Magdeburg »Moritzpfennige«, einseitige Hohlpfennige, die den Heiligen in verschiedenen Darstellungsformen, teils mit einer Stadtabbreviatur, wiedergeben (*Abb.* 339). Die Nürnberger Sebaldus- und Laurentiusgoldgulden verbinden jeweils die Patrone der beiden großen Pfarrkirchen mit dem Wappen der Stadt auf der Rückseite. Geprägt von 1429 bis 1686 sind sie über die Reformation hinaus ein Zeugnis der hohen Wertschätzung der Stadtheiligen<sup>36</sup>. Den im Auftrag der Stadt 1391–1397 geschaffenen Sebaldusschrein zieren auf die Reichsstadt bezogene heraldische Motive. Man könnte vermuten, dass die politische Führung Nürnbergs in Sebald zu-



nächst den Stadtpatron sah, dem seine heilige Vita nachgeordnet war (Abb. 457, Kat. 463)<sup>37</sup>.

Siegelstempel, deren Abdrucke in Wachs, Blei oder Gold Schreiben als authentische, vom Aussteller beglaubigte Urkunden ausweisen, präsentierten häufig ebenfalls in Bild und Umschrift den Schutzheiligen einer Kommunität und haben sich unter den mittelalterlichen Bildmedien besonders zahlreich erhalten. Die offizielle Funktion des Siegelbildes sollte Anspruch und Selbstbewusstsein des Siegelführers demonstrieren. Das Siegel der Stadt Köln aus der Zeit um 1114–1119, eines der ältesten Stadtsiegel überhaupt, zeigt den thronenden Apostel Petrus, den Patron der mit dem Ehrentitel »Sancta Colonia« bezeichneten Stadt, umgeben von Giebelbogen und Türmchen als Stadtabbreviatur, die auch als Bild des himmlischen Jerusalems verstanden werden konnte. Diese symbolische Parallelisierung war vermutlich der Grund für diverse Nachahmungen anderer Städte (Abb. 193)<sup>38</sup>.

Der Heiligenkult war im Mittelalter häufig verknüpft mit außerreligiösen Interessen. Lebensgeschichten von Heiligen wurden gefälscht oder auch frei erfunden, ihre Reliquien bestraft, geraubt und zerteilt. Heilige wurden für politische und ökonomische Zwecke nutzbar gemacht und von der kirchlichen wie der weltlichen Obrigkeit vereinnahmt<sup>39</sup>. Aber das ist nur die Kehrseite der liebevollen Ehrfurcht oder der handfesten körperlichen Vergewisserung im Vertrauen auf ihren Schutz, auf geistlichen Trost und auf ihre Fürbitte beim Jüngsten Gericht.



347 Hl. Sebald mit Kirchenmodell, Bildteppich, Nürnberg, um 1410/20

**ANMERKUNGEN:** 1 Josef Lechner: Liturgik des römischen Ritus. Freiburg, 6. Aufl. 1953, S. 239–246. – Josef Andreas Jungmann: Missarum Sollemnia. Freiburg 1952, Bd. 2, S. 221–222. — 2 Bernhard Kötting: Die Anfänge der christlichen Heiligenverehrung in der Auseinandersetzung mit Analogien außerhalb der Kirche. In: Dinzelsbacher/Bauer 1990, S. 67–80, 67. – Hans-Winfried Jüngling: Heilig III. Biblisch-theologisch. In: LThK<sup>3</sup> Bd. 4 (1995), Sp. 1273; Karl Hoheisel: Heilige. I. Religionsgeschichtlich. In: ebd., Sp. 1274. – Ulrich Köpf: Heilige/Heiligenverehrung, II. Kirchengeschichtlich, in: RGG 3 (2000), Sp. 1540. – Günter Bernt: Hagiographie. In: Kerischer 1993, S. 25–31, 25. — 3 Wolfgang Speyer: Die Verehrung des Heroen, des göttlichen Menschen und des christlichen Heiligen. Analogien und Kontinuitäten. In: Dinzelsbacher/Bauer 1990, S. 48–66, 49, 54. – Paul-Gerhard Müller: Heilige Stätten, III. Kirchengeschichte. In: LThK<sup>3</sup> Bd. 4 (1995), Sp. 1284–1285, 1284. – Theofried Baumeister: Heiligenverehrung, I. Historisch. In: LThK<sup>3</sup> Bd. 4 (1995), Sp. 1296–1297, 1297. — 4 Hier und für das folgende J. Brosch: Heiligenverehrung, III. Geschichte. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. 5 (1960), Sp. 107. – Theofried Baumeister (wie Anm. 3). – zu Eusebius Theofried Baumeister: Hagiographie. In: LThK<sup>3</sup> Bd. 4 (1995), Sp. 1143–1147, 1144. — 5 Theofried Baumeister (wie Anm. 3), Sp. 1296. – Kötting (wie Anm. 2), S. 69, 73. — 6 Peter Dinzelsbacher: Heiligkeit als historische Variable. In: Dinzelsbacher/Bauer 1990, S. 10–13, 13. – Bernt (wie Anm. 2), S. 25. — 7 Erdmann 1955, S. 11, 258–260. – Klaus J. Dorsch: Georgszyklen des Mittelalters. Ikonographische Studie zu



mehrszenigen Darstellungen der Vita des hl. Georg in der abendländischen Kunst unter Einbeziehung von Einzelszenen des Martyriums (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXVIII, Bd. 28). Frankfurt u. a. 1983, S. 11, 19, 32. – Ruth Schmidt-Wiegand, Georgslied. In: Verfasserlexikon, Bd. 2, Sp. 1213–1216. – Werner Williams-Krapp: Georg. In: ebd., Sp. 1195–96. – Werner Williams-Krapp: Reinbot von Durne. In: Verfasserlexikon, Bd. 7, Sp. 1156–1161; Fragment einer Handschrift des »Georg« in der Bibliothek des Germanischen Nationalmuseums, Hs. 7083. – *Legenda aurea* S. 301. — **8** Kap. 75, siehe [http://www.droit.u-clermont.fr/pages\\_statiques/Recherche/CentreRecherche/LeCentredEtudesRomanistiquesDAuvergne/GERHMA/gm.pdf](http://www.droit.u-clermont.fr/pages_statiques/Recherche/CentreRecherche/LeCentredEtudesRomanistiquesDAuvergne/GERHMA/gm.pdf). – Zufferey 1986, S. 23–27. – Gude Suckale-Redlefsen: Mauritius: Der heilige Mohr / The Black Saint Maurice. Houston/München u. a. 1987, S. 28, 30. — **9** Zufferey 1986, S. 32–33. – Karl Bosl: Der »Adelsheilige«. Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts. Gesellschaftsgeschichtliche Beiträge zu den Viten der bayerischen Stammesheiligen Emmeram, Rupert und Korbinian. In: *Speculum Historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung* (Festschrift Johannes Spörl), hrsg. von Clemens Bauer, Laetitia Boehm und Max Müller, Freiburg/München 1965, S. 167–187, 179. — **10** Erdmann 1955, S. 52–53, 306–307. – Alexander Freiherr von Reitzenstein: Rittertum und Ritterschaft. München 1972, S. 10–11, 28. — **11** Percy Ernst Schramm, Florentine Mutherich: Denkmale der deutschen Könige und Kaiser, Bd. I. München 1962, Nr. 62. – H. Trnek: Reichsinsignien. In: *LMA* 7 (1995), Sp. 623–626, dort auch zu den weiteren »Heiligen Lanzen«. – Percy Ernst Schramm: Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom 3. bis zum 16. Jahrhundert, Bd. II, Stuttgart 1955, S. 510. — **12** Zur Mitra vgl. den Beitrag »Liturgische Gewänder und Insignien« von Jutta Zander-Seidel in diesem Band. – Kötting (wie Anm. 2), S. 72–73. – Heinrich Trebbin: Sankt Antonius. Geschichte, Kult und Kunst. Frankfurt am Main 1994, S. 13. – Hans J. Oesterle: Antonius von Koma und die Ursprünge des Mönchtums. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 75 (1993), S. 1–19. — **13** Dinzelsbacher (wie Anm. 6), S. 13. — **14** Angenendt 1994, S. 58–61. – Reber 1963, S. 2, 227–229, 256. — **15** Heinzelmann 1979, S. 21, 29. – Angenendt 1994, S. 154–155. – Kötting (wie Anm. 2), S. 76. – Zufferey 1986, S. 34. – s. auch den Beitrag »Andachtsbild und Formenvielfalt: Skulptur« von Frank Matthias Kammel in diesem Band. — **16** Brown 1991, S. 44–45, 21. – Abou-El-Haj 1994, S. 8, 211, Anm. 6. – Heinzelmann 1979, S. 26–27. — **17** Walter Schulten: Kölner Reliquien. In: *Ausst. Kat. Köln* 1985, Bd. 2, S. 61–78, S. 74. – Rolf Lauer: Dreikönigenschrein. In: ebd., S. 216–224, S. 216. — **18** Theofried Baumeister: Hagiographie (wie Anm. 4), Sp. 1146. – Abou-El-Haj 1994, S. 8–10. – Angenendt 1994, S. 129–130. – Hermann Grotefend: Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit. 12. Auflage, durchgesehen von Jürgen Asch. Hannover 1982, S. 23 (Tagesbezeichnung). – Zum Kalender: Christine Kupper, *Kat. Nr. 169* in: *Ausst. Kat. Nürnberg* 2000. — **19** Abou-El-Haj 1994, S. 11–12. — **20** Werner Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. Tübingen 1986, S. 188. – Konrad Kunze: Der Heiligen Leben. In: Verfasserlexikon, Bd. 3, Sp. 617–625. — **21** Angenendt 1994, S. 131, 12–13. — **22** Albrecht 2003, S. 185–190. – Angenendt 1994, S. 190. – Heinzelmann 1979, S. 32. — **23** Marianne Schwarz: Heiligspredigen im 12. Jahrhundert und die Beweggründe ihrer Urheber. In: *Archiv für Kulturgeschichte*, Bd. 39 (1957), S. 43–62, S. 49, 52. – Klaus Rupprecht: Originalurkunde der Heiligspredigung Kaiser Heinrichs II. In: *Ausst. Kat. Bamberg* 2002, *Kat. Nr. 184*. — **24** Albrecht 2003, S. 188, 189. — **25** Annette Scherer, *Kat. Nr. 195* in: *Ausst. Kat. Nürnberg* 2000. — **26** Albrecht 2003, S. 185. – Angenendt 1994, S. 128. — **27** Andreas Haasis-Berner: Pilgerzeichen des Hochmittelalters (Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, Bd. 94), Würzburg 2003, S. 12, 15. — **28** Constanze Hofmann-Rendtel: Pilgerzeichen und Sozialprestige. In: *Visualisierung städtischer Ordnung. Zeichen – Abzeichen – Hoheitszeichen. Referate der*



Tagung im Germanischen Nationalmuseum, Nürnberg, 1991. Anzeiger GNM 1993, Nürnberg 1993, S. 214–221, 214 f., 217; S. 221, Anm. 4: München 1392, Tag der Weisung der Andechser Reliquien: 10.000 zu 40.000. — **29** Zitat aus: E. Le Blant: Les inscriptions chrétiennes de la Gaule. Paris 1856, I, S. 240, hier nach Brown 1991, S. 16. — **30** Brown 1991, S. 41–42. – Renate Klauser: Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung, Bd. XL (1954), S. 85–101, S. 87–88, 91–93, 100–101. – Winfried Schulz: Heiligsprechung, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 4 (1995), Sp. 1328. — **31** Reber 1963, S. 79, Anm. 75. – s. auch Josef Imbach: Der Heiligen Schein. Heiligenverehrung zwischen Frömmigkeit und Folklore. Würzburg 1999, S. 231. — **32** Zur Differenzierung durch verschieden geformte Heiligenscheine vgl. Christian Hecht: Die Glorie. Begriff, Thema, Bildelement in der europäischen Sakralkunst vom Mittelalter bis zum Ausgang des Barock. Regensburg 2003, S. 58–59. — **33** Borst 1966, S. 30–45, 59–75. – Elisabeth Roth: »Got und der lieb Herr S. Sebolt«. Nürnbergs Stadtpatron in Legende und Chronik. In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 67, 1980, S. 37–59, 38–42. — **34** Jürgen Strothmann: Der Heilige als Haupt der Gesellschaft. Versuche der Stiftung kollektiver Identität in mittelalterlichen Gesellschaften. In: Marek Derwich, Michel Dmitriev (Hrsg.): Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Âge et à l'époque moderne. Approche comparative. Wrocław 1999, S. 21–42, 27, 41. — **35** Ludwig Veit: Münzen – Mittler des Glaubens – Die Madonna im Münzbild / Geheiligt Geld – Münzvotive/Amulett und Talisman. In: Ausst.Kat. Nürnberg 1982, S. 35–50, 35; S. 51–64, 53; S. 65–74, 66. — **36** Heidelinde Dimt: Heiligenverehrung auf Münzen und Medaillen. In: Dinzelsbacher/Bauer 1990, S. 201–244, S. 204–206. – Hans-Jörg und Elisabeth Kellner: Die Münzen der Reichsstadt Nürnberg (Süddeutsche Münzkataloge, Bd. 1), Stuttgart 1991, S. 19–20, 30–40. — **37** Frank Matthias Kammel: Rautenrapporte aus dem Gesenke. Spätmittelalterliche Türen mit Reliefarmatur. In: Anzeiger GNM 2006, S. 7–63, 25, 27. – Rainer Kahsnitz: Schrein des hl. Sebaldus. In: Ausst.Kat. Köln 1978, Bd. 1, S. 372–373. — **38** Toni Diederich: Siegel als Zeichen städtischen Selbstbewußtseins. In: Visualisierung städtischer Ordnung, Zeichen – Abzeichen – Hoheitszeichen. Referate der Tagung im Germanischen Nationalmuseum, Nürnberg, 1991. Anzeiger GNM 1993, S. 142–152, 142–143. – Rainer Kahsnitz: Imagines et signa. Romanische Siegel aus Köln. In: Ausst.Kat. Köln 1985, Bd. 2, S. 21–60, 57–58, Kat. D 58. — **39** Renate Kroos: Vom Umgang mit Reliquien. In: Ausst.Kat. Köln 1985, Bd. 3, S. 25–49.