

Markus Ries

# Heiligenverehrung und Heiligsprechung in der Alten Kirche und im Mittelalter. Zur Entwicklung des Kanonisationsverfahrens

## Entstehung und Ausbreitung des christlichen Heiligenkultes

Die kirchliche Heiligenverehrung reicht zurück ins zweite Jahrhundert und wurzelt im frommen Andenken an Märtyrer – an Menschen, die als Höhepunkt der Liebe zu Christus um des Glaubens willen ihr Leben opferten. Ihr zeugnishaftes Sterben war Anlaß zur vertrauensvollen Zuversicht, daß die Seelen der betreffenden Menschen gerettet waren, weshalb sie zur Fürbitte bei Gott angerufen wurden. Die Gemeinden hielten das Gedenken an solche Blutzeugen in hohen Ehren, was zur inneren Festigung der jungen Kirche wesentlich beitrug. Tradition und Kult waren örtlich gebunden an jene Gemeinschaften, die zum Verehrten in besonderer Beziehung standen. Gefeiert wurde das Gedenken am Tag des Martyriums (dem »dies natalis«), den man beging durch Erwähnung des Namens in der Liturgie<sup>1</sup> – weitergehende Ehrenbezeugungen wie Errichtung eigener Altäre oder ausdrückliche kultische Anrufung innerhalb des Gottesdienstes waren zunächst nicht üblich wegen der notwendigen Abgrenzung der christlichen Frömmigkeit gegen die heidnische Götterverehrung.<sup>2</sup>

Im Bestreben, die Erinnerung an die als Vorbilder stehenden Märtyrer unverfälscht zu erhalten, bemühten Gemeinden sich um die Weitergabe ihres Wissens über das Leben und vor allem über das zeugnishaftes Sterben der Verehr-

<sup>1</sup> Lexikon des Mittelalters (LexMA) IV, München-Zürich, 1989, 2016.

Weitere Abkürzungen:

AASS = Acta Sanctorum

DHGE = Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques, Paris 1912ff.

Mansi = Johannes Dominicus Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio I–XXXI, Florenz-Venedig 1757–1798 (Neudruck Paris 1899–1927).

MGH = Monumenta Germaniae historica, Hannover 1826ff.

<sup>2</sup> Noch Augustinus bemerkte: »Nos autem martyribus nostris non templa sicut diis, sed memorias sicut hominibus mortuis, quorum apud Deum vivunt spiritus, fabricamus; nec ibi erigimus altaria, in quibus sacrificemus martyribus, sed uni Deo et martyrum et nostro; ad quod sacrificium sicut homines Dei, qui mundum in eius confessione vicerunt, suo loco et nomine nominantur, non tamen a sacerdote, qui sacrificat, invocantur«. Augustinus, De civitate Dei XXII, 10. Aurelii Augustini opera XVI,2 (= Corpus Christianorum, Series Latina XLVIII), Turnhout 1955, 828.

ten. Die in diesem Zusammenhang tradierten »Martyrerakten« stehen am Anfang der hagiographischen Traditionsbildung; in ihnen ist (in vielen Fällen wohl fingiert) in der Art eines Protokolls der Prozeß dokumentiert, im Verlaufe dessen ein Christ wegen seines Glaubensbekenntnisses durch die staatliche Gewalt für schuldig befunden und zum Tod verurteilt wurde.<sup>3</sup> Ihre literargeschichtliche Fortsetzung fanden diese Berichte in den »passiones«, in denen Augenzeugen oder Zeitgenossen in erzählender Form Aburteilung und Hinrichtung des Heiligen schilderten.<sup>4</sup> Aus dem Bedürfnis nach Klarheit und eindeutiger Feststellung, ob jemand zu den verehrungswürdigen Vorbildern zähle oder nicht, legte man systematische, nach dem Kalender geordnete Verzeichnisse an. Die älteste bekannte Zusammenstellung dieser Art in lateinischer Sprache ist das im 5. Jahrhundert in Oberitalien entstandene, fälschlich Hieronymus zugeschriebene »Martyrologium Hieronymianum«, von dem in Bern, Echternach und Weißenburg (Elsaß) drei auf das 8. Jahrhundert zurückgehende Handschriften erhalten sind. Das Verzeichnis, welches mit dem 25. Dezember beginnt, enthält zu den einzelnen Märtyrern Angaben zur *passio*, zum Grab und allenfalls zum Ort der Verehrung.<sup>5</sup> Für die Entscheidung, wem in ein solches Martyrologium Aufnahme gebühre, wurden schon sehr früh erste Regeln aufgestellt: Eine um 306 in Iliberis (»Elvira«) gefeierte Synode verbot es ausdrücklich, den Märtyrer-Titel einem Menschen zuzuerkennen, der seinen Tod durch Zerstörung von Götterbildern herbeigeführt und damit selbst verschuldet hatte.<sup>6</sup>

Das Ende der Christenverfolgung gab der Heiligenverehrung seit der konstantinischen Zeit eine neue Prägung. Die Gemeinden traten aus ihrer Verborgenheit hervor; Verfolgung und Tod um des Glaubensbekenntnisses willen – bisher ausschließlicher Grund für die Zuerkennung der Heiligkeit – fielen weg. Wurde jetzt einem Christen nach dem Tod Verehrung zuteil, so aufgrund eines besonders glaubwürdigen, in heroischer Weise gelebten Glaubenszeugnisses. Häufig handelte es sich dabei um Bischöfe, die sich in der Abwehr häretischer oder schismatischer Strömungen hervorgetan hatten, wie etwa Patriarch Athanasius von Alexandrien († 373), Patriarch Johannes

<sup>3</sup> Die ältesten in der westlichen Kirche erhaltenen Martyrerakten berichten von der um 180 in Karthago erfolgten Hinrichtung der »Scilitanischen Märtyrer«. LexMA VI 352f.

<sup>4</sup> Beispiele für solche Überlieferungen sind die *passiones* des Bischofs Polykarp von Smyrna († im 2. Jahrhundert) oder der Märtyrerinnen Felizitas und Perpetua († 202/203).

<sup>5</sup> Vgl. LexMA VI 360f.

<sup>6</sup> »Si quis idola fregerit, et ibidem fuerit occisus, quatenus in evangelio scriptum non est, neque invenitur sub apostolis unquam factum, placuit in numero eum non recipi martyrum«. Concilii Eliberitani Capitula, Can. LX. Mansi II 6–20, hier 15. – Zu dieser Synode siehe: José Orlan-dis-Domingo Ramos-Lisson, Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711) (= Konziliengeschichte Reihe A), Paderborn-München-Wien-Zürich 1981, 3–30; LexMA III 1864.

<sup>7</sup> Zum Aufweis der Tatsache, daß die Bezeichnung »confessor« zuerst für die im Kampf gegen den Arianismus hervorgetretenen Bischöfe Verwendung fand, siehe: Annibale Bugnini, »Confessor«, in: Ephemerides Liturgicae 60 (1926) 169f.

Chrysostomus von Konstantinopel († 407) oder Bischof Augustinus von Hippo († 430). Als »confessores« verehrt, standen sie als Heilige den Märtyrern gleich, indem das unerschrockene Bekenntnis zum Glauben sie verband.<sup>7</sup>

Diese Erweiterung des Bezugsrahmens sowie die Ausbreitung des Christentums ließ die Zahl der Heiligenkulte spürbar ansteigen. Damit wuchs die Gefahr, daß auch Verstorbene als Bekenner verehrt wurden, deren Glaubensüberzeugungen man (möglicherweise erst im nachhinein) für nicht orthodox befand, was nach einer zuverlässigen kirchlichen Aufsicht rief. Eine 401 in Karthago gehaltene Synode hielt die Bischöfe dazu an, in ihren Sprengeln über die Heiligenverehrung zu wachen, und verbot unkontrollierte Kulte.<sup>8</sup> Die geforderte Aufsicht indes bezog sich ausdrücklich auf die Art der Ehrbezeugung und auf die Praxis der Gläubigen – eigene Vorschriften für die Einführung neuer Feste hingegen wurden noch nicht erlassen.

Die Ausbreitung der Kirche veränderte auch den räumlichen Aspekt der Heiligenverehrung. War zunächst jeder Kult Sache einer örtlichen Gemeinschaft, die zum Verehrten einst in direkter Beziehung gestanden hatte, so wirkten seit dem 4. Jahrhundert erste Traditionen über den üblichen, lokalen Rahmen hinaus: Die nordafrikanischen Märtyrer Perpetua, Felizitas und Cyprian wurden zu dieser Zeit im südlichen Italien und selbst in Rom verehrt, und der Kult des römischen Diakons Laurentius verbreitete sich in allen christlichen Gebieten. Das Vordringen der Kirche in ländliche, von der spätantiken Kultur nicht erfaßte Gegenden begünstigte diese Ausweitung. Hier erlangte die Heiligenverehrung, welche in urbanen Verhältnissen in ihrer Bedeutung stets hinter anderen religiösen Äußerungen zurückblieb, ein großes Gewicht, bot sie doch den notwendigen sinnlichen Zugang zu den Geheimnissen des Glaubens. Ereigneten sich Wunder oder fanden Erhörungen statt, so machte dies Kraft und Wirkmächtigkeit des christlichen Gottes als handfeste Realität erfahrbar.<sup>9</sup>

Heiligenkulte entstanden ursprünglich aus der Erinnerung an Märtyrer oder Bekenner am Ort ihres Wirkens oder Sterbens. Gegenständlich anwesend war der Verehrte an seiner Grabstätte, in Reliquien und in anderen Erinnerungsstücken. Diesen Umstand nutzten einzelne Bischöfe, um spontan entstandenen, möglicherweise zweifelhaften Kulturen zu begegnen. Sie suchten die Aufmerksamkeit auf möglichst unumstrittene Heilige, vorzugsweise auf Märtyrer aus der zurückliegenden Verfolgungszeit, zu lenken und waren bemüht, für ihre Kirchen Reliquien solch anerkannter Heiliger zu erwerben. Offenbar schuf dies Mißtrauen, denn 386 verbot Kaiser Theodosius die Verle-

<sup>8</sup> »Quae per somnia et per inanes quasi revelationes quorumlibet hominum ubique constituuntur altaria omnimodo reprobantur«. Mansi III 971.

<sup>9</sup> André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (= Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 241), Rom 1988, 17.

gung von Heiligengräbern.<sup>10</sup> Den Bischöfen blieb aber immer noch die Möglichkeit, im eigenen Gebiet nach vermuteten Resten von Heiligen aus vergangenen Zeiten zu graben. Unter Anleitung des Bischofs Ambrosius von Mailand wurden auf diese Weise 383 die Reliquien der heiligen Gervasius und Protasius zutage gefördert; kurze Zeit später veranlaßte Bischof Theodor von Octodurus (Martigny) erfolgreich die Suche nach den Gebeinen der Märtyrer aus der Thebäischen Legion.<sup>11</sup> Die Entfernung solcher Reste aus ihrem örtlichen Zusammenhang und deren Übertragung an andere Orte kam damit erst recht in Schwung; erstes bekanntes Beispiel für die Translation eines unzertheilten Heiligenleibes ist jene des Märtyrers Babylas von Antiochia nach Daphne im Jahr 354. Begünstigt wurden solche Unternehmen durch den enger gewordenen Zusammenhang von Reliquien und Altären: Nachdem ursprünglich Gedenkstätten und Grabeskirchen in der Nähe von Märtyrergäbern angelegt worden waren, kam es nun vor, daß Altäre auf Heiligengräbern selbst zu stehen kamen.<sup>12</sup> Auffindung und Translation von Heiligenleibern schufen weitere Möglichkeiten: Neu entdeckte oder transferierte Reliquien wurden – beginnend mit jenen der erwähnten Gervasius und Protasius – unter dem Altar einer bereits bestehenden Kirche beigesetzt.

Erhebung (*elevatio*) und Übertragung oder Umbettung (*translatio*) der Gebeine eines Heiligen – die man nötigenfalls zuvor gesucht und aufgefunden hatte (*inventio*) – wurden mehr und mehr zum Ausgangspunkt jeder offiziellen Verehrung.<sup>13</sup> Die Translation diente dazu, den Kult an einem bestimmten Ort zu ermöglichen oder zu fördern. Bischof Perpetuus von Tours übertrug 461 die Gebeine seines Vorgängers Martin (um 336 bis 397) in eine eigens erbaute Basilika; die sterblichen Reste des hl. Severin von Noricum wurden 482 »*pulo exequis reverentibus occurrente*« durch Bischof Viktor nach Neapel überführt.<sup>14</sup> Reliquientranslationen entwickelten sich zu aufwendigen Festen, bei denen ein eigentliches zweites Begräbnis stattfand. Die Anlässe, zu denen auch Nachbarbischöfe und weltliche Größen geladen waren, beging man mit höchster Feierlichkeit, was wiederum die Verehrung des betroffenen Heiligen mächtig förderte. Bald galt der Vorgang als konstitutiv für die Anerkennung der besonderen Verehrungswürdigkeit eines Verstorbenen

<sup>10</sup> Zu diesen Einschränkungen sowie generell zu Reliquienfunden und -translationen am Ende der Antike siehe: Berthe Widmer, *Der Ursus- und Victorkult in Solothurn*, in: *Solothurn. Beiträge zur Entwicklung einer Stadt im Mittelalter* (= Veröffentlichungen des Instituts für Denkmalpflege an der ETH Zürich 9), Zürich 1990, 33–81, hier 38–40.

<sup>11</sup> Vauchez, *La sainteté* (wie Anm. 9) 18; Bernhard Köting, *Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 67 (1958) 321–334.

<sup>12</sup> Walter Pötzl, *Bild und Reliquie im hohen Mittelalter*, in: *Jahrbuch für Volkskunde* 9 (1986) 56–71, hier 57.

<sup>13</sup> Siehe: L. Hertling, *Materiali per la storia del processo del canonizzazione*, in: *Gregorianum* 16 (1935) 170–195, hier 171–173.

<sup>14</sup> Eugippius, *Vita Sancti Severini* cap. 46. Theodor Nüsslein (Hrg.), *Eugippius. Vita Sancti Severini. Das Leben des heiligen Severin*, Stuttgart 1986, 120.

und entwickelte sich zum festen Bestandteil einer Heiligenvita. Der Tag selbst erhielt ein jährliches Gedenken, welches das Erinnerungsfest am Todestag bisweilen in den Hintergrund treten ließ. Es entstand das Bestreben, Translationen an einem gegebenenfalls schon bestehenden Gedenktag vorzunehmen, da sonst – wie etwa die Verehrung der 873 transferierten Gebeine des hl. Frodobert zeigt – unter Umständen konkurrierende Feste entstanden.<sup>15</sup>

Welch wichtigen Platz in der Liturgie die Verehrung der Heiligen einnahm, wird sichtbar an der steigenden Bedeutung der Reliquien. Zum einen fanden sie, um den Christen die ersehnte Bestattung »ad sanctos« zu ermöglichen, als Grabbeigaben Verwendung;<sup>16</sup> zum anderen wurde es seit dem 7. Jahrhundert üblich, Reliquien in Meßaltäre einzulassen. Der Vorgang entwickelte sich zum festen Bestandteil der Altarweihe und übertraf an Bedeutung schließlich die noch in nachkonstantinischer Zeit allein im Vordergrund stehende erste heilige Messe; ebenso erhielt jede Kirche ihren eigenen Schutzheiligen (patronus). Auf diese Weise etablierte sich eine zweite Art der Reliquientranslation: Neben die Erhebung und feierliche Wiederbestattung eines Heiligen, dessen Kult damit die offizielle Anerkennung fand, trat der Austausch von Reliquienpartikeln. Den Wünschen der Gläubigen offenbar entgegenkommend, verließ er dem Umgang mit sterblichen Resten Heiliger einen »gewissen Zug ins Kleine und Kleinliche«.<sup>17</sup> Der Handel mit Reliquien, der schon im frühen Mittelalter begann, hing überdies zusammen mit besonderen, den Heiligen für das alltägliche Leben zugeordneten Funktionen wie etwa Schutz gegen Krankheiten oder Beeinflussung des Wetters. Auf elegante Weise ließen sich so die heidnischen, in der Volksfrömmigkeit jeweils noch lange nach der Christianisierung weiterlebenden Nebengötter ersetzen.<sup>18</sup> Ungezählte Bischöfe und Äbte unternahmen seit dem 9. Jahrhundert ausgedehnte Reisen, um für ihre Kirchen Reliquien zu erwerben. Gerne wandte man sich dafür nach Rom und verband damit eine Wallfahrt zu den Gräbern der Apostelfürsten. Auch Bischof Ulrich von Augsburg sah in diesem Weg eine Möglichkeit, die Heiligenverehrung und wohl zugleich die Bedeutung seiner Bischofskirche zu fördern, und es gelang ihm, während seines zweiten Romaufenthaltes das Haupt des Märtyrers Abundus in seinen

<sup>15</sup> Abt Frodobert von Moutier-la-Celle verstarb um das Jahr 673 an einem 1. Januar. Aus Rücksicht auf das Fest der Beschneidung des Herrn führte man 873 die Translation erst am 8. Januar durch, was die Entstehung zweier Erinnerungsfeste – am 1. und am 8. Januar – zur Folge hatte. AASS Januar I (Venedig 1734) 512; DHGE XIX 130f. Vgl. Hertling, *Materiali* (wie Anm. 13) 172.

<sup>16</sup> Pötzl, *Bild und Reliquie* (wie Anm. 12) 59; Bernhard Kötting, *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude*, Köln 1956.

<sup>17</sup> Heinrich Fichtenau, *Zum Reliquienwesen im frühen Mittelalter*, in: *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 5 (1952) 60–69, hier 61.

<sup>18</sup> Vgl. Odette Pontal, *Die Synoden im Merowingerreich* (= *Konziliengeschichte Reihe A*), Paderborn-München-Wien-Zürich 1986, 286.

Besitz zu bringen. Ulrichs Biograph Gerhard berichtet – immerhin in der während der Heiligsprechung 993 offiziell verlesenen Vita –, wie die Übergabe der Reliquien geheim und im Schutze der Nacht erfolgte – ein deutlicher Hinweis auf die bisweilen zwiespältigen Umstände des mittelalterlichen Reliquienaustausches, die mit den Gebräuchen späterer Jahrhunderte durchaus vergleichbar sind.<sup>19</sup>

## Die Heiligsprechung als päpstliches Reservat

Für die kirchenrechtliche Ausgestaltung des Heiligenkultes markiert die karolingische Epoche eine eigentliche Wende. Unter Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen trat eine größere Anzahl von Vorschriften in Kraft mit dem Ziel, die kirchliche Aufsicht über die Heiligenverehrung zu stärken. 794 rief eine in Frankfurt gehaltene Synode in Erinnerung, daß nur anerkannte Heilige verehrungswürdig seien, und 805 forderte das »Capitulare von Diedenhofen« eine sorgfältige Prüfung vorgelegter Heiligenviten. Nach einer »admonitio generalis« jener Zeit sollten die Bischöfe darüber wachen, »ut falsa nomina martyrum et incertae sanctorum memoriae non venerentur«.<sup>20</sup> Nach wie vor galt die feierliche Exhumierung und würdige Neubestattung der Gebeine eines Heiligen als kirchenamtliche Legitimation für einen Kult; diese Handlungen sollten daher einer sorgfältigen Kontrolle unterworfen sein. Die Vorschriften allerdings griffen nicht lückenlos; denn viele Bischöfe begnügten sich mit der Erteilung einer schriftlichen Bewilligung, anstatt wie gefordert der *elevatio* und *translatio* persönlich beizuwohnen. Im Verlaufe des 9. Jahrhunderts gewann die Einführung neuer Kulte jedoch so stark an Bedeutung, daß viele Bischöfe sich der Bitten um *Transla-*

<sup>19</sup> »Cumque ibi morando reliquias sanctorum se velle comparare indicasset, quidam clericus ad eum veniens, perduxit eum in silentio noctis, ubi caput sancti Abundi martyris in quadam ecclesia altari inclusum servabatur. Cuius passionem ei ostendens et caput praesentans, sacramento firmitatem fecit super reliquias, quas episcopus secum attulerat, eiusdem Abundi caput esse, cuius passio praesentialiter fuit perlecta. Cum autem sacramentum peractum audisset episcopus, placitam mercedem clerico donavit, caputque sancti Abundi accipiens, ad Augustam secum reportavit, ibique ad consolationem multorum gloriose inclusit«. Vita Sancti Oudalrici Episcopi Augustani auctore Gerardo, in: Hatto Kallfelz (Hrg.), Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.–12. Jahrhunderts (= Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters XXII), Darmstadt 1986, 35–167, hier 114. – Vgl. Hansjakob Achermann, Die Katakombenheiligen und ihre Translationen in der schweizerischen Quart des Bistums Konstanz (= Beiträge zur Geschichte Nidwaldens 38), Stans 1979, 30–37.

<sup>20</sup> Capitulum Ecclesiasticum anni 798, in: MGH Leges. Capitularia regum Francorum I, Hannover 1835, 53–67, hier 60. Vgl. Renate Klausner, Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 60 (1954) 85–101, hier 88; Vauchez, La sainteté (wie Anm. 9) 22; Karl Hausberger, Heilige/Heiligenverehrung IV, in: Theologische Realenzyklopädie XIV, Berlin-New York 1985, 651–653, hier 652.

tionen sorgfältig annahmen und ihre Entscheidungen oft erst nach Anhörung einer Provinzialsynode fällten.

Diese Versuche zu einer breiten Abstützung sind Zeichen für das Bestreben, bei der Begründung eines (lokalen) Kultes die Verbindung mit den benachbarten Kirchen zu suchen und so die Verehrung gleichsam universal abzusichern. Um der Sache größeres Gewicht zu verleihen oder um einen Entscheid der Diskussion zu entziehen, wurde in einigen Fällen selbst der Papst einbezogen, obwohl dies generell noch nicht als kanonisches Erfordernis galt.<sup>21</sup> Für die Verehrung des hl. Celsus, eines legendären Trierer Bischofs aus der Antike, verordnete Erzbischof Egbert anlässlich der Reliquienauffindung im Jahr 978 ein künftig jährlich zu feierndes Gedenken und tat dies – wie festgehalten wurde – »Apostolica auctoritate«.<sup>22</sup> Ausdrücklich um Zustimmung wurde der Papst angegangen im Hinblick auf die Kanonisation des Bischofs Ulrich von Augsburg – Johannes XV. gab seine Einwilligung durch Erlaß einer feierlichen Bulle am 3. Februar 993. Anlaß dafür war eine formelle Bitte Bischof Luitolds von Augsburg, welcher der Lateransynode jenes Jahres Dokumente über Leben und Wirken des Verehrten vorlegte. Rechtsgeschichtlich begründete der Erlaß dieser Kanonisationsurkunde noch kein von Grund auf neues Verfahren; denn weder wurde dadurch die Approbation durch den Bischof von Rom zur universalen Norm, noch gab es entsprechende explizite Kompetenzansprüche.

Der feierlichen Gutheißung des Ulrichskultes durch Johannes XV. kam hingegen in zweifacher Hinsicht große Bedeutung zu: Luitold richtete seine Bitte nicht an den Papst, sondern an die Synode als ganze. Noch mehr als hundert Jahre danach galten Konzilien und Synoden als kompetente Instanzen für Heiligsprechungen, und als 1146 Eugen III. bei der Kanonisation Kaiser Heinrichs II. das Recht dazu für sich allein in Anspruch nahm, beeilte er sich, dies als Ausnahmefall darzustellen.<sup>23</sup> Er begründete sein Vorgehen mit dem Hinweis, als Papst handle er in diesem Fall »auctoritate tamen sanctae Romanae Ecclesiae quae omnium conciliorum firmamentum est«.<sup>24</sup> Zum anderen macht Bischof Ulrichs Heiligsprechung ein Entwicklungsstadium des Verfahrens beispielhaft sichtbar: Der Vorgang der Anerkennung eines Kultes wurde eingeleitet durch die »petitio« des zuständigen Bischofs. Als Rechtfertigung für das Ansinnen legte der Petent einerseits Zeugnisse über die »miracula« vor, welche sich auf Fürsprache des Heiligen ereignet hatten, andererseits eine ausführliche »vita«.

<sup>21</sup> Vgl. Hertling, *Materiali* (wie Anm. 13) 175.

<sup>22</sup> »... exhortens eos, ... ut in posterum singulis annis eius natalitium diem, qui constat pridie Nonas Januar. summo honore celebrare studerent, Apostolica auctoritate mandavit«. AASS Februar III (Venedig 1736) 400.

<sup>23</sup> »... tametsi huiusmodi petitio nisi in generalibus conciliis admitti non soleat«. Klauser, *Zur Entwicklung* (wie Anm. 20) 92.

<sup>24</sup> Ebd. – Zur Kanonisation Bischof Ulrichs von Augsburg siehe den Beitrag von Franz Xaver Bischof. In diesem Band.

Aus der nun folgenden Überprüfung von Bitte, Wunderberichten und Lebenserzählung ging später das eigentliche, formelle Kanonisationsverfahren hervor. Diese Untersuchung (»informatio«) war anlässlich der Heiligsprechung Bischof Ulrichs Sache einer Synode, doch auch die Prüfung durch eine größere Versammlung von Geistlichen und Laien kam vor: 986 unterbreitete Bischof Hugo von Würzburg seinen Plan, die Gebeine des hl. Burkard zu erheben, nach Einholung einer entsprechenden päpstlichen Bewilligung einem besonderen, ad hoc gebildeten Gremium.<sup>25</sup> Noch im 12. Jahrhundert wurden einzelne Prozesse nachweislich in dieser Art durchgeführt,<sup>26</sup> und es scheint, daß die Untersuchung nicht zuerst nach der kompetenten Instanz, sondern nach ihrem Ablauf reglementiert wurde. Um 1100 etwa erhob Urban II. die Forderung, es müßten die vorgelegten Wunderberichte durch Aussagen von Augenzeugen bestätigt werden.<sup>27</sup>

Im günstigen Falle führte die Überprüfung eines Antrags auf Verehrung zur Billigung eines neuen Kultes durch eine kirchliche Versammlung und zur nachträglichen Gutheißung durch den Papst. Erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts gewann letztere so sehr an Gewicht, daß sie die Translation an Bedeutung übertraf. Kanonisationsbitten wurden nun grundsätzlich dem Papst unterbreitet. Dessen Zustimmung, welcher ursprünglich der Charakter einer übergeordneten Konfirmation der bereits erfolgten Heiligsprechung zukam, erhielt ein eigenständiges juristisches Gepräge. Als äußerst bedeutsam für diese Entwicklung erwies sich im nachhinein der Pontifikat Alexanders III. (1159–1181),<sup>28</sup> während dessen zwölf Heiligsprechungen eingeleitet und fünf erfolgreich zu Ende geführt wurden. Ausdrücklich untersagte dieser Papst im Jahr 1171 oder 1172 in einem Schreiben an König Knut von Schweden die öffentliche Verehrung eines Verstorbenen »absque auctoritate Romanae Ecclesiae«.<sup>29</sup> Später, nach der 1234 durch Gregor IX. vorgenommenen Aufnahme des entsprechenden Passus dieses Briefes in die Dekretalensammlung und letztlich im Zuge der Hervorhebung dieses Umstandes durch die römische Kanonistik nach Benedikt XIV. (1740–1758), galt dieser Text als

<sup>25</sup> »Electo denique ad huiusmodi negotium competenti tempore anni, convocatis undecumque tam principibus vicinis quam ipsis ecclesiae suae capitaneis, cuncto quoque clero atque populo, praemeditationes suae coram omnibus intentionem exponit«. Egilwar, Vita Burchardi Episcopi Wirziburgensis, in: MGH scriptores XV, Hannover 1887, 50–62, hier 62. Vgl. Hertling, Materiali (wie Anm. 13) 176.

<sup>26</sup> Noch 1131 wurde eine Translation (hl. Gerald in Aquitanien) durch eine Versammlung von Bischöfen, Äbten, Klerikern und weltlichen Fürsten beschlossen. Ebd. 177.

<sup>27</sup> Urban II., Bulle für Furloesius 1098/1099: »Non eadem facilitate potuit concedi. Non enim Sanctorum quisque debet canonibus admiscere, nisi testes adsint, qui eius miracula visa suis oculis testentur«. AASS August V 273.

<sup>28</sup> Vauchez, La sainteté (wie Anm. 9) 28.

<sup>29</sup> »Cum etiamsi signa et miracula per eum plurima fierent, non liceret vobis pro sancto absque auctoritate Romanae Ecclesiae eum publice venerari«. Alexander III. an Knut, Tusculum, 6. Juli 1171/72. Alexandri III Romani Pontificis opera omnia (= Jacques-Paul Migne [Hrg.], Patrologia Latina 200), Turnhout 1968, 1259–1261, hier 1261.

eigentliche Grundlage für die päpstliche Reservation der Heiligsprechung. Diese juristische Regelung stellte insofern den Abschluß einer längeren Entwicklung dar, als ein entsprechender Anspruch der Päpste zuvor schon seit Jahrzehnten etwa im Text von Kanonisationsbullen immer wieder zutage getreten war.<sup>30</sup> Die lokalen Kultbildungen allerdings kamen damit nicht zum Erliegen, denn im ganzen hatten die Päpste bis weit über die Jahrtausendwende hinaus die Verehrung der Heiligen nicht als zentrale Angelegenheit behandelt, sondern sich mit der Bekämpfung von Mißbräuchen begnügt.

Seine juristische Ausgestaltung erfuhr das generelle päpstliche Reservat der Kanonisation erst im 13. Jahrhundert.<sup>31</sup> Nachdem anlässlich der Heiligsprechung der Kaiserin Kunigunde († 1023) im Jahr 1200 das Recht erneut explizit behauptet worden war,<sup>32</sup> fand es auf dem IV. Laterankonzil auch Eingang in einen feierlichen Kanon. Er bestimmte: »Niemand darf sich erlauben, neu aufgefundene Reliquien öffentlich zu verehren, ehe die päpstliche Autorität dies gestattet hat.«<sup>33</sup> Damit trat für die Begründung eines Kultes die Bedeutung der bischöflichen »translatio« endgültig zurück hinter jene der päpstlichen »canonisatio«. Aber obwohl man in Rom nichts unterließ, um auch die feierliche Überführung von Heiligenreliquien unter Kontrolle zu bringen, gab es bis weit ins 16. Jahrhundert Translationen nach lokaler Initiative und partikularem Urteil – ein Verhalten, durch welches besonders die Bischöfe der Mittelmeerlande und die Mendikanten sich hervortaten.<sup>34</sup> Auch nördlich der Alpen entwickelten sich Verehrungstraditionen ohne päpstliches Zutun: Noch im Jahr 1492 gestattete der Fürstbischof von Augsburg, Graf Friedrich von Zollern, die Erhebung und Translation der Gebeine der hl. Radegundis, einer an ihrem Grabe in der Herrschaft Wellenburg verehrten Magd, die nach der Legende (wohl im 14. Jahrhundert) selbstlos Aussätzige gepflegt hatte und in diesem Zusammenhang von Wölfen überfallen und ge-

<sup>30</sup> Vgl. Vauchez, *La sainteté* (wie Anm. 9) 30; García y García, Antonio, *A propos de la canonisation des saints au XIIe siècle*, in: *Revue de droit canonique* 18 (1968) 3–15, hier 12; Marianne Schwarz, *Heiligsprechungen im 12. Jahrhundert und die Beweggründe ihrer Urheber*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 39 (1971) 43–62.

<sup>31</sup> Siehe dazu: Stephan Kuttner, *La réserve papale du droit de canonisation*, in: *Revue historique du droit français et étranger*, 4e série, 17 (1938) 172–228.

<sup>32</sup> Jürgen Petersohn, *Die Litterae Papst Innocenz III. zur Heiligsprechung der Kaiserin Kunigunde (1200)*, in: *Jahrbuch für fränkische Landesforschung* 37 (1977) 1–25.

<sup>33</sup> »Inventas [reliquias] autem de novo nemo publice venerari praesumat, nisi prius auctoritate Romani pontificis fuerint approbatae«. *Concilium Lateranense IV, Can. LXII. Mansi XXII (Venedig 1778) 980–1068, hier 1050; Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Bologna 1973, 268.* – Der Text nimmt in bemerkenswerter Art eine Verfügung einer 813 in Mainz gehaltenen Synode auf, welche für die Verehrung neu aufgefundener Reliquien die Zustimmung des »princeps« erforderlich machte. Allerdings war damals – anders als 1215 – nicht der geistliche, sondern der weltliche »princeps« gemeint. Vgl. Hertling, *Materiali* (wie Anm. 13) 192; Vauchez, *La sainteté* (wie Anm. 9) 33.

<sup>34</sup> Ebd. 109f.

tötet worden war.<sup>35</sup> Beispielhaft wird hier erkennbar, was für das späte Mittelalter generell gilt: Die meisten der damals neu entstandenen Kulte entwickelten sich lokal und ohne Beeinflussung durch eine höhere kirchliche Autorität.

## Die Ausformung des Kanonisationsprozesses

Die erwähnte päpstliche Forderung nach sorgfältiger Überprüfung mindestens der berichteten Wundertaten macht das im 12. Jahrhundert zutage tretende Bedürfnis nach »kritischer« Überprüfung behaupteter Tatsachen sichtbar. Die ältesten erhaltenen Akten einer solchen Untersuchung, geführt im Sommer 1181 im Zusammenhang mit der Kanonisation des hl. Galgano († 1181) durch den Erzbischof von Salzburg, Kardinal Konrad von Wittelsbach, zeigen, daß insgesamt 20 vereidigte Zeugen gehört wurden.<sup>36</sup> Innerhalb weniger Jahrzehnte schon stieg diese Zahl öfters auf über 100 und erreichte 1330 bei der Heiligsprechung des Priesters Yves († 1303) gar 243.<sup>37</sup> Später erließ Innozenz III. für die Untersuchung erste Verfahrensregeln und verlangte nicht nur die exakte Protokollierung der Aussagen und die Durchführung von Einzelverhören, sondern auch die Vereidigung aller Zeugen und deren Auswahl aus allen Schichten des Volkes; zudem mußte der Untersuchung ein dreitägiges religiöses Fasten vorangehen.<sup>38</sup>

Das Heiligsprechungsverfahren hatte damit am Beginn des 13. Jahrhunderts seine vorläufige Form gefunden. Am Anfang jedes Prozesses stand eine entsprechende Bitte, vorgebracht durch den Bischof zusammen mit bedeutenden geistlichen und weltlichen Persönlichkeiten seines Sprengels. Beigefügt waren die Resultate einer ersten, durch die lokalen Autoritäten geführten Abklärung, eines »diözesanen Informativprozesses«. Hierbei handelte es sich weniger um eine Bescheinigung von Wundertaten, als vielmehr um die Bestätigung der lokalen Verehrung. Wurden die Unterlagen für ausreichend befunden – was seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert eine eigene, dreiköpfige Kardinalskommission zu überprüfen hatte<sup>39</sup> –, so erhielt eine Anzahl von

<sup>35</sup> Manfred Weitlauff, Die heilige Radegundis von Wellenburg (um 1300), in: Georg Schwaiger, *Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern I*, Regensburg 1970, 285–311.

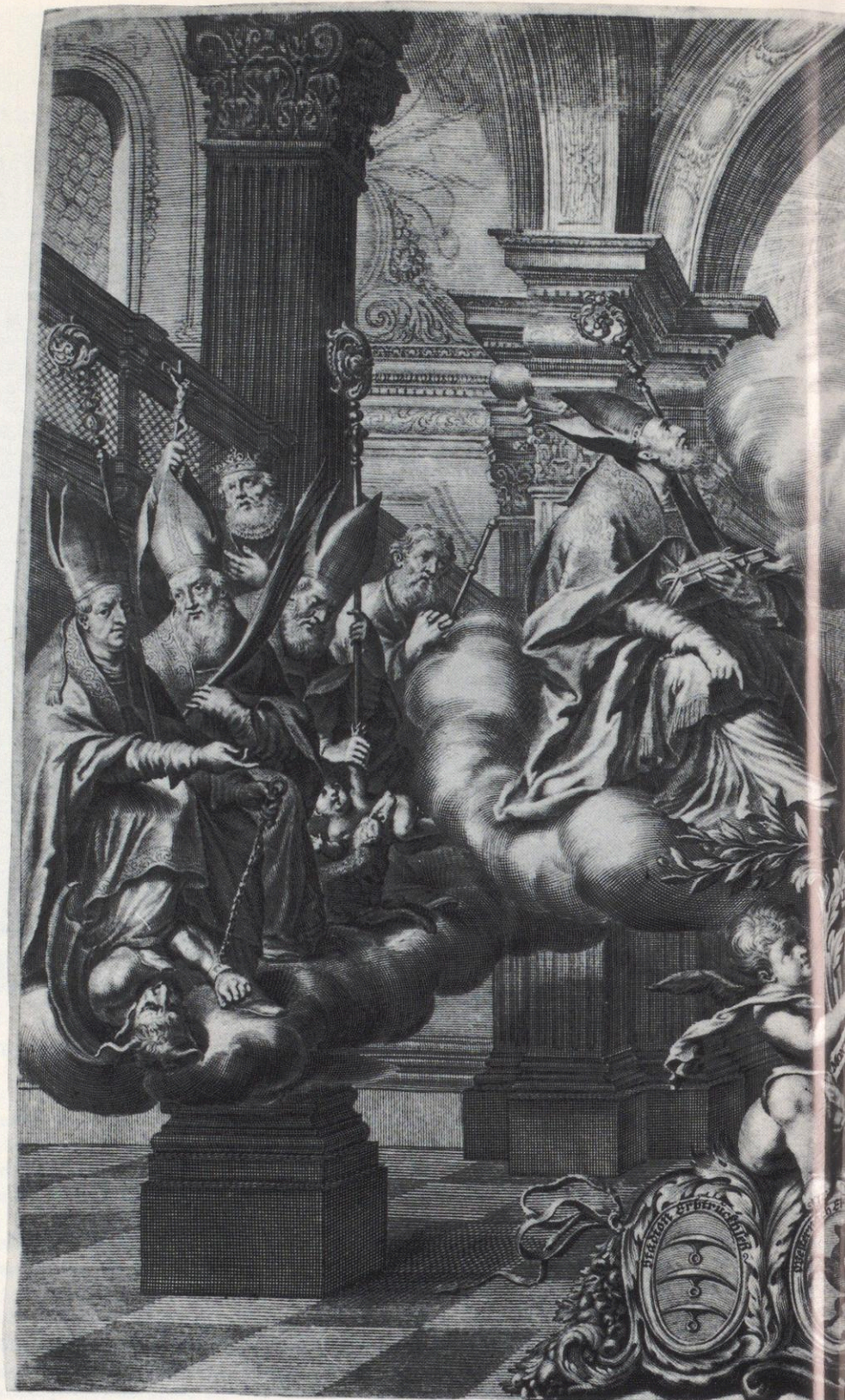
<sup>36</sup> Fedor Schneider, Der Einsiedler Galgan von Chiusdino und die Anfänge von San Galgano († 1181), in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 17 (1924) 71–77.

<sup>37</sup> In der Regel wurden zum Leben des Heiligen weit weniger Zeugen gehört als zu den Wundern, die sich auf seine Fürsprache hin ereignet hatten. Vgl. Vauchez, *La sainteté* (wie Anm. 9) 587–589.

<sup>38</sup> Innozenz III., Bulle *Licet apostolica sedes*, 1201, gedruckt: R. Foreville, *Un procès de canonisation à l'aube du XIIIe siècle (1201–1202): le Livre de saint Gilbert de Sempringham*, Paris 1943, 27f.

<sup>39</sup> Vauchez, *La sainteté* (wie Anm. 9) 50.







REVERENDISSIMIS ET ILLUSTRISSIMIS  
PERILLUSTRIBUS ILLUSTRIBUS PRÆNOBILIBUS,  
ET GENEROSIS NOBILIBUS ET MAGNIFICIS  
DOMINIS DOMINIS  
CATHEDRALIS ECCLESIAE AUGUSTANA.  
D. D. CANONICIS  
DOMINIS SUIIS GRATIOSISSIMIS.







Vorhergehende Doppelseite

12/13 Johann Christoph Storer und Bartholomäus Kilian,  
Thesenblatt: Die Ungarnschlacht. Stift Göttweig, Graphisches Kabinett

14 Unbekannter Meister, S[anctus] Udalricus. Anonymer Kupferstich.  
Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg, Sammlung Hartig



S. VDALRICVS EPISC. AVGVST.

*Hic miræ abstinentiæ largitatis & uigilantiæ, ac miraculorum  
 gratia illustris cum esset in signum uictoriæ contra Hun-  
 garos, CRUCEM per Angelum cælitus sibi missam accepit A.C.MILV.  
 Ob. IV. Julij A.C. CMXXIII.*

15 Wolfgang Kilian, Überreichung des Siegeskreuzes an den hl. Ulrich.  
 Kupferstich, um 1670. Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek

Folgende Seite

16 Matthias Kager und Raphael Sadeler d. Ä., Geburt des hl. Ulrich, aus:  
 Matthäus Rader, Bavaria Sancta, Band 1, No. 35

S. VDALRICVS EPISC. AVGVSTAN. IN BOICA NATVS.



35

*Boica te cælo genuit, pia Rhetia fovit,  
Pontificem rapuit, Vindo Lycusq; suam.  
Nomen VDALRICO est, satis est, iam cætera nomen,  
Teutonico quisquis natus in orbe fuit.*

*Stant augusta tuis Augustæ munera votis:  
Vivunt et vitæ munera mille tuæ.  
Prisca fides, pietasq; vocat te Diue parentem;  
Quos tibi dat natos lux hodierna Pater?*

Prälaten den Auftrag zur Führung der »informatio in partibus«. Ziel war es, anhand von Zeugenaussagen das Leben des künftigen Heiligen und die an seinem Grab geschehenen Wunder zu untersuchen – die Kommissare hatten über ihr Vorgehen und die Resultate einen ausführlichen Bericht zu verfassen. Zur Steigerung der Präzision ließ Gregor IX. 1232 im Hinblick auf die Heiligsprechung der Landgräfin Elisabeth von Thüringen (1207–1231) für die Zeugenbefragung ein festes Formular vorgeben.<sup>40</sup> Später versuchten die Päpste gar, die Hauptzeugen zur Wiederholung ihrer Aussagen an der Römischen Kurie zu verpflichten – eine Vorschrift, die sich in der Folge nicht durchsetzen ließ.<sup>41</sup> Die Reglementierung des Verfahrens zeitigte rasch greifbare Folgen: Von den insgesamt 48 durch die Römische Kurie zwischen 1199 und 1276 angeordneten Untersuchungen wurden 18 für formal ungenügend befunden und zur erneuten Behandlung zurückgewiesen, zum Teil versehen mit regelrechten päpstliche Belehrungen; zu einer Heiligsprechung kam es in lediglich 25 dieser Fälle.<sup>42</sup>

Nach Abschluß der Untersuchung »in partibus« prüfte in Rom wiederum eine Kardinalskommission sämtliche Akten. Dauerte dies noch zu Beginn des 13. Jahrhunderts jeweils kaum mehr als einige Tage, so zog es sich mit der Zeit mehr und mehr in die Länge. Die beteiligten Prälaten setzten sich eingehend auseinander mit allen Dokumenten und verfaßten zur Sache eigene »relationes«. In einer nächsten Phase versammelte der Papst die Kardinäle zu einem geheimen Konsistorium, in welchem die Anwesenden ihre Stellungnahmen vorlegten. In einer zweiten solchen Versammlung wurden die an der Kurie anwesenden Bischöfe und Erzbischöfe gehört. Ein drittes, öffentliches Konsistorium schließlich diente der Bekanntgabe des Resultates: Der Papst verkündete die Einreihung des neuen Heiligen in das kirchliche Verzeichnis. Einige Tage später fand in Rom zu Ehren des neu Kanonisierten eine feierliche Liturgie statt; dann ließ der Papst das Ereignis durch eine oder mehrere Bullen allgemein bekanntmachen.<sup>43</sup>

Am Ende des 13. Jahrhunderts war der amtliche Vorgang der Heiligsprechung juristisch definiert und in der Praxis eingeführt. In der Folge kam es quantitativ zu einem Rückgang der durchgeführten Prozesse: Hatte die Zahl der

<sup>40</sup> »Testi legitimi, qui super vita, conversatione, ac miraculis quondam E. Lantgraviae Thuringiae sunt recipiendi, prius ab eis praestito iuramento diligenter examinentur, et interrogentur de omnibus, quae dixerant, quomodo sciunt; quo tempore; quo mense; quo die; quibus praesentibus; quo loco, ad cuius invocationem, et quibus verbis interpositis, et de nominibus illorum, circa quos miracula facta dicuntur, et si eos ante cognoscebant, et quot dies ante viderunt eos infirmos, et quanto tempore fuerunt infirmi, et de qua civitate sunt oriundi, et interrogentur de omnibus circumstantiis diligenter, et circa singula capita fiant, ut expedit, quaestiones praemissae: et series testimonii et verba testium fideliter redigantur in scriptis«. [Angani, 13. Oktober 1332]. *Bullarium Franciscanum* I, Rom 1759, 86.

<sup>41</sup> Vauchez, *La sainteté* (wie Anm. 9) 59f.

<sup>42</sup> Ebd. 61f.

<sup>43</sup> Bernhard Schimmelpennig, *Die Zeremonienbücher der römischen Kirche im Mittelalter* (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 40), Tübingen 1973, 164–174.

päpstlich angeordneten Untersuchungen für den Zeitraum 1198 bis 1304 noch bei 49 gelegen (24 davon mit positivem Ausgang), so ging die Quote für die Jahre 1305 bis 1431 zurück auf 22 (11 Heiligsprechungen); mindestens 38 Bitten blieben (1198 bis 1431) gänzlich erfolglos, indem der Papst es unterließ, überhaupt einen Prozeß zu eröffnen.<sup>44</sup> Ursache für diese Entwicklung war unter anderem die wachsende Dauer der Prozesse, hauptsächlich zurückzuführen auf die längere Behandlungszeit der Akten an der Kurie – mehr und mehr trat zwischen Aufnahme und Abschluß eines Verfahrens mindestens ein Wechsel auf dem Stuhl Petri. Hinzu kam eine steigende finanzielle Last für die Petenten: An ihnen war es, den Unterhalt der zur »inquisitio in partibus« abgeordneten päpstlichen Kommissare und ihrer Notare zu tragen sowie für die Spesen der einvernommenen Zeugen aufzukommen. Auch die anschließende Phase der Behandlung an der Kurie hatte ihre Kosten: Postulatoren und Kardinäle waren zur Beschleunigung der Angelegenheit mit Geschenken bei Laune zu halten, und auch die Feierlichkeiten bei einem erfolgreichen Abschluß schlugen teuer zu Buche. Der Rückgang der Heiligsprechungsprozesse hing ferner zusammen mit einer strengeren Praxis, welche die bischöflichen Kanonisationen zurückdrängen sollte – ein Ziel, das Mitte des 13. Jahrhunderts wenigstens hinsichtlich der geltenden Rechtsauffassung erreicht war.<sup>45</sup>

Einmal im Besitze der alleinigen Kanonisationsvollmacht, bemühten sich die Päpste, die Kulte jener Heiligen, deren Leben ihnen als besonders vorbildlich galt, möglichst rasch und teilweise unter Umgehung der üblichen Regeln anzuerkennen. Deutliches Zeichen einer solchen Favorisierung war eine unterdurchschnittlich kurze Behandlungszeit der Angelegenheit an der Römischen Kurie, wie sie etwa für Franz von Assisi, Dominikus, Antonius von Padua und Klara nachzuweisen ist. In Betracht kamen selbstredend auch theologische Überlegungen sowie solche politischer Natur oder der Opportunität.<sup>46</sup>

Die zahlenmäßige Einschränkung der Heiligsprechungen behinderte im späten Mittelalter das Aufkommen neuer Verehrungstraditionen keineswegs. Nach wie vor entstanden lokale Kulte und gab es Reliquienerhebungen durch Bischöfe. Einzelne Päpste gestatteten noch während laufender Kanonisationsprozesse die offizielle liturgische Verehrung, unter Vorbehalt freilich der definitiven Einfügung eines Namens in den Kalender.<sup>47</sup> Zur Differenzierung zwischen lokal verehrten und offiziell päpstlich anerkannten Heiligen kam im 14. Jahrhundert die Unterscheidung der Prädikate »beatus« und »sanctus« in Gebrauch, ohne daß aber damit eine Abstufung bezüglich der Heiligkeit als solcher gegeben war. Die Differenz zwischen beiden Katego-

<sup>44</sup> Vauchez, *La sainteté* (wie Anm. 9) 71, 82f., 294–300.

<sup>45</sup> Ebd. 79.

<sup>46</sup> Beispiele dafür siehe: Ebd. 86–98.

<sup>47</sup> Hertling, *Materiali* (wie Anm. 13) 185f.

rien bestand vorerst allein in der Zulässigkeit der öffentlichen Verehrung. Formal wurden erst im 17. Jahrhundert daraus verschiedene Stadien des päpstlichen Heiligsprechungsverfahrens.<sup>48</sup>

Der Rückgang der Anzahl erfolgreich durchgeführter Kanonisationsprozesse sowie die definitive Schaffung des entsprechenden päpstlichen Reservates lenken den Blick auf Probleme, welche in der theologischen Diskussion des 13. Jahrhunderts zur Sprache kamen. Unbestritten galt die Feststellung der allgemeinen Verehrungswürdigkeit eines Heiligen als bedeutsame Angelegenheit, die wegen des Gewichtes einer einmal gefällten Entscheidung ein hohes Maß an Sorgfalt erforderte. Aufgrund des entwickelten Verfahrens aber war die Zuverlässigkeit eines Urteils unter anderem abhängig von der Qualität der Zeugenaussagen, und selbst die Erhöhung von deren Anzahl ließ im Bereich der Heiligsprechung die Möglichkeit eines Fehlentscheides nicht ganz verschwinden. Während in Auseinandersetzung mit diesem Problem Thomas von Aquin die Meinung vertrat, die göttliche Vorsehung werde die Kirche bewahren vor Täuschung durch unechte Zeugnisse, erklärten etwa Bonaventura (1221–1274) und Johannes von Neapel († um 1336), der Papst könne generell im Heiligsprechungsverfahren nicht irren.<sup>49</sup> Auch wenn die Entstehung dieser Theorie und die Festschreibung der päpstlichen Reservation zeitlich weitgehend zusammenfallen, wurde das theologische Postulat zunächst nicht als juristische Begründung verwendet. Immerhin aber stellt die Frage nach der Kompetenz für die Heiligsprechung den ersten Sachbereich dar, für welchen dem Papst nicht nur ein jurisdiktioneller Primat, sondern auch lehramtliche Unfehlbarkeit zugesprochen wurde.

## Anerkannte Heiligenverehrung als Abbild gesellschaftlicher und religiöser Zeitumstände

Ein Blick auf den Wandel des Heiligen-Ideals im Verlaufe des Mittelalters läßt Rückschlüsse zu auf die Entwicklung der Frömmigkeit, aber auch auf geistige Veränderungen im Bereich der führenden Gesellschaftsschichten.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Im 1661 geführten Prozeß für Franz von Sales lautete in der Vorlage der Ritenkongregation eine Frage: »An censeant, tuto quodcumque definiri posse, vel non posse ad solemnem servi Dei canonizationem, et interim indulgeri ut Beatus nuncupetur«. Zit. ebd. 186.

<sup>49</sup> Siehe: Max Schenk, Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung (= Thomistische Studien IX), Freiburg/Schweiz 1965, bes. 12–18; Ulrich Horst, Die Lehrautorität des Papstes nach Augustinus von Ancona, in: *Analecta Augustiniana* 53 (1991) 273–303, bes. 285–294. – Bei der Auseinandersetzung im Hinblick auf die Dogmatisierung der päpstlichen Lehrunfehlbarkeit auf dem I. Vatikanischen Konzil 1870 entzündete sich die Diskussion nicht mehr am Problem der Irrtumsmöglichkeit bei einer Kanonisation. Vgl. August Bernhard Hasler, Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie I–II (= Pápste und Papsttum 12,I–II) Stuttgart 1977, hier I 216–316.

Geprägt durch die Minoritäts- und Verfolgungssituation fand in der Antike als ursprünglicher und zunächst einziger Typus des Heiligen der Märtyrer Verehrung. Der Aufstieg aus dem gesellschaftlichen Untergrund ließ im 4. Jahrhundert als zweite Form jene des Bekenntners entstehen, dessen Legitimation die gleiche Wurzel hatte; immerhin galt er zunächst gleichsam als verhinderter Märtyrer (»martyr in voto«), der sein Leben nur deshalb nicht geopfert hatte, weil ihm dazu die Gelegenheit gefehlt hatte.<sup>51</sup>

In der Merowingerzeit kam es zunächst zu einer Erweiterung des Märtyrerbegriffs. Blutzeugen im ursprünglichen Sinne gab es lediglich noch im Zusammenhang mit der Heidenmission, doch ihre Zahl war sehr gering.<sup>52</sup> Als neue Typen entstanden daher »politische« Märtyrer, etwa heilige Bischöfe oder Könige, die im Kampf mit den Heiden gefallen waren, sodann unschuldig hingerichtete und schließlich ermordete Menschen. Ein wichtiger Typ war sodann der heilige Mönch oder Abt, der sich durch ein vorbildliches asketisches Leben ausgezeichnet hatte. Entsprechend der innerkirchlichen Entwicklung und dem Ausbau der Führungsstrukturen insbesondere in der gallischen Kirche trat aber hauptsächlich der heilige Bischof in den Vordergrund – er wurde zum wichtigsten Heiligentypus dieser Epoche überhaupt.<sup>53</sup> Der Verständniswandel wird etwa sichtbar bei Martin von Tours, für dessen Verehrung anfänglich der asketische Lebensabschnitt ausschlaggebend war, ehe später sich der Akzent auf das bischöfliche Wirken verschob. Diese Entwicklung macht zudem deutlich, wie stark die Heiligenverehrung in der Adelschicht Wurzeln gefaßt hatte; denn das Bischofsideal war aristokratisch geprägt. Die adelige Herkunft eines Heiligen ist geradezu ein Kennzeichen merowingischer Hagiographie – ein »sanctus« hatte grundsätzlich auch »nobilis« zu sein.<sup>54</sup> Die von der Tradition herausgestrichenen verehrenswürdigen Eigenschaften machen deutlich, warum in dieser Zeit die heiligen Frauen gegenüber Männern in der Minderheit blieben: Weibliche Heilige gab es als Märtyrerin, als Büsserin, als Jungfrau oder als Witwe, ihr Heiligkeitstitel lau-

<sup>50</sup> Hagiographische Texte gelten als bedeutende Geschichtsquellen für die Erforschung von »Geist und Gesellschaft einer Zeit«. Friedrich Prinz, Heiligenkult und Adels Herrschaft im Spiegel merowingischer Hagiographie, in: *Historische Zeitschrift* 204 (1967) 529–544, hier 529f.

<sup>51</sup> *Dictionnaire de Spiritualité* II (Paris 1953) 82.

<sup>52</sup> František Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Prag 1965, 95–100.

<sup>53</sup> Ebd. 116; Georg Schwaiger, *Der Heilige in der Welt des frühen Mittelalters*, in: *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* 7 (1973) 27–40, hier 34.

<sup>54</sup> Karl Bosl, *Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts*. Gesellschaftsgeschichtliche Beiträge zu den Viten der bayerischen Stammesheiligen Emmeram, Rupert, Korbinian, in: Clemens Bauer-Laetitia Böhm-Max Müller (Hrg.), *Speculum Historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung*. Johannes Spörl aus Anlaß seines 60. Geburtstags dargebracht, Freiburg-München 1965, 167–187, hier 168. Vgl. Prinz, *Heiligenkult und Adels Herrschaft* (wie Anm. 50); František Graus, *Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Mero-*

tete »martyr«, »virgo« oder »vidua« – die heilige Ehefrau (»uxor«) ist in der mittelalterlichen Kanonisationsgeschichte nicht bekannt.<sup>55</sup>

Im hohen und späten Mittelalter trat neben die lokale Verehrung die kirchenamtliche, auf dem Weg der formellen Kanonisation anerkannte Heiligkeit. Ein Blick auf die päpstliche Praxis zeigt, daß noch im 13. und 14. Jahrhundert die größte Zahl der Heiliggesprochenen in die Kategorie der Bischöfe gehörte,<sup>56</sup> allerdings so, daß ihr Anteil gegen Ende des Mittelalters deutlich sank. Auffällig ist, daß in dieser Zeit nur ein einziger Priester heiliggesprochen wurde, nämlich im Jahr 1330 der hl. Yves. Erst danach erhielt diese Gruppe – zusammen mit jener der Päpste – ein stärkeres Gewicht. Nahezu ebenso gut vertreten wie die Bischöfe waren die Religiösen, aus deren Reihen in den beiden Jahrhunderten ungefähr ein Drittel der kanonisierten Heiligen hervorging. Bei ihnen zeigt sich jedoch eine bemerkenswerte Verschiebung, indem im 14. Jahrhundert die alten Orden und ihre Lebensform an Prestige einbüßten und sich der Akzent auf die neu entstandenen Mendikantenorden verschob. In steigender Tendenz waren die zur Ehre der Altäre erhobenen Religiösen Bettelmönche – ja es ist für die Zeit nach 1431 im Bereich der Kanonisationen geradezu von einem »Monopol« der Mendikanten zu sprechen.<sup>57</sup> Die zwischen 1198 und 1431 als Heilige anerkannten 35 Laien schließlich waren zu 60% Angehörige des Adels, etwas mehr als die Hälfte (55%) waren Frauen. Dabei ist festzuhalten, daß sie ihre Verehrung durchwegs weniger einer Anhänglichkeit breiter Volksschichten zu verdanken hatten als vielmehr der gezielten Förderung durch geistliche oder weltliche Autoritäten – eine Feststellung, welche besonders deutlich zutrifft für heilige Mystikerinnen und Mystiker.<sup>58</sup> Gerade hier zeigt es sich, daß die Wertschätzung weniger dem Laienstand an sich galt, als vielmehr einer mönchsähnlichen Lebensform innerhalb der Welt. Von daher stellten diese Heiliggesprochenen das im 15. Jahrhundert geförderte, den Bettelorden nachgeformte christliche Lebensideal nicht in Frage, sondern verstärkten es zusätzlich. Im Hinblick auf die Heiligenverehrung war die Zeit zwischen 1275 und 1450

winger- und Karolingerzeit. Die Viten der Heiligen des südelemannischen Raumes und die sogenannten Adelsheiligen, in: Arno Borst (Hrg.), *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau* (= Vorträge und Forschungen 20), Sigmaringen 1974, 131–176, bes. 159–176; Robert Folz, *Les saints rois du moyen âge en occident (VIe – XIIIe siècles)* (= *Subsidia hagiographica* 68), Bruxelles 1984 (hier 23–135 eine ausführliche Beschreibung der heiligen Könige nach den Typen »Märtyrer«, »Bekenner« und »Wundertäter«); Michel Lauwers, *Sainteté royale et sainteté féminine dans l'Occident médiéval*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 83 (1988) 58–69.

<sup>55</sup> Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger* (wie Anm. 52) 117f.

<sup>56</sup> In den Jahren 1198 bis 1431 entfielen 38% der geführten Prozesse und 37,1% der tatsächlich erfolgten Heiligsprechungen auf Bischöfe. Vauchez, *La sainteté* (wie Anm. 9) 304.

<sup>57</sup> Ebd. 88f., 309.

<sup>58</sup> Johannes Thiele, *Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters. Eine historische Orientierung*, in: Ders. (Hrg.), *Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer. Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters in Porträts*, Stuttgart 1988, 9–34.

geprägt durch eine zunehmende Divergenz zwischen kirchenamtlich kanonisierten und lokal durch das Volk verehrten Heiligen – ein Umstand, der etwa in der Unterscheidung zwischen »beati« und »sancti« seinen Niederschlag fand.<sup>59</sup> Während weite Teile der Gläubigen zusammen mit dem niederen Klerus fortfuhren, neue »Märtyrer« – d.h. unschuldig getötete Menschen – religiös zu verehren, lehnte das Papsttum die Approbation solcher Kulte ab und schritt ein gegen Mißbräuche.<sup>60</sup> Zur gleichen Zeit trat die Verehrung von Königen, die beim Volk in Ansehen standen, zurück. Anstelle dieser Heiligtypen gewann für das Papsttum die Gruppe der asketisch, herausragend fromm oder freiwillig arm lebenden Glaubenszeugen an Bedeutung, sofern sie ihr Charisma im kirchlich institutionalisierten Rahmen etwa der anerkannten Bettelorden gelebt hatten. Ihre Verehrung war hauptsächlich in den Gebieten des Mittelmeerraumes beheimatet, was sie der Mentalität der damals vorab aus Italien oder der Provence stammenden Päpste zugänglich machte. Mit dem Armutsstreit und den im Zusammenhang mit häretischen Bewegungen aufkommenden Vorbehalten gegen eine bis zum äußersten praktizierte Besitzlosigkeit trat diese Tugend in den Hintergrund. An ihrer Stelle wurden nun – was die Heiligsprechung der großen Kirchenlehrer Thomas von Aquin oder Bonaventura besonders deutlich zeigt – Gelehrsamkeit und Rechtgläubigkeit zu wesentlichen Zeichen der Verehrungswürdigkeit. Die Diskrepanz zwischen lehramtlich anerkannter Heiligkeit und Verehrung durch das Volk trat deutlicher zutage als noch zuvor. Sie zeigte sich einerseits in der weiteren Entstehung »subversiver« Kulte, die man auch dann pflegte, wenn keinerlei Hoffnung auf päpstliche Anerkennung bestand.<sup>61</sup> Auf der anderen Seite kam es vor, daß offizielle kirchliche Heiligsprechungen ohne Rezeption im Volk blieben oder gar offenen Widerspruch herausforderten, wie dies bei Birgitta von Schweden<sup>62</sup> der Fall war.

<sup>59</sup> Zum Folgenden siehe: André Vauchez, Die Heiligung in der römischen Kirche, in: Michel Mollat du Jourdin-André Vauchez, Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449) (= Jean-Marie Mayeur u. a. [Hrg.], Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur 6), Freiburg-Basel-Wien 1991, 517–545, hier 541–544.

<sup>60</sup> In der Nähe von Lyon wurde im 13. Jahrhundert sogar einem Haustier, dem aus Irrtum unschuldig getöteten Hund Guinefort, quasi-religiöse Verehrung zuteil, was die kirchliche Obrigkeit zum energischen, zunächst aber erfolglosen Einschreiten veranlaßte. Jean-Claude Schmitt, Der heilige Windhund. Die Geschichte eines unheiligen Kults, Stuttgart 1982. – Im Falle des angeblich von Juden getöteten Werner von Oberwesel († 1287) hatte die allein von der Volksfrömmigkeit getragene und päpstlich trotz mehrerer Versuche nicht approbierte Verehrung deutlich antisemitische Züge; erst im 20. Jahrhundert verschwand der Gedenktag aus dem liturgischen Kalender des Bistums Trier. André Vauchez, *Les laïcs au moyen âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris 1987, 157–168; ders., *La sainteté* (wie Anm. 9) 176f. (hier elf weitere Beispiele des gleichen Typs).

<sup>61</sup> Ein besonders auffallendes Beispiel hierfür ist die Verehrung des wohl legendären hl. Rochus, der in ganz Europa zum Schutz gegen die Pest angerufen wurde, bis zu dessen Anerkennung indes zwei Jahrhunderte vergingen. Vgl. Vauchez, *Die Heiligung* (wie Anm. 59) 544.

<sup>62</sup> Das Echo auf Birgittas Heiligsprechung 1391 durch Bonifaz IX. war so negativ, daß das Verfah-

Die Geschichte der mittelalterlichen Heiligenverehrung ist geprägt vom Wandel des kirchlichen und gesellschaftlichen Selbstverständnisses. Das Ideal, welches der Heilige individuell verkörperte, war grundgelegt vorab in den kirchlichen Zeitumständen: Es wandelte sich vom Blutzeugen in der Epoche der Verfolgungen über den adeligen Stammesheiligen und den heroischen Bekenner in der Merowingerzeit zum Asketen im hohen Mittelalter – eine Entwicklung hin zur »Gruppe derer, die dem Zeitgeist die Alternative boten und in einem Leben asketischer Weltentsagung sich anstimmten gegen das Durchschnittschristentum ihrer Mitwelt« (Karl Hausberger).<sup>63</sup> Die Ausbreitung des Glaubens und die Frömmigkeit des Volkes förderten die Heiligenverehrung mächtig. Das Verlangen nach Schaffung eines materiellen Bezuges für die geistig-glaubensmäßige Wirklichkeit begünstigte den Reliquienkult, was das Bedürfnis nach Ordnung und Disziplin in den Vordergrund rückte. Die Bischöfe suchten die Praxis in geordnete Bahnen zu lenken, indem sie die kirchliche Anerkennung eines Kultes durch Institutionalisierung der »translationes« unter ihre Kontrolle brachten. Die Päpste, deren Zustimmung seit dem 10. Jahrhundert zwecks Beförderung eines Kultes eingeholt wurde, begannen, die Kompetenz zur Kanonisation generell für sich zu beanspruchen. Mit der Durchsetzung eines entsprechenden Reservates im 13. Jahrhundert entwickelte sich für die Heiligsprechung ein festes Verfahren, doch nach wie vor entstanden lokale, nicht amtlich anerkannte Heiligenkulte. Da die Ideale des frommen Volkes und jene der Päpste sich nicht deckten, war das späte Mittelalter geprägt von Gegensätzen zwischen der offiziell geförderten und der tatsächlich praktizierten Heiligenverehrung.

ren 1415 und 1419 wiederholt werden mußte – wahrhaft ein »singulier privilège«! Vauchez, *Les laïcs* (wie Anm. 60) 271 f., hier 271.

<sup>63</sup> Karl Hausberger, *Die Anstöße der Heiligen im Leben der Kirche*, in: Wolfgang Beinert (Hrg.), *Die Heiligen heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 115–155, hier 116.

*Fig. Seite 168*

*Thronender hl. Ulrich von Ulrichsbrunnen bei Eresing.*

*Wasserheiligtum vom Anfang des 17. Jahrhunderts. Kupferstich des 18. Jahrhunderts als Neudruck um 1900*

Wahre Abbildung, der bey dem gnadenreichen und weitberühm-  
ten in der Füllischen Hof-Markt Gressing, Oberlands Bayern gelegenen  
St. Ulrichs-Brunnen, und in der dabey erbauten Capellen im Altar stehenden des  
Heil. UDALRICI Augspurgischen Bischoffen und Patroni von Holz geschnitten,  
und von Farben gefasster Bildnus.

