



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Geheiligt Gebein Reliquienkult und Wallfahrt unter sozialgeschichtlichen Aspekten

Verfasserin

Mona Waldner

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil)

Wien, im September 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 312

Studienrichtung lt. Studienblatt: Geschichte

Betreuerin / Betreuer: Univ. Doz. Dr. Adelheid Krah

Für Opa,

durch deine Geschichten bin ich zur Geschichte gekommen

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
Einleitung	3
1. Die Rahmenbedingungen	7
1.1 Die schwierige Ausgangslage des Christentums	7
1.2 Idealbild der Urgemeinde und Missionsbefehl	8
1.3 Das sich formierende fränkische Reich und der Christengott	9
1.4 Zusammenfassung	11
2. Reliquien- und Heiligenverehrung	13
2.1 Definition und Grundlegendes zur Heiligenverehrung	13
2.2 Definition und Grundlegendes zur Reliquienverehrung	19
2.3 Reliquienarten und Teilung von Reliquien	20
2.3.1 Das Phänomen Corpus Incorruptum	23
2.4 Darstellungsformen der Gebeine	26
2.5 Die „fromme Schau“	29
2.5.1 Das Phänomen der Erniedrigung von Heiligen	32
2.6 Zusammenfassung	36
3. Veränderungen zur Jahrtausendwende	39
3.1 Die Angst vor dem Ende	40
3.2 Der Reliquienkult im Zeitalter der Ottonen	44
3.2.1 Die heilige Lanze als legitimationsstiftende Reliquie	51
3.2.2 Die Graböffnung Karls des Großen	53
3.2.2.1 Probleme bezüglich der Kanonisation Karls des Großen	55
3.3 Zusammenfassung	57

4. Wirtschaftsfaktor Reliquie	59
4.1 Möglichkeiten des Gütertransfers	59
4.2 Einhard und Deusdona als Partner eines Reliquienhandels	61
4.2.1 Der Preis	64
4.2.2 Die moralische Komponente	65
4.2.3 Raub und Fälschung	66
4.2.4 Die Quellen	68
4.3 Zusammenfassung	69
 5. Wallfahrt und Pilgerreise	 71
5.1 Definitionsprobleme	71
5.2 Rechtlicher Status	72
5.3 Beginn der christlichen Wallfahrt	73
5.4 Motive religiöser Reisen	75
5.5 Wer pilgerte?	79
5.6 Vorbereitungen und Reisebedingungen	82
5.6.1 Unterkunft und Verpflegung	88
5.7 Der weite Weg zum Ziel	91
5.7.1 Notwendige Einkäufe	91
5.7.2 Kritik fremder Kulturen	93
5.8 Am Ziel angelangt	94
5.8.1 Votivgaben	96
5.8.2 Inkubation	98
5.8.3 Pilgerabzeichen	98
5.9 Die Heimreise	99
5.10 Kritik	100
5.11 Zusammenfassung	102

6. Die herrscherliche Wallfahrt	105
6.1 Die legendäre Pilgerfahrt Karls des Großen nach Santiago de Compostela	106
6.1.1 Politischer Hintergrund	108
6.1.2 Kirchenpolitischer Rahmen	108
6.1.3 Wie forciert man einen Kult?	109
6.2 Die Pilgerfahrt Ottos III. nach Gnesen	111
6.2.1 Politischer Hintergrund	112
6.2.2 Kirchenpolitischer Rahmen	113
6.2.3 Die Pilgerfahrt nach Gnesen	113
6.2.4 Die Krönung Boleslaws	115
6.3 Zusammenfassung	116
 Resumé	 119
Literaturliste	123
Abstract	133
Lebenslauf	135

Vorwort

Wenn man heute spontan jemanden auf der Straße darum bittet fünf Heilige zu nennen, so werden vermutlich nicht alle Befragten dieser Bitte nachkommen können. In einer säkularisierten Gesellschaft haben solche übersinnlichen Wesen nur noch am Rand Platz. Manche Leute werden sich an die Nepomuk-Figur auf einer Brücke erinnern, oder an eine Barbara-Statuette in der U-Bahn. Kinder werden vielleicht den heiligen Nikolaus kennen, weil sie Geschenke von ihm bekommen, oder in Wien den heiligen Leopold weil an diesem Tag schulfrei ist. Die Feuerwehrleute werden in den Zeitungen noch manchmal als „Floriani“ bezeichnet und der gelbe Rettungshubschrauber vom ÖAMTC ist nach dem heiligen Christophorus benannt.

Bevor ich mich mit dem Thema Reliquienkult und Wallfahrt näher beschäftigt habe, konnte auch ich von den immerhin 14.000 Heiligen, die im Martyrologium Romanum angeführt sind, nur drei nennen: Den heiligen Nikolaus aus oben angeführtem Grund, den heiligen Christophorus, weil meine Eltern eine Plakette von ihm im Auto hatten und den heiligen Antonius, weil sich dieser ganz besonders gut zum Finden von verlorenen Schlüsseln eignet.

Während der Vorbereitungen zu einem Referat im Sommersemester 2008 bin ich schließlich auf Reliquien aufmerksam geworden. Prägend war für mich der Aufsatz *Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende* von Johannes Fried. Zwar werden Reliquien im Aufsatz nur am Rande erwähnt, doch mein Interesse war geweckt. Fortan habe ich mich immer weiter in das Thema vertieft.

Die Fülle an Material, die ich während meiner Recherche gefunden habe, hat mich anfänglich fast erschlagen. Deshalb war es für die Diplomarbeit wichtig, Aspekte und Themenbereiche genau abzugrenzen. Ich beschäftige mich nicht mit einem bestimmten Heiligen und dessen Vita, sondern mit dem Menschen, der zu dem Heiligen betet. Da mich interessiert, inwieweit die Heiligen notwendig waren um das Leben eines mittelalterlichen Menschen lebenswert zu gestalten, ist das eine Untersuchung unter sozialgeschichtlichem Aspekt.

Einleitung

Reliquien- und Heiligenverehrung sind grundlegend mit der katholischen Kirche verbunden, gehört doch der religiöse Ausnahmemensch zum Kernbestand der religiösen Vorstellungswelt jeder Kultur. Solche Wesen stellen etwas vollkommenes und unerreichbares dar, das über dem profanen-alltäglichen steht. Immer handelt es sich um eine höhere Macht, die in die persönlichen Geschicke der Gläubigen eingreift und dadurch gleichermaßen anziehend wie abstoßend wirkt.

Im ersten Teil der Arbeit soll definiert werden, was Heilige und Reliquien sind und woher der Kult ursprünglich kommt, beziehungsweise inwieweit sich eine Verbindung zur antiken Heroenverehrung herstellen lässt. Weiters gehe ich der Frage nach, inwieweit das Christentum in seiner Frühphase den Heiligenkult notwendig hatte um dauerhaft Fuß zu fassen – das Christentum, als Buch und Stadtreigion, traf ja auf eine fast gänzlich agrarische Gesellschaft. Das Tragen von kleinen Reliquienpartikeln am Körper galt als Garantie für Schutz und Glück – kann man daher von einem persönlichen Verhältnis der Bevölkerung zum Heiligen sprechen und welche Möglichkeiten hatten die Menschen mit „ihren“ Heiligen in Verbindung zu treten und ihr Recht auf Schutz zu fordern? Die Einteilung in Primär-, Sekundär- und Tertiärreliquien war nicht von Beginn an gegeben. In Verbindung mit der Praxis der Reliquienteilung und dem Phänomen des *corpus incorruptum* gibt es hier deutliche Unterschiede, je nachdem wo man sich befand und zu welcher Zeit.

Die ersten beiden Kapitel haben somit die Aufgabe ein grundlegendes Verständnis für den Heiligenkult – unter besonderer Berücksichtigung des sogenannten „kleinen Mannes“ – zu schaffen, auch wenn hier schon auf die schichtenübergreifende Relevanz der Thematik hingewiesen wird, die im dritten Kapitel genauer beleuchtet wird. In diesem Teil soll eine weltliche Seite der Reliquien zum Vorschein kommen – das „Herrschen mit den Heiligen“ im ottonischen Kaiserhaus. Tradition und Ursprung der Heiligen Lanze als siegbringende Reliquie und legitimationsstiftendes Gebein werden hier ebenso dargelegt, wie die Instrumentalisierung von Heiligen als Schlachthelfer. Besonders interessant für das Zeitalter der Ottonen ist die erste Jahrtausendwende und die damit verbundene Angst vor dem Ende der Zeiten. Bereits bei den Karolingern werden Berechnungen für das Eintreffen des jüngsten Gerichts vorgenommen, aber niemals erscheint die Thematik so brisant wie um die erste Jahrtausendwende. Den Gelehrten sitzt die Angst im Nacken und diese überträgt sich auf das einfache Volk. Es kommt zur Veränderung der Darstellungsformen von Reliquien und im Frömmigkeitsverhalten der Menschen. In diese Zeit fällt auch die Graböffnung Karls des

Großen durch Otto III. Der zu Zeiten Ottos fast schon mythisch überhöhte fränkische Kaiser war zum Zeitpunkt weder Heilig gesprochen noch im Ruf der Heiligkeit, was viele Fragen bezüglich der Intention Ottos aufwirft, aber gerade mit Blick auf die Zeitenwende wieder hervorragend in die Epoche passt.

Der Facettenreichtum der geheiligten Gebeine wird besonders im Brückenskapitel zwischen den Kapiteln zu Reliquienkult und Wallfahrt sichtbar. Hier geht es um eine sehr irdische Komponente, nämlich den „Wert“ der Reliquie. Die Gebeine der Heiligen wurden für so kostbar erachtet, dass jede Gemeinde zumindest einen kleinen Teil davon besitzen wollte. Der Reliquienpool Rom war aber nicht dazu geneigt, allzu viele seiner wertvollen Gebeine abzugeben. Als Folge davon entstand ein reger Reliquienhandel. Am berühmtesten ist hier wohl jener Handel zwischen dem Karlsbiographen Einhard und dem römischen Diakon Deusdona. Dem Reliquienhandel selbst haftete immer ein etwas negatives Image an. Vermeintlich redliche Händler entpuppten sich oft als Scharlatane – es war einfach zu leicht Grabstaub von der Straße aufzulesen oder kleine Tierknochen als geheiligte Gebeine auszugeben. Reliquien waren aber nicht nur für hilfsbedürftige Menschen von Wert, sie waren auch in einem ganz irdisch-materiellen Sinne wertvoll, was gut anhand der vielen reichen Pilgerzentren erkennbar ist. Die Einkünfte vor dem Altar des jeweiligen Heiligen waren oft höher als die der Kirche selbst und vor allem zogen Heilige fromme Besucher an. Pilger waren die mobilen Träger der Kulte; sie waren es, die die Wunder der Heiligen weit über die Landesgrenzen hinaus trugen und so für einen nie versiegenden Strom an frommen Besuchern sorgten. Die Pilger waren den Wallfahrtszentren nicht nur wegen der Mundpropaganda für den Heiligen sehr willkommen, sie sorgten auch dafür, dass der Ort florierte. Die Menschenmassen brauchten Unterkunft und Verpflegung, auch mit Pilgerabzeichen und kleinen Gnadenstücken ließ sich Geld machen.

Jemand, der sich dazu entschied eine Wallfahrt anzutreten, sollte also durchaus finanzkräftig sein. Der Weg war oft weit und der selbst mitgebrachte Proviant reichte nicht lange. Auch musste man oft Fährgelder bezahlen oder für die Instandhaltung von Straßen und Brücken spenden, Dolmetscher am Gnadenort bezahlen oder Almosen für Bedürftige aufwenden – um nur einige Beispiele zu nennen. Egal aber aus welchen Motiven man reiste – und derer gab es viele –, wichtig war es vor Reiseantritt sein Leben zu ordnen und die Hinterbliebenen zu versorgen. Das war notwendig, weil der Weg zum Heilium oft sehr gefährlich war und man sich nicht sicher sein konnte, überhaupt wieder heim zu kehren. Der Reisebericht Felix Fabris nach Jerusalem und der Liber Sancti Jacobi bieten einen guten Einblick in den Reisealltag des durchschnittlichen Pilgers. Im letzten Teil der Arbeit werden hier zum Vergleich zwei herrscherliche Wallfahrten vorgestellt. Nämlich der sogenannte „Akt von Gnesen“ Kaiser

Ottos III. und die angebliche Pilgerfahrt Karls des Großen nach Santiago de Compostela. Bei beiden Beispielen ist sehr schön erkennbar, dass so eine Reise nicht nur fromme Aspekte haben musste. Gerade bei der Figur des Kaisers wird das verstärkt sichtbar, Politik und Devotion schließen sich nicht unbedingt aus.

1. Die Rahmenbedingungen

1.1 Die schwierige Ausgangslage des Christentums

Leicht hatte es das Christentum zu Beginn seiner Geschichte nicht. Der sich neu formierenden Religion standen zahlreiche, heidnische Glaubensformen gegenüber, die Macht des einst glorreichen Roms begann zu bröckeln und immer stärker drängten neue Völkergruppen in die Gebiete des Imperiums. Zwar war die Idee des Christentums, in der schwierigen Übergangsphase von Spätantike zu Frühmittelalter nicht neu, jedoch hatte der Christengott sich gegen eine überwältigende Anzahl altbewährter Götter zu behaupten.

Phasenweise Einzelverfolgung von Christen gab es bereits seit Anbeginn¹, aber erst die Krise des 3. Jahrhunderts² veranlasste Kaiser Decius zu einer systematischen Verfolgung im gesamten Römischen Reich. Nach ihm handelten auch Valerius und Diocletian in dieser Tradition. Die römische Oberschicht wünschte sich nichts so sehr, wie die Wiedergewinnung von Ruhe und Ordnung und in diesem Bestreben erwies sich das Christentum als ein zu eliminierender Störenfried.³ Erst zu Beginn des 4. Jahrhunderts wurden mit Konstantin dem Großen die Weichen für das christliche Europa gestellt. Die sogenannte Konstantinische Wende erlaubte es dem bis dato verbotenen Kult zur Staatsreligion aufzusteigen.

Nach dem Tod des ranghöchsten Augustus Galerius entbrannte ein Streit um die Nachfolge, im Zuge dessen sich Konstantin bei der berühmten Schlacht an der Milvischen Brücke von 312 gegen Maxentius wandte. Der Legende zufolge sollte Konstantin das Christogramm mit dem Schriftzug *in hoc signo vinces* erschienen sein, woraufhin er seinen Soldaten dieses Zeichen auf die Schilde malen lies. Die Schlacht wurde bekanntlich gewonnen, was aber eher Maxentius taktischem Unvermögen als der von Konstantin angewendeten Kampfesmagie zuzuschreiben ist.⁴ Da sich zu diesem Zeitpunkt höchstwahrscheinlich eine nicht zu geringe Anzahl von Christen unter den Soldaten Konstantins befand, ist ein gewisser psychologischer Faktor auch nicht zu unterschätzen.⁵ Ob Konstantin durch dieses Erlebnis zum gläubigen

¹ z.B Nero 54-68, Trajan 98-117 oder Severus 193-211.

² Von außen wurde das Reich in dieser Zeit zunehmend von den Sassaniden im Osten, den Goten, Alemannen und Franken im Norden und Westen bedroht.

³ Vgl. Lutz von Padberg: Die Christianisierung Europas im Mittelalter, Stuttgart 1998, S. 16.

⁴ Ebd. S. 20.

⁵ Dieselbe Kampfesmagie machte sich auch Otto I, bei der Schlacht am Lechfeld 955 zunutze, mehr dazu in Kapitel 3

Christen wurde, ist sehr umstritten, da die Taufe bekanntlich erst am Sterbebett erfolgte. Trotzdem entspannte sich die Lage der Christen unter seiner Regentschaft erheblich, zusammen mit seinem östlichen Kontrahenten Licinius erlaubte er in der Mailänder Konvention von 313 jedem römischen Bürger die freie Wahl seiner Religion. Ferner gab Konstantin der Kirche ihr Eigentum zurück und gewährte allen Bischöfen Rechte und Ehren, die er bis dahin nur Senatoren und heidnischen Priestern zugestanden hatten. Konstantin begünstigte immer offensichtlicher die Kirche. In einer Art Entsprechung sollte die Monarchie des Himmels Gottes die Kaiserherrschaft auf Erden spiegeln und legitimieren. Damit war nicht nur die Ideologie des Gottesgnadentums geboren, sondern auch die Staatskirche.⁶ Besonders Theodosius förderte die Verbindung Staat und Kirche, 380 erließ er ein Edikt, das allen Völkern des Reiches die Trinitätslehre als allein gültig auferlegte. Somit war es nach Jahren der Verfolgung plötzlich von Vorteil ein Christ zu sein.

1.2 Idealbild der Urgemeinde und Missionsbefehl

Obwohl das in der Apostelgeschichte entworfene Idealbild der Urgemeinde in Form gemeinsamen Betens, universaler Glaubensverkündung und gemeinsamen Besitzes, zu einer Art Leitfaden für das kirchliche Leben wurde, ist der Gedanke einer Nachfolge der Apostel im Neuen Testament unbekannt. Einzig Paulus rief dazu auf, sein Beispiel nachzuahmen und ihm zu folgen, wollte damit aber nur auf seine Nachfolge Christi und somit auf diesen selbst verweisen. Bei Matthäus heißt es dann schließlich „geht zu allen Völkern“ (Mt 28,19) und tatsächlich lässt sich eine rasche Ausbreitung des Christentums im 2. und 3. Jahrhundert n.Chr. verzeichnen. Bereits in den legendären Apostelakten dieser Zeit wird berichtet, dass sich die Apostel die Welt untereinander aufgeteilt und allen Völkern den christlichen Glauben verkündet hätten. In der Frühzeit des Christentums war das römische Vielvölkerreich mit seinem ausgezeichneten Straßennetz, sowie das weithin verständliche Griechisch ausgesprochen förderlich, um das Wort Gottes unter das Volk zu bringen. Die Idee des apostolischen Lebens wurde schließlich vom Mönchstum übernommen, hier galt der Abt als Nachfolger der Apostel, so dass er in seinem Kloster einen Rang beanspruchte, wie ihn in der Großkirche der Bischof innehatte.⁷

⁶ Vgl. Padberg, Christianisierung, S. 23.

⁷ Vgl. Arnold Angenendt: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 4. Auflage 2009, S. 223f.

1.3 Das sich formierende fränkische Reich und der Christengott

Die bereits oben kurz angerissene Umgestaltung der spätantiken Welt trägt das Gesicht vieler verschiedener Völker. *Den* Germanen gab es nicht, genausowenig wie *die* Bedrohung schlechthin. Die germanischen Völker befanden sich in den ersten christlichen Jahrhunderten in einem ständigen Expansionsprozess. Konnte das römische Imperium dieses Vordringen lange Zeit gut eindämmen änderte sich dies spätestens nach Theodosius Tod. Um den hereindrängenden Germanen Einhalt zu gebieten, wurde die römische Zentralmacht zugunsten eines Mehrkaisertums getauscht, das zwar die Grenzen besser sichern konnte, aber einen von innen herrührenden Gefahrenmoment erhöhte. Der immer größer werdende äußere Druck erforderte eine Vergrößerung des Heeres, was überwiegend durch die Einstellung germanischer Soldaten erfolgte. Die dadurch entstehende Überfremdung des Heeres führte bald zu einer Politik auf eigene Rechnung. Zusätzliche Kostenfaktoren entstanden durch die erhöhten Steuern zur Versorgung der Armee und zur Bezahlung des gewaltigen Beamtenapparates. Je weniger der Staat fähig war, für die Sicherheit und den Wohlstand seiner Bevölkerung zu garantieren, desto verdrossener wurde diese und immer mehr Menschen waren bereit, gänzlich auf ihn zu verzichten und der Welt den Rücken zu kehren um ihr Heil im Himmel zu suchen.⁸

Der Exkurs wurde gewählt um zu verdeutlichen, dass sich das Christentum in einer Zeit höchst komplexen Ineinandergreifens verschiedener Faktorenbündel entwickelte und durch diese maßgeblich geprägt wurde. Von den vielen germanischen Völkergemeinschaften, die zu dieser Zeit die Geschichte bewegen, möchte ich eine auswählen, die meiner Meinung nach maßgeblich für das sich formierende christliche Europa von Bedeutung war – die Franken.

Erstmals im 3. Jahrhundert, als Piraten und Plünderer in Erscheinung getreten, setzten sich einige fränkische Gruppen am Niederrhein fest. Im 5. Jahrhundert expandierten die bereits zu Regionalverbänden gewachsenen Franken immer mehr, was besonders für die Salfranken unter König Childerich, der als foederati der Römer gegen die arianischen Westgoten kämpfte, galt. Sein Sohn Choldwig aber war es, der alle anderen Kleinkönige ausschaltete und aus dem salischen Gaukönigtum die fränkische Großmacht entwickelte. Entscheidend dafür war, neben seinem Sieg über Syagrius von 486/487, der Übertritt zum katholischen Christentum. Da für die Germanen das entscheidende Fundament der politischen wie religiösen Identität die Abstammungsgemeinschaft, also der Glaube an einen gemeinsamen mythischen Stammvater war, zeugte dieser Übertritt von einem religiösen sowie politischen

⁸ Vgl. Alexander Demandt: Die Spätantike römische Geschichte von Diokletian bis Justinian (284-565 n.Chr), München 1989, S. 489.

Statement zugleich.⁹ Bereits zeitgenössische Geschichtsschreiber erkannten die zukunftsweisende Entscheidung Chlodwigs als geschichtsträchtig an, da der germanische König gleichsam als oberster Kultherr fungierte und dessen Bekehrung gezwungenermaßen die seines Volkes mit sich zog. Was aber brachte einen Menschen dazu, sich von der Vielzahl an Götter, die ihn sein ganzes Leben begleitet hatten, zu verabschieden und nur einem einzigen, noch dazu recht neuen Gott zu huldigen? Hierzu ist grundlegend festzuhalten, dass im gesamten Mittelalter der Glaube niemals von der Politik getrennt werden kann, was im besonderen für den Herrscher selbst galt:

Chlodwig war wie sein Vater Beschützer der Romanitas und damit ebenfalls der römischen Kirche. Weiters pflegte er von Anbeginn seiner Herrschaft an gute Beziehungen zum gallorömischen Bischof Remigius von Reims und die Eheschließung mit der katholischen Nichte des burgundischen Königs trug das ihre dazu bei. Trotzdem herrschte Chlodwig immer noch über ein polytheistisches Volk das in einem gallorömischen und somit katholischen Land eingebettet war, darüber hinaus trat durch die Verheiratung seiner Schwester mit dem Ostgoten Theoderich ein mächtiger arianischer Nachbar in seine Familie. Egal wie Chlodwig sich nun entschied, Recht machen konnte er es niemandem. Entscheidend für ihn dürfte wohl die von Gregor dem Großen schriftlich festgehaltene, göttliche Schlachthilfe gewesen sein. Bei den Germanen war es üblich, vor entscheidenden Schlachten die Götter um Beistand zu bitten. Wenn nun der altbewährte Odin nicht helfen wollte konnte man es ja mit dem Christengott versuchen und tatsächlich, in konstantinischer Manier, wurde die Schlacht gewonnen und Chlodwig musste sein Versprechen einlösen. Am Weihnachtstag des Jahres 498¹⁰ stieg der Franke in das Taufbecken und wenn wir den (katholischen) Geschichtsschreibern glauben, nahm auch er den „richtigen“ Glauben an. Natürlich ist es durchaus denkbar, dass Chlodwig Jesus Christus zu Beginn nur als zusätzlichen Gott anerkannte und erst allmählich in den christlichen Monotheismus hineinwuchs. Wichtig ist aber, dass durch Chlodwigs Übertritt der Weg für die Umgestaltung des regional begrenzten Sakralkönigtums der Germanenstämme zum universal christlichen Imperium geebnet wurde. Mit seiner Entscheidung einte der König sein Volk im Glauben und schuf somit die Basis für eine gemeinsame Identität.¹¹

⁹ Vgl. Padberg, Christianisierung, S. 28f.

¹⁰ Laut Geary sind auch die Jahre 496 und 506 als Taufdaten möglich, vgl. hierzu Patrick Geary: Die Merowinger. Europa vor Karl dem Großen, München 2007, S.91. Dagegen E. Ewig, für ihn kommen ausschließlich die Jahre 497 bis 499 in Frage, vgl. hierzu seinen Artikel im LMA 2, München 1983, S. 1863-1868.

¹¹ Vgl. Padberg, Christianisierung, S. 45f.

1.4 Zusammenfassung

Nach diversen Verfolgungen erlebte das Christentum zu Beginn des 4. Jahrhunderts mit Konstantin dem Großen eine entscheidende Wende. Mit dem Sieg an der Milvischen Brücke in Rom wurde das Christentum immer mehr bevorzugt und stieg schließlich zur Staatsreligion auf – nach Jahren der Verfolgung war es plötzlich von Vorteil, Christ zu sein und als solcher hatte man den Befehl „zu allen Völkern“ zu gehen. Die Verbreitung des Wortes Gottes wurde durch das ausgezeichnete römische Straßennetz und die Universalsprache Griechisch hervorragend bewerkstelligt. Das Christentum verdrängte immer mehr alte heidnische Kulte, besonders die Taufe Chlodwigs am Weihnachtstag 498 sorgte für Veränderungen in der frühmittelalterlichen Welt. Da der Frankenkönig auch oberster Kultherr seines Volkes war, verkündete diese Entscheidung nicht nur eine politische sondern auch eine religiöse Wende. Die erstarkte Kirche und mächtige Bischöfe waren eine gute Stütze für den Herrscher und der Grundstein vom begrenzten germanischen Sakralkönigtum zum universal christlichen Imperium war gelegt.

2. Reliquien und Heiligenverehrung

2.1 Definition und Grundlegendes zur Heiligenverehrung

Reliquien- und Heiligenverehrung sind mit der katholischen Kirche grundlegend verbunden, woher dieser Kult aber ursprünglich kommt ist schwierig zu beantworten:

Als Typus des religiösen Ausnahmemenschen gehört der heilige Mensch zum Kernbestand der religiösen Vorstellungswelt jeder Kultur: man begegnet ihm als Held/Heros, Schamane/Medizinmann, Gründer, Priester, Wundertäter...; [eine] einheitliche religionsgeschichtliche Charakterisierung [fehlt jedoch bisher].¹²

Wenn wir von der heutigen Begrifflichkeit ausgehen, so stammt unser deutsches Wort „heilig“ vom altnordischen *heilagr* ab, was soviel wie „eigen“ bzw. „Eigentum“ bedeutet. Grundlegend für diese Bedeutung ist die Vorstellung, dass alles was der Gottheit gehört, ihr auch gleichzeitig geweiht und somit „heilig“ ist. Auf dieser Erkenntnis basiert der lateinische Begriff *sanctus*, der sich wiederum von dem Verbum *sancire* ableitet, was soviel wie „begrenzen“, „umschließen“ bedeutet. Bereits die Römer verstanden unter dem Begriff *sanctio* die Abgrenzung heiliger Stätten und vor allem deren Schutz vor profaner Berührung und Verunreinigung. Zu Beginn der Christenheit wurde das Wort „heilig“ auch in einem weiteren Sinn verstanden. So galt jede Person, die durch ihr Amt und ihre Stellung über der gewöhnlichen Gesellschaft stand, als heilig und somit unantastbar. Diese Eigenschaft konnte sich auch auf Statuen Bilder und Räume ausweiten.¹³ In dem Wort „Hagiographie“ finden wir den griechischen Begriff *hàgios*, dem – ähnlich wie bei den antiken Römern – die Vorstellung einer kultischen Absonderung sowie der Distanz gegenüber dem Profanen zugrunde liegt. Somit versteht man aus etymologischer Sicht unter dem Begriff „Heiligkeit“ den klaren Gegensatz zu allem Gewöhnlichen – Profanen.¹⁴

¹² G. Schiller: Artikel „Heiligenkult“ in: RGA 14, Berlin 1999, S. 185-191, hier: 185.

¹³ Vgl. Bernhard Kötting: Die Anfänge der christlichen Heiligenverehrung in der Auseinandersetzung mit Analogien außerhalb der Kirche, in: Peter Dinzelbacher u.a. (Hrsg.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, S. 67-80, hier S. 83.

¹⁴ Vgl. Günter Lanczkowski: Heiligenverehrung in nichtchristlichen Religionen in: Dinzelbacher, Heiligenverehrung, S. 18-26, hier S. 18f.

Religionswissenschaftlich gesehen ist das Heilige etwas

*...Unverfügbares, das dem direkten Zugriff menschlicher Aktivität entzogen ist und von dessen Wirken sich der Mensch im Sein und Handeln ganz und gar abhängig erfährt. (...) Es ist offen für magische Praktiken und kultisches Handeln zwecks Vermitteln von Heil. (...) Unbeflecktheit und Vollkommenheit kennzeichnen es. Wegen seiner Erhabenheit und Gefährlichkeit gebührt ihm geziemendes Verhalten.*¹⁵

Mit dem Heiligen wird also immer eine höhere Macht gleichgesetzt, die die Fähigkeit besitzt in persönliche Geschehnisse einzugreifen. Dies lässt sie gleichermaßen anziehend wie abschreckend erscheinen und weckt dadurch den Wunsch, durch diverse Zauberpraktiken, dieser Herrlichkeit anteilig zu werden.

Die Verehrung eines religiösen Ausnahmemenschen gibt es in vielen Kulturen und ist dadurch keine Erfindung des Christentums. Vielmehr finden sich Elemente des antiken Totenkultes in der späteren Heiligenverehrung wieder.¹⁶ Bei den Griechen z.B. ist dieser, im Gegensatz zu den Römern, außerdem an einen aktiven Heldenkult gekoppelt. Hierbei bildet das Grab des Heroen den Konzentrationspunkt der Verehrung. Oft ist der Heros auch Begründer der Stadt in der er begraben liegt und von dieser Grablege aus, schützt er die Gemeinde noch über seinen Tod hinaus. Er handelt als Wohltäter für Stadt und Volk und als Schlachthelfer gegen die Feinde. Im Unterschied zum christlichen Ausnahmemenschen erfährt der Held aber keine Verehrung¹⁷ so lange er lebt, wohingegen der Heilige bereits zu Lebzeiten religiöse Vollkommenheit erreicht.¹⁸ Außerdem ist durch die in späteren Jahrhunderten aufkommende Reliquienteilung der Kult nicht ausschließlich an die Grabstätte und somit lokal gebunden. Auch das bei christlichen Pilgern weit verbreitete „Schlafen in der Wallfahrtskirche“, ist nichts anderes als die Weiterführung vom antiken Tempelschlaf.

Der zentralste Unterschied, liegt aber wohl in der Heiligkeit selbst – der christliche Ausnahmemensch ist kein Sohn Gottes – das ist nur Jesus alleine. Der Heros dagegen ist immer halbgöttlich und dadurch auch von sich aus heilig, wohingegen der Heilige seine Kraft und Herrlichkeit von Gott verliehen bekommen hat. Um mit Ludwig Bieler zu sprechen, ist er

¹⁵ Ansgar Paus u.a.: Artikel „Heilig, das Heilige“ in: LTK 4, Freiburg 1995, S. 1267-1330, hier: S. 1268. Vgl. auch Friedrich Pfister: Artikel „Heilig“ in: HdA 3, Berlin 1987, S. 1655-1676, hier: S. 1655f.

¹⁶ Für das Folgende vgl. Günter Lanczkowski: Artikel „Heilige/Heiligenverehrung“ in: TR 14, Berlin 1985, S. 641-677, hier S. 652, sowie Arnold Angenendt: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1997, S. 21f.

¹⁷ Spätestens mit den offiziellen Kanonisationsverfahren ab dem 10. Jhd. unterscheidet die katholische Kirche hierbei genau. Die heilig zu sprechende Person sollte im „Ruf der Heiligkeit“ stehen, jedoch darf kein aktiver Kult – also Verehrung – zu Lebzeiten stattfinden.

¹⁸ Lanczkowski, Heiligenverehrung, S. 642.

ein Gefäß, dass sich mit der göttlichen Kraft füllt.¹⁹ Nicht die Heiligen selbst werden verehrt, sondern Gott in ihnen!²⁰

Die gläubigen Menschen einer vorchristlichen Zeit, sowie auch später die Christen selbst verehrten gleichermaßen ihren religiösen Ausnahmemenschen und erwarteten nichts geringeres als ein Wunder von ihm. Was dieser – sofern ihm genehm (!) - auch vollbrachte. Hierbei handelte es sich immer um die gleichen Wunder – wie Totenerweckungen, Schlachthilfe, Krankheilung usw. – jedoch mit anderen Arbeitsmethoden. Der Heros baute hierfür auf seine ureigenste Kraft, die er ja – weil Halbgott – in sich hatte. Der Heilige aber brauchte Gott für sein Wunder und Gott wiederum verschenkte seine Kraft nicht an irgendwen.

Die Lehrmeinung ist, dass Gott einen Sohn hatte und als solcher hat Jesus die Stellung als Fürsprecher der gesamten Gemeinde vor Gott eingenommen. Diese Einzigartigkeit des hohepriesterlichen Wirkens wurde bewusst als Abgrenzung zur antiken Umwelt betont. Weshalb die Gemeinde unmittelbar nach der Auferstehung Christi und in Erwartung seiner baldigen Wiederkehr nichts von anderen Fürsprechern bei Gott wissen wollte. Deshalb gibt es in den ersten Jahrzehnten des Christentums weder Grab- noch Heiligenkult. Aber spätestens im 2. Jahrhundert n.Chr., als klar wurde, dass Gottes Sohn so schnell nicht wieder auf die Erde zurückkehrt, brauchte man eine neue Mittlerfigur und diese fanden sich in den Nachfolgern Jesu. Und als solche wurden gläubige Christen angesehen, die sich, trotz Verfolgung, weiterhin zum neuen Glauben bekannten und dieses Bekenntnis auch mit ihrem Tod bezahlten. Märtyrer waren somit die ersten Heiligen, die Gott mit der göttlichen Kraft – der *virtus* – auszeichnete, was sich in Form von Wundern, Wohlgeruch und Lichtzeichen in der Nähe der Grabstätte kundtat. Neben dieser Blutzeugenschaft gab es auch noch *confessores* – also Bekenner, die zwar Zeugnis für Christus ablegten, aber dieses aufgrund der friedlich gewordenen Lage im Land, nicht mehr mit dem Leben bezahlen mussten.²¹ Spätestens Ende des 4. Jahrhunderts, als das Christentum sich ausreichend gefestigt hatte, war ein Martyrium als Ausdruck der Nachfolge Christi nicht mehr vonnöten. Stattdessen glaubte man daran, durch Enthaltensamkeit dem christlichen Heiligenideal ebenfalls entsprechen zu können. Die Zeit der Asketen und Eremiten war gekommen und Martin von Tours (gest. 397) war der erste Nichtmärtyrer im Westen, der sich aufgrund seines vorbildlich christlichen Lebenswandels die göttliche Kraft verdient hatte.²²

¹⁹ Vgl. Ludwig Bieler: *Theios Anér. Das Bild des „Göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum*, Darmstadt 1976, S. 141.

²⁰ Vgl. Pfister, *Heilige*, S. 1671.

²¹ Vgl. Kötting, *Anfänge* S. 71.

²² Vgl. Lanczkowski, *Heilige/Heiligenverehrung*, S. 648-650.

Vor seiner ersten Totenerweckung „betete [der Heilige] eine Zeitlang voll Inbrunst. Jetzt fühlte er, wie der Geist des Herrn ihm die Wunderkraft zuströmen ließ“, darauf „harrte [er] voll fester Zuversicht auf die Wirkung seines Gebetes und den Erweis der göttlichen Barmherzigkeit. Noch waren kaum [...] zwei Stunden verflossen, da sah er, wie nach und nach alle Glieder des Toten erzitterten, und die Augen zuckend sich dem Lichte wieder erschlossen.“²³ Indes betonte Martin demütig, das Wunder „gehe über seine Kraft“²⁴, denn es war und blieb immer Gottesgabe.

Somit ist der christliche Heilige zwar Wundertäter, aber eben nur durch die Gnade Gottes und Gott ist es, der bestimmt wie stark dieser Gnadenerweis ist. So wissen wir durch Sulpicius Severus, dass dem hl. Martin „während seiner bischöflichen Amtsverwaltung keineswegs die gleiche Wunderkraft zu Gebot gestanden sei, über die er früher seiner Erinnerung nach verfügen konnte.“ Die Amtsgeschäfte eines Bischofs ließen Martin wohl nicht genug Zeit zum beten, was sofort mit verminderter virtus geahndet wird.

Dieses Denkmuster passt übrigens auch hervorragend zur Legende von den Gänsen. Der hl. Martin soll sich ja um das Amt des Bischofs gedrückt haben, sein Aufenthaltsort wurde aber von schnatternden Gänsen verraten und so konnte er schließlich doch geweiht werden. Jegliches Amt – auch ein religiöses – geht mit Macht einher und das lässt sich daher schlecht mit der christlichen Bescheidenheit vereinbaren. Indem in der Legende Martin die Bischofswürde mehr oder weniger aufgedrängt wird, kann er weiterhin als Vorbild des christlichen Lebenswandels glänzen.

Es ist interessant, dass die katholische Kirche ein offensichtlich polytheistisches Gedankengut nicht nur akzeptiert, sondern vielmehr auch noch fördert. Man möchte doch meinen das eine monotheistisch ausgerichtete Religion sich vor so viel „heidnischen“ Elementen fürchten muss. Aber „jede Handlung, die als sakrale, heilige und kultische Handlung im Gebiet der Religion vorkommt, begegnet uns auch (...) auf dem Gebiet des Brauchtums, des Aberglaubens und der Zauberei. Denn jede magische oder heilige Handlung hat es mit einer besonderen Kraft oder auch mit persönlichen Mächten zu tun, also mit etwas (...)“

²³ Sulpicius Severus, Vita Martini, Praefatio 7,3 in Jacques Fontaine: Sulpice Sévère. Vie de saint Martin, Bd. 1 (Les Ed. Du Cerf, Sources Chrétiennes 133) Paris 1967, S. 268. Üb. zitiert nach Pius Bihlmeyer: Die Schriften des Sulpicius Severus über den heiligen Martinus, Bischof von Tours (BKV 20), Kempten 1914, S. 29. *Tum vero, tota sanctum spiritum mente consipiens, egredi cellulam, in qua corpus iacebat, ceteros iubet, ac foribus obseratis super examinata defuncti fratris membra prosternitur. Et cum alequandiu orationi incubisset sensissetque per spiritum Domini adesse virtutem, erectus paululum et in defuncti ora defixus, orationis suae ac misericordiae Domini intrepidus expectabat euentum. Vixque duarum fere horarum spatium intercesserat, videt defunctum paulatim membris omnibus commoveri et laxatis in usum videndi palpitare luminibus.*

²⁴ Ebd., 16,5, S. 284; Üb. Ebd., S. 39.

[...] et refugit dicens hoc suae non esse virtutis, senem errare iudicio, non esse se dignum per quem Dominus signum virtutis ostenderet.

Krafterfülltem, demgegenüber die äußeren Formen (...) stets die gleichen sind, sei es in Zauberhandlungen, sei es in kultischen Begehungen.“²⁵ Friedrich Pfister geht sogar so weit, den Heiligenkult als einen „Protest gegen den Monotheismus [zu deuten], den eine Volksreligion nie und nirgends erträgt.“²⁶ Und genau hier liegt der Punkt! Das Christentum versteht sich als Buch- und vor allem auch als Stadtreigion. Für den einfachen, in der Landwirtschaft tätigen Menschen „bot [es] zu wenig Religion“.²⁷

Die breite Schicht der Landbevölkerung war in erster Linie daran interessiert, alles was mit dem persönlichen Bedarf zusammenhängt, abgesichert zu wissen. Die Menschen dieser Zeit haben die Erkenntnisse der antiken Gelehrten vergessen und lebten in einem durch und durch göttlichen Weltbild.²⁸ Naturkatastrophen und daraus resultierende Missernten waren die Strafe Gottes und was konnte ein unwichtiger Mensch schon gegen den Zorn des Allerhöchsten ausrichten? Er konnte mit dem Heiligen seines Vertrauens sprechen, ähnlich den antiken Göttern gab es ja für jedes Problem den passenden Ansprechpartner. Trotzdem wäre es falsch die Heiligen als simple Fortsetzung irgendeines vorchristlichen Panthenons zu verstehen. Bernhard Kötting hat es so ausgedrückt, dass es bei der Heiligenverehrung „zur Anpassung in den äußeren Erscheinungsformen [gekommen ist], während die innere Begründung vom Glauben her neu gegeben wurde.“²⁹ Die Kirche wusste, dass sie der überwältigenden Mehrheit der Bevölkerung mehr bieten musste, als das Kreuzopfer Jesu Christi. Die Menschen brauchten mächtige aber vor allem erreichbare Fürsprecher und Helfer.

Im Modell der mittelalterliche Gesellschaftspyramide, ist der König an der Spitze, dicht gefolgt vom Adel, dem hohen Klerus, erst danach kommen die einfachen Kirchenleute und dann zum Schluss die gewöhnliche Landbevölkerung. Der einfache, in der Landwirtschaft tätige Mensch, hat den König im Regelfall nie gesehen. Wenn er Probleme hatte, ist er zu dem für ihn zuständigen Lehensherrschaft gegangen, der hat ihm geholfen und war indirekt auch die Verbindung zur allerhöchsten Obrigkeit. Genau diese strenge Gesellschaftshierarchie hat man sich auch für den Himmel gedacht – Gott war gleich dem König an der Spitze dieser himmlischen Pyramide, dann kamen die Heiligen und erst danach das gewöhnliche Gottesvolk. Der Heilige fungierte somit, ähnlich dem Lehensherrschaft, als Helfer und Fürsprecher vor der höchsten Instanz.

Außerdem bildete der Heiligenkult durch die mit ihm verbundene Verehrung von Reliquien

²⁵ Pfister, Heilig, S. 1666.

²⁶ Ebd. S. 1670.

²⁷ Angenendt, Heilige, S. 12.

²⁸ Vgl. hierzu den Artikel Das Wunder – religionsgeschichtlich und christlich von Arnold Angenendt in: ders. Die Gegenwart von Heiligen und Reliquien, Hubertus Lutterbach (Hrsg.), Münster 2010, S. 65-89.

²⁹ Kötting, Anfänge, S. 67.

eine sehr sinnliche Seite der Religion. Durch frommes Gebet, Verehrung und Votivgaben hatte der einfache Mensch – sofern ihm der Heilige auch gewogen war – die Möglichkeit, sein Schicksal ein wenig zu beeinflussen und diese Möglichkeit ist in einer schicksalshaften Welt von zentraler Bedeutung! Der christliche Heiligenkult ist ein Zugeständnis an die religiösen Bedürfnisse des Volkes, „ohne diese Konzession hätte das Christentum nicht so schnell und dauernd Fuß fassen können (...)“³⁰. Und die Kirche stellt sich darauf ein, bereits Gregor der Große schreibt, dass man die alten Kultstätten nicht zerstören darf, besser wäre es die Heiligen dort zu begraben, dann fällt es den Menschen leichter sich an ihre neuen Fürsprecher zu gewöhnen. Und es funktionierte, spätestens nach drei Generationen hat die Bevölkerung den heidnischen Ursprung des Heiltums vergessen und betete fortan an einer christlichen Stätte. So geschah es in Byzanz, wo man den Kult der heidnischen Dioskuren durch die Gebeine von Cosmas und Damian verdrängte.³¹

Am Ende des Altertums sind zwei Äußerungsformen der Heiligenverehrung deutlich ausgeprägt: die Nachfolge (*imitatio*) und die Vermittlerfunktion (*intercessio*). Die *Imitatio* zielt im Grunde auf die Vorbildfunktion Jesu hin und dem Bestreben der Heiligen diesem Ideal nachzueifern. Die *Intercessio* hingegen ist wichtig für das Volk, weil der Bedarf nach einem Fürsprecher vor Gott gegeben war. Problematisch bei der Heiligenverehrung war nun aber die saubere Trennung von Gottesverehrung – die zwar rein theologisch gegeben war, in ihrer Ausdrucksform aber nicht klar unterschieden wurde. Die Begriffe *adoratio* (Anbetung) sowie *veneratio* (Verehrung) wurden während des gesamten Altertums für die Gottes- wie auch für die Heiligenverehrung gleichermaßen gebraucht. Natürlich war die Hochtheologie darum bemüht den christlichen Glauben von jeglichen antikem Erbe zu trennen, so sagte Augustinus bereits: „Die Märtyrer, die viel Wunderbares zu dem Zweck erlangen, daß der wahre Gott verehrt werde, verdienen viel eher Ehrung als die Dämonen, die nur mitunter und lediglich zu dem Zweck Wunder vollbringen, damit sie selbst für Götter gehalten werden.“³²

³⁰ Pfister, Heilige, S. 1672.

³¹ Kötting, Anfänge, S. 76.

³² Augustinus: De civitate Dei Corpus Christianorum. Series Latina XLVII/XIV, Bd. 2 ed. B. Dombart/A. Kalb, Turnhout 1955. Übersetzung zitiert nach Alfred Schröder: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat. (=BKV 16), 22 Buch, Kapitel 10.

Quanto dignius honorentur martyres, qui ideo multa mira obtinent, ut deus verus colatur, quam daemones, qui ob hoc quaedam faciunt, ut ipsi di esse credantur.

2.2 Definition und Grundlegendes zur Reliquienverehrung

In den Paulusbriefen heißt es, dass nach der Auferstehung der fleischliche Körper zu Staub wird und stattdessen ein himmlischer Leib in den Himmel steigt (1 Cor 15, 40. 44). Der Gedanke, dass der Mensch nach seinem Tod weiterlebt, war allen vormodernen Kulturen selbstverständlich.³³ Das Grab wurde in der Antike als das Haus des Verstorbenen angesehen. Vermutlich war das einer der Gründe, warum sich die Christen in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens entschieden gegen diese Vorstellung wandten – seine zukünftige Wohnung finde der Mensch im Himmel, im Hause des Vaters (Joh. 14,2), und tatsächlich wurde das Grab des ersten christlichen Märtyrers Stephanus auch noch nicht verehrt. Wie bereits erwähnt, hielt das Christentum ja an der Vorstellung der baldigen Wiederkehr Christi fest und erst als sich dieses Denken veränderte wurde Platz für Mittelsmänner bzw. Fürsprecher vor Gott, die man verehren konnte. In diese Zeit fällt auch das erste Zeugnis für den beginnenden Reliquienkult, nämlich das Martyrium des Polykarp, dessen sterbliche Überreste als wertvoller als Edelsteine und kostbarer als Gold³⁴ angesehen wurden.

Das Wort Reliquie kommt vom lateinischen *reliquiae, -arum* was soviel wie „das Zurückgebliebene“, „der Überrest“ bedeutet. Mit Reliquien sind also die Überreste bestimmter³⁵ verstorbener Menschen gemeint. Übrigens kennen alle großen Weltreligionen die Reliquienverehrung,³⁶ in dieser Arbeit beschäftige ich mich jedoch ausschließlich mit der christlichen Ausprägung dieses Kultes. Wie bei der Heiligenverehrung liegt bislang keine vergleichende Zusammenschau vor.

„Die in Spätantike und Frühmittelalter anzutreffende Reliquienverehrung kam vom Christentum her, ohne indes erstchristlich zu sein.“³⁷ Ähnlich wie bei der Heiligenverehrung ist es auffällig, „dass sich Reliquienverehrung zumeist gegen theologisch ihr zuwiderlaufende Lehren durchgesetzt hat und sogar Bestandteil der offiziellen Theologie und Religionsausübung werden konnte.“³⁸ Laut Hutter versteht man unter Reliquien den „Ausdruck der Volksfrömmigkeit [welche] nicht immer vollständig mit der offiziellen Theologie vereinbar [ist].“³⁹

³³ Vgl. Angenendt, Geschichte S. 690.

³⁴ Vgl. Martyrium Polycarpi 17,3. Ausgewählte Märtyrerakten 6, Übersetzung aus dem Griechischen von Phil. Häuser in: Ausgewählte Schriften Bd. II: Kirchengeschichte (=BKV² 1), München 1932. Buch 4, Kapitel 15.

³⁵ Hier sind kraftgeladene (virtus) Personen gemeint.

³⁶ Wassilios Klein: Artikel „Reliquien/Reliquienverehrung“ in: TR 29, Berlin 1998, S.67-69, hier S. 68.

³⁷ Arnold Angenendt: Artikel „Reliquie“ in: RGA 24, Berlin 2003, S. 478-485, hier: S. 479.

³⁸ Klein, TR 29, S. 68.

³⁹ Manfred Hutter: Artikel „Reliquien“ in: LTK 8, Freiburg 1999, S. 1091.

Wiederum ist beim christlichen Reliquienkult nicht von einer simplen Fortsetzung eines antiken Totenkultes zu sprechen. Die Griechen pflegten über das Grab von Kriegen, oder für Teile ihrer Körper Gebäude zu errichten. Das gesundheitliche und wirtschaftliche Wohl der Polis hänge vom Besitz dieser Reliquien ab. Die Stadt sicherte sich somit den Schutz durch die von der gesamten Gemeinschaft ausgeführte Verehrung – ein Kult durch Einzelne war nicht vorgesehen!⁴⁰ Außerdem ruhten die sterblichen Überreste der Heroen im Grab, wurden nicht im Relinquier ausgestellt und waren somit nicht sichtbar. Es fehlte daher auch, die später im Christentum verbreitete Praxis der Reliquienteilung, des Reliquienhandels, oder des Tragens von Reliquienamuletten. Sekundärreliquien wurden zwar gezeigt, jedoch nicht verehrt.

2.3 Reliquienarten und Teilung von Reliquien

Der Heilige ist ein von Gott durch besondere Wirkkräfte ausgezeichnete Mensch der auch nach dem Tod für die gläubige Gemeinde in Form seiner sterblichen Überreste physisch erreichbar ist. Diese sterblichen Überreste nennt man Reliquien, aber Reliquien sind nicht immer nur die sterblichen Überreste eines geheiligten Leibes!

Generell unterscheidet man zwischen Primär-, Sekundär- und Tertiärreliquien. Zur ersten Kategorie zählen die sterblichen Überreste eines geheiligten Leibes, sie sind als ursprünglichste Form der Reliquien anzusehen. Danach folgt alles was der Heilige besessen, berührt oder besprochen hat, bzw. nachwachsende Körperteile wie Haare, Zähne und Nägel. Als letzte Form versteht man im Nachhinein gefertigte Reliquien, wie z.B. Tücher, die auf das Grab des Heiligen gelegt werden. Wie ich im folgenden aufzeigen möchte, ist mir aufgefallen, dass diese Einteilung immer von zwei Aspekten abhängig ist:

nämlich von Zeit und Ort.

Nicht in der gesamten christlichen Welt waren Reliquien gleich Reliquien. So stellte sich der Westen lange Zeit gegen die Entnahme nicht nachwachsender Körperteile. Bischof Ambrosius sorgte 386 für einen Eklat als er erstmals Märtyrerreliquien in eine innerstädtische Kirche überführen ließ. Er brach damit gleich zwei Verbote der römischen Welt auf einmal: die Grabesruhe niemals zu stören und keine Bestattung innerhalb der Stadt durchzuführen. Zwar war Rom gezwungen aufgrund zahlreicher Eroberungen und Plünderungen

⁴⁰ Vgl. Klein, TR 29, S. 68.

Notbergungen⁴¹ zu veranlassen, aber im Gegensatz zum Osten, konnten sich die römischen Bischöfe nicht durchringen, dies zu einer Normalität zu erklären. Dahinter steckte vielleicht auch ein gewisser Selbstschutz, denn das im Vergleich zu Byzanz inzwischen heruntergekommene Rom nahm durch den Besitz der Reliquien der beiden Apostelführer immer noch eine herausragende Stellung ein, die man durch Teilung dieser Reliquien natürlich nicht aufs Spiel setzen wollte!⁴² So lehnte Papst Gregor der Große auch die Bitte der byzantinischen Kaiserin Konstantinia um das Haupt des Apostels Paulus mit der Begründung ab, dass es in Rom nicht üblich sei, die Leiber der Heiligen zu berühren.⁴³

Unter bestimmten Umständen konnte es aber auch in früheren Jahrhunderten zu einer Translation der Märtyrerreliquien kommen. So wurden bereits im 4. Jahrhundert die Gebeine des hl. Babylas von ihrer ursprünglichen Ruhestätte nach Daphni in das vielbesuchte Heiligtum des griechischen Lichtgottes Apollo überführt, um den dort ansässigen heidnischen Kult durch einen christlichen zu ersetzen. Eine andere Möglichkeit war es, die Überreste berühmter Märtyrer nach Art der Heroenübertragung in bedeutende Städte zu bringen, damit diese deren Patronat übernahmen. Das war deshalb notwendig, weil das Ansehen einer Stadt sehr stark von den vorhandenen Reliquien abhängig war. Deswegen war Konstantinopel auch sehr darum bemüht, die Gebeine wichtiger Heiliger zu bekommen um Rom samt seinen Gräbern der Apostel Petrus und Paulus nicht allzu sehr nachzustehen.⁴⁴ Außerdem war es erlaubt, unbekannte Märtyrer aus ihren bisherigen unwürdigen Gräbern zu erheben und an einen würdigeren Ort zu begraben. Zusammenfassend bedeutet das also, dass die Öffnung der Gräber – obwohl nach römischem Recht untersagt – bei öffentlichen Translationen durchaus stattgefunden hat. Immer dann, wenn man sich bedroht gefühlt hat – beispielsweise durch das besonders starke Festhalten an einem heidnischen Kult oder im Konkurrenzkampf mit einer anderen Stadt –, war es erlaubt, die Heiligen in ihrer Ruhe zu stören. Wenn man aber von diesen Ausnahmen absieht wurde die erste wirkliche Translation im Westen erst sehr spät durchgeführt. Nämlich 758 auf Befehl König Pippins, hier wurde die angebliche Aposteltochter Petronella von Rom in das Frankenreich gebracht.⁴⁵

⁴¹ Hier sind besonders die mit der Völkerwanderung einhergehenden politischen Veränderungen zu berücksichtigen. Die Machtverhältnisse in Italien änderten sich – Rom wurde in regelmäßigen Abständen belagert und erobert. Die plündernden Heerscharen waren vor allem an den Grabbeigaben in den Katakomben interessiert und da sich diese außerhalb der Stadtmauern befanden, waren sie in Kriegszeiten der völligen Schutzlosigkeit ausgeliefert. Zu Beginn des 7. Jahrhunderts begann Papst Honorius I (+ 638), den wertvollsten Teil der Märtyrer, den Kopf, aus den gefährdeten Katakombengräbern zu entfernen und in Sicherheit zu bringen.

⁴² Vgl. Markus Mayr: Geld, Macht und Reliquien. Wirtschaftliche Auswirkungen des Reliquienkultes im Mittelalter. Innsbruck; Wien 2000, S. 21.

⁴³ Vgl. Bernhard Kötting: Reliquienverehrung, Ihre Entstehung und ihre Formen in: Bernhard Kötting, *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2. Münster 1988, S. 61-75, hier: 72.

⁴⁴ Vgl. Kötting, *Ecclesia*, S. 85f.

⁴⁵ Vgl. Arnold Angenendt: *Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, Bd. 42, München 1991, S. 320-348, hier: S. 331f.

Neben diesen „Sonderregelungen“ für Translationen, tat sich der Westen aber nach wie vor mit Gebeinteilungen schwer. In Gregors Schriften finden sich auch keine Hinweise in diese Richtung, eher das komplette Gegenteil ist der Fall: wer den Heiligen ein Glied entnimmt wird bestraft! Als Gundowald, sich von dem Fingerknochen des Märtyrer Sergius, einen Teil abschlagen wollte, gelang ihm das nur sehr schwer was Gregor so interpretierte: dass „es dem Märtyrer nicht genehm war“, wie sich auch das weitere Schicksal des Mannes „nicht mit der Gnade des Märtyrers“ gestaltete.⁴⁶ Im römischen Bereich gab es Primärreliquien daher lange Zeit nur in „ganzer Form“, als Sekundärreliquien dienten z.B. die Gewänder, welche aus dem Grab entnommen wurden. **„Reliquienteilung in dem Sinn, dass man Gebeine aufteilte oder gar zerkleinerte, darf für das Frühmittelalter nicht schon als gängige Praxis angesehen werden und soll neu erforscht werden“**⁴⁷ - so Angenendt. Dinzelsbacher gibt zwar genügend Beispiele für Reliquienteilungen vor der Jahrtausendwende, allerdings handelt es sich hierbei immer um nachwachsende Körperteile. Die Behauptung dass Teilungen bereits „am Beginn des Mittelalters gang und gäbe“⁴⁸ waren lässt er ohne Quellenbeweise stehen und ist daher als sehr fragwürdig einzustufen. Zwar gibt es Quellenbeweise zur Reliquienteilung vor dem 10. Jahrhundert, diese müssen aber auch besonders genau betrachtet werden. So übersandte Einhard an den Erzbischof Hetti von Trier einen „Partikel“ der Hll. Marcellinus und Petrus: „Eine Partikel von den Überbleibseln der seligen Märtyrer gelangt zu euch, und es soll ihr jene Ehre erboten werden, wie wir ihren ganzen Leibern zu erbeten gehalten sind.“ Jedoch zwang Einhard kurz darauf ein himmlischer Eingriff jene Partikel zurückzuholen und „so ließ ich jene heiligen Reliquien dem Leib, dem sie weggenommen waren, mit hoher –Ehrerbietung wieder zufügen.“⁴⁹

⁴⁶ Gregor von Tours, *Historia Francorum* VII 31.d Übersetzung nach Rudolf Buchner: Gregor von Tours, *Zehn Bücher Geschichten* (=FSGA 2), Berlin 1956, S.133.

(...) *sed non, ut credo, cum gratia martyris, sicut in sequenti declaratum est* (...)

⁴⁷ Angenendt, *corpus incorruptum*, S. 332, sowie Heinrich Fichtenau: *Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter* in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, Wien/München 1952, S. 60-89, hier S. 67, dagegen Peter Dinzelsbacher: *Die „Realpräsenz“ der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen* in: Peter Dinzelsbacher u.a. (Hrsg.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Ostfildern 1990, S. 115-173, hier S. 118, sowie Kötting, *Reliquienverehrung*, S. 20f.

⁴⁸ Dinzelsbacher, *Realpräsenz*, S. 118.

⁴⁹ Einhard, *Translation et miraculi SS. Marcellini et Petri* II 11, ed. Georg Waitz (= MG SS 15) Hannover 1888, S. 248. Esselborn, Karl: *Die Übertragung und Wunder der heiligen Marzellinus und Petrus von Einhard* in: *Historischer Verein für Hessen*, Darmstadt 1977, S. 3-118, hier S. 45.

(...) *illas reliquias corpori de quo sumptae fuerant cum summa diligentia sociare curavi. Quod factum quam gratum beatissimis martyribus foret, adtestatione miraculi subsequenter liquido conprobatur. Nam proxim nocte, cum ad matutinum officium in basilica solemnitersederemus, senex quidam gressuum officio destitutus genibusque ac manibus nitens reptando ad orationem intravit. Is coram omnibus nobis per virtutem Dei et merita beatissimorum martyrum eadem qua ingressus est hora ita perfecte curatus est, ut ad incedendum ne baculi quidem sustentatione ulterius indigeret.* (..)

Berührungsreliquien haben dort ihren Ursprung, wo man sich der Teilung der Körper widersetzte,⁵⁰ Ort und Zeit sind in diesem Fall wichtig! Da bis ins 10. Jahrhundert Teilungen im Westen nicht der Norm entsprechen, musste man sich mit Sekundärreliquien behelfen. Der Osten dagegen hatte nie ein Problem damit Teile der Heiligenleiber zu entnehmen, erst mit der Hochphase der Wallfahrt und dem damit verbundenen Reliquienhandel war die Nachfrage höher als das Angebot und die Notwendigkeit für Sekundär- bzw. Tertiärreliquien entstand!

2.3.1 Das Phänomen Corpus Incorruptum

"Bis heute gilt die Unverwestheit des Leibes als Kriterium im kirchlichen Heiligsprechungsverfahren"⁵¹ Zahlreiche hagiographische Texte des Frühmittelalters verwenden den Terminus *corpus incorruptum*, eine Untersuchung darüber gibt es allerdings nur von Angenendt. Er gibt an das weder die älteren Arbeiten von Beissel, Pfister, Bernoulli oder Lucius noch die neueren von Graus, Hermann-Mascard oder Geary auf die Begrifflichkeit eingehen. Einzig André Vauchez bietet einige Hinweise.⁵² Wie bereits oben erwähnt, gilt die am 17. Juni 386 erstmals im Westen durchgeführte Gebeinteilung als Zäsur in der Reliquienverehrung. Besonders hervorzuheben bei diesen Märtyrlerleibern ist die ausdrückliche Formulierung *ossa tota*⁵³, Augustinus spricht sogar von *corpora incorrupta*⁵⁴!

Hinweise auf die Unversehrtheit des Leibes findet man in den Quellen immer wieder. Als man das Grab des heiligen Severin nach sechs Jahren wieder öffnete fand man nicht nur einen unversehrten Leib, sogar Bart und Haare fanden sich noch an der Leiche!⁵⁵ Von der Gebeinhebung des Märtyrer Nazarius lässt uns Ambrosius wissen: „[das] Blut sei so frisch herausgeflossen, als wäre es eben vergossen worden und das abgeschlagene Haupt sei so heil und unverwest gewesen, versehen noch mit Haaren und Bart, als habe man es eben erst gewaschen und ins Grab gelegt.“⁵⁶ Auch bei den Schriften Gregors von Tours wird dieses

⁵⁰ Kötting, Reliquienverehrung, S. 70.

⁵¹ Angenendt, corpus, S. 320.

⁵² Für weitere Informationen siehe Angenendt, corpus, S. 321.

⁵³ Ambrosius, Ep. 22 (=PL 16), ed. J.-P. Migne, Petite-Montrouge 1854, Sp. 1064 B/C.

⁵⁴ Augustinus, Confessiones IX 7, ed. Pius Knöll (=CSEL 33), Prag/Wien/Leipzig 1896, S. 208.

⁵⁵ Vita Severini 44, ed. Hermann Sauppe (=MGH AA 1,2) S. 29, Berlin 1877. Übersetzung zitiert nach Angenendt, corpus, S. 322.

Deinde unanimiter aestimantes ossa funeris inveniri disiuncta (nam annus sextus depositionis eius effluxerat) integram corporis compagem reperimus.

⁵⁶ Ambrosius 32,1, ed. A. A. R. Bastiaensen: Vita die santi, Mailand 1981, S. 94 Z. 8, Übersetzung zitiert nach Angenendt, corpus incorruptum S. 336.

[...] sanguinem martyris ita recentem, quasi eadem die fuisset effusus, caput etiam ipisus, quod ab inpiis fuerat abscissum, ita integrum atque incorruptum cum capillis capitis atque barba, ut nobis videretur eodem tempore quo lavabatur lotum atque compositum in sepulcro.

Phänomen mehrfach beschrieben⁵⁷, er ist es auch der den Heiligenkult erstmals anschaulich darstellt. Benedikt Vollmann klassifiziert dies als eine Akzentverschiebung weg von einer Hochtheologie hin zu einer „sinnlich-handgreiflichen, stark emotionalen, volkstümlichen Auffassung des christlichen Glaubens.“⁵⁸ Besonders anschaulich ist das Beispiel des hl Chutbert, dessen Leichnam 11 Jahre nach Beerdigung unverwest vorgefunden wurde:

„And, on first opening the sepulchre, they found a thing marvellous to relate, namely that the whole body was as undecayed as when they had buried it eleven years before. The skin had not decayed nor grown old, nor the sinews become dry, making the body tautly stretched and stiff; but the limbs lay at rest with all the appearance of life and were still moveable at the joints. For his neck and knees were like those of a living man; and when they lifted him from the tomb, they could bend him as they wished. None of his vestments and footwear which touched the flesh of his body was worn away. They unwound the headcloth in which his head was wrapped and found that it kept all the beauty of its first whiteness.“⁵⁹

Warum ist der unversehrte Körper so wichtig? Angenendt formuliert es so, dass die Präsenz der *Virtus* in den Reliquien erst durch den ganzen, unversehrten Leib bestätigt ist.⁶⁰ Genauso wie ein Heiliger dessen Grab noch nicht entdeckt wurde, durch Lichtzeichen⁶¹, Wohlgeruch und Wunder auf sich Aufmerksam macht. Ein Heiliger, ist ein von Gott ausgezeichnete(r) Mensch und Gott lässt „seine Heiligen die Verwesung nicht schauen“ (Ps, 16 [15], 10). „Er [der Herr] behütet all seine [des Gerechten] Glieder, nicht eines von ihnen wird zerbrochen“ (Ps 34, [33], 21). Diese Bibelworte, bekräftigten die grundlegende Idee, dass die Gebeine der Sitz des Lebens und ihr unbeschädigter Erhalt die Voraussetzung für die Wiederbelebung seien. Diese Vorstellung führte zur „Legende vom unzerstörbaren Leben“, derzufolge sich die Leiber der Gemarterten wunderbar wiederherstellten und die Leiber der Heiligen unverwest blieben.⁶²

⁵⁷ Gregor spricht 9 mal von einem *corpus integrum* – zitiert nach Arnold Angenendt: Der „ganze“ und „unverweste“ Leib – eine Leitidee der Reliquienverehrung bei Gregor von Tours und Beda Venerabilis, in: Hubert Mordek (Hrsg.), *Aus Archiven und Bibliotheken*. FS Raymund Kottje (=Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 3) Frankfurt a.M., Berlin und Bern 1992 S. 33-50.

⁵⁸ Benedikt K. Vollmann, Artikel „Gregor von Tours IV“, in: RAC 12, Stuttgart 1983, Sp. 895-930, hier S. 896.

⁵⁹ *Vita Cuthberti* auct. Anon. 14, ed. Bertram Colgrave: *Two Lives of Saint Cuthbert*. Text, translation and notes, Cambridge 1985, S.130f.

(...) *totum corpus integrum (...) corpus erectum et rigidum est (...) in articulis motabilia requiescebant (...) caput pulchritudinem.*

⁶⁰ Angenendt, LMA, S. 702.

⁶¹ So etwa der *campus stellarum* über den Reliquien des hl. Jakobus.

⁶² Angenendt, TR, S. 70.

Nun ist es natürlich so, dass die Natur nicht zwischen Heiligen und „Normalsterblichen“ unterscheidet – jeder lebende Organismus ist einem biologischem Zerfallsprozess ausgeliefert – auch der, der Heiligen! Woher also die Quellen, die explizit einen *corpus incorruptum* beschreiben? Hierzu lässt uns Angenendt wissen, dass es immer wieder Ausnahmefälle gibt, wo der menschliche Körper durch diverse äußere Einflüsse tatsächlich unbeschädigt bzw. nahezu unbeschädigt erhalten bleibt.⁶³ Da dies natürlich nicht der Regelfall ist, muss nach weiteren Erklärungsansätzen gesucht werden.

„Als 1031 das Grab des Gründers von Echternach geöffnet wurde, fand man Willibrord (+ 739) mit unversehrten Gewandstücken und fast mit ganzem Körper erhalten; allerdings konnte ein einzelner Knochen herausgenommen werden.“⁶⁴

Wie das Beispiel des hl. Willibrord zeigt, wird – obwohl man einen einzelnen Knochen entnehmen kann - von einem *corpus integrum* gesprochen. Um als *integrum* zu gelten, genügte es scheinbar, wenn die Knochen beeinander lagen!⁶⁵ Die Angaben in den Quellen bezüglich Wohlgeruch, Lichterscheinungen und Unversehrtheit entsprechen einem Topos – viele Quellen sind bewusst gestreckt, bzw. die Graböffnungen sehr beschönigend beschrieben worden. Man darf nie aus den Augen verlieren, dass es sich hier um Gräber besonders verehrter Menschen handelt, um Leute, die ein vorbildhaftes Leben geführt haben und oftmals eine herausragende Stellung innerhalb der Gesellschaft bekleidet haben. Offensichtlich braucht die restliche Bevölkerung die Vorstellung von solchen hervorragenden Personen, die dermaßen über allem anderen stehen, dass – zum Beweis ihrer Andersartigkeit – der Leib nicht zerfällt, sondern als unversehrtes Ganzes am jüngsten Tag in den Himmel fährt.

⁶³ Angenendt, *corpus incorruptum*, S. 328.

⁶⁴ Thiofrid von Echternach, *Fragmenta vitae duplicis S. Willibrordi* 2 (=PL 157), ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge 1854, Sp. 412 A/B. Übersetzung zitiert nach Angenendt, *corpus*, S. 327. (...) *Per tot saecula non modo incorruptum, verum etiam pulchrum et integerrimum* (...) *Idem inseruit manum, nec sine summa formidine unam quoque de costis sancti viri extraxit.*

⁶⁵ Vgl. Angenendt, *corpus incorruptum*, S. 328.

2.4 Darstellungsformen der Gebeine

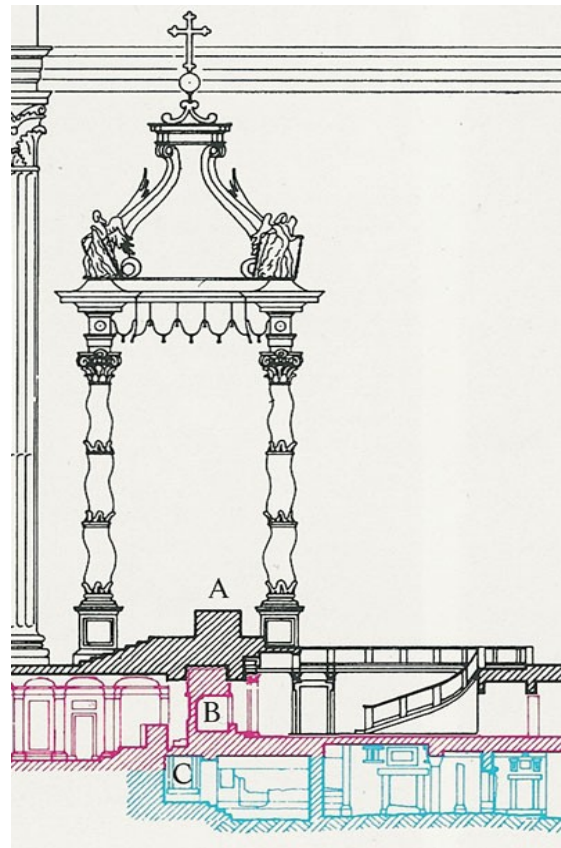
Auch wenn „es für die Römer ganz unerträglich und ein Sakrileg war, wenn etwa jemand die Leiber der Heiligen berühren will,“⁶⁶ musste die Schaulust der Gläubigen befriedigt werden und Gregor I. wusste wie. Um die Besucherscharen direkt zum Petersgrab zu führen ohne dieses bautechnisch zu berühren, ließ er das Chorniveau der Kirche so weit anheben, dass man den Altar über dem Grab errichten konnte, außerdem wurde ein Stollen angelegt der die Gläubigen direkt zum Grab führte.⁶⁷

Querschnitt vom Petrusgrab⁶⁸

A=Papstaltar in der Basilika

B=Krypta auf Höhe der vatikanischen Grotten

C=Gab Petri auf Höhe der Nekropole



Ursprünglich war der Altar mit einem Heiligen- bzw. Märtyrergrab verbunden – vermutlich liegt diese Entwicklung mit dem Wort aus der Offenbarung zusammen (Off. 6,9), wonach sich die Seele unter dem himmlischen Altar befände. Seit Karl dem Großen gibt es außerdem ein Gesetz welches besagt, dass jeder Altar eine Reliquie beherbergen muss.⁶⁹ Das Frühchristentum im Westen kennt überwiegend Berührungsreliquien, sogenannte *Branda*, diese wurden im Reliquiengrab von Kirchen, manchmal auch in Grabbauten beigesetzt um so für den Schutz der gesamten Gemeinde zu sorgen. Obwohl diese Reliquien für die Gläubigen nicht sichtbar waren, sind deren Behältnisse oft aus besonders wertvollem Material gearbeitet. Edelmetalle, Steine und Gemmen symbolisieren Tugendhaftigkeit und visualisieren die Verherrlichung der heiligen Personen bei Gott.⁷⁰ Als Reliquare für die *Branda* gibt es zunächst meist rechteckige oder runde Kapseln aus Metall.⁷¹ Stein, Elfenbein oder Holz

⁶⁶ Gregor I., Ep. IV 30, ed. Dag Norberg (=CChrSL 140) S. 249. Übersetzung zitiert nach Angenendt, corpus incorruptum, S. 330.

Romanis [...] omnino intolerabile est atque sacrilegum, si sanctorum corpora tangere quisquam fortasse voluerit.

⁶⁷ Vgl. Angenendt, corpus, S. 331f.

⁶⁸ Abb. 1: http://www.glaubenswege.ch/Apostel_Petrus.html am 09.07.2012

⁶⁹ Seit dem Nicäum 787.

⁷⁰ Thomas Richter, LTK, S. 1088.

⁷¹ z.B. Mailand, S. Nazaro 4. Jh.

dienten zur Beisetzung im Altar-Sepulcrum. Diese auch sarkophag- oder kästchenartigen Reliquare konnten mit figürlichen Darstellungen und Inschriften versehen sein.⁷² In Zusammenhang mit den aufkommenden Pilgerfahrten nach Jerusalem im 4. Jahrhundert entwickeln sich außerdem Reliquare in Kreuzform⁷³ – Gefäße in Form der darin enthaltenen Reliquien gab es erst später.

Besonders bemerkenswert ist, dass im Frühmittelalter in funktionaler Hinsicht zwischen Kirchen- und Privatreliquien unterschieden wurde, wobei erstere in der Frühzeit oft Sekundärreliquien und erst ab dem 9. Jahrhundert Primärreliquien enthielten. Umgekehrt finden wir im privaten Bereich zu diesem Zeitpunkt durchaus Primärreliquien, später indes vorwiegend Sekundärreliquien.⁷⁴ Privatreliquien dienten dem persönlichen wie häuslichen Gebrauch und wurden von Klerikern oder Laien am Körper getragen.

"Für die Volksfrömmigkeit des Frühmittelalters spielten sie eine kaum zu überschätzende Rolle. Diese am Körper getragenen Reliquien dienen dem persönlichen Schutz und der Unheilabwehr, laut Wamers stellen sie eine 'Fortführung 'heidnischer Volksfrömmigkeit' auf der Basis des christlichen Heiligen- und Jenseitsglaubens dar [...] Schon früh im 5. Jahrhundert wird das Tragen von echten Reliquien am Körper für wirksamer als im Altar angesehen. [...] Sie bergen, soweit erhalten, fast ausschließlich Sekundärreliquien in Form von Textilien, Erde/Staub, bzw. (Spuren von) Flüssigkeiten, ihrem privaten Charakter und ihrer großen Zahl entsprechend, v.a. aber der Tatsache, dass sie überwiegend mit Wallfahrtsheiligtümern und Pilgerreisen in Zusammenhang gebracht werden können."⁷⁵

Wenn die sterblichen Überreste eines Heiligen von seinem Grab auf den Altar verlegt werden, so spricht man von einer "Erhebung zu Ehren der Altäre". Der Sarg wurde östlich hinter dem Altar erhöht aufgestellt, damit der Heilige bei der Wiederkehr Christi gleich in die richtige Richtung schaut. Sowohl Erhebung wie auch Translation der Heiligenleiber waren liturgische Riten die in ihrer Wirkung der späteren päpstlichen Kanonisation gleichkamen.⁷⁶ Im 9. und 10. Jahrhundert ist dann eine lebhafte liturgische wie künstlerische Debatte darüber entstanden, wo die erhobenen Reliquien der Heiligen in den Kirchen zur Verehrung ausgestellt werden sollten. So war Abt Odo von Cluny gegen eine Aufstellung der Gebeine auf den Altären. Er verwies dabei auf eine Überlieferung, wonach sich die heilige Äbtissin

⁷² z.B. Brescia, Museo Cristiano um 360/370.

⁷³ J. Engemann, LMA, S. 699.

⁷⁴ E. Wamers, RdA, S. 469.

⁷⁵ Ebd., S. 472.

⁷⁶ Angenendt, LTK, S. 1094.

Walpurga solange weigerte Wunder zu wirken, bis ihre Gebeine wieder von dem Altar entfernt wurden, auf dem ausschließlich das eucharistische Geheimnis gefeiert werden sollte.⁷⁷

Seit dem 9. Jahrhundert sind mit der Hebung von Reliquien auch deren Weisungen für das Volk verbunden. Dieses Ereignis erfolgte aufgrund einer Umbettung oder aus juristischen Motiven, wenn zum Beispiel das Volk an der Präsenz der Gebeine im Schrein zweifelte und einen „Schaubeweis“ verlangte. Mehr noch als die Beweisnot oder Transferierung der Reliquien aber war der Wunsch der Gläubigen nach einer „frommen Schau“.⁷⁸

Deswegen setzte sich im Laufe der Zeit auch der Brauch durch, die Gebeine in speziellen Reliquienschreinen in der Nähe des Altares aufzubewahren. Trotzdem war der andächtige Christ immer noch durch einen Vorhang – der die Reliquie verdeckte und nur an speziellen liturgischen Festtagen geöffnet wurde – von seinem Heiligen getrennt.⁷⁹

Das immer stürmischere Drängen der Gläubigen konnte bald nicht mehr aufgehalten werden. Das Volk verlangte nach einem Heilsbringer und wollte diesen auch sehen. Das führte dazu, dass sich seit Beginn des 9. Jahrhunderts die Art der Präsentation von Reliquien zu verändern begann. Die sterblichen Überreste wurden nun nicht mehr in einem Schrein am Altar gezeigt, sondern in „anschauliche Form“ gebracht. Als in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts die Scheu wich, Reliquien zu teilen, begann man damit einzelne Reliquienstücke abgesondert und in Vollfiguren beizusetzen,⁸⁰ um den sakralen Charakter des Kultbildes zu erhöhen. Damit gab die Kirche dem Drängen der Menschen nach, ein möglichst intensives „Naheerlebnis“ mit dem Heiligen zu haben.⁸¹

Nebenbei wurde durch die Darstellung in Vollplastiken jedwede Verwesung oder Zerstückelung negiert! Die Gebeine der Heiligen wurden in eine goldgeschmückte, magische Aura gehüllt. Neben der Beisetzung von Reliquien in Vollplastiken wurden die Gebeine in Glaspyxiden eingeschlossen, wodurch sie auch wirklich sichtbar wurden.⁸²

⁷⁷ Vgl. Alfred Läßle: Reliquien. Verehrung, Geschichte, Kunst, Augsburg/Pattloch 1990, S. 27-28.

⁷⁸ Vgl. Christof L. Diedrichs, Vom Glauben zu Sehen. Die Sichtbarkeit der Reliquie im Reliquiar. Ein Beitrag zur Geschichte des Sehens, Berlin 2001, S. 141.

⁷⁹ Vgl. Läßle, Reliquien, S. 28-29.

⁸⁰ Solche redenden Reliquiare sind erstmals im 9. Jahrhundert belegt, verbreiten sich aber erst im 13. Jahrhundert richtig.

⁸¹ Vgl. Diedrichs, Glauben, S. 159-162.

⁸² Für genauere Informationen auch bezüglich Strahlkraft von Reliquien siehe Arnold Angenendt: Der Leib ist klar, klar wie ein Kristall in: „Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, Hg Klaus Schreiner, München 2002, S. 387-398.

2.5 Die „fromme Schau“

Wohl sind Reliquienweisungen seit dem 9. Jahrhundert⁸³ in den Quellen nachweisbar, üblich waren sie jedoch nicht. Manchmal waren bei diesen seltenen Darbietungen so viele Schaulustige zugegen, dass das Platzangebot in der Kirche gesprengt wurde und die Weisung kurzerhand ins Freie verlegt werden musste. Wenn es dann sogar noch erlaubt war die Reliquie zu küssen, konnte sich so eine Schau zu einer regelrechten kollektiven Hysterie steigern. Dass diese besonders nahe Art der Darbietung manchmal missbraucht wurde, zeigt das oft zitierte Beispiel des Bischofs Hugo von Lincoln (1140-1200), der bei einem Besuch in Fécamp den Armknochen der Hl. Maria Magdalena zum Kuss dargeboten bekam und diese Gelegenheit nutzte um zwei Stücke davon für seine eigene Reliquiensammlung abzubeißen und dann noch die Stirn besaß dem empörten Abt vorzuhalten, er hätte diesem geheiligten Leib lediglich die Ehre erwiesen ihn mit Lippen und Zähnen zu sich zu nehmen!⁸⁴ Vielleicht verbot das 4. Laterankonzil (1215) aufgrund solcher Vorkommnisse das Zeigen der Reliquien außerhalb des Reliquiars.⁸⁵

Die „entblößte“ – also außerhalb des Reliquars gezeigte – Darbietung der Gebeine stellt eine Ausnahme dar und ist als dementsprechend besonders zu werten. Dem verehrten Heiligen derartig nahe zu sein stellte für den Gläubigen ein besonders intensives, geradezu schockartiges Erlebnis dar.⁸⁶ Der durchschnittliche Mensch im Mittelalter bewegt sich in einem sehr engen, streng festgelegtem Rahmen – aus diesem auszubrechen war nicht üblich. Wenn man schließlich so mutig war und sein gewohntes Leben verließ um sich auf eine Pilgerreise zu begeben, befand man sich schlagartig in einer völlig fremden Welt. Vielleicht hat man zum ersten Mal, nicht nur die Grenzen seiner Heimatstadt, sondern auch des vertrauten Königreiches verlassen, durchquert fremde Länder, trifft Menschen die anders aussehen und kostet exotische Gerichte. Die Reise zum Wallfahrtsort hat oft viele Tage, wenn nicht gar Monate in Anspruch genommen, war teuer, beschwerlich und auch gefährlich. Aber der Gläubige hat diese Strapazen auf sich genommen, hat unterwegs Reisende gefunden, die zum gleichen Ziel aufgebrochen waren, sich mit ihnen unterhalten und ausgetauscht. Die Erwartungshaltung ist mit jedem Schritt größer und größer geworden bis man schließlich in

⁸³ Diedrichs gibt dafür schon das 7. Jahrhundert an (S.141).

⁸⁴ Magna Vita S. Hugonis 5, 14 ed. D. L. Douchie: The Life of St. Hugh of Lincoln Volume I, Oxford Medieval Texts, London 1961. Übersetzung zitiert nach Diedrichs, Glauben, S. 145 f.
(...) *quorum uribus duas inde citius portiones abruptit quas dextere ista scribentis intulit (...) Credebamus episcopum venerationis obtentu expetisse hec sacra reuerenda, et ecce ritu canino hec dentibus tradidit lanianda.*

⁸⁵ Lat, 4, c. 62 in: Dekrete der ökumenischen Konzilien (Hrsg.) Istituto per le Scienze Religiose, Bologna. Besorgt von Giuseppe Alberigo u.a., Wien u.a. 1973, Bd. 2, 3. Auflage, S.263.
[...] *antiquae reliquiae amodo extra capsam non ostendantur nec exponantur venales.*

⁸⁶ Diedrichs, Glauben, S. 146.

einer beeindruckenden Kirchenarchitektur eingehüllt von Kerzenschein und Weihrauch steht, bereit vor dem verehrten Heiligen zu knien und seine sterblichen Überreste zu küssen.

In einer Zeit, in der künstliches Licht in Form von Kerzen für den Großteil der Bevölkerung unerschwinglich war und der Wohlgeruch von Weihrauch etwas ganz kostbares darstellte, mussten diese Sinneseindrücke überwältigend gewesen sein. Am häufigsten erhofften sich die Menschen Krankengenesung oder Unheilabwehr,⁸⁷ und immer wieder liest man in den Quellen von spontanen Heilungen, Menschen die ihr Augenlicht wieder fanden oder aufhörten zu lahmen. Es gibt unzählige am Wallfahrtsort hinterlassene Devotionalien die diese Wunder belegen. Es ist fast unmöglich solche „Geschichten“ zu glauben. Aber was sonst, konnte man tun, als sich unter den Schutz der Heiligen zu stellen – die gewissermaßen das Maximum an Heilkraft dieser Zeit darstellten. Der mittelalterliche Mensch hat nicht daran geglaubt dass ihm die Heiligen helfen, **er hat es gewusst!**⁸⁸

Keinesfalls darf man davon ausgehen, dass Reliquienweisungen nur für das einfache Volk aufregend waren. Selbst Mönche, die sich tagtäglich in unmittelbarer Nähe zum Heiligen aufhielten, waren tief ergriffen. So geschah es anlässlich der Graböffnung des dort liegenden Hl. Chutbert in Durham:

„Opening the sepulchre, they found the body intact and whole, as if it were still alive and the joints of the limbs flexible, and much more like a sleeping than a dead man. Moreover all his garments, in which he had been clothed, were not only undefiled but seemed to be perfectly new and wondrously bright. When they saw this, they were struck with great fear and trembling, so that they hardly dared to say anything or even to look upon the miracle which was revealed, and scarcely knew what to do. But they took away the outer garments to show the miracle of his incorruption, for they did not dare to touch what was nearest the skin; and they hastened to relate to the bishop what they had found. (...) They (the monks) brought him part of the clothes that had enwrapped the holy body. He joyfully received these gifts and gladly listened to the story of the miracles, kissing the garments with great affection, as though they were still wrapped round the father's body.“⁸⁹

⁸⁷ Patrick Geary: Living with the dead in the Middle Ages, Cornell University Press 1994, S. 118.

⁸⁸ Angelehnt an Dr. Karl Brunner, als er in einer Vorlesung im WS 07 im Zusammenhang mit dem Wirken der wundertätigen Könige sagte: „Die Menschen im Mittelalter haben nicht geglaubt das es Einhörner gibt, sie haben es gewusst.“

⁸⁹ Bedae Vita sancti Cuthberti p. 119, ed. Colgrave, Two Lives, S. 292.

Quod ubi uiderunt, nimio mox timore sunt et tremore percussi, adeo ut uix aliquid loqui, uix auderent intueri miraculum quod parebat, uix psi quid agerent nossent (...) carni illius proxima aderant prorsus tangere timebant.

Dieses Beispiel stammt aus dem Jahr 1104, also einer Zeit in der Reliquienweisungen zwar schon seit einiger Zeit üblich, aber keineswegs gängige Praxis waren und somit noch immer ein Aufsehen erregendes, riskantes Ausnahmeelebnis darstellten. Die Mönche von Durchamp empfanden beim Anblick der Gebeine ihres Heiligen eine Mischung aus Sehnsucht und Scheu, Gier und Angst. Der Patron war für sie ein Wesen, das zu gleichen Teilen anlockte wie Angst einflößte, Gutes tun aber genauso auch Vernichtung bringen konnte.⁹⁰

Die sogenannte „Schauf Frömmigkeit“ des Mittelalters ist als ein Vorstoß des volkstümlichen Elements in die Liturgie zu werten und setzt sich deutlich von dem abstrakten Glauben der Gelehrten ab.⁹¹ Die intellektuellen Geistlichen versuchten vielfach den Blick der Gläubigen auf das Wesentliche zu lenken – nicht der Heilige wirkt Wundern, sondern Gott, der sich dazu eines Menschen bediente. Trotzdem standen im Zentrum des Volksglaubens nun einmal die Heiligen, sie und ihre Wunder waren dem Durchschnittsmenschen des Mittelalters wesentlich näher als Gott, genauso wie der Lokalheilige der Gemeinde wesentlich näher war als der des Nachbardorfes. Flodoard berichtet uns in diesem Zusammenhang, dass man sich in Reims sehr freute, als der heilige Remigius ein Mädchen heilte, das vergebens eine Wallfahrt zum Petersgrab in Rom unternommen hatte.⁹² Die Frömmigkeitspraktiken der gewöhnlichen Gläubigen kennen kein Dogma, sie bestehen aus Bildern und Geschichten, in denen geheime Kräfte in Form von Wundern und Zeichen einen großen Anteil haben. Sie glaubt daran, dass das Schicksal der Menschen abhängig sei von übernatürlichen Kräften, die das gesamte Weltgefüge umschließen.⁹³ Zu dieser Kategorie Gläubiger gehört aber keinesfalls nur das einfache Volk. Eine solche schichtenspezifische Aufteilung scheitert schon daran, dass die meisten Kunden der Reliquienhändler Könige, Kirchenfürsten und hohe Adelige waren.⁹⁴ Lediglich hochgebildete Theologen neigten dazu diese Schauf Frömmigkeit abzuwerten.

So ein gelehrte Kleriker war beispielsweise Bernhard von Angers, der sich 1013 auf eine Reise durch die Auvergne begab um die Wunder der Heiligen kritisch zu untersuchen. Ihm war die volkstümliche Art des Laien-Glaubens suspekt, in seinen Augen schienen Reliquienstatuen die alte Verehrung der Götter oder eher noch der Dämonen zu bewahren⁹⁵.

⁹⁰ Diedrichs, Glauben, S. 147.

⁹¹ Ebd., S. 175.

⁹² Vgl. Heinrich Fichtenau: Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich, Band 1, Stuttgart 1984, S. 435.

⁹³ Vgl. Diedrich, Glauben, S. 177.

⁹⁴ Vgl. Fichtenau, Lebensordnungen, S. 335.

⁹⁵ Liber miraculorum sancte Fidis I,13; ed. Auguste Bouillet: Collection de textes pour servir a l'etude et a l'enseignement de l'histoire, Paris 1897, 47; hier alle folgenden Zitate, wiedergegeben unter Verwendung der Übersetzung von Hans Belting: Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990, S. 336f. Zitiert nach Diedrichs, Glauben, S.149f.

Quod cum sapientibus videatur haud injuria esse superstitiosum, videtur enim quasi prisce culture deorum vel potius demoniorum servari ritus, michi quoque stulto nichilominus res perversa legique christiane contraria visa nimis fuit, cum primitus sancti Geraldii statuam super altare positam perspexerim [...]

Angesichts der goldglänzenden Statue des heiligen Gerald in Aurillac spottet er gegenüber seinem Reisebegleiter sogar: „Bruder, was sagst du zu diesem Idol? Würden Jupiter und Mars diese Statue ihrer für würdig halten?“ Bernhard belächelte die Bewunderung der Leute und hielt die Verehrungen für „eine alte Tradition die im einfachen Volk nicht auszurotten ist.“ Aber zu früh hatte er diese Worte gesprochen, in Anbetracht der Statue der heiligen Fides in Conques, erkannte er seinen Irrtum und bereut seine frühere leichtfertige Haltung. Ihm wurde bewusst das die Figur selbst nur der Träger der eigentlichen Reliquie war, plötzlich ist für ihn ihr Bild „kein unreines Idol, sondern ein frommes Andenken, das zur gläubigen Andacht einlädt und den Wunsch nach der mächtigen Fürbitte der Heiligen verstärkt.“⁹⁶

Dass Reliquien in Statuen geborgen werden, ist nicht die theologische Rechtfertigung einer durch heidnische Praktiken vorbelasteten Form, sondern die Durchsetzung einer Art von Frömmigkeit – letztlich auch von Kunst – die zur Anschaulichkeit, zum Sehen drängt und selbst der hochgebildete Klerus kann sich dem Reiz dieser Anschaulichkeit nicht entziehen.⁹⁷

2.5.1 Das Phänomen der Erniedrigung von Heiligen

Auch wenn es vielleicht seltsam klingt, aber lange Zeit war es geduldet und erlaubt die Reliquien und Bilder der Heiligen in festgelegten Zeremonien wortwörtlich „zu erniedrigen“.⁹⁸ Dieses Klageritual⁹⁹ findet man vom 10. bis zum 15. Jahrhundert, wobei das älteste vermutliche ein Sakramentar vom hl. Martin von Tours aus dem 10. Jahrhundert ist.¹⁰⁰ So wurden in der St. Martins Kirche in Tours das Grab und das hölzerne Kreuz mit Dornen bedeckt. Das Dornengeflecht, welches ja bereits Jesus Christus verhöhnnte, erinnert an dessen Schmach und verhindert gleichzeitig, dass gläubige Pilger sich der Heilstätte in der Art und Weise nähern, wie es der Heilige eigentlich gewohnt war. Dieser sehr öffentliche Teil der Kirche wurde bewusst mit Dornen verstellt, um jedem eintretenden Menschen sofort auf die unwürdige Behandlung des Heiligen hinzuweisen. Auf diese Weise konnten die Mönche mit spiritueller Hilfe ihren Kummer kundtun und gleichzeitig jeden Besucher der Kirche ohne

⁹⁶Ebd. S. 47f. Diedrichs, Glauben, S. 150.

Quid tibi, frate, de ydolo? An Juppiter sive Mars tali statua se indignos estimassent. [...] Nam ubi solius summi et veri Dei recte agendus est cultus, nefarium absurdumque videtur gypseam vel ligneam eneamque formari statuum. [...] Nam sanctorum statuas, nisi ob antiquam abusionem atque invincibilem ingenitamque idiotarum consuetudinem, nulla ratione patimur. [...] quando sacram imaginem que non ut idolum sacrificando consulitur, sed ob memoriam reverende martyris in honore summi Dei habetur despective tamquam Veneris vel Dianae appellaverim simulachrum.

⁹⁷ Diedrichs, Glauben, S. 163.

⁹⁸ Zu Folgendem vgl. Geary, Living, S. 95-115.

⁹⁹ Geary verwendet das Wort *clamor* dafür.

¹⁰⁰ Für weiterführende Literatur und Quellenangabe vgl. Fußnote 8 bei Geary, Living, S. 100.

Worte auf den Missstand aufmerksam machen.

So geschah es auch im Jahre 996, als der Graf von Anjou und Touraine unerlaubt in das Martinskloster in Tours eindrang und dort Schaden anrichtete. Den Mönchen gefiel dieser Umgang natürlich nicht, zumal das Kloster theoretisch außerhalb der Jurisdiktion des Grafen lag. Also beschlossen die Klosterbrüder den Adeligen mit spiritueller Hilfe in die Knie zu zwingen und bedeckten, wie bereits oben erwähnt, das Grab des Heiligen mit Dornen. Außerdem verboten sie ihm und seiner Gefolgschaft den Eintritt in die Kirche, erlaubten aber Pilgern vor der Grabstätte Martins zu beten. Diese sahen natürlich den unehrwürdigen Zustand in dem sich der Heilige befand und in Windeseile verbreitete sich auch die Kunde darüber im Volk. Dem Grafen wurde aber nicht nur der Zutritt zur Kirche verwehrt, sondern darüber hinaus auch noch der Kontakt zu seinen Ahnen, die dort begraben lagen. Fulk Nerra von Anjou und Touraine blieb also nichts anderes übrig, als demütig vor den Heiligen zu treten und diesen um Verzeihung zu bitten.¹⁰¹ Interessanterweise zieht weder die Demütigung des Heiligen, noch die des Grafen einen Statusverlust nach sich. Was ist also passiert?

Ein Zwischenfall, den die Mönche von Tours als Unrecht an Kloster und Patron werten, ist eingetreten. Da sie sich als Kirchenmänner nicht am Grafen rächen können und dürfen, springt ein ausgeklügeltes System an Klage und Demütigung ein, dem sich auch der Graf nicht entziehen kann. Durch das festgelegte Ritual verliert weder der Heilige noch der Adelige sein Gesicht, vielmehr wird auf diese Weise wieder die richtige Ordnung hergestellt! Stellt sich der Heilige selbst jedoch als unfähig, bzw. faul dar, wird zwar das gleiche Ritual durchgeführt, die Reliquien werden aber nicht unmittelbar nach der Zeremonie wieder auf den Altar erhoben, sondern verbleiben solange am Boden bis das Schicksal sich wieder fügt. Den Heiligen so zu etwas mehr Fleiß zu überreden funktioniert natürlich nicht nur auf Kirchenebene sondern auch im gemeinen Volk.

So geschah es in Saint-Calais-sur-Anille, als „einige Bauern, die von ihrem Feudalherrn ausgebeutet wurden, nachdem sie sich geziemend mit Fasten und Geschenken vorbereitet hatten, auf den Altar stürzten, die Decke herunter zogen und begannen mit Steinen auf den Heiligen einzuprügeln, indem sie ihn anriefen: 'Warum verteidigst du uns nicht, heiliger Herr? Warum kümmerst du dich nicht um uns, sondern schläfst?'" Dies wirkte, denn binnen kurzem

¹⁰¹ Geary gibt keine Quellenangaben, zitiert lediglich Louis Halphen: *Le comté d'Anjou au XI siècle*, 1906, S. 348-349.

stürzte der bewusste Adlige vom Pferd und brach sich das Genick.“¹⁰² Auch als eine Frau in Fleury bestohlen wurde, rannte sie geradewegs in die Kirche des Hl. Benedikt, zog die Altardecke weg und begann den Heiligen wüst zu beschimpfen: „Benedikt, du Faulpelz, du Nichtsnutz, was machst du? Warum schläfst du? Warum erlaubst du, dass deine Getreuen so behandelt werden?“¹⁰³ Als ein junger Mann lange nicht vom Krieg heimkehrte, obwohl die Mutter die heilige Madonna inständig darum bat, ging diese kurzerhand in die Kirche entwendete der Madonnenstatue das Jesuskind und behielt dieses solange, bis der verlorene Sohn heimgekehrt war. Maria, über den Schmerz durch den Verlust des Kindes spätestens jetzt im Klaren, beeilte sich wohl der Mutter ihren Sohn unbeschadet nach Hause zu schicken, um so selbst wieder das Kind in die Arme schließen zu können.

Aus diesen Beispielen lässt sich ablesen, dass es die Möglichkeit der Nötigung bzw. Erniedrigung von Heiligen auf kirchlicher sowie auch auf volksfrömmiger Ebene gab, diese sich jedoch signifikant voneinander unterschieden. In der Kirche wurde die Erniedrigung der Reliquien und somit des Heiligen selbst in einem festgelegten Ritual durchgeführt und wurde so zugleich reglementiert. In der Welt des Volkes funktionierte das natürlich anders. Der Heilige war für das Wohlergehen seiner Gläubigen zuständig und diese verehrten ihn dafür. Wenn der Patron seine Aufgaben aber nicht sorgfältig ausführte, litt die Gemeinde und fand es daher nur gerecht, diesen physischen Schmerz auch dem Heiligen zuzufügen.

Natürlich funktionierte das Ganze auch umgekehrt und „so prügelte der heilige Remigius wegen einer Grundstücksangelegenheit Pippin, den Vater Karls des Großen so sehr, dass man die Spuren an seinem Körper sah.“¹⁰⁴ Oder als Mitte des 11. Jahrhunderts das Kloster Saint-Médard bei Soissons die Reliquien wegen dem Duke Goscelin von Lorraine auf den Boden stellte, weil dieser von Heinrich I. ein Dorf bei Donchéry bekommen hatte, das eigentlich den Mönchen zustand. Natürlich wollte der Duke das Lehen nicht hergeben und so verblieben die Reliquien ein geschlagenes Jahr auf dem Kirchenboden bis die Heiligen beschlossen, selbst Hand an zu legen. Und so erschienen Sebastian, Gregor, Médard und Gilderd – die Patrone des Klosters – eines nachts dem Duce im Traum und unterhielten sich in dessen Gegenwart darüber, was man denn mit einem Menschen machen sollte, der ihr Eigentum missbrauchte? Die Heiligen befanden wohl, dass eine ordentliche Tracht Prügel das richtige Mittel sei, denn

¹⁰² Miracula S. Carilefi ad ipsius sepulcrum facta, (=AASS OSB 1) S. 650f. Üb. zitiert nach Dinzelbacher, Realpräsenz, S. 131. (auch bei Diedrichs, Glauben, S. 155).

Verum illi cum orationibus diutius incubuissent, lacrymosos addentes gemitus, surgunt altari nudato a duobus, qui gemitus forte constiterant lateribus, fascēs virgarum manibus tenentes, altare sacrum verberare coeperunt, simul clamantes, cur nos, Domine, non defendis piissime? Cur hic obdormiscens nostri oblivisceris? Cur famulos tui iuris ab hoste non liberās immanissimo?

¹⁰³ Auch hier gibt Geary leider keine Quellen an und zitiert lediglich E. De Certain, ed., Les miracles de Saint Benoît (Paris, 1858), S. 282-283.

¹⁰⁴ Flodoard Historia eccl. Remensis I c. 20 (=MGH 36), ed. Martina Stratmann, Hannover 1998, S. 107. Übersetzung nach Fichtenau, Lebensordnungen S. 429.

[...] *Et flagellavit eum satis acriter ita, ut livores in eius postea corpore parerent.* [...]

Goscelin von Lorraine wachte blutüberströmt auf und die Mönche erhielten daraufhin unverzüglich das Dorf zugesprochen.¹⁰⁵ Ein „zuviel“ der Wunder war aber auch nicht erwünscht. So musste der Prior des Konvents von Grandmont dem 1124 verstorbenen hl. Stephan von Thiers gegenüber – um der Ruhe des Klosters Willen – recht deutlich werden:

„Wir sind durchaus nicht neugierig auf deine Wunder, wir glauben auch so genugsam an deine Heiligkeit. Hüte dich also, künftig solche Wunder zu vollbringen. Wenn du aber etwas anderes machst, dann sagen wir dir, dass wir deine Gebeine von hier herausholen und in den Fluss werfen werden!“¹⁰⁶

Mit der Verurteilung von Reliquienerniedrigungen im zweiten Konzil von Lyon 1274 änderte sich diese Einstellung. Ab dem 13. Jahrhundert wurde die Nötigung von Heiligen nicht mehr gerne gesehen.

„As the hierarchy was converting the Church from a ritual system to a legal one, it was also condemning the close reciprocal relationships between men and saints which had belonged to an earlier sort of Christianity, one in which both people and saints could honor or humiliate, reward or punish each other, depending on how well each performed in a mutually beneficial relationship.“¹⁰⁷

In der ersten Phase der Christianisierung, als sich der neue Glaube noch behaupten und festigen musste, war das Frömmigkeitsverhalten der Menschen ein intensiveres und ursprünglicheres, stark an den oder die Heilige gebunden. Irgendwann hat sich die offizielle Kirche diesen überaus sinnlichen Aspekt des Glaubens einveleibt und in Form gepresst. Durch Kanonisationsverfahren und diverse Konzile wurde der „Gebrauch“ von Heiligen reglementiert. Spätestens zu diesem Zeitpunkt befinden wir uns in einer entzauberten Welt, die mit Reliquien großangelegten Handel betreibt, mit Ablässen arbeitet und dank der Scholastik aufgeklärteren Zeiten entgegenblickt.

So kann man sich den Heiligen im Denken der Zeit als eine aktiv handelnde, mit menschlichen Zügen ausgestattete, übernatürliche Persönlichkeit vorstellen, der in Form von Reliquien präsent war. Je mehr solcher Reliquien in einer Kirche oder einem Kloster verwahrt wurden, desto angesehener war dieses.¹⁰⁸ Natürlich provozierte die große Nachfrage

¹⁰⁵ Keine Quellenangabe, Geary zitiert nach Léopold Delisle, ed., *Recueil des historiens des Gaules et de la France* 11 (Paris, 1876), S. 455-456.

¹⁰⁶ *Vita sancti Stephani confessoris* 55 LV (=PL 204), ed. J.-P. Migne, Petit Monthouge 1855, S. 1030. Übersetzung nach Dinzelbacher, *Realpräsenz*, S. 131. (auch bei Diedrichs, *Glauben*, S. 155). *Non ducimur curiositate, ut tua miracula videre velimus; satis tuae credimus sanctitati. Cave igitur de extero ea miracula facias, quae tuam extollant sanctitatem, et nostram destruant humilitatem [...] Quod si aliter feceris, dicimus tibi [...] quia ossa tua iude extrahemus, et spargemus in flumen.*

¹⁰⁷ Geary, *Living*, S. 115.

¹⁰⁸ Vgl. Fichtenau, *Lebensordnung*, S. 430f.

unsaubere Geschäfte, aus durchaus redlichen Reliquienhändlern wurden allzu schnell Reliquienmacher.¹⁰⁹ Die Gebeine der Heiligen hatten neben ihren spirituellen Charakter noch eine weltliche Seite. So konnten die Klöster, in denen Reliquien verwahrt wurden, sehr schnell zu einem Wallfahrtsziel von Gläubigern werden und somit ihre finanzielle Lage erheblich verbessern. Manchmal waren die „Einkünfte vom Altar“ sogar größer als alle sonstigen Einnahmen des Klosters.¹¹⁰ Nicht selten entstanden im Dunstfeld von Reliquienstätten große Siedlungen, deren Menschen ihr „frommes“ Einkommen durch den Verkauf von Devotionalien verdienten.¹¹¹

2.6 Zusammenfassung

Einen religiösen Ausnahmemenschen kennt jede Kultur und immer ist damit ein Wesen von außerordentlicher Strahlkraft gemeint, etwas Vollkommenes, Unerreichbares, das über dem profanen-alltäglichen steht. Immer handelt es sich um eine höhere Macht, die in die persönlichen Geschehnisse der Gläubigen eingreift und dadurch gleichermaßen anziehend wie abstoßend wirkt. Etwas dem „geziemendes Verhalten“ gebührt, das gleichermaßen belohnt wie straft. Nun ist dieser Heiligen und Reliquienkult natürlich keine gänzlich neue Erfindung des Christentums, aber im Gegensatz zu den antiken Heroen ist der Heilige nicht nur aufgrund seiner Geburt heilig, sondern verdient sich – durch seinen herausragenden Lebensstil – diesen Titel. Ebenso ist er nicht von Geburt an mit göttlicher Kraft ausgestattet, sondern erlangt diese gewissermaßen als Gnadenerweis von Gott und Gott ist es auch der diese Kraft wieder nehmen kann. Somit sind die Wunder der Heiligen immer die Handschrift Gottes und der Heilige selbst ist nur der Mittler. Gerade diese Mittlerfunktion ist es, die die Menschen im Mittelalter und ganz besonders in der Frühphase der Christianisierung auch wirklich brauchten. Die Menschen dieser Zeit lebten in einer verzauberten Welt, ohne jegliche rationale Erklärungsansätze, waren den Launen der Natur hilflos ausgeliefert und das Christentum als Stadtreligion schaffte es nicht die Bedürfnisse der fast gänzlich agrarischen Gesellschaft zu stillen. Hier bot der Reliquienkult den so notwendigen sinnlichen Aspekt des Glaubens. Durch die Aufrufung diverser Heiliger, inständiges Bitten und Flehen und der Niederlage von Votivgaben konnte zumindest die Illusion geschaffen werden, sein eigenes Schicksal ein klein wenig zu steuern. Reliquien stellen die Erinnerungs- und Kontaktstelle zum Heiligen dar, Sie waren das sichtbare und berührbare Konzentrat seines Lebens, seiner Hilfsbereitschaft. Das Tragen von kleinen Reliquienpartikeln an einem Kettchen am Hals, ja der bloße Besitz oder das Leben in der Nähe von Reliquien erschien nicht wenigen als

¹⁰⁹ Läßle, Reliquien, S. 26.

¹¹⁰ Vgl. Fichtenau, Reliquienwesen, S. 75.

¹¹¹ Vgl. Läßle, Reliquien, S. 27.

Garantie für Schutz und Glück, für Rettung aus Wettersnot und Kriegseinsatz. Die Überreste eines Heiligen zu sehen, zu berühren oder zu küssen, galt als Übermittlung der menschlichen Sorgen und Anliegen an diesen Heiligen. Der Reliquienkult ist somit als Zugeständnis der Kirche an den Volksglauben zu werten, nur so konnte das Christentum dauerhaft Fuß fassen! Nach ihrer Art werden Primär-, Sekundär- und Tertiärreliquien unterschieden – wobei hier immer der Faktor Zeit und Ort zu berücksichtigen ist. Die ursprünglichste Form von Reliquien sind natürlich deren Gebeine – wo diese nicht ausreichend vorhanden waren, müssen sie in Form von Sekundärreliquien „geschaffen“ werden. Daher haben die *Brandeae* im Westen ihren Ursprung. Im Gegensatz zum Osten weigerte man sich nämlich bis ins 10. Jahrhundert die Leiber der Heiligen zu teilen, um trotzdem für den Schutz der Gemeinden zu sorgen, musste eine Alternative gefunden werden. Das bedeutet also, dass zum gleichen Zeitpunkt im Osten die Gebeine eines Heiligen auf mehrere Kirchen aufgeteilt werden konnten, im Westen dagegen die Primärreliquie an ihrem ursprünglichen Ort verblieb, wohingegen Sekundärreliquien andere Gemeinden schützten! Die Scheu im Westen Reliquien zu teilen hängt vermutlich mit der Vorstellung des *corpus incorruptum* zusammen, wonach der Körper als unversehrtes Ganzes am Jüngsten Tag in den Himmel aufsteigen sollte. In der Vorstellung des Mittelalters musste ein Heiliger dessen Leben herausragend war auch in seinem Tod in Form von Unverwestheit herausragen. Da dies rein biologisch nur in absoluten Ausnahmefällen auch wirklich so gegeben ist, ist man dazu übergegangen die Reliquienteile in Vollplastiken einzubauen. Somit wurde dem Heiligen nicht nur ein ewigwährendes, goldenes Gewand gemacht – jegliche Zerstückelung, bzw. Verwesung wurde ebenfalls negiert! Die Heiligen waren aber nicht nur in Reliquien „real“ präsent, sondern nahmen als Patrone im juristischen Sinn aktiv am Leben der Menschen teil.¹¹² Diese Vorstellung ging soweit, dass Lokalheilige leicht in den Verdacht geraten konnten, bei einem Prozess ihrer Leute gegen Ortsfremde nicht ganz unparteiisch zu sein.¹¹³ Es war üblich, Schreine oder Reliquienstatuen durch Dörfer und Felder zu tragen um einen Anspruch geltend zu machen. Es war für die Gläubigen selbstverständlich, dass das dem Heiligen geweihte Kloster oder Stift im Besitz dieses Heiligen war.¹¹⁴ So wie der jeweilige Heilige des Klosters seine Güter beschützte, sorgte der himmlische Patron einer Stadt auch dafür, dass diese von Übel beschützt wurde. Vernachlässigte ein Heiliger seine Pflichten hatte man bis zum 12. Jahrhundert das Recht ihn wortwörtlich zu erniedrigen. Seitens der Geistlichkeit handelt es sich hierbei um ein genau festgelegtes Clamor-Ritual – ganz anders reagiert das Volk auf nicht erfüllte Bitten. Die Schmerzen und Nöte die der einfache Gläubige durchlebte, soll auch der Heilige an seinen Gebeinen spüren!

¹¹² Diedrichs, Glauben, S. 163.

¹¹³ Fichtenau, Reliquienwesen, S. 69.

¹¹⁴ Vgl. Läßle, Reliquien, S. 13.

3. Veränderungen zur Jahrtausendwende

Wie bereits im vorangegangenen Kapitel besprochen, veränderte sich sowohl das Frömmigkeitsverhalten wie auch die Darstellungsform von Reliquien. Es genügte der Bevölkerung nicht mehr „Knochen“ alleine zu sehen – redende Reliquare entstanden, um den Heiligen seinen Körper (oder Teile davon) wiederzugeben.

In der Form der Verehrung ist es wichtig hervorzuheben, dass sich das Bedürfnis der Menschen von der Nachahmung hin zur Anrufung verlagerte. Gerade um die erste Jahrtausendwende, als der Antichrist samt dem jüngsten Gericht erwartet wurde, versicherten sich die Menschen der Fürsprache der Heiligen vor Gott. Das führte dazu, dass die Nachfrage an himmlischen Fürbittern immer größer wurde, was sich in dem Wunsch äußerte, möglichst viele Heilige nahe zu wissen. Bischof Hugo von Lincoln zum Beispiel war als eifriger Reliquiensammler bekannt, die 30 (!) wichtigsten Reliquienpartikelchen trug er immer an einem vier Finger breiten Sakramental-Ring mit sich.¹¹⁵

Ebenfalls wurde der Wunsch größer, die Gebeine auch tatsächlich zu sehen und zu berühren – Reliquienweisungen konnten mitunter zu regelrechten Volksaufläufen ausarten. Warum sich aber der Wunsch, dem Heiligen so nahe zu sein, gerade um die erste Jahrtausendwende manifestierte und welche Veränderungen sich in weiterer Folge im Frömmigkeitsverhalten der mittelalterlichen Menschen abzeichnen, wird im folgenden besprochen werden. Da im 2. Kapitel vermehrt auf die sogenannten „einfachen Leute“ eingegangen wurde, beschäftige ich mich im folgenden auch mit den Gelehrten beziehungsweise der adeligen Oberschicht und ihrem Verhältnis zu den Heiligen.

¹¹⁵ Dinzelbacher, Realpräsenz, S. 116.

3.1 Die Angst vor dem Ende

Morgen um die zwölfte Stund'

*Heia geht die Welt zugrund!*¹¹⁶

Blutregen war drei Tage lang in Aquitanien niedergegangen, haftete auf Stein, an der Haut und auf den Kleidern der Menschen. Gauzlin, der Abt von Fleury, wurde vom König auf das Dringlichste dazu angehalten, Nachforschungen über dieses höchst beunruhigende Ereignis anzustellen – denn Blutregen war, wie man wusste, ein untrügliches Zeichen vom Ende der Zeiten.¹¹⁷

Die Endzeit geht der Wiederkehr Christi voraus, die sich laut Augustinus im siebenten und letzten Zeitalter der Welt abspielt. Zu diesem Zeitpunkt wird auch der Antichrist aus seiner tausendjährigen Gefangenschaft befreit und es kommt zur Schlacht von Harmageddon. Im Anschluss folgt das jüngste Gericht, das mit der Auferstehung der Toten einhergeht.¹¹⁸

Das nahende Ende der Welt beschäftigte schon die Gelehrten um Karl den Großen, auch sie wussten um das unabwendbare Kommen des Antichristen, jedoch war diese Thematik um 800 niemals so brisant wie um die Jahrtausendwende selbst. Verschärfend kam hinzu, dass der christlichen Zeitrechnung nach Dionysius Exiguus ein Fehler zugrunde lag, den die Gelehrten – nicht zuletzt angeregt durch Spekulationen um die nahende Endzeit – zu korrigieren versuchten. Allerdings war die Berechnung der Zeit eigentlich nicht erlaubt, steht doch geschrieben: „Niemand weiß den Tag und die Stunde, nicht einmal die Engel in den Himmeln, sondern allein der Vater.“ (Matth. 24, 36)

Die Bildungselite der Jahrtausendwende befand sich also in einem großen Zwiespalt – hin und her gerissen zwischen der Versuchung den Zeitpunkt zu bestimmen und der mahnenden Stimme gerade dies nicht zu tun.

Genau mit dieser Thematik beschäftigt sich Johannes Fried in seinem Aufsatz „Endzeiterwartungen um die Jahrtausendwende“, der mir als Ausgangspunkt für das folgende Kapitel dient. Ausgehend von Frieds Text, den ich nur kurz anreißen will, möchte ich beleuchten, wie der einfache Mensch mit dieser Situation umging – war ihm die Endzeit ein

¹¹⁶ Felix Dahn: Weltuntergang. Geschichtliche Erzählung aus dem Jahre 1000 nach Christus, 1889, S. 412.

¹¹⁷ Vgl. Johannes Fried: Endzeiterwartungen um die Jahrtausendwende. In: DA 45,2, 1989, S. 381-473, hier: S. 481f.

¹¹⁸ Vgl. Ernst Tremp, Das Jahr Tausend in der europäischen Geschichte: Endzeitangst oder Neubeginn? In: Walter Koller, Apokalypse oder Goldenes Zeitalter? Zeitwenden aus historischer Sicht, Zürich 1999, S. 81-103. Hier: S. 91.

Begriff, fürchtete er sich, wie die Historie des 19. Jahrhunderts es uns Glauben machen will, oder machte er das Beste aus seinem Schicksal?

Wie wir bereits gehört haben, ist das Wissen um die Endzeit keine Entdeckung der Menschen um die erste Jahrtausendwende, bereits Gregor von Tours wusste die Zeichen zu deuten:

„Im siebenten Jahre König Childeberts, das ist im einundzwanzigsten Chilperichs und Guntrams,¹¹⁹ gab es im Monat Januar gewaltige Regengüsse, Blitze und Donnerschläge; an den Bäumen sah man Blüten (und) ein Stern erschien (...). Im Gebiete von Paris floss wirkliches Blut aus einer Wolke nieder und fiel vielen Leuten auf das Gewand und befleckte es so, dass sie vor Abscheu ihre eigenen Kleider nicht mehr tragen mochten. Diese Wunderzeichen erschienen an drei Orten. (...) Im Gebiete von Senlis fand ein Mann, als er am Morgen aufstand, sein Haus im Inneren mit Blut bespritzt. Es war in diesem Jahre eine große Seuche unter dem Volke; verschiedene Krankheiten (...) brachten einer großen Zahl Menschen den Tod. Von denen aber, die sich in acht nahmen, kamen viele davon.“¹²⁰

Obwohl es sich hier offensichtlich um Blutregen handelte, spricht Gregor von „Wundern“ die sich ereignen, außerdem wird dieses (eigentlich negative) Zeichen gleichbedeutend in eine Auflistung mit blühenden Bäumen und Sternen, die am Himmel erscheinen, gesetzt. Zwar gibt es eine Seuche im Volk, aber wer sich in acht nimmt, wird auch verschont. Aus diesen Zeilen schreit dem Leser also nicht die nackte Angst entgegen. Vielmehr habe ich das Gefühl, Gregor gibt lediglich wieder, was in diesem Jahr geschah, ohne die Zeichen auf ihren apokalyptischen Wert hin zu prüfen. Tatsächlich befinden wir uns hier auch erst im 6. Jahrhundert – wenn man bedenkt, dass selbst in Karolingischen Zeiten das Thema Endzeiterwartung kaum angerissen wird, verblüfft die doch etwas sachliche Beschreibung Gregors von Tours nicht sehr.

Bis auf Alkuin beschäftigen sich also auch die Karolinger nicht allzuviel mit dem nahenden Ende der Zeiten. Claudius von Turin gesteht zu Beginn des 9. Jahrhunderts sogar, dass er nicht wisse, wie lange das gegenwärtige Zeitalter noch andauere. Es lässt sich kein vermehrtes Sammeln der apokalyptischen Zeichen feststellen, noch besteht der brennende Wunsch den genauen Zeitpunkt zu erfahren. Die Endzeit scheint nicht zu beunruhigen, der Antichrist „kommt zu seiner Zeit, (erst) wenn alle Reiche vom römischen Imperium abgefallen sind (und

¹¹⁹ Im Jahre 582.

¹²⁰ Gregor von Tours, *Historiarum VI*, 14 in: *Zehn Bücher Geschichten*, (=FSGA) Bd. 2, ed. W. Giesebrecht und Rudolf Buchner, Berlin u.a. 1956, S. 32-33.

[...] *mense Ianuario pulviae, coruscationes atque tonitrua gravia fuerunt; flores in arboribus ostensi sunt. Stilla apparuit [...]. In Parisiaco vero terminum verus sanguis ex nube defluxit et super vestimenta multorum hominum caecidit et ita tunc maculavit, ut ipsi propria indumenta horrentes abnuerunt. [...] Magna tamen eo anno in populo fuit [...] Multi tamen, adhibentes studium, evaserunt.*

selbst dann nicht) sofort (sondern) danach“¹²¹. Das Wissen um die Endzeit ist eine selbstverständliche Gewissheit, aber eine Tatsache die unberührt ist von den Zeichen ihrer Zeit.¹²²

Diese Haltung ändert sich im Zeitalter der Ottonen grundlegend. Sorgen sich die Karolinger noch lediglich um das jüngste Gericht, so weitet sich diese Angst um das Jahr 1000 aus. Der Bischof von Verdun glaubt in den hereinbrechenden Ungarn die apokalyptischen Völker Gog und Magog zu erkennen.¹²³ Hungersnöte, Missgeburten, Naturkatastrophen, Sonnenfinsternis – alles wird als Zeichen der nahenden Endzeit gewertet und wenn man den Gelehrten glaubt, ist die Welt um die Jahrtausendwende voll damit. Aber im Gegensatz zu den Karolingern werden diese Ereignisse nicht mehr autonom für sich behandelt, sondern man beginnt sie als apokalyptische Zeichen zu interpretieren – die Schrecken der Gegenwart werden zu Indizien für das nahende Ende.¹²⁴

Die bildliche Darstellung von Höllenqualen und Verdammnis gibt es bereits in Handschriften aus dem Jahre 800, aber erst um die Jahrtausendwende finden sich diese Malereien auf den Kirchenwänden wieder.¹²⁵ Waren schriftliche Dokumente und deren Inhalt nur einer Handvoll Menschen zugänglich, so verbreitete sich das Wissen um die Endzeit nun auch rasant im Volk. Der einfache Mensch kannte den Zeitpunkt nicht, er wusste oft nicht einmal, in welchem Herrschaftsjahr er sich befand, geschweige denn in welchem Weltzeitalter er lebte.¹²⁶ Aber die Schrecken des Endes in all ihren apokalyptischen Auswüchsen wurden jetzt auch für jedermann bildlich dargestellt, die Prediger warnten vor dem Antichristen und riefen zur Buße – das zeigte auch dem einfachen Volk, dass die Zeit gekommen war.

Für die allgemeine Bevölkerung musste die Angst erst geschürt werden, aber in Gelehrtenkreisen beschäftigte man sich mit diesem Thema in höchstem Maße mit sehr unterschiedlichen Reaktionen. So verstand es Abt Odo von Cluny wie kein anderer, diese Angst zu schüren und warnt sehr eindringlich: „die Zeit ist gekommen“¹²⁷. Für Johannes Fried speist sich die monastische Erneuerung geradezu aus der eschatologischen Gewissheit der

¹²¹ Haymonis Halberstat. Episc. Opp. Pars I. - Comment. Bibl., ed. J-P. Migne (=PL 117), Petit-Montrouge 1852, Sp. 780 D, Übersetzung zitiert nach Fried, Endzeiterwartungen, S. 409.

Ut reveletur, sive manifestetur ipse Antichristus, in suo tempore, id est congruo tempore et a Deo disposito, postquam omnia regna discesserint a Romano imperio.

¹²² Vgl. Fried, Endzeiterwartungen, S. 406 - 409.

¹²³ Vgl. Fried, Endzeiterwartungen, S. 385.

¹²⁴ Vgl. Tremp, Jahr, S 93 und Fried, Endzeiterwartungen, S. 411.

¹²⁵ Vgl. Fried, Endzeiterwartungen, S. 402- 404.

¹²⁶ Vgl. Tremp, Jahr, S. 85.

¹²⁷ Collationes II, 38 (= PL 133), ed. J-P. Migne, Petit-Montrouge 1853, Sp. 585 D-586 B, *Haec itaque tempora iam venisse.*

Jahrtausendwende.¹²⁸ Glanz und Glorie Clunys künden bereits von dem Paradies in das die Auserwählten nach dem jüngsten Tag auferstehen werden.

Ademar von Chabannes plagt eine schreckliche Vision von Christus, der blutend und bitterlich weinend am Kreuz geschlagen hängt. Die Königin Gerberga ist beunruhigt und schreibt an Adso von Montier-en-Der mit Bitte um Aufklärung. Dieser besänftigt sie zwar, stellt die Endzeit aber mit keinem Wort in Frage – eher wünscht er ihr die Ehre des letzten Königtums.¹²⁹ Banges Warten einerseits und das Ende allen irdischen Elends mit der letzten Möglichkeit zum heiligen Martyrium andererseits – so in etwa kann man sich die Gefühlswelt der Gelehrten vorstellen.

Als Gegenmaßnahme wird zur Buße, zur inneren Einsicht aufgerufen. Die Kirchenreform kämpft gegen die Simonie und das Ringen um die rechte Ordnung beginnt. Ein neues Gesellschaftsgefüge teilt die Bevölkerung in *bellatores*, *oratores* und *laboratores* ein. Gotteshäuser entstehen in einer derartigen Bauwut, dass Radulfus Glaber von einem *leuchtenden Mantel aus Kirchen* [spricht], *in den sich die Welt einhüllt*.¹³⁰

Diese tiefgreifenden Veränderungen in der Gesellschaft ließen natürlich auch die Volksfrömmigkeit nicht unbeeinflusst. Johannes Fried reißt in diesem Zusammenhang die gesteigerte Kreuzes- und Reliquienverehrung an. Die seit der Mitte des 4. Jahrhunderts einsetzenden Belege für Kreuzreliquien und -reliquiare wachsen ab dem 10. Jahrhundert im verstärkten Maße an. Kreuzförmige Reliquiare sind sogar erst seit der Jahrtausendwende beliebt und auch das Altarkreuz beginnt sich erst langsam zu diesem Zeitpunkt zu entwickeln. Ebenfalls monumentale Kruzifixe – die es schon vereinzelt in karolingischer Zeit gab – verändern das sakrale Aussehen. Der Reliquienkult nimmt kurz vor 1000 schlagartig zu, es entstehen zahlreiche kleinere und größere Wallfahrten zu bislang nur lokal verehrten Heiligen. Das Volk scheint sich regelrecht in die Obhut der Reliquien zu flüchten.¹³¹

Genau hier möchte ich etwas genauer hinsehen. Mich interessiert, wie sehr sich die Reliquienverehrung im Zeitalter der Ottonen verändert hat. Ist der Reliquienkult ausschließlich als Aberglaube des einfachen Volkes abzutun, um sich die Welt, die sie nicht verstanden, leichter erklären zu können oder besteht eine die gesellschaftlichen Schichten übergreifende Relevanz?

¹²⁸ Vgl. Fried, *Endzeiterwartungen*, S. 415.

¹²⁹ Vgl. Fried, *Endzeiterwartungen*, S. 414 - 422.

¹³⁰ Vgl. Radulfus Glaber III, 4, 13, (= MGH SS 7) S. 62, ed. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1846. Übersetzung zitiert nach Fried, *Endzeiterwartungen*, S. 448.
si mundus [...] candidam ecclesiarum vestem indueret.

¹³¹ Vgl. Fried, *Endzeiterwartungen*, S. 449 - 463.

3.2 Der Reliquienkult im Zeitalter der Ottonen

Bis zu den Ottonen galt als heilig, wer als solches von den Gläubigen einer Gegend verehrt wurde. Im 10. Jahrhundert änderte sich dies, nicht mehr nur die Liturgie sondern ein juristisches Verfahren, in dessen Verlauf Lebensführung und Wunder der Heiligen anhand von Zeugen und Dokumenten überprüft wurden, führte zur Einschreibung in den Kanon der Heiligen. Bischof Ulrich von Augsburg gilt als der erste „offizielle“ Heilige, seine Kanonisation wurde von Papst Johannes XV. 993 ausgesprochen.

Die ältere Weise der Heiligsprechung beruhte trotzdem nicht nur auf dem Volksglauben, sondern beanspruchte auch himmlische Autorität. Gott oder der Heilige gaben durch Zeichen, Visionen und Wunder kund, dass eine Erhebung geboten sei. Die Richtigkeit bestätigte sich schließlich bei der Graböffnung am ausströmenden Wohlgeruch, in den Lichterscheinungen, an der Unversehrtheit und vor allem in den Wundern.¹³² Dass man bis dahin so großzügig mit den Heiligenkulten verfuhr, war nicht nur in dem Mangel einer kirchenrechtlichen Regelung begründet. Eingriffe hätten in den betroffenen Gemeinden einen Sturm der Entrüstung hervorgerufen und den Kultort auch materiell geschädigt.

Ebenfalls bildeten sich in dieser Zeit – wie bereits oben besprochen – langsam die figürlichen Reliquare heraus. Die Kirche gab somit in zweifacher Hinsicht nach. Zum einen wurde der Heiligenkult „offiziell“ gemacht und zum anderen wurde dem Drängen der Gläubigen nach einem besonders intensiven Schauerlebnis nachgegeben. Die mit der Jahrtausendwende verbundenen Ängste machten eine Entwicklung hin zum „greifbaren“ Heiligen notwendig. Aber nicht nur das einfache Volk, auch Herrscher griffen auf den Schutz der Heiligen und ihrer Reliquien zurück, wie das folgende Kapitel zeigt.

3.2.1 Die Heilige Lanze als legitimationsstiftende Reliquie

Nichts geringeres als die Unbesiegbarkeit erwartete der Besitzer von jener Lanze mit der dem Bericht des Evangelisten Johannes zufolge die Seite Jesu geöffnet worden war. Sie galt als Herrschaftszeichen, ihr Besitz garantierte den Anspruch auf den Königsthron. Heinrich hätte sogar einen Krieg mit Burgund riskiert, um sie zu bekommen. Was hat es mit der legendenumwobenen heiligen Lanze auf sich?

Archäologische Untersuchungen haben ergeben, dass es sich bei dem im Kunsthistorischen Museum Wien befindlichen Stück um eine Flügellanze aus karolingischer Zeit handelt, die

¹³² Vgl. Angenendt, Heilige, S. 181.

keineswegs identisch ist mit der Lanze von Golgotha.¹³³ Erstmals identifizierbar beschrieben findet sich die Heilige Lanze um 960 in der Antapodosis Liudprands von Cremona, wo es heißt:

„Der Burgundenkönig Rudolf, [...], erhielt diese Lanze zum Geschenk vom Grafen Samson. [...] Von dieser Lanze nun behauptet man, sie habe einst Constantin dem Großen gehört [...] Und auf dem Dorn, [...] trug sie Kreuze aus den Nägeln, die durch die Hände und Füße unseres Herrn und Erlösers Jesus Christi geschlagen waren. **König Heinrich [...] versuchte, ob er es um irgendwelchen Preis erwerben und sich so die unüberwindlichsten Waffen und damit beständigen Sieg über sichtbare und unsichtbare Feinde verschaffen könne.** Da aber König Rudolf auf alle Weise erklärte, dass er solches niemals tun würde, so ließ König Heinrich es sich sehr angelegen sein, weil er ihn durch Geschenke nicht dazu bewegen konnte, ihn durch Drohungen zu schrecken [...] so gab König Rudolf nach, und er überreichte es persönlich dem gerechten König, der in gerechter Weise Gerechtes begehrte.“¹³⁴

Diese Quelle widerspricht dem was uns Widukind von Corvey glauben machen will. Wenn wir dem sächsischen Chronisten Glauben schenken, erlangte Heinrich die heilige Lanze bereits von Konrad I. So sprach der dahinscheidende Herrscher zu seinem Bruder Eberhard:

„Ich fühle, Bruder, dass ich dieses Leben nicht länger behalten kann, da es Gott nach seinem Ratschluss so will und eine schwere Erkrankung mich zwingt. [...] Wir können, Bruder, Truppen und Heere aufbieten und anführen, wir haben Burgen und Waffen nebst den königlichen Insignien und alles, was die königliche Würde erheischt; nur kein Glück und keine Eignung. Das Glück, mein Bruder, samt der herrlichsten Befähigung ist Heinrich zuteil geworden. [...] Nimm darum [...] die heilige Lanze, [...] gehe hin zu Heinrich und mache Frieden mit ihm, damit du an ihm für immer einen Verbündeten hast.“¹³⁵

¹³³ Gunther G. Wolf, Nochmals zur Geschichte der Heiligen Lanze bis zum Ende des Mittelalters, in: Schriften des Kunsthistorischen Museums, Bd. 9, Die Heilige Lanze in Wien. Insignie, Reliquie, Schicksalsspeer, Hg von Franz Kirchweyer, Wien 2005, S. 23-51, hier: 24.

¹³⁴ Liudprandi antapodosis IV, 25 in: Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit, (=FSGA) Bd. 9 ed. Albert Bauer und Reinhld Rau, Darmstadt 1992, S. 429.
Burgundionum rex Rodulfus, (...) lanceam illam a Samson comite ono accepit. (...) Hanc igitur Constantini Magni (...) fuisse adfirmant. Quae media in spina (...) ex clavis manibus pedibusque domini et redemptoris nostri Iesu Christi adfixis cruces habet. Heinricus rex (...) autito Rodulfum tam inaestimabile donum habere caeleste nuntiis directis temptavit, si praemiis aliquibus id posset adquirere sibique adversus visibiles atque invisibiles hostes arma invictissima triumphumque perpetuum praeparare. Quod cum rex Rodulfus modis omnibus se numquam hoc acturum ediceret, rex Heinricus, quia molire hunc muneribus non potuit, minis terrere magnopere curavit. (...) Rudolphi regis cor emollivit iustoque regi iusta iuste petenti cominus tradidit.

¹³⁵ Widukindi res gestae Saxonicae I, 25 in: Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit, (=FSGA) Bd. 9 ed. Albert Bauer und Reinhld Rau, Darmstadt 1992, S. 56.
Sentio, inquit, frater, diutius me istam vitam tenere non posse, Deo, qui ordinavit ita, imperante, gravique morbo id cogente. [...] Sunt nobis, frater, copiae exercitus congregandi atque ducendi, sunt urbes et arma cum regalibus insigniis et omne quod decus regium deposcit preter fortunam atque mores. [...] Sumptis igitur [...] lancea sacra [...] ito at Heinricum, factio pacem cum eo, ut eum foederatum possis habere in

In der Sterbebetryik Liutprands ist zwar auch von einer öffentlichen Designation Heinrichs durch Konrad I. die Rede, aber die heilige Lanze fehlt hier natürlich in der Aufzählung der königlichen Insignien:

„Nachdem er so gesprochen, ließ er seine Krone [...], dazu sein Zepter und alle königlichen Gewänder herbeiholen und sprach [...]: 'Als Erben und Nachfolger in der Königswürde setze ich durch diesen königlichen Schmuck den Herzog Heinrich ein, und ich rate euch nicht bloß, sondern bitte und beschwöre euch, ihm zu gehorchen.'“¹³⁶

Gleiches gilt für den Geschichtsschreiber Adalbert:

„Er gebot ihnen aber auch, Heinrich, den Herzog der Sachsen (...) zu erwählen (...) und übersandte ihm durch sie Zepter, Krone und die übrigen Zeichen der königlichen Würde (...)“¹³⁷

Bemerkenswert ist, dass von allen Chronisten zwar die angebliche, öffentliche Designation Heinrichs durch Konrad I. angesprochen wird, jedoch nur bei Wikukind von Corvey explizit die heilige Lanze herausgestrichen wird. Folgedessen handelt es sich bei dieser Lanze für den sächsischen Geschichtsschreiber um eine besonders wertvolle Reliquie, die er Heinrich gleich zu Beginn seiner herrscherlichen Laufbahn andichten will. Um die legitimatorische Funktion dieser Reliquie besser zu verstehen, ist es notwendig den politischen Rahmen der Zeit kurz zu skizzieren.

Wir befinden uns in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, Ludwig das Kind ist 911 ohne Nachfolger verstorben. Am 10.11.911 kommt es zur Königswahl – Franken und Sachsen treffen sich in Forchheim und erheben Konrad I. zu ihrem König, obwohl die karolingische Linie noch nicht ganz ausgestorben war. Mit diesem Affront gegen König Karl III. löste sich das Ostfrankenreich aus der dynastischen Bindung an die Karolinger und dem Westfrankenreich. Konrad I. wird von vielen Historikern für den ersten deutschen König

perpetuum.

¹³⁶ Liudprandi antapodosis II, 20 in: Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit, (=FSGA) Bd. 9 ed. Albert Bauer und Reinhld Rau, Darmstadt 1992, S. 314.

His ita prolatis coronam [...] sceptrum etiam cunctaque regalia indumanta in medium venire praecepit ac, prout valuit: „Heredem regiaeque dignitatis vicarium regalibus his ornamentis Heinrichum constituo; cui ut oboediatis, non solum consulo, sed exoro.“

¹³⁷ Adalberti continuatio Reginonis, 919 in: Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit, (=FSGA) Bd. 9 ed. Albert Bauer und Reinhld Rau, Darmstadt 1992, S. 192.

Sed et Heinrichum Saxonum ducem [...] iussit aliumque [...] sceptrum ei et coronam caeteraque regiae dignitatis ornamenta [...] transmisit [...]

gehalten, da er als Nicht-Karolinger ausschließlich von ostfränkischen Herzögen gewählt wurde und somit die Reihe der karolingischen Erbkönige durchbrach.¹³⁸ Seine Erhebung zum Herrscher gilt als erste Manifestation eines sich bildenden deutschen Reiches, das in der Folgezeit von den sächsischen Königen etabliert werden sollte.

Konrad I. hatte mit diversen innerpolitischen Problemen zu kämpfen unter anderem mit dem Liudolfinger Heinrich. 915 fiel dieser von Sachsen aus in Franken ein, Konrads Streitmacht war überlegen und Heinrich musste sich auf seine Burg Grone zurückziehen. Der sächsische Chronist Widukind schreibt über dieses Ereignis, dass Heinrich zwar eine *deditio* leisten musste, aber Konrad I. ihm insofern entgegenkam, als dass die beiden eine *amicitia* schlossen¹³⁹ – was von der Forschung jedoch angezweifelt wird, da der König seinem bisherigen Widersacher wohl kaum die Thronfolge bereits damals in Aussicht stellte.¹⁴⁰

Heinrichs Stunde kam erst drei Jahre später, als Konrad I. Ende 918 starb und die Großen des Reiches sich wiederum versammelten, um einen neuen König aus ihren Reihen zu stellen. Hierbei erstaunt es, dass nicht seinem Bruder Eberhard diese Rolle zufiel. Konrad I. hinterließ nach seinem Tode alles andere als ein stabiles Königreich. Lothringen konnte nicht zurückgewonnen werden, Schwaben und Bayern waren nach wie vor unruhig – das Reich drohte auseinanderzubrechen. Obwohl Eberhard durch seine enge Verwandtschaft dem Thron am nächsten stand, scheint es nun fraglich ob er das Erbe unter diesen Vorraussetzungen überhaupt antreten wollte. Zwar bestieg er nicht den Thron, aber wenn man den Geschichtsschreiber Widukind von Corvey Glauben schenken will, so spielte Eberhard als Heinrichs Königsmacher eine entscheidende Rolle.¹⁴¹

Natürlich konnte nicht der Spross irgendeiner Familie zum Regenten des Reiches aufsteigen und tatsächlich waren die Liudolfinger über Heinrichs Großmutter Oda mit den Franken versippt. Durch die zweite Ehe Heinrichs mit Mathilde, eine Nachfahrin des Sachsenherzogs Widukind, dehnten die Liudolfinger ihre Beziehungsfelder bis nach Westfalen aus und stießen so auf das Einflussgebiet der Konradiner – diese Nähe führte später zu bewaffneten Konflikten. Trotz dieser Zwistigkeiten sind die Geschichtsschreiber sehr darum bemüht, das Verhältnis der Liudolfinger zu den Konradinern möglichst positiv darzustellen – nicht umsonst beschreibt Widukind Konrad I. Als „tapferen und mächtigen Mann, der unter dem Jammer und den Tränen aller Franken begraben wurde.“¹⁴²

¹³⁸ Entnommen aus der Vorlesung, Die Ottonen, SoSe 08, Doz. Dr. Adelheid Krah.

¹³⁹ Vgl. Widukind I, 24, S. 65-67.

¹⁴⁰ Vgl. Becher, Karolingern, S. 260.

¹⁴¹ Ebd. S. 260f.

¹⁴² Widukind, Saxonicae I, 25
vir fortis et potens [...] sepeliturque [...] cum moerore ac lacrimis omnium Francorum.

Widukind war ein geschickter Schreiber, der es verstand, seine Texte nach antikem Modell zu gestalten, so flicht er direkte Reden in seine Geschichte ein oder beschreibt Konrad I. nach seiner Rückkehr aus Bayern, als „krank und vom Glück verlassen“, ¹⁴³ was an Sallust erinnert. Ein zentraler Punkt in seinen Darstellungen ist auch die Betonung der Nähe des Herrschers zu Gott – Konrad kann „sein Leben nicht länger behalten, da Gott es so befiehlt“. ¹⁴⁴ Indem der Chronist den Regenten als Werkzeug des göttlichen Willens darstellt, erfüllt er herrschaftslegitimatorische Funktionen. Über die, den Konradinern angeblich fehlende, *fortuna atque mores* ¹⁴⁵ ist viel diskutiert worden. Die ältere Forschung nutzte sie, um grundlegende Überlegungen über das „Königsheil“ anzustellen, wohingegen die neuere Forschung eine öffentlich ausgesprochene Designation Heinrichs ausschließt, da zwischen der Verlautbarung und der tatsächlichen Königseinsetzung fünf Monate vergingen, was eher auf Verhandlungen zwischen dem Sachsen und Eberhard schließen lässt. ¹⁴⁶ Interessant erscheint auch der von Widukind erwähnte Krönungsort, Heinrich bekommt in Fritzlar, das nahe an Sachsen grenzt, die Krone verliehen. Forchheim – der Krönungsort Ludwigs IV. und Konrads I. – dagegen wäre aufgrund seiner Lage undenkbar gewesen, da weder Schwaben noch Bayern mit Heinrich einverstanden waren.

Zur Geschichte der „Longinus-Lanze“ ¹⁴⁷ entwickelten sich verschiedene Traditionen. Der älteren zufolge wurde sie von der byzantinischen Kaisermutter Helena bei einer Wallfahrt nach Jerusalem zusammen mit dem Kreuz Christi und zwei Kreuzesnägeln aufgefunden. Die Lanze sollte bis zum Persereinfall 614 in Jerusalem gewesen und dann nach Byzanz gekommen sein. Ihre dortige Verwahrung wird dadurch bestätigt, dass im 10. Jahrhundert im Liber Ceremonialis ¹⁴⁸ des Kaisers Konstantinos VII. die Verehrung dieser Reliquie beim Karfreitagskirchgang des byzantinischen Kaisers bezeugt ist. Die westliche Tradition jedoch besagt, dass sie zu Weihnachten 800 von einer Gesandtschaft aus Jerusalem an Karl den Großen gegangen ist. Das wiederum bezeugen die *Annales Regni Francorum* ¹⁴⁹ und ein Brief Alkuins an Karls Schwester Gisela. Karl Heinrich Rexroth brachte die Heilige Lanze mit dem Ende des 9. Jahrhunderts erschienen Modeneser Wächterlied in Verbindung, demzufolge Christus mit seiner Lanze die Stadt gegen die Ungarn verteidigen sollte. Die Stadtbewohner

¹⁴³ Widukind, *Saxonicae* I, 25, S. 5.

¹⁴⁴ Ebd. S. 67.

¹⁴⁵ Ebd. S. 67.

¹⁴⁶ Vgl. Becher, *Karolinger*, S. 261.

¹⁴⁷ Im Laufe der Zeit erlebte der Soldaten, der den Lanzenstoß ausgeführt hatte, eine Aufwertung indem er mit dem römischen Hauptmann Longinus verschmolz, der angesichts der erstaunlichen Naturphänomene beim Tod Christi zum Glauben an den Messias fand, sich taufen ließ und als Märtyrer sein Leben hingab.

¹⁴⁸ Konstantin, 6. K. VII. Porphyrogenetos (=LMA 5, 1991, Sp. 1377f, Heribert Hunger) zitiert nach Wolf, *Geschichte*, S. 26.

¹⁴⁹ Hier noch als „vexillo“ bezeichnet: *Annales Regni Francorum* 800, S. 75, Z. 11-14, in: *Quellen zur Karolingischen Reichsgeschichte*, (=FSGA) Bd. 5 ed. Rudolf Buchner, Darmstadt 1974, S. 75. *Quos patriarcha Hierosolimitanus cum Zacharia ad regem misit, qui benedictionis causa claves sepulchri Dominici ac loci calvariae, claves etiam civitatis et montis cum vexillo detulerunt.*

siegten tatsächlich und die Lanze blieb daraufhin in Modena, bis Graf Samson sie 921/22 an König Rudolf II von Hochburgund gegeben hatte, von dem sie schließlich – wie Liutprand von Cremona uns wissen lässt – Heinrich I. erwerben konnte.¹⁵⁰

Der Chronist verrät uns außerdem, dass Heinrich I. die Lanze erst bekommen hatte, nachdem viel Gold den Besitzer gewechselt hatte und er Rudolf II. außerdem massiv drohte. Angesichts der wachsenden Bedrohung durch die Ungarneinfälle war es für Heinrich I. scheinbar sehr wichtig die unbesiegbare Lanze an sich bringen. Als andere Begründung führt Liudprand einen „gerechten Anspruch“ Heinrichs auf die Lanze an. Damit projiziert der ottonische Geschichtsschreiber wohl die Anknüpfung der Kaiserwürde Ottos an ein karolingisches Vorbild schon auf seinen Vater Heinrich. Ein ähnliches Motiv findet man auch bei der von Widukind von Corvey geschilderten Lanzeninvestitur Heinrichs I. durch Konrad I. Dies setzt ein in der ottonischen Zeit entstandenes Verständnis der Lanze als Herrschaftszeichen voraus, wie es unter den Karolingern noch unbekannt war.¹⁵¹

Die *victorifera lancea* führte am Tag des Longinius im Jahre 933 auch wirklich zum Sieg für Heinrich I. und genoss seitdem als wirkungsmächtiges Heiltum das höchste Ansehen unter den ottonischen Herrschern.¹⁵²

Auch Heinrichs Sohn Otto I. setzte die Heilige Lanze für sein Kriegsglück ein. So besiegte er im Nachfolgestreit in Birten seinen jüngeren Bruder Heinrich. Wenn man Liutprand Glauben schenkt, half auch hier die siegbringende Reliquie: „[Otto I.] stieg vom Pferde und betete mit dem ganzen Volke unter Tränen vor den siegbringenden Nägeln [...] die nun in die Lanze des Königs eingefügt sind. [...] infolge seines Gebets wandten sich die Feinde sämtlich zur Flucht.“¹⁵³ Von Thietmar von Merseburg wissen wir, dass Otto I. Auch bei der berühmten Schlacht am Lechfeld am Morgen des 10. August 955 auf die Hilfe der Lanze baute und ein Gelübde abgelegt hat:

„Am folgenden Tage, dem Feste des Märtyrers Christi Laurentius, demütigte sich der König vor Gott, bekannte sich allein unter allen als schuldig und tat unter Tränen ein Gelübde: Wenn Christus ihm an diesem Tage durch die Fürbitte eines

¹⁵⁰ Vgl. Wolf, Geschichte, S. 25-27.

¹⁵¹ Vgl. Peter Worm: Die Heilige Lanze. Bedeutungswandel und Verehrung eines Herrschaftszeichens in: Arbeiten aus dem Marburger hilfswissenschaftlichen Institut, Bd. 8, hg von Erika Eisenlohr und Peter Worm, Marburg 2000, S. 180-197, hier: S. 187f

¹⁵² Annales Weingart. ib. 1,67: *Heinricus rex Ackarenos interfecit Idibus Martiis* in: Georg Waitz: Jahrbücher des deutschen Reiches unter König Heinrich I, Berlin 1863 S. 161 und Johann Friedrich Böhm: Regesta Imperii, Bd. II, 1: Die Regesten des Kaiserreiches unter Heinrich I. Und Otto I. 919-973, Innsbruck 1893, S. 27.

¹⁵³ Liudprandi antapodosis IV, c. 24, Z. 30-33 in: Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit, (=FSGA) Bd. 9 ed. Albert Bauer und Reinhold Rau, Darmstadt 1992, S. 427.

[...] *protinus de equo descendit seseque cum omni populo lacrimas fundens ante victoriferos clavos [...] adfixos suaeque lanceae inpositos in orationem dedit [...] tunc valeret oratio, res manifesta probavit*

solchen Sprechers in Gnaden Sieg und Leben gebe, wolle er in der Burg Merseburg zu Ehren des Siegers über das Feuer ein Bistum errichten und ihm seine große, jüngst begonne Pfalz zur Kirche ausbauen lassen (...) dann ergriff er unverzüglich Schild und heilige Lanze (...) und vernichtete (seine Feinde)¹⁵⁴

Wie bereits oben angesprochen, gab es ja mehrere Traditionen über den Verbleib der Heiligen Lanze. Durch die verbesserten Beziehungen zu Byzanz dürfte in das ottonische Herrscherhaus wohl die Kunde über jene Lanze gedrungen sein, die von Kaiserin Helena in Jerusalem gefunden worden sein soll. Der im Jahre 258 hingerichtete päpstliche Archediakon Laurentius wurde schon sehr bald vom Volk verehrt, bereits der älteste Heiligenkalender nennt sein Fest und im 5. Jahrhundert wurde er in den Messkanon aufgenommen. Noch populärer beim Volk machte ihn, dass sein Festtag im 10. Jahrhundert nicht als einfaches *festum chori*, sondern als *festum fori* begangen wurde. Seit dem Jahre 932 gehörte er sogar zu den acht Heiligenfesten im Jahr, die mit besonderen Feierlichkeiten begangen wurden, noch dazu herrschte königlich verordnete Arbeitsruhe, was den heiligen Diakon wohl noch tiefer im Volksbewusstsein einprägte.¹⁵⁵

Otto I. wusste um die Beliebtheit Laurentius im Volk und hat den Termin – eventuell in Anlehnung an Kaiser Konstantin den Großen – bewusst gewählt. Natürlich war Otto I. ein gläubiger Mensch, trotzdem glaube ich, dass er in erster Linie ein Stratege war. Otto wusste um die starke Verehrung der Heiligen im Volk, es war ein kluger Schachzug von ihm, eine so entscheidende Schlacht an den Tag jenes Heiligen anzusetzen, der bei der Bevölkerung größte Beliebtheit genoss. Die Schlacht verlief sehr erfolgreich und bestätigte somit erneut die Wundertätigkeit der Lanze. Gleichzeitig bekräftigte der Sieg ihren auserwählten Träger und zeigt seine Berufung zur Kaiserwürde.

Otto III. nutzte die heilige Lanze als Zeichen seiner kaiserlichen Macht, indem er mit ihr Fürsten in den Königsstand aufnahm. Dies tat er 996 beim ungarischen Thronfolger Vajk und später um das Jahr 1000 beim Polenherzog Boleslaw,¹⁵⁶ die beide durch die Überreichung

¹⁵⁴ Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon II 10 in: Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, (=FSGA) Bd. 9, ed. Rudolf Buchner, Darmstadt 1992, S. 44f.

Postera die, id est in festivitate Christi martyris Laurentii, rex, solum se pre caeteris culpabilem Deo professus atque prostratus, hoc fecit lacrimis votum profusus: si Christus dignaretur sibi eo die tanti intercessione preconis dare victoriam et vitam, ut in civitate Merseburgiensi episcopatum in honore victoris ignium construere domumque suimet magnam noviter inceptam sibi ad aecclesiam vellet edificare (...) sumpsit rex clipeum lancea cum sacra [...] vertentem.

¹⁵⁵ Vgl. Lorenz Weinrich: Laurentius Verehrung in ottonischer Zeit in: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands, Bd. 21, (Hrsg.) Wilhelm Berges u.a., Berlin 1972, S. 47-52.

¹⁵⁶ Für Boleslav gibt es nur Quellen aus polnischer Sicht, vom späteren Gallus Anonymus: *Chronicae Polonorum* (=MGH SS, 9) ed. I. Szlachtowski und R. Koepke, Hannover 1851, lib. I, cap. 6, S. 429. Übersetzung zitiert nach Wolf, Geschichte S.36.

[...] *et pro vexillo triumphali clavum ei (Boleslav) de cruce Domini cum lancea sancti Mauricii dono dedit.*

einer Lanzenreplik in den königlichen Stand erhoben wurden. Als Gegengeschenk erhielt Otto von Bolezlaw ein Armreliquiar des heiligen Adalbert.¹⁵⁷ Diese Ereignisse unterstreichen den ambivalenten Charakter der Lanze als Reliquie und Herrschaftsinsignie. Verstärkt wird ihr Charakter als Insignie dann noch bei Heinrich II. Als dieser nämlich 1002 dem Trauerzug Ottos entgegenreiste, fand er dort nicht alle Reichsinsignien vor. Erzbischof Heribert von Köln hatte die Heilige Lanze heimlich entwendet, gab sie Heinrich jedoch nach kurzer Beugehaft wieder zurück.¹⁵⁸ Dass Heribert ausgerechnet die Lanze aus den Kleinodien entwendet und Heinrich sich sehr darum bemüht diese wiederzubekommen, veranschaulicht deutlich, welche Schlüsselstellung dieser speziellen Reliquie bei der Nachfolgeregelung zukam.¹⁵⁹

Unter Heinrich II. erfolgt dann auch ein erneuter Bedeutungswechsel der Heiligen Lanze. 1008 stellt Brun von Querfurt in einem Schreiben an König Heinrich II. die *sacra lancea* in unmittelbaren Zusammenhang mit dem *dux sanctorum vester et noster Mauritius*. Wie kam es, dass der Name des heiligen Mauritius in so engem Zusammenhang mit der Lanze genannt wurde? Vielleicht hängt es damit zusammen, dass Brun von Querfurt in Magdeburg erzogen wurde, dessen Hauptheiliger seit der Errichtung des Maruitiusklosters 937 durch Otto I. Mauritius war. Heinrich II. dürfte diesen Mauritiuskult wieder aufleben haben lassen, nachdem er unter Otto III. eher am Abklingen war.¹⁶⁰

3.2.2 Die Graböffnung Karls des Großen

Das Beispiel der Heiligen Lanze hat deutlich gezeigt, wie wichtig Reliquien nicht nur für das Volk, sondern auch für die adelige Oberschicht waren. Die *sacra lancea* vermag mehr als nur Schutz zu geben, eingebettet in eine Herrschaftsinsignie verspricht sie Legitimation für den Kaiser! Die Funktion von Reliquien ist somit nicht leicht einzugrenzen, genausowenig wie der Umgang mit ihnen. Die Graböffnung Karls des Großen durch Otto III. zu Pfingsten des Jahres 1000 zeigt sehr schön, dass auch ein Herrscher angesichts der Gebeine eines besonders verehrten Heiligen wie jeder andere Gläubige ergriffen ist. Diese Graböffnung ist von den Zeitgenossen sehr unterschiedlich aufgefasst worden. Vier schriftliche Quellen, die ich hier kurz zitieren möchte, geben mehr Auskunft dazu.

¹⁵⁷ Vgl. Wolf, Geschichte, S. 36.

¹⁵⁸ Thietmar, Chronikon IV 50, S. 167.

[...] *et corpus imperatoris cum apparatu imperiali, lancea tumtaxat excepta, quam Heribertus archipresul clam premittens suam sumpsit in potestatem.*

¹⁵⁹ Vgl. Worm, Heilige Lanze, S. 193-196.

¹⁶⁰ Ebd. S.196f.

Hildesheimer Annalen

„Das Pfingstfest verbrachte der Kaiser in angemessener Demut in Aachen. Dort ordnete er dann aus Gründen der Verehrung an, die Gebeine des großen Kaisers Karl entgegen den Bestimmungen der heiligen Religion auszugraben. [...] Aber dafür zog er, wie sich später herausstellte, die Strafe des ewigen Rächers auf sich.“¹⁶¹

Chronik des Thietmar von Merseburg

„In der Absicht, das größtenteils verfallene römische Brauchtum in seiner Zeit zu erneuern, traf der Kaiser vielerlei Maßnahmen, die eine sehr unterschiedliche Aufnahme fanden. [...] Da er über die Ruhestätte der Gebeine Kaiser Karls im Unklaren war, ließ er an der vermuteten Stelle heimlich den Bodenbelag aufbrechen und nachgraben, bis man sie auf königlichem Throne fand. Nach Entnahme des goldenen Halskreuzes und eines Teils der noch unvermoderten Gewänder legte man das übrige in tiefer Ehrfurcht wieder hinein.“¹⁶²

Chronik des Klosters Novalesa

„Nach vielen Jahren kam Kaiser Otto III. in die Gegend, wo Karls Leichnam geziemend begraben ruhte, stieg an den Ort von dessen Begräbnis zusammen mit zwei Bischöfen und dem Grafen Otto von Lomello hinab. [...] Dies aber erzählte jener Graf folgendermaßen: wir traten bei Karl ein. Er lag nämlich nicht, wie üblicherweise die Leiber anderer Verstorbener, sondern er saß wie lebendig auf einem Thron, war mit einer goldenen Krone gekrönt, hielt das Szepter in den Händen mit angezogenen Handschuhen durch die bereits die Fingernägel durchbohrend hervorgewachsen waren. [...] Als wir dann zu ihm eintraten, nahmen wir einen sehr starken Geruch wahr. Wir richteten sogleich mit gebeugten Knien ein Gebet an ihn, und der Kaiser Otto bekleidete ihn sodann mit weißen Gewändern und schnitt ihm die Nägel ab und stellte alles Abgefallene um ihn wieder her. Von seinen Gliedern aber war bis dahin durch Verwesung nichts vernichtet, nur von seiner Nasenspitze fehlte ein wenig. Diese ließ

¹⁶¹ Annales Hildesheimenses, (=MGH SS rer. Germ. 8), ed. Georg Waitz, Hannover 1878, S. 28, c. 31. Übersetzung zitiert nach: Knut Görich, Otto III. Öffnet das Karlsgrab in Aachen, in: Vorträge und Forschungen, Bd. XLVI, Hg: Gerd Althoff und Ernst Schubert, Sigmaringen 1998, S. 381- 429, hier: S. 382. *Pentecostes autem celebritatemdigna devocione Aquisgrani feriavit; quo tunc ammirationis causa magni imperatoris Karoli ossa contra divine religionis ecclesiastica effodere precepit. Sed de hoc, ut postea claruit, ulcionem aeterni vindicis incurrit.*

¹⁶² Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon IV 47 in: Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, (=FSGA) Bd. 9, ed. Rudolf Buchner, Darmstadt 1992, S. 162ff. *Imperator antiquam Romanorum consuetudinem iam ex parte magna deletam suis temporibus cupiens renovare, multa faciebat, que diversi diverse senciebant. Karoli imperatoris ossa ubi requiescerent, cum' dubitaret, rupto clam pavimento, ubi ea esse putavit, fodere iussit, quousque haec in solio inventa sunt regio, iussit. Crucem auream, quae in collo eius pendit, cum vestimentorum parte adhuc imputribilium sumens, caetera cum veneratione magna reposuit.*

der Kaiser sogleich aus Gold ergänzen und ging von dannen, nachdem er aus dessen Mund einen Zahn gezogen hatte.“¹⁶³

Chronik des Ademar von Chabannes

„Zu jener Zeit wurde der Kaiser Otto in einem Traum dazu ermahnt, er möge den Leib Karls des Großen erheben [...]. Er wurde auf einem goldenen Thron sitzend und von einer mit Edelsteinen besetzten goldenen Krone gekrönt gefunden; er hielt ein Szepter und ein Schwert aus purem Gold, und der Körper selbst wurde unverwest gefunden. Nach seiner Erhebung wurde er dem Volk gezeigt.“¹⁶⁴

3.2.2.1 Quellenauswertung

Wie man erkennen kann, ist die Auffassung über die Tat Ottos in den Quellen sehr unterschiedlich. Die kurze Notiz in den Hildesheimer Annalen führt zwar *ammirationis causa*¹⁶⁵ für das Tun des Kaisers an, aber dieses Tun erfolgte *contra divine religionis*¹⁶⁶. Die Aufzeichnungen über das Jahr 1000 wurden in den sechziger Jahren des 11. Jahrhunderts geschrieben, also zu einer Zeit in der Graböffnungen schon üblich waren. Aber handelte es sich hier nicht um das Grab eines Heiligen – Karl der Große war zum Zeitpunkt der Öffnung noch nicht kanonisiert! Dies könnte als Grund für die leise Kritik in den Quellen gewertet werden. Wie wir dann weiter in der Notiz erfahren, zog Otto III. sich damit auch die Strafe des ewigen Rächers zu.¹⁶⁷

Thietmar von Merseburgs Bericht liegt rund dreizehn Jahre nach dem Ereignis und ist somit die den Ereignissen am nächsten liegende Aufzeichnung der vorhandenen Quellen. Thietmar

¹⁶³ Chronicon Novalicienses III 32, ed. Gian Carlo Alessio, Torino 1982, S. 182. Übersetzung zitiert nach Görich, Otto, S. 383.

Post multa itaque annorum curricula tertius Otto imperator veniens in regionem, ubi Caroli caro iure timulata quiescebat, declinavit usque ad locum sepulture illius, cum duobus episcopis et Ottone comite Lamellensi. Narrabat autem idem comes hoc modo dicens: Intravimus ergo ad Karolum. Non enim iacebat, ut mos est aliorum defunctorum corpora, sed in quandam cathedram ceu vus residebat, coronam auream erat coronatus, sceptrum cum mantionibus indutis tenens in manibus, a quibus iam ipse ungule perforando processerant. At ubi ad eum ingressi sumus, odorem permaximum sentivimus. Adoravimus ergo eum statim poplitibus flexis ac ienua statim que Otto imperator albis eum vestimentis induit, ungulasque incidit, et omnia deficientia circa eum reparvit. Nil vero ex artibus suis putrescendo adhuc defecerat, sed de sumitate nasui sui parum minus erat. Qua ex auro ilico fecit restitui abstraensque ab illius hore dentem unum, readificato tuguriolo, abiit.

¹⁶⁴ Ademar v. Chabanes, Chronicon III 31, ed. J. Chavanon, Paris 1897, S. 153f. Übersetzung zitiert nach Görich, Otto, S. 384.

Quibus diebus Otto imperator per somnum monitus est ut levaret corpus Caroli Magni imperatoris, [...] sedens in aurea cathedra, coronatus corona ex auro et gemmis, tenens sceptrum et ensem ex auro purissimo, et ipsum corpus incorruptum inventum est. Quod levatum populis demonstratum est.

¹⁶⁵ Ebd., S. 153.

¹⁶⁶ Ebd., S. 153.

¹⁶⁷ Annales Hildesheimenses, S. 28, c. 31.

ist nicht ganz so negativ gegenüber dem Geschehen eingestellt wie die Hildesheimer Annalen, wenn er schreibt, dass die Maßnahmen des Kaisers von *diversi diverse sentiebant*¹⁶⁸ und er betont, dass die Öffnung *clam*¹⁶⁹ erfolgte. Somit unterstreicht Thietmars Aussage – wenn auch wesentlich milder – durch die Erwähnung der heimlichen Öffnung nochmals den unlauteren Charakter des Geschehens. Wenn man aber bedenkt, dass heimliche Graböffnungen keine Seltenheit waren, da man sich zum einen nicht sicher war, ob der Heilige wirklich an dem besagten Ort begraben war und zum anderen auch nicht wusste, ob der Heilige sich tatsächlich als heilig (also unversehrt) erweisen würde, erscheint Thietmars *clam* unter einem anderen Gesichtspunkt und nimmt dem ganzen Unterfangen seinen frevelhaften Charakter.¹⁷⁰

Durch das Beisein der zwei Bischöfe im Bericht des *Chronicon Novalicense* erscheint die Tat sogar unter dem Schutzmantel der Kirche. Diese Quelle ist auch durch den Augenzeugenbericht Ottos von Lomello von ganz besonderem Reiz für die Forschung – obwohl man sich hier natürlich nicht ganz sicher ist, ob alles genauso stattgefunden hat, wie es vom Pfalzgrafen berichtet wird. So ist zum Beispiel die Sitzbestattung eher unglaublich, vermutlich wurde diese in der Quelle bewusst so dargestellt, um den bis nach dem Tode anhaltenden Herrschercharakter Karls des Großen zu unterstreichen. Die abgeschnittenen Fingernägel, das Einkleiden mit neuen Gewändern und der starke Geruch¹⁷¹ erinnern sehr an typische Motive bei der Graböffnung eines Heiligen. Auch, dass die Gebete *adoravimus eum*, also an Karl, gerichtet sind und nicht lediglich für Karl gebetet wurde, lässt aufhorchen. Obwohl wir hier sehr starke Motive der Heiligenverehrung vorfinden, werden die Gebeine Karls nicht gehoben. Nachdem Otto einen Zahn seines hochverehrten Karls gezogen hat, wird das Grab wieder geschlossen. Entweder hat Otto von Lomello in seinem Bericht maßlos übertrieben oder der Chronist von Novalesse hat Ottos Worte entstellt. Fest steht aber, dass diese Quelle – obwohl die Sitzbestattung von der Forschung angezweifelt wird – in vielen Punkten der Überlieferung Thietmars von Merseburg ähnelt. In beiden Berichten finden wir das Motiv der Verehrung, der Unversehrtheit der Körper, die Entnahme der Reliquien und den Hinweis auf die Gewänder. Diese Tatsache stützt die Authentizität von Lomellos Bericht.¹⁷²

So sehr man dazu neigt, dem *Chronicon novalicense* zu glauben, so wenig vertraut man der Überlieferung von Ademar von Chabannes, die ausdrücklich die Erhebung der Gebeine Karls des Großen auf das Jahre 1000 zurückprojiziert.¹⁷³

¹⁶⁸ Vgl. Thietmar, *Chronicon* IV, S. 162.

¹⁶⁹ Ebd., S. 162.

¹⁷⁰ Vgl. Görich, Otto, S. 389.

¹⁷¹ *Odorem permaximum* ist eine neutrale Formulierung, somit wird zwar nicht explizit auf den Wohlgeruch, den ein Heiliger verströmt, angespielt, aber erscheint dieser Gedanke durch die abgeschnittenen Fingernägel und der Neueinkleidung sehr nahe.

¹⁷² Vgl. Görich, Otto, S. 396-403.

¹⁷³ Vgl. Görich, Otto, S. 384.

Nun stellt sich die Frage, warum Otto III. Karl doch nicht kanonisiert hatte. Wenn man Otto Lomellos Bericht glaubt, agierte der Kaiser am Grabe so, als ob er einen Heiligen vor sich hatte – warum also nicht der letzte Schritt zur offiziellen Heiligenverehrung?

Laut Fried war die Zeremonie der Graböffnung Karls „rätselhaft, vielleicht nach Art der antiken Heroenverehrung gestaltet.“¹⁷⁴

In den Quendlinburger Annalen wurde verzeichnet, dass Otto III. nach Rom vor allen anderen Städten Aachen den Vorzug gegeben hat,¹⁷⁵ ganze fünf mal hielt er sich zwischen 997 und 1000 in der Karlsstadt auf. Bevor Otto III. das Karlsgrab öffnen ließ, hatte er mehrfach an die Karlstradition angeknüpft, wie z.B. durch Stiftungen zum Seelenheil des Karolingers, sowie die ausdrückliche und erstmalige Erwähnung des Aachener Thronsitzen als des Thrones Karls des Großen, hohe Zuwendungen an das Marienstift welches das Karlsgrab barg, außerdem zahlreiche Gründungen in Aachen.¹⁷⁶

3.2.2.1 Probleme bezüglich der Kanonisation Karls des Großen

Obwohl seit Bischof Ulrich von Augsburg die Heiligenverehrung in Form des Kanonisationsverfahrens offiziell der Kirche unterstand, war dieses um das Jahr 1000 noch nicht gängige Praxis. Der Heiligenkult wurde noch immer sehr stark vom Volk geprägt und Karl der Große wurde nicht kultisch verehrt, außerdem war der fränkische Kaiser weder ein Märtyrer noch hat er Wunder gewirkt. Es wäre für Otto III. daher schwierig gewesen, die Graböffnung zu rechtfertigen. Somit war es unumgänglich, diese in aller Heimlichkeit durchzuführen. Es könnte aber sein, dass der Kaiser den Plan hegte, Karl heilig zu sprechen – durch die Entnahme der Reliquien hat er quasi schon eine Heiligsprechung vorweggenommen. Allerdings konnte er sein Vorhaben nicht gleich in die Tat umsetzen, weil es noch einiger Zeit bedurfte, den Karlskult zu etablieren.¹⁷⁷ Beumann vertritt die These, dass sich Otto III. ganz in antiker Tradition befand und sich an Cäsar, der bereits das Grab Alexanders des Großen besucht hatte, ein Beispiel nahm.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Vgl. Johannes Fried, Erneuerung des römischen Reiches in: Handbuch zur Ausstellung Europas Mitte um 1000, Stuttgart 2000, S.740-744, hier S. 743.

¹⁷⁵ Annales Quendlinburgenses 77, S. 30-34 zitiert nach Knut Görich: Otto III. und Aachen in: Handbuch zur Ausstellung Europas Mitte um 1000, Stuttgart 2000, S. 786-791, hier S. 786.

¹⁷⁶ z.B. 997 wurde das Frauenkloster auf dem Salvatorberg privilegiert sowie das neugegründete Kanonikerstift St. Adalbert.

¹⁷⁷ Vgl. Görich, Otto, S 411-414.

¹⁷⁸ Vgl. Helmut Beumann, Die Ottonen, Stuttgart 1997, S. 128.

Mit Blick auf die Jahrtausendwende erscheint Otto III. wie kein anderer Kaiser vor ihm eine Aura von Apokalyptik zu umgeben. Johannes Fried untermauert diese These mit mehreren Beispielen, von denen ich hier einige kurz anreißen möchte.¹⁷⁹

1. So wird in der Darstellung des ottonischen Herrscherbildes ein vermehrtes Aufgreifen des byzantinischen Bildtyps vom König als Stifter vor der *Maiestas Domini* erkennbar, was darauf hindeutet, dass sich das ottonische Königtum – zumindest was seine Darstellung in der Kunst betrifft – in den Schatten des letzten Gerichts stellt.
2. Auffällig ist auch das Gewand zur Kaiserkrönung Ottos III. der Jüngling hüllt sich in einen Mantel, der mit Bildern der gesamten Apokalypse geschmückt ist.
3. Fried vermutet, dass die Bamberger Apokalypse wahrscheinlich Otto III. gewidmet ist.
4. Die neuere Forschung glaubt, dass die beiden *Sanctiones* in den Diplomen Ottos III. Nr. 331 und 347 mit ihren höchst ungewöhnlichen Hinweisen auf das jüngste Gericht als Eigendiktate des Kaisers anzusehen sind.
5. Als letzten Punkt will ich noch die Pilgerfahrt Ottos III. nach Gnesen anführen, die besonders aus dem Blickwinkel der Endzeitstimmung um die erste Jahrtausendwende interessant erscheint.¹⁸⁰

Tatsache ist, dass wir nicht wissen ob Otto III. sich als Endkaiser verstand. Wenn man die oben genannten Punkte berücksichtigt, ist eine vermehrt „apokalyptische Stimmung“ wahrzunehmen, die aber genauso dem Grundtenor dieser Zeit entspringen kann, und nicht alleine auf die Person des Kaisers zurückzuführen ist. Sehr viel aussagekräftiger ist für mich die von Otto angeordnete Graböffnung Karl des Großen. Wie die Quellen gezeigt haben, ist dieses Handeln sehr unterschiedlich und durchaus kritisch beurteilt wurden – was nicht verwundert denn Karl war zu diesem Zeitpunkt weder im Ruf der Heiligkeit, geschweige denn heilig gesprochen. Warum sucht Otto dann nach diesem Grab und öffnet es in aller Heimlichkeit?

Ich habe oben beschrieben, dass sich das Frömmigkeitsverhalten im Lauf des Mittelalters von der anfänglichen *imitatio* hin zur *intercessio* entwickelt hat. Was, wenn die Graböffnung Karls des Großen, als Rückgriff auf die ursprüngliche Vorbildfunktion besonders verehrter Menschen zu werten ist? Karl war zu dieser Zeit nicht als Heiliger bekannt aber, wie sein Beiname verrät, als großer Herrscher – als erster Kaiser im Westen nach Zerfall des Römischen Reiches um genau zu sein. Was, wenn Otto gar nicht so sehr den vermeintlich

¹⁷⁹ Für Folgendes vgl. Fried, Endzeiterwartung, S. 428- 431.

¹⁸⁰ Im Kapitel „Herrscherliche Wallfahrt“ gehe ich genauer auf dieses Ereignis ein.

Heiligen aufsuchen wollte, sondern vielmehr sein Vorbild in Amt und Würden? Wenn er Karl nicht als Fürsprecher bedurfte, sondern als Leitfigur – in der Hoffnung durch sein Handeln als Herrscher genauso wie sein Idol in die Geschichte einzugehen.

3.3 Zusammenfassung

*Wann des Sommers Sonne wendet,
Bricht der Jüngste Tag herein:
Unter geht die Welt und endet,
Und euch droht der ew'ge Pein.¹⁸¹*

Ich habe versucht, die Schreckensvisionen eines Felix Dahn hinter mir zu lassen, aber die Angst gleichzeitig nicht vollkommen auszublenden. In einer Welt, die geprägt war von Krieg und Rittertum, schämte man sich seiner Furcht. Ängste werden in den Dokumenten zwar niemals explizit genannt, trotzdem lässt sich eine gewisse Sorge, die sich im 10. Jahrhundert immer mehr im Bewusstsein der Menschen einnistet, nicht ganz verbergen. Eine Angst, die schichtenübergreifend ist, den einfachen Menschen genauso zittern lässt wie den König selbst. Aber wie lähmend war dieses Entsetzen wirklich? Ich denke, meine Ausführungen konnten zeigen, dass die Erwartung des nahenden Endes die Menschen alles andere als untätig sein ließ. Die Sorge ließ sie nicht erstarren, sie versetzte sie eher in einen aktionswütigen Zustand. Leistungsfrömmigkeit, der Kampf der Kirche gegen die Simonie und die ständigen Mahnungen der Priester zur Buße sind nur Schlagworte, die diesen Tatendrang aufzeigen. Vieles veränderte sich, so auch die Kunst. Die breite Bevölkerung war ungebildet und wusste nicht um die Schrecken, die sie erwartete, ihr musste das Fürchten erst gelehrt werden. Wie konnte man das eindrücklicher gestalten als durch die bildliche Darstellung der Apokalypse an den Kirchenwänden? Das Volk reagierte auf diese Eindrücke und flüchtete sich in die Arme der Heiligen. Der Ruf nach dem Segen und Schutz der Reliquien schwoll um die Jahrtausendwende massiv an. Das 10. Jahrhundert hat den Reliquienkult zwar nicht erfunden, aber entscheidend geprägt. All die Ängste und Hoffnungen, die mit der Jahrtausendwende verbunden waren, standen unter dem Schutzmantel höherer Macht. Im Schatten des jüngsten Gerichts entwickelten die Menschen eine geradezu rastlose Frömmigkeit.

Die schützende Hand der himmlischen Helfer kannte keine sozialen Unterschiede, jeder Mensch flüchtete sich in ihre Arme. Unterschiede gab es lediglich in der Art des Wunsches.

¹⁸¹ Felix Dahn: Weltuntergang. Geschichtliche Erzählung aus dem Jahre 1000 nach Christus, 1889 S. 182.

Erhoffte sich das einfache Volk oft Krankheilung oder Schutz vor Naturkatastrophen so nutzte der Kaiser Reliquien auch als Instrument zur Legitimation seiner Herrschaft. Somit war die Heilige Lanze im 10. Jahrhundert Reliquie und Herrschaftszeichen zugleich. Der Glaube, dass das eiserne Knebelstück in der Mitte des Lanzenblattes ein Nagel aus dem Kreuze Christi war, machte diese einfache Flügellanze aus dem 8. Jahrhundert zur *sacra lancea*. Als solche spielte sie beim Dynastiewechsel vom fränkischen zum sächsischen Herrscherhaus eine entscheidende Rolle. Widukind von Corvey flicht die siegbringende Reliquie ganz bewusst zu Beginn seiner Sachsengeschichte ein, um den Herrscher von Anfang an ihr Prestige zu sichern und auch Heinrich selbst war – wie wir durch Liutprand von Cremona wissen – erpicht darauf die heilige Lanze zur Legitimierung seiner Herrschaft zu bekommen. Dass es sich hierbei tatsächlich um eine siegbringende „Wunderwaffe“ handelt, wird spätestens 933 bei der Ungarnschlacht sichtbar. Auch die Herrscher nach Heinrich greifen gerne auf die Wirkung der Reliquie zurück, vorzugsweise in Kombination mit besonders angesehenen Heiligen, wie 955 bei der Schlacht am Lechfeld am Tag des heiligen Laurentius. Außerdem wurden Repliken der heiligen Lanze als Unterpfand neuer Freundschaftsbündnisse an Verbündete ausgegeben, so geschah es 996 beim ungarischen Thronfolger Vajk und später um das Jahr 1000 beim Polenherzog Boleslaw durch Otto III. Die *sacra lancea* wurde vom Herrscherhaus dermaßen hoch geschätzt, dass Heinrich II. obwohl im Besitz der restlichen königlichen Insignien – es für absolut notwendig hielt, die Reliquie von Erzbischof Heribert von Köln zurückzuholen bevor er endgültig sein Amt ergriff!

4. Wirtschaftsfaktor Reliquie

Bis jetzt wurden Heilige und Reliquien in dieser Arbeit von ihrer „frommen“ Seite gezeigt. Der Leser hat von ihrer wundertätigen Wirkung erfahren, von dem – in allen sozialen Schichten vorkommenden – Wunsch der Bevölkerung die Überreste der Heiligen zu besitzen. Der Veränderung des Frömmigkeitsverhaltens im 10. Jahrhundert hin zu einer regelrechten Leistungsfrömmigkeit, die mit einem gesteigerten Bedürfnis nach Reliquien einherging. Aber selbst nachdem die Teilung der Reliquien zur gängigen Praxis wurde, konnte das Angebot oft nicht mit der Nachfrage mithalten. Natürlich führte dies zu unredlichen Geschäften, so sind etwa Hühnerknochen als kleine Gebeine verehrter Personen ausgegeben worden, oder Straßenstaub wurde als geheiligte Erde verkauft – um nur einige Beispiele zu nennen. Reliquien haben somit eine durchaus weltliche Seite, was besonders bei gut florierenden Wallfahrtsorten erkennbar wird. Der „Wirtschaftsfaktor“ Reliquie ist nicht zu leugnen. Aber war es überhaupt erlaubt beziehungsweise moralisch mit etwas so kostbarem wie den Gebeinen der Heiligen zu handeln? Welche Möglichkeiten hatte der mittelalterliche Mensch an diese „Ware“ zu gelangen und welche Rolle spielte der Reliquienraub?

4.1 Möglichkeiten des Gütertransfers

Der Wunsch nach göttlichem Schutz in Form sterblicher Überreste von Heiligen war in der gesamten Christenheit gegeben – die Gebeine jedoch ungerecht verteilt. Rom kann im gesamten Mittelalter als der Reliquienpool schlechthin bezeichnet werden. Wie bereits erwähnt trennte sich die Stadt aber nicht gerne von ihren himmlischen Beschützern – wie also an die begehrten Knochen kommen?

Insgesamt kannte das Mittelalter vier Möglichkeiten um an eine bestimmte Ware zu kommen, die alle völlig gleichberechtigt nebeneinander standen und sich nur in ihrer sozialen Bedeutung unterschieden. Das waren der **Kauf** und **Verkauf**, der **Warentausch** beziehungsweise das **Geschenk** und der **Raub**.

Der Kauf oder Verkauf kommt im Regelfall ohne soziale Beziehung aus, wird meistens zwischen fremden Personen, die auch nicht in absehbarer Zukunft in näherer Beziehung zueinander stehen, an neutralen Orten getätigt. Bei diesen Transaktionen steht das Objekt und nicht das Subjekt im Vordergrund, was den maßgeblichen Unterschied zu den beiden anderen Möglichkeiten des Gütertransfers ausmacht.

Ein Geschenk stellt den sichtbaren Ausdruck sozialer Beziehung zwischen Geber und

Empfänger dar und festigt die freundschaftliche Bande zwischen den beiden Parteien. Außerdem bedeutete die Gabe von Geschenken immer einen Gewinn an Sozialprestige für den Geber, besonders wenn es dem Empfänger unmöglich war, die Geschenke an Wert noch zu übertreffen oder ihnen zumindest gleichzukommen, da er dem Geber bis zur Erwiderng streng verpflichtet war. Der Geber konnte auf diese Weise seine überlegene soziale Stellung zum Ausdruck bringen, ohne dass der Empfänger die Möglichkeit hatte, dieses gesellschaftliche Gefälle auszugleichen, wenn er die Geschenke annahm.

Unter Diebstahl versteht man die bewusste, heimliche Wegnahme und Aneignung einer fremden beweglichen Sache. Der Raub erfolgte durch eine offene (also angekündigte) widerrechtliche Wegnahme, spielt sich meist untertags ab und beruht wie der Geschenktausch auf Gegenseitigkeit. Der Unterschied besteht lediglich darin, dass erstens der Nehmer einen Gewinn an Prestige verbuchen kann, und zweitens die sozialen Beziehungen klarerweise feindlicher Natur sind. Ursprünglich galt Raub gegenüber Diebstahl als leichteres Delikt, vor allem im späteren Mittelalter, gilt der Diebstahl als „schändlicher“ als der „ehrlche“ Raub.¹⁸²

Alle oben genannten Möglichkeiten des Gütertransfers eignen sich um in den Besitz von Reliquien zu gelangen – der Raub aber, so seltsam es auch erscheint, ist die „ehrbare“ Variante. Wie bereits oben angedeutet war ein Geschenk keine uneigennützige Sache und hatte oft die schlechte Angewohnheit eine Gegengabe zu verlangen. Wenn man nun nicht in der Lage war einen adäquaten Ersatz zu liefern, ließ man besser die Finger davon, ganz besonders, wenn es sich um so etwas wertvolles wie eine Reliquie handelte.¹⁸³

Nun möchte man meinen, dass aufgrund der großen Nachfrage ein gut florierender Reliquienhandel entstand, an dem sich die Kaufwilligen bequem bedienen konnten. Nun, die Forschung ist sich sogar darüber einig, dass Reliquienhandel im Mittelalter sehr verbreitet war.¹⁸⁴ Das Problem dabei ist nur, dass man in den Quellen sehr wenig darüber findet, viel eher ist hier von Raub die Rede. Warum das so war und wieso man im Mittelalter den in unseren Augen strafbaren Raub dem Handel vorzog, werde ich anhand eines Beispiels im nächsten Kapitel erläutern.

¹⁸² Vgl. hierzu den Artikel „Raub“ von E. Kaufmann in: HRG 4, Adalbert Erler u.a. (Hrsg.), Berlin 1990, S. 182-186, hier: S. 182f und den Artikel „Diebstahl“ von Rolf Lieberwirth in: HRG 1, Albrecht Cordes u.a. (Hrsg.), Berlin 2008, S.1047-1553, hier: S. 1047, sowie Markus Mayr: Geld, Macht und Reliquien. Wirtschaftliche Auswirkungen des Reliquienkultes im Mittelalter in: Geschichte und Ökonomie, Bd. 6, Josef Nussbaumer (Hrsg.), Innsbruck 2000, S. 29-31.

¹⁸³ Heinrich II. nahm 1006 vom französischen König Robert einen Zahn des hl. Vincenz an, wies aber die *immensa munera* Roberts zurück: Radulphus Glaber, Hist. I. III c. 2, (=MG. SS. 7,64)

¹⁸⁴ Vgl. Mayr, Geld, 71.

4.2 Einhard und Deusdona als Partner eines Reliquienhandels

827 trafen Einhard, der Biograph Karls des Großen, und Deusdona, der römische Diakon, in Aachen aufeinander. Unser Wissen über diesen, wahrscheinlich bekanntesten Reliquienhandel des Mittelalters, beziehen wir vom Chronisten selbst.¹⁸⁵

826 stellt Hilduin, der Erzkaplan Kaiser Ludwigs, ein offizielles Ansuchen um die Reliquien des heiligen Sebastian an die Kirche in Rom. Die Weggabe der Reliquien des wichtigsten Heiligen Roms nach den Aposteln Petrus und Paulus war aufgrund des angekratzten Images der Stadt keine leichte Entscheidung. Denn einzig durch die Reliquien der beiden Apostelfürsten und anderer wichtiger Heiliger sowie unzähliger Märtyrer konnte Rom noch nach Konstantinopel und Jerusalem zu den drei wichtigsten Städten gezählt werden. Markus Mayr geht sogar so weit, das politische Kapital Roms einzig in seinen Reliquien zu sehen. Verliert es die, würde Rom somit zu einer drittklassigen Provinzstadt herabsinken, die ausschließlich von einer glorreichen Vergangenheit zehren kann.¹⁸⁶

Allerdings war Rom zu diesem Zeitpunkt noch vom Gutdünken weltlicher Herrscher abhängig und – um es sich nicht mit den Karolingern zu verscherzen – erklärte man sich bereit, die Reliquien des heiligen Sebastian nach Soisson ziehen zu lassen. Wenn man aber bedenkt, dass es sich hier nicht um ein völlig selbstloses Geschenk handelte, erscheint der Handel bereits in einem anderen Licht, wurden doch die Bande zwischen dem Frankenreich und Rom gefestigt und die päpstliche Stadt konnte auf eine entscheidende Vergrößerung ihres Einflusses im Norden hoffen. Im Frankenreich lag die Situation anders, hier waren Reliquien bekanntlich Mangelware und jeder blickte jetzt voll Neid auf den großen Erfolg Hilduins. Klöster und wichtige Persönlichkeiten versuchten nun ihrerseits an wertvolle Gebeine zu kommen und sich so gegenseitig zu übertrumpfen.

Genau hier betreten Einhard und Deusdona die Bildfläche. Ersterer sucht nämlich für die von ihm errichtete Kirche im Odenwald noch „echte Reliquien von Heiligen [...] die in Rom ruhten.“¹⁸⁷ Praktischerweise findet sich auch gleich ein Fremder – nämlich der römische Diakon Deusdona – der sich nach inständigen Bitten seitens Einhards auch bereit erklärt solche zu besorgen. In einem von Martin Heinzelmann treffend als „hagiologischen Warenhauskatalog“¹⁸⁸ bezeichneten Verzeichnis soll der Geschichtsschreiber die passenden

¹⁸⁵ Translatio SS Marcelli et Petri (= MGH SS 15.1) ed. Waitz Georg, Hannover 1887, S. 239-264.
In der Folge zitiert als „Translatio“

¹⁸⁶ Vgl. Mayr, Geld, S. 89.

¹⁸⁷ Translatio I S. 240, Z. 10, Übersetzung nach Karl Esselborn: Die Übertragung und Wunder der heiligen Marcellinus und Petrus von Einhard in: Historischer Verein für Hessen, Darmstadt 1977, S. 5.
aliquid de veris sanctorum reliquiis, qui Romae requiescunt

¹⁸⁸ Martin Heinzelmann, Einhards 'Translatio Marcellini et Petri': Eine hagiographische Reformschrift von 830 in: Einhard. Studien zu Leben und Werk, hg. Hermann Schefers, Hessisch Historische Kommission

Gebeine wählen. Die beiden werden handelseinig und als Gegenleistung für die erbetenen Reliquien bittet der Diakon lediglich um ein Reittier sowie einen fähigen Mann als Begleitung.¹⁸⁹ Einhard schickt seinen Geheimsekretär Ratleik, dessen Knecht und einen Gesandten Hilduins nach Rom um die Gebeine zu holen. Doch es kommt anders als geplant. Deusdona, der mit seinen Brüdern Lunisius und Theodorus zusammenarbeitet, hat die gewünschte Ware bei ersterem versteckt. Nur leider befand sich der besagte Bruder auf Geschäftsreise und die Reliquien waren unauffindbar. Passenderweise erschien dem fieberkranken Knecht Ratleiks im Traum ein Mann in der Tracht eines Diakons, der die Kirche des heiligen Tiburtius als Fundstelle für die ersehnten Gebeine angibt. Auch als der Knecht dem ihm erschienen Diakon gegenüber die Befürchtung äußert, dass ihm niemand Glauben schenken wird, weiß dieser zu helfen: „Deshalb soll dir und allen, denen du meine Worte mitteilst, der Umstand zum Beweis dienen, daß du seit dieser Stunde von dem Fieber [...] befreit sein [...] wirst.“¹⁹⁰

Das ist interessant, nicht nur wird – wie Heinzelmann richtig bemerkt – durch diese Vision ein ursprünglich banaler Reliquienkauf zu einer spirituellen Transaktion,¹⁹¹ auch die Richtigkeit des Unternehmens wird durch die Wunderheilung des Knechts quasi göttlich abgesegnet! Unterstrichen wird dieser Umstand noch von der Tatsache, dass „sich das Grab ohne alle Schwierigkeit hatte öffnen lassen“¹⁹², was sicher nicht der Fall gewesen wäre, hätten die Heiligen nicht gewünscht geborgen zu werden.

Nachdem zuerst nur die Gebeine des Marzellinus gehoben wurden, plagten den gewissenhaften Ratleik Zweifel. Er hielt „es keineswegs für erlaubt, mit dem Leibe des seligen Marzellinus allein in die Heimat zurückzukehren, es sei vielmehr geradezu ein Unrecht, dass der Leib des seligen Petrus, der sein Leidensgefährte war und mehr als fünfhundert Jahre mit ihm in einem Grab geruht hatte hier verbliebe, während der des anderen von dort hinweg gebracht würde.“¹⁹³ Außerdem findet er bei der erneuten Hebung eine Vertiefung im Grab, die unverhältnismäßig viel Staub birgt – Ratleik vermutet daher die Überreste des heiligen Tiburtius, der ebenfalls in der Kirche begraben liegt, gesichtet zu haben und bergt auch diese. Und als ob das noch nicht genug wäre, erhält der Geheimsekretär

Darmstadt 1997, S. 269-298, hier: 278.

¹⁸⁹ Translatio I, S. 240, Z. 18-20, Üb. frei nach Esselborn S. 5.

[...] *quod duos mulos haberem, quorum si alterum sibi darem ac secum hominem meum fidelem mitterem, qui illas reliquias ab illo reciperet mihiq[ue] deferret, statim eas mihi se missurum.*

¹⁹⁰ Translatio I, S. 240f, Z. 53-56, Üb. Esselborn S. 7.

Ita est [...] ut pro signo tibi sit atque his quibus verba quae dixi relaturus es, quoniam ex hac hora febre, qua usque modo detinebaris [...] ut te ulterius in hoc itinere non contigat.

¹⁹¹ Heinzelmann, Einhard, S. 281f.

¹⁹² Translatio I, S. 242, Z. 15, Üb. Esselborn S. 11.

Apertoque sine ulla difficultate sepulchro

¹⁹³ Translatio I, S. 240, Z. 55-58, Üb. Esselborn S. 10.

Nam videbatur illi nequaquam sibi licere, cum solo beati Marcellini corpore in patriam regredi, quasi nefas esset, ut corpus beati Petri martyris, qui ei socius in passione fuerat et per quingentos et eo amplius annos in eodem sepulchro una cum illo requieverat, illo inde transeunte, ibi remaneret.

Einhard von Deusdona vor seinem Aufbruch in die Heimat noch ein ansehnliches Bündel von Heiligenreliquien. Auf Nachfrage, wessen Gebeine sich in dem Säckchen befinden, weicht der Diakon geschickt aus, nicht ohne den Ratschlag aber „ihnen die gleiche Verehrung zuteil werden zu lassen wie den Reliquien der übrigen heiligen Märtyrer.“¹⁹⁴

Es lohnt sich, diese Ereignisse genauer zu betrachten – der Reliquienhandel wird unter göttlichen Schutz gestellt, außerdem schafft es Ratleik unter dem Deckmantel ernster Besorgnis nicht nur den Körper *eines* Heiligen zu bergen, sondern gleich drei mit in die Heimat zu nehmen! Dass der Bergung dieser Gebeine eine Vision seines Knechtes vorausgeht, lässt Ratleiks Vorgehen separat vom Handel zwischen Einhard und Deusdona erscheinen, außerdem wirkt dieses Unterfangen eher „rechtens“ für den Leser, da die Gesandtschaft ja göttlich geleitet wird. Das von Deusdona bereitgestellte Reliquiensäckchen ist nun eigentlich – obwohl der eigentliche Grund für die Reise – überflüssig, was Ratleik aber nicht daran hindert es entgegen zu nehmen. Im Gegensatz zu den drei geborgenen Heiligen wird die Übergabe der von Deusdona bereitgestellten Gebeine fast nebensächlich. Ein negativer Touch entsteht außerdem durch die Weigerung des Diakons die Namen dieser Heiligen Ratleik zu nennen. Erwähnenswert erscheint mir ebenfalls, dass Einhards Geheimsekretär die Gesandtschaft vorausschickt und selbst noch in Rom bleibt um festzustellen, „ob die Wegnahme der heiligen Leiber zur Kenntnis der Bürger gelangt sei“¹⁹⁵. Da die Entnahme der drei Heiligen durch göttliche Fügung vonstatten ging, braucht Ratleik sich somit auch nicht vor deren Zorn zu fürchten, sondern ist lediglich wegen einer etwaigen Reaktion der römischen Bevölkerung besorgt, die er ja um den spirituellen Schutz dieser Gebeine gebracht hat.

Nachdem Einhards Gehilfe sich versichert hatte, dass die Entwendung der Leiber unbemerkt blieb, machte auch er sich auf den Weg in die Heimat, jedoch wählte er eine andere Route als Deusdonas Bruder und der Priester Hilduins, die ihm vorausgegangen waren – was wohl auf ein gewisses Misstrauen den beiden gegenüber schließen lässt. Erst in St. Moritz – also außerhalb des italienischen Einflussgebietes – „stellte er [...] die in einem Schreine eingeschlossenen Leiber auf eine Bahre und begann sie auf der Weiterreise von dort offen und vor aller Augen unter Beihilfe des hinzuströmenden Volkes zu tragen.“¹⁹⁶ Diese von

¹⁹⁴ Translatio I, S. 242, Z. 30-31, Üb. Esselborn S. 12.

Verum etiam de sanctorum reliquiis in una ligatura collectis haud parvam portionem

¹⁹⁵ Translatio I, S. 242, Z. 39-40, Üb. Esselborn S. 13

[...] si de sublati sanctorum corporibus aliquid ad notitiam civium pervenisset.

¹⁹⁶ Translatio I, S. 243, Z. 2-4, Üb. Esselborn S. 14.

Ibique [...] sacra illa corpora, loculo inclusa, feretro inposuit; atque inde promovens, palam et aperte cum adiutorio populi occurrentis portare coepit.

Heinzelmann als „gigantische Werbekampagne“¹⁹⁷ bezeichnete Präsentation war wohl notwendig um das Volk auf die zukünftigen Patrone einzustimmen.

4.2.1 Der Preis

Ein Maultier und einen Gehilfen, mehr soll Deusdona nicht für die versprochenen Reliquien verlangt haben – oder zumindest möchte Einhard, dass wir das glauben. Der Gegenwert erscheint hier also sehr gering, zumal schon alleine die „Handelsreise“ quer über die Alpen sehr viel gekostet haben muss.¹⁹⁸ Verschweigt uns der sonst so offene Chronist hier etwas? Wenn ja, warum sollte er das tun?

Reliquien sind – wie schon eingehend besprochen – die sterblichen Überreste besonders verehrter Menschen und Gegenstände die mit ihnen in Kontakt gekommen sind. Als Träger göttlicher Kraft die durch sie wirkt spenden sie Trost und Schutz zugleich, eine enorme Anziehung geht von ihnen aus, derer sich selbst König und Kaiser nicht entziehen können. Wunderwaffen, die bei Schlachten vorangetragen werden, ein göttliches Unterpfand zur Sicherung mächtiger Freundschaftsbündnisse der Großen des Reiches. Wie konnte – beziehungsweise durfte man – einen angemessenen Preis für so einen kostbaren Gegenstand festsetzen?

Von offizieller Seite konnte keine Summe genannt werden, da der Tausch weltlicher Bedürfnisse gegen spirituelle Hilfe einer offiziellen Anerkennung der Simonie gleichkommen würde und die Kirche damit gegen ihre eigenen Gesetze gehandelt hätte.¹⁹⁹ Einen gerechtfertigten Preis zu finden war somit unmöglich und daher erklärt sich auch das Verschweigen des ziemlich sicher entrichteten Kaufpreises durch Einhard. Daneben erscheint uns Deusdona zu diesem Zeitpunkt noch als sympathische Figur – der bescheidene Wunsch sicher und bequem in seine Heimat zu kommen, als Gegenleistung für eine neue und ruhmreiche Heimatstätte einiger seiner gesammelten Reliquien, spricht für den einwandfreien Charakter des Diakons und macht ihn somit zu einem ehrbaren Partner im Handel, auch wenn Einhard in weiterer Folge die Geschehnisse mehr zu seinen Gunsten präsentiert.

¹⁹⁷ Heinzelmann, Einhard, S. 282.

¹⁹⁸ Vgl. Patrick Geary: *Furta sacra. Thefts of relics in the central Middle Ages*, Princeton 1978, S. 46.

¹⁹⁹ Vgl. Mayr, Geld, 76.

4.2.2 Die moralische Komponente

Zur moralischen Komponente des Reliquienhandels ist zu sagen, dass die Skrupel mit den Gebeinen der Heiligen zu handeln so niedrig waren, dass sich bereits Kaiser Theodosius Ende des 4. Jahrhunderts dazu gezwungen sah, ein Verbot, das die Störung der Grabesruhe der Märtyrer und den Handel mit ihren Reliquien unterbinden sollte, zu erlassen.²⁰⁰ Trotzdem war dies – wie es eben bei Einhard der Fall war – oft der einzige Weg, um an Reliquien zu kommen. Ansprechpartner für solche Unterfangen waren die Reliquienhändler. Bei ihnen handelte es sich einerseits um Kaufleute oder umherziehende Kleriker, die durch diese Geschäfte ihren Lebensunterhalt erwarben und andererseits um Schwindler im geistlichen Gewand, die Fälschungen verbreiteten.²⁰¹ Auch Deusdona war kein unbeschriebenes Blatt, sondern ein fähiger Geschäftsmann, der als Kopf einer groß organisierten Gruppe von Reliquienhändlern fungierte. Aus den Quellen wird ersichtlich, dass er gerne zu bestimmten Heiligenfesten mit Karawanen ins Frankenreich kam und dort die jeweiligen Klöster besuchte, aber wohl eher nicht aus Glaubensüberzeugung, sondern weil er wusste, dass die zahlreichen Pilger, die dort anzutreffen waren, gute Kunden waren.²⁰² Anhand der Quellen die uns aus dem 9. bis 11. Jahrhundert zur Verfügung stehen, kann man den Schluss ziehen, dass diese Händler ausschließlich mit hochstehenden Kunden wie Bischöfen, wichtigen Äbten oder Königen Geschäfte trieben. Im 9. Jahrhundert waren karolingische Bischöfe die besten Abnehmer, im 10. Jahrhundert angelsächsische Könige und schließlich die Ottonen, die bereits soviel Macht über Italien hatten, dass sie sich nicht mehr an Mittelmänner wenden mussten. Oft hatten diese „Händler“ auch andere Ware anzubieten und machten mit den Gebeinen der Heiligen nur ein Zusatzgeschäft.²⁰³

²⁰⁰ Codex Theodosius IX, 17, ed. Th. Mommsen und Paul Meyer, Berlin 1905. Üb. zitiert nach Mayr, Geld, 79.
Nemo martyrem distrahat, nemo mercetur

²⁰¹ Vgl. Fichtenau, Reliquienwesen S.76.

²⁰² Vgl. Mayr, Geld, S. 79.

²⁰³ Vgl. Geary, Furta, S. 39.

4.2.3 Raub und Fälschung

Der Handelsweg war nicht die beste Möglichkeit, um an die begehrten Knochen zu kommen. Reliquien waren so kostbar, dass man sie wie seinen Augapfel hütete, das führte dazu, dass im 11. und 12. Jahrhundert immer weniger wichtige Reliquien auf den „Markt“ kamen.²⁰⁴

Fichtenau geht sogar soweit, das als indirekte Förderung des Reliquienraubes anzusehen!²⁰⁵

Außerdem stellte sich bei gestohlenen Gebeinen nicht die Frage nach deren Authentizität, man wusste ja um die Wunder die der Heilige vollbrachte, dessen sterbliche Überreste man im Begriff war zu entwenden. Bei den oft „unter der Hand“ verkauften Reliquien von teilweise sehr zwielichtigen Händlern konnte man sich nicht immer so sicher sein.

Schon Primärreliquien sind leicht zu fälschen, Sekundärreliquien sogar noch leichter. Auch in Einhards Translationsbericht haben wir von zwei solch zweifelhaften Reliquien erfahren. Zum einen vom Staub, welcher in der Vertiefung zwischen Marcellinus und Petrus gefunden wurde, und von Ratleik eigenmächtig als Überreste des heiligen Tiburtius identifiziert wurde. Zum anderen der Reliquiensack Deusdonas, ohne nähere Bezeichnung der sich darin befindlichen Heiligen. Der Wunsch, echte Reliquien zu besitzen, war wohl so groß, dass mit einer halbwegs glaubwürdigen Geschichte – wie bei Einhard der Fall – oft schon die fehlende Authentizität einer Reliquie geklärt wurde.

Trotz dieser Schwierigkeiten bemühte sich die Kirche schon frühzeitig sicherzustellen, dass nur echte Reliquien Verehrung fanden.²⁰⁶ Bei Reliquien, die aus der Fremde kamen, besonders solchen, die von Reliquienhändlern feilgeboten wurden, war Vorsicht geboten. Hier versicherte man sich der Echtheit der Gebeine indem man auf Wunder wartete, am besten waren Krankenheilungen, zumindest sollte Lichtglanz und Wohlgeruch aus der Grabstätte entweichen. Das Problem hierbei war nur, dass man die Überprüfung der Reliquien in einem gewissen zeitlichen Rahmen abgeschlossen haben wollte und nicht sicher sein konnte, dass die Gebeine genau in diesem Zeitraum ihre Wunder vollführten. Auch anerkannte Reliquien wirkten nicht regelmäßig Wunder, vielmehr blieb es der Allmacht Gottes überlassen, wann, wo, wie und an wem die Wunder geschahen. Deswegen ging man dazu über, selbst zu testen, ob es sich um Originale oder Fälschungen handelt, indem man die Knochen einfach ins Feuer warf – wenn sie verbrannten, waren es Fälschungen, wenn sie unversehrt blieben, war ihre Authentizität bestätigt.²⁰⁷ Fichtenau meint hierzu sehr schön, dass das Mittelalter keineswegs

²⁰⁴ Vgl. Mayr, Geld, S. 78.

²⁰⁵ Vgl. hierzu Fichtenau, Reliquienwesen, S. 76.

²⁰⁶ Wie bereits erwähnt – Codex Theodosius.

²⁰⁷ Vgl. Mayr, Geld, S. 86-88.

eine prinzipiell unkritische Haltung einnimmt, sondern unter Kritik lediglich etwas anderes verstand, als wir es heute tun.²⁰⁸

Erstaunlich ist ebenfalls, dass lieber Raub vorgetäuscht, als ein tatsächlicher Kauf zugegeben wurde.²⁰⁹ Das lässt sich dadurch erklären, dass eben zum einen viele Fälschungen im Umlauf waren und zweitens ein Heiliger, dessen Gebeine freiwillig von einer Gemeinde hergegeben wurden, im Denken der Menschen wohl nicht viel taugen konnte.²¹⁰ So seltsam es auch klingt, aber das Zugeben der Unrechtmäßigkeit des Erwerbes steigerte die Glaubhaftigkeit der Erzählung und somit den Wert der Reliquie.²¹¹

Außerdem war der Raub von Reliquien nicht als solcher zu beurteilen, da diese de iure keinen irdischen Besitzer haben und der Heilige aufgrund der in den Knochen verweilenden *virtus* eine von ihm nicht gewollte Translation sofort unterbinden konnte. Wenn man im Denken des mittelalterlichen Menschen den Heiligen als eine lebendig wirksame Persönlichkeit auffasste, konnte es streng genommen überhaupt keinen Reliquienraub in unserem Sinne geben. Wollte der Heilige an seinem Ort verbleiben, so hatte er unendlich viele Möglichkeiten, sich gegen die Translation zur Wehr zu setzen.²¹²

Dies musste in der Folge auch Einhard erfahren, als trotz 12-tägigem Fasten und Beten, einem seiner Gehilfen im Traum ein Mann priesterlichen Aussehens erschien und dem Geschichtsschreiber folgende Worte ausrichten lies:

„Warum ist Einhard so hartherzig und so starrsinnig [...] Gehe hin und sage ihm, dass die Wünsche der seligen Märtyrer wegen ihrer Leiber nicht unerfüllt bleiben können. [...] so möge er [...] sich wenigstens jetzt beeilen, ihre Befehle auszuführen, und nicht versäumen, ihre Leiber an den Ort²¹³ zu übertragen, den sie sich selbst ausgewählt [haben].“²¹⁴

Reliquien waren ein sehr einträgliches Geschäft. Die Ware war naturgemäß nicht schwer und wenn man nur „Teile“ der Heiligen transportierte, nahm sie auch nicht viel Platz weg,

²⁰⁸ Vgl. hierzu Fichtenau, Reliquienwesen, S. 65f.

²⁰⁹ Ähnlich verhält es sich auch bei Einhards Translationsbericht – die Gesandtschaft wird durch eine Vision auf die Heiligen in der Tiburtiuskirche aufmerksam und entwendet diese. Der eigentliche Handel – also der Reliquiensack von Deusdona wird nur nebensächlich erwähnt.

²¹⁰ Vgl. Geary, Furta, S. 130.

²¹¹ Vgl. Fichtenau, Reliquienwesen, S. 77.

²¹² Ebd., S. 74.

²¹³ Von Michelstadt nach Seligenstadt

²¹⁴ Translatio I, S. 244, Z. 23-28. Üb. Esselborn S. 18.

Cur Einhardus tam duri cordis tantaeque obstinationis est [...] Vade et dic ei, quia hoc quod beati martyres de suis corporibus fieri desiderant infectum remanere non poterit [...] festinet eorum adimplere iussionem et ad locum quem ipsi elegerunt corpora illorum deportare non neglegat.

außerdem konnte man – sofern man den ganzen Körper besaß – immer Stückweise verkaufen und so mehr Gewinn machen.²¹⁵

4.2.4 Die Quellen

Die Quellen in denen man über Reliquienraub erfahren kann, sind die Hagiographien der Heiligen und die Berichte der Chronisten über die Überführung ihrer Gebeine. Die Schwierigkeiten bei der Auswertung dieser Quellen ergeben sich zum einen durch die literarische Gattung selbst und zum anderen durch die Motivation des Schreibers. Die *vita* hielt sich zum Beispiel an bestimmte „Formvorschriften“, so war hier nicht das Leben des Menschen wichtig, sondern nur seine Transformation zum Heiligen und es finden sich mehr *topoi* als wirkliche „Fakten“. Translationsberichte kann man zwar auch als literarische Unterkategorie der Hagiographie ansehen, sie sind jedoch etwas aussagekräftiger für den Historiker, da sie eine Mischung aus der rein literarischen *vita* einerseits und geschichtlich versierteren Dokumenten wie einer Chronik andererseits sind. Aber auch hier gibt es immer wiederkehrende Elemente, wie etwa das wundersame Auffinden der Reliquie, Schwierigkeiten bei der Überführung und natürlich der lang ersehnte Empfang in der neuen Stadt. Nicht außer Acht zu lassen ist ebenfalls in beiden Fällen die Motivation der Schreiber.²¹⁶

Wie bereits erwähnt, brauchten die neu missionierten Länder nördlich der Alpen dringend Reliquien. Aber man konnte die Gebeine eines Heiligen nicht in gleicher Weise übernehmen wie ein Gemälde – ein kostbarer Kunstgegenstand wird überall wertvoll sein, die Überreste eines Heiligen hingegen nur dort wo der Kult auch wirklich etabliert werden kann. Es war daher absolut notwendig den Heiligen für die jeweilige Gegend zu adaptieren! Aus dem Translationsbericht musste die Verbindung des Heiligen zum Ort hervorgehen um eine Basis für die Verehrung zu schaffen, denn man konnte zwar die Reliquien stehlen beziehungsweise kaufen, nicht jedoch den dazugehörigen Kult. Reliquien zu stehlen war eine spirituelle Aufgabe, die von vielen Geschichtsschreibern in Form von Translationsberichten ins rechte Licht gerückt wurde.²¹⁷

Der feste Glaube daran, dass der Heilige sich nicht umbetten lies, wenn er es nicht wünschte, half den mehr als offenkundig unmoralischen Aspekt des Stehlens zu mildern. Der unrechtmäßige Erwerb von Reliquien konnte dann entschuldigt werden, wenn ihnen der

²¹⁵ Vgl. Geary, *Furta*, S. 45.

²¹⁶ Ebd., S. 13.

²¹⁷ Ebd., S. 5-9.

frühere Besitzer nicht die gebührende Verehrung gezollt hatte. Mit einigen wenigen Ausnahmen wurden Reliquien von fünf Plätzen in der Welt entfernt: Rom, Aquitanien, Spanien, Nord Afrika und dem nahen Osten. Rom war von diesen fünf Möglichkeiten die einzig rein christliche Quelle zu stehlender Reliquien. Die anderen Orte lagen außerhalb der westlichen Orthodoxie, jeder dieser Orte hatte seine eigene christliche Gemeinde. Auf jeden Fall wurden diese Gegenden nicht für würdig gehalten die Gebeine der Heiligen zu beherbergen, deswegen stahl man sie vorsichtshalber.²¹⁸

4.3 Zusammenfassung

Reliquien waren somit mehr als die Überreste von Heiligen durch die Gott sprach und seine Wunder wirkte. Sie hatten im realen Leben eine durchaus irdische Komponente, der wirtschaftliche Faktor der Reliquien ist nicht zu unterschätzen und erklärt gleichzeitig das enorme Interesse an ihnen. Hierbei darf man aber keinesfalls nur von der „finanziellen“ Seite ausgehen, das Mittelalter unterschied nicht zwischen Spiritualität und einen eventuellen wirtschaftlichen Nutzen – die Einteilung bestimmter Faktoren in vorgefertigte Kategorien ist eine Eigenheit unserer Zeit. Trotzdem führten die Gebeine in gewisser Weise auch ein Eigenleben – sie waren an den Kult des jeweiligen Heiligen gebunden, ohne kultische Verehrung keine Heiligkeit und somit weder spiritueller Segen noch wirtschaftlicher Gewinn. Maßgeblich für die Verbreitung des Kults war eine ganz spezielle Gruppe von Menschen – die Pilger. Sie trugen die Kunde über die Wunder der Heiligen in ganz Europa, sie waren der „mobile“ Träger des Kults.

²¹⁸ Ebd, S. 134.

5. Wallfahrt und Pilgerreise

5.1 Definitionsprobleme

Vorauszuschicken ist, dass Pilgerfahrt und Wallfahrt nicht das gleiche bezeichnen und es in der Forschung eine rege Diskussion über die Trennung der beiden Termini gibt.²¹⁹ Bernhard Kötting meint dazu, *vita est peregrinatio* kann man im Deutschen mit „das Leben ist eine Pilgerfahrt“ jedoch nicht mit „das Leben ist eine Wallfahrt“ übersetzen. Das bedeutet, der Wallfahrer kann zwar Pilger, der Pilger muss aber nicht zwangsläufig Wallfahrer sein. Ein wichtiges Merkmal der Wallfahrt, nämlich die Rückkehr, beinhaltet eine Pilgerfahrt oft nicht, sie kann sogar aus asketischen Motiven ausdrücklich darauf verzichten und bis zum Ende des Lebens andauern.²²⁰ Laut Dünninger ist „Pilgern“ der übergeordnete Begriff für das fromme Reisen und die Wallfahrt stellt hierbei eine spezielle Form der Pilgerschaft dar, die sich aus der *peregrinatio* entwickelt hat und gemeinschaftlich vonstatten geht.

„Wallfahrten sind außerliturgische, gemeinschaftliche in regelmäßigen Zeitabständen unternommene Bitt- oder Bußgänge zu bestimmten Gnadenstätten. Sie ist nicht identisch mit der peregrinatio, die der Privatfömmigkeit angehört; dies schließt aber nicht aus, dass der einzelne Wallfahrer in Pilgergesinnung an der Wallfahrt teilnimmt. Sie ist auch nicht identisch mit dem Gang Einzelner zu bestimmten Motiv- und Gnadenstätten; dies wiederum schließt aber nicht aus, dass der einzelne Wallfahrer auf Grund eines privaten Gelübdes an ihr teilnimmt. Die Wallfahrt ist ein volksfrommes Brauchtum, an dessen Entstehung und Fortbestand Privatfömmigkeit, Volksglaube und kirchliche Autorität gleichermaßen beteiligt sind.“²²¹

Im Mittelalter selbst wurde noch weniger stark zwischen den Begrifflichkeiten differenziert. Das mittelhochdeutsche *walaere* entspricht dem lateinischen *peregrinus*, die *valevar* der *peregrinatio*.²²² „Wallen“ heißt gemeinsam hin- und herlaufen und meint regional auch die Prozessionen in der Bitt- oder Wallwoche. Der lateinische Begriff *peregrinari* wurde erst im 13. Jahrhundert für die Pilger nach Santiago de Compostela verwendet, die Romfahrer nannte

²¹⁹ Am Besten bei Hans Dünninger: Wallfahrt und Bilderkult. Gesammelte Schriften (Hrsg.) Wolfgang Brückner, Jürgen Lenssen, Klaus Wittstadt, Würzburg 1995. Für folgendes auch Artikel „Wallfahrt“ von Wolfgang Brückner u.a. in: LTK 10, Freiburg 2001, Sp. 961-965 und ders., LMA VIII, München 1997, Sp. 1980f sowie Artikel „Pilger“ von L. Schmugge in: LMA VI, München 1993, Sp. 1248-2159.

²²⁰ Bernhard Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, 2. Auflage, Münster 1980, S. 11.

²²¹ Dünninger, Wallfahrt, S. 11-13 und S. 31.

²²² Dünninger, Wallfahrt, S. 272.

man *romei*.²²³ Der Differenzierungsvorgang beginnt also erst seit dem ausgehenden Mittelalter und fällt mit dem Phänomen der Nahwallfahrt zusammen. In dieser Arbeit beschäftige ich mich ausschließlich mit der Fernwallfahrt und hierbei besonders mit den sozialen Hintergründen. Die Quellen entnehme ich Reiseberichten in einer Zeitspanne von der Frühphase der Wallfahrt bis ins hohe Mittelalter – daher verwende ich die Begriffe Wallfahrt und Pilgerreise gleichermaßen.

In der Forschung wurde in den letzten Jahrzehnten das Bewusstsein für die große Vielfalt religiösen Reisens geschärft. Die Wanderschaften können regional sowie epochal erheblich voneinander abweichen und bezeichnen dann auch nicht mehr den selben Sachverhalt: die Pilgerreise des Einzelnen nach Rom oder Santiago unterschied sich zum Beispiel signifikant von der Nahwallfahrt einer ganzen Pfarrei zu einem Gnadenort in der Nähe, die prozessionsweise an einem festgelegten Termin erfolgte.²²⁴

5.2 Rechtlicher Status

Peregrinari bedeutet zunächst „Fernsein von der Heimat“. Der *Peregrinus* hat seinen Wohnsitz verlassen und damit den schützenden Bereich seines heimatlichen Rechtes. Das bedeutet somit auch, dass ihm an seinem neuen Aufenthaltsort Schutz nicht ohne weiteres zukommt. In der frühen Zeit konnte so der Fremdling als Feind angesehen werden, da man ja nicht wusste, in welcher Absicht er kommt. Rechtsschutz genießt er erst, wenn ein Einheimischer ihn zum Freund erklärt und somit rechtlich identifiziert.²²⁵ Trotzdem darf man den Pilger nicht mit einem Fremden schlechthin verwechseln – der Pilger zieht vorbei auf der Suche nach einem Ziel, er ist kein ziellos Umherschweifender.²²⁶ Bereits die Juden trafen Vorkehrungen für die Hinterbliebenen wenn sie auf Wallfahrt gingen. So enthielt schon der Pentateuch das Versprechen des Herrn, dass er zur Zeit der Festwallfahrt den Schutz des Landes übernehmen werde.²²⁷ Außerdem wird der Mord an einem Pilger härter bestraft als der an einem gewöhnlichen Reisenden. Er ist gegen die Ausbeutung durch Hoteliers und Besitzer verschiedenster Transportmittel geschützt. Eine Reihe von Vorschriften schützt die Güter und Interessen, die der Pilger bei seinem Aufbruch zurücklässt. Außerdem ist er durch den

²²³ Brückner, LTK 10, S. 964.

²²⁴ Vgl. Bernhard Schneider, Wallfahrt und Kommunikation. Kommunikation über Wallfahrt in: Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte, Bd. 109, Peter Walter (Hg.), Mainz 2004, S. 6.

²²⁵ Vgl. Kötting, *Peregrinatio*, 8.

²²⁶ Vgl. Manuel C. Díaz y Díaz: Der Pilger im Mittelalter in: Pilgerziele der Christenheit. Jerusalem, Rom, Santiago de Compostela, Hg. Paolo Caucci von Saucken, Stuttgart 1999, S. 39-57, hier: S. 39.

²²⁷ Ex. 34, 23f.

Fürstenfrieden begünstigt, seit dem 10. Jahrhundert durch den Gottesfrieden.²²⁸ Im ersten Laterankonzil von 1123 wird festgehalten, dass jeder, der frommen Reisenden Schaden zufügt oder sie ihres Habes beraubt, exkommuniziert wird. Die gleiche Strafe wird verhängt, wenn Zölle oder Wegegelder für diese Personen erhöht werden.²²⁹ Das zweite Laterankonzil von 1139 bestätigt den Schutz der Reisenden und definiert ganz klar, „dass Pilger auf all ihren Wegen zu jeder Zeit Sicherheit genießen.“²³⁰ Ausgehend von sehr verschiedenartigen Elementen, entstand dadurch im Mittelalter eine einheitliche Gesetzgebung zugunsten des Pilgers. Jeder, der durch seine Kennzeichen als solcher identifiziert werden konnte, hatte das Recht, sie für sich zu nutzen. Die Segnung der Pilger und ihrer Kennzeichen stellten den Reisenden nicht nur unter den Schutz Gottes, sondern schuf darüber hinaus einen ganz besonderen Rechtsstatus.²³¹

5.3 Beginn der christlichen Wallfahrt

„In vielen Religionen gibt es Wallfahrten zu bestimmten wichtigen religiösen Zentren mit dem Ziel, in der Bewegung des Pilgers die Hinwendung zu den dort verehrten Gottheiten, Religionsstiftern oder Heiligen zu vollziehen.“²³² Der Beginn der christlichen Wallfahrt ist im Judentum zu suchen. Der Evangelist Lukas berichtet uns von einem alten Brauch, bei dem die Juden jedes Jahr nach Jerusalem zogen um dort zusammen mit ihren Verwandten das Paschafest zu feiern.²³³ Nach der Vertreibung wurde für die Juden im Exil der Tempelberg in Jerusalem zum nationalen Symbol, zum Hort der jüdischen Überlieferung.²³⁴ Nur hier durfte geopfert werden, da in den Synagogen lediglich Wortgottesdienst gestattet war. Im Lauf der Zeit bürgerte es sich ein, zu den vier Hauptfesten, nämlich zu Pascha, Pfingsten, zum Laubhüttenfest und dem Versöhnungsfest nach Jerusalem zu pilgern. Weit entfernt wohnende Juden sollten wenigstens einmal im Jahr kommen und bald entwickelte sich der Brauch zur Pflicht für jeden männlichen Juden, der das zwölfte Lebensjahr vollendet hatte.²³⁵ Nach der

²²⁸ Bezüglich Gottesfrieden vgl. den Artikel von R. Kaiser im LMA 4, München 1989, Sp. 1587-1591.

²²⁹ Lat. 1, c.14 in: Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 2. Konzilien des Mittelalters : vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512 – 1517), ed. Giuseppe Alberigo, Paderborn 2000, S.193.

Si quis Romipetas et peregrinos, apostolorum limina et aliorum sanctorum oratoria visitantes, capere seu rebus queas ferunt spoliare vel mercatores novis teleneorum seu pedaticorum exactionibus molestare tentaverit, donec satisfecerit, communione careat christiana.

²³⁰ Lat. 2, c. 18 in: Dekrete, Alberigo, S. 199.

Praecipimus etiam ut peregrini omni tempore securi sint.

²³¹ Vgl. Henry Branthomme, Jean Chélini (Hg.), Auf den Wegen Gottes. Die Geschichte der christlichen Pilgerfahrt, Paderborn 2002, S. 142f.

²³² Norbert Klaes Artikel „Wallfahrt“ in LTK 10, Freiburg 2001, Sp. 961.

²³³ Lk 2,41

²³⁴ Vgl. Kötting, Peregrinatio, 59.

²³⁵ Vgl. Bernhard Schimmelpfennig: Regelmässigkeit mittelalterlicher Wallfahrt, in: Sbph 592, Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit, Wien 1992, S. 81-95, hier: 83.

Tempelzerstörung (70 n.Chr.) veränderte sich die gemeinsame Wallfahrt zu einer individuellen Pilgerreise an die erhalten gebliebene Klagemauer.²³⁶

Die ersten Christen übernahm für einige Zeit bestimmte jüdische Bräuche, wie eben den Besuch des Tempels und die Wallfahrt nach Jerusalem. Als die Christen aber am Vorabend der ersten jüdischen Revolte (66-70) die Heilige Stadt verließen und Jerusalem im Zuge der zweiten jüdischen Revolte (132-135) zur römischen Stadt wurde, verschwanden diese Ansätze. Der Prozentsatz der christlichen Bevölkerung war noch viel zu gering, als dass man weite Reisen unternehmen konnte, bei denen man auf die Unterstützung der Glaubensgenossen angewiesen war. Auch musste man immer mit der Möglichkeit einer neuen Verfolgung rechnen. Von Pilgern im eigentlichen Sinn, kann man in der Frühphase²³⁷ des Christentums daher nicht sprechen²³⁸. Eine Ausnahme bilden hier christliche Würdenträger, die besondere Rechte genossen wie der spätere Bischof Alexander, der als Wallfahrer nach Jerusalem fährt „um hier zu beten und die Stätten zu besuchen.“²³⁹ Bei den restlichen christlichen Besuchern in Palästina um diese Zeit, handelte es sich in erster Linie um Informationsreisende. Im 4. Jahrhundert änderte sich die Situation schlagartig, das Christentum war nun nicht nur erlaubt, sondern Staatsreligion. Kaiser Konstantin veranlasste groß angelegte Grabungen und verschönerte die heiligen Stätten mit zahlreichen Bauten,²⁴⁰ in späterer Folge wurden die Grabstätten zahlreicher biblischer Heiliger durch Offenbarung neu entdeckt. Am berühmtesten ist hierbei aber wohl die Kreuzesauffindung durch die Kaisermutter Helena.²⁴¹ Angezogen von der Grabeskirche Jesu und vom Wunsch beseelt, die Stätten des Lebens Christi zu besuchen, machten sich nun zahlreiche Pilger auf den Weg. Ließen sich vor Konstantin nur Bischöfe und Priester als Wallfahrer nach Jerusalem nachweisen, so beteiligten sich nun offensichtlich auch die Laien stärker an der Wallfahrtsbewegung.²⁴²

²³⁶ Franz Sedlmeier Artikel „Wallfahrt“ in LTK 10, Freiburg 2001, Sp. 962.

²³⁷ 2. und 3. Jahrhundert.

²³⁸ Vgl. Kötting, Peregrinatio, S. 89.

²³⁹ Eusebios von Kaisareia VI, c. 11, *Historia ecclesiastica* ed. und aus dem Griechischen übersetzt von Phil. Häuser: Eusebius, *Ausgewählte Schriften*, Bd. II: Kirchengeschichte (BKV² 1), München 1932.

²⁴⁰ Eusebius, *vita constantini* III, c.29-41 in: Eusebius von Cäsarea, *ausgewählte Schriften*. Ed. und aus dem Griechischen übersetzt von Johannes Maria Pfäffisch und Andreas Bigelmair (BKV 9, Reihe 1), München 1913.

²⁴¹ Ambrosio, *De obitu Theodosii oratio* 45 in: *Des heiligen Kirchenlehrers Amrosius von Mailand ausgewählte Schriften*. Ed. und übersetzt von Joh. Ev. Niederhuber (BKV 32, 1. Reihe), München 1917.

²⁴² Vgl. Kötting, Peregrinatio, S. 90.

5.4 Motive religiöser Reisen

Das neu erbaute Jerusalem zog also viele fromme Besucher an. Der Wunsch auf den Wegen Jesu zu wandeln – also die *imitatio* – war somit eine wichtige Motivation für die frühen Jerusalem-Pilger. Die *peregrinatio religiosa* selbst, entwickelte sich aber erst allmählich zu dem, was wir heute darunter verstehen. Sind die ersten Pilger noch in frommer Andacht zu den heiligen Stätten gereist, so änderte sich dies spätestens bei den Kreuzritten – deren Eroberung des heiligen Landes als kriegerische Wallfahrt aufzufassen ist.²⁴³ Ganz konträr dazu ist die – viele Jahrhunderte früher stattgefundene – Missionstätigkeit iro-schottischer Mönche in Kontinentaleuropa als bewusst auferlegte und ständig gelebte *peregrinatio*. Die Motive welche den Durchschnittsmenschen zu einer religiösen Reise bewegt haben könnten, sind so unterschiedlich wie die Pilgerschar selbst.

Einen großen gemeinsamen Nenner gibt es laut Kötting aber doch, es wird sich wohl kaum jemand zu einer Wallfahrt entschlossen haben, ohne dem Heiligen ein besonderes Anliegen vorzutragen, demnach könnte man unter dem Begriff „Bittwallfahrt“ einigermaßen alles zusammenfassen.²⁴⁴ Selbst wenn die Bitte bereits erfüllt wurde und man zum Dank pilgerte, wird man nicht versäumen, das weitere gnädige Wohlwollen Gottes oder des Heiligen zu erflehen. Daneben spielte der Wunsch nach Heilung lange Zeit eine wichtige Rolle, Beweis dafür sind die zahlreichen Mirakelberichte.²⁴⁵ Hierbei muss man sich aber immer vor Augen führen, dass diese meist im Dienst der Propaganda eines Wallfahrtsortes standen, denn was konnte das Ansehen des Heiligen mehr erhöhen als die weite Verbreitung seiner Wundertaten. Die Berichte wurden vorgelesen, um in den neu angekommenen Pilgern die seelische Bereitschaft für die Heilung zu wecken. Hierbei wurde auch besonders gerne von der Heilung misstrauischer, beziehungsweise ungläubiger Personen erzählt – das hatte eine höhere Wirkung auf das Publikum, da die Heilung eines Skeptikers großartiger erschien als die eines Gläubigen, der diese ohnehin erwartet hatte. So sehr die Erhörung einer Bitte zum Ruhm und Ansehen einer Pilgerstätte beitrug, so abträglich konnte es sein, wenn jemand ohne Erfüllung seiner Bitte zurückkehren musste. Aber die Kirche hatte auch hier eine Antwort parat, der Pilger, dessen Bitte nicht erhört wurde, war noch zu sehr Sünder, als dass man ihm vergeben konnte – er wurde der Heilung noch nicht für würdig befunden. Es waren sicherlich nicht wenige, die unverrichteter Dinge heimkehren mussten, trotzdem riss der Strom zu den Wallfahrtsstätten nie ab.²⁴⁶

²⁴³ Vgl. hierzu Brückner, LTK 10, Sp. 963.

²⁴⁴ Vgl. Kötting, *peregrinatio*, S. 322.

²⁴⁵ z.B. Klaus Herbers (Hrsg.) *Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters* in (=FSGA 43), Darmstadt 2005.

²⁴⁶ Vgl. Kötting, *Peregrinatio*, S. 316-321.

Die Heiligen wurden auch gerne um Rat gefragt, so sandte der Frankenkönig Chilperich einen Boten zum Grab des heiligen Martinus, um zu erfahren, ob es ihm erlaubt sei, den Herzog Guntram Boso des Asylschutzes zu berauben.²⁴⁷ Der praktisch veranlagte Bote, legte neben dem Brief des Königs, auch gleich ein leeres Blatt Papier auf die Grabstelle, in der Hoffnung, der heiligen Martin würde dieses mit seiner Antwort beschreiben – nur leider wurde ihm die Übermittlung des Ratschlages auf diesem Weg verwehrt.

Manchmal trieben die Pilger ganz existenzielle Sorgen an die Gräber der Heiligen: die schlechte wirtschaftliche Lage im eigenen Land, Naturkatastrophen, Missernten und daraus resultierende Krankheiten gaben oft den Anstoß, die eigentlich schon lange geplante Pilgerreise endlich zu unternehmen und vielleicht auf diese Weise auch einen Neustart in einem fremden Land zu wagen.²⁴⁸ Auch die Justiz bemächtigte sich dem Mittel der Wallfahrt – im Laterankonzil von 1139 wurde beschlossen, Brandstifter und deren Helfer für ein Jahr nach Jerusalem oder Spanien zu schicken, damit diese dort im Dienste Gottes ihre Sünden büßen.²⁴⁹ Oft lief so eine „Strafwallfahrt“ auf eine zeitweise Verbannung hinaus, die es dem Sünder nach einer bestimmten Zeit – gewissermaßen gereinigt – erlaubte, wieder in das gesellschaftliche Leben zurückzukehren.

Für Frauen bedeutete eine Pilgerreise – noch viel mehr als bei Männern – die Möglichkeit aus den eng umschriebenen Lebensgrenzen auszubrechen und den Alltag zu entfliehen. Ungewollt schwanger begaben sie sich oft „rechtzeitig“ auf Reise um ihr Kind unbemerkt vom heimischen Umfeld in der Fremde zur Welt zu bringen und so lästigen Fragen ausweichen zu können.²⁵⁰ Bei Männern standen eher politische und repräsentative Gründe im Vordergrund. So gehörte es im Hoch- und Spätmittelalter zum jungen Adelligenleben dazu nach Jerusalem zu pilgern und sich dort am Heiligen Grab zum Ritter schlagen zu lassen.

Eine interessante Wendung bezüglich der Motivation für eine Wallfahrt entsteht mit Einführung des Ablasswesens²⁵¹ im 11. Jahrhundert. Das Frühmittelalter kannte diese Praxis

²⁴⁷ Gregor von Tours, Hist. Franc. V, 14 ed. Bruno Krusch und Wilhem Levison (=MGH SS rer Mer I), Hannover 1969, S. 207, Z. 1-7.

[...] *Haec audiens Guntchramnus Boso, qui tunc in basilica sancti Martini, ut diximus, resedebat, misit Riculfum subdiaconum, ut ei consilium occulte praeberet expetendi ad basilicam sancti martini.*[...]

²⁴⁸ Der nürnbergener Arzt Hieronymus Münzer ist z.B. vor der Pest auf die iberische Halbinsel geflohen. Siehe Ludwig Pfandl: Itinerarium Hispanicum Hieronymi Monetarii, in: Revue Hispanique 48, 1920. Entnommen (=FSGA 46) ed. Folker Reichert und Solberg-Vowinkel, Margit: Fontes medii aevi posterioris ad historiam itinerandi spectantes / Quellen zur Geschichte des Reisens im Spätmittelalter, Darmstadt 2009.

²⁴⁹ Lat. 2, c. 18 in: Dekrete, Alberigo, S. 201.

Pessimam siquidem et depopulatricem et horrendam incendiorum malitiam, auctoritate Dei, omnino detestamur et interdicimus. [...] Poenitentia autem ei detur, ut Hierosolymis aut in Hispania in servitio Dei per annum integrum permaneat.

²⁵⁰ Vgl. Andrea Rottloff: Stärker als Männer und tapferer als Ritter. Pilgerinnen in Spätantike und Mittelalter in: Kulturgeschichte der antiken Welt, Bd. 115, Mainz am Rhein 2007, S. 15-17.

²⁵¹ Laut LTK ist der Ablass „dem Begriff nach ein Erlaß einer zeitlichen Strafe vor Gott für Sünden, die hinsichtlich der Schuld schon getilgt sind.“ Interessant ist, „dass der Ablass eine spezifisch nur in der

noch nicht, damals musste noch jeder die ihm auferlegte Buße öffentlich ableisten, bevor er von seiner Schuld losgesprochen wurde und wieder in die Gemeinschaft aufgenommen werden konnte. Das Problem dabei war, dass dies nur ein einziges Mal möglich war, weshalb viele Menschen dazu übergingen, ihre Buße erst auf dem Totenbett zu leisten. Veränderung erfuhr diese Praxis durch die iro-schottische Mission, welche die wiederholbare Privatbeichte, bei der die Absolution vor Ableistung der Buße erteilt wurde, auf dem Festland verbreitete. Dazu kam, dass es möglich wurde eine lange Strafe in eine kurze, dafür aber härtere umzuwandeln. Weiters konnte man die Ablösung in Anspruch nehmen und die Buße durch andere Werke und Taten wie Spenden ersetzen. Durch die enge Beziehung von Reliquie und Ablass konnte das Angebot für die Gläubigen nun perfekt abgerundet werden. Die Reliquien halfen bei dieseitigen Problemen wie Krankheit, Krieg oder rechtlichen Angelegenheiten und der Ablass verkürzte im Jenseits die Dauer der Strafen, die man für die begangenen Sünden verbüßen musste.²⁵² Man kann sich vorstellen, dass die vermehrte Frömmigkeit der Menschen und der Wunsch eine Wallfahrt zu unternehmen spätestens bei Einführung des Ablasses nur allzu oft „scheinheilig“ wirkte. Interessant ist, dass der erstmals im 11. Jahrhundert gewährte Ablass von den Päpsten lange Zeit nur zurückhaltend bewilligt wurde. Das vierte Laterankonzil 1215 mahnt sogar zur Mäßigung, weil leichtfertig gewährte überflüssige Ablässe den Bußwillen der Christen und die Schlüsselgewalt der Kirche ins Zwielicht bringen.²⁵³ Was die Päpste im 13. Jahrhundert jedoch nicht davon abhielt eine Art Generalablass einzuführen, um den langsam versiegenden Pilgerstrom wieder anzukurbeln. Für gewöhnlich wurden Ablässe nur für ein Jahr gewährt und das auch nur unter speziellen Bedingungen, der Gläubige musste etwa den Bau einer Kirche oder eines Spitals unterstützen, oder bei speziellen Jahrestagen anwesend sein. Im Verlauf der Zeit wuchs die Länge der möglichen Bußnachlässe auf bis zu sieben Jahre und am Neujahrstag 1300 wurde in Rom schließlich das *annus iubilaeus* ausgerufen. Der Pilger hatte hierbei, wenn er sich an bestimmte Regeln hielt, die Möglichkeit einen vollkommenen Ablass zu erreichen. Um sich das Paradies im Jenseits zu sichern war es notwendig sich im heiligen Jahr für einen bestimmten Zeitraum nach Rom zu begeben und dort die beiden vom Papst ausgewählten Basiliken in genau festgelegten Intervallen zu besuchen. Durch diese „Marketingstrategie“ der Kirche wurden wieder tausende Menschen nach Rom gelockt. Angaben bezeugen das der Zustrom an Pilger so außergewöhnlich war, dass der Verkehr auf der Engelsbrücke durch ein in der Mitte gezogenes Seil geregelt werden musste und in die Stadtmauer zwischen St. Peter und der

lateinisch-christlichen Tradition gewachsene Gestaltungsform des Umgangs der Kirche mit dem umkehrwilligen Sünder darstellt.“ Gerhard Ludwig Müller in LTK 1, Freiburg 1993, Sp. 51.

²⁵² Vgl. Meyer, Geld, S. 110-112.

²⁵³ Lat. IV, Canones 62 in: Dekrete, Alberigo S.263.

Ad haec quia per indiscretas et superfluas indulgentias, quas quidam ecclesiarum praelati facere non verentur, et claves ecclesiae contemnuntur et poenitentialis satisfactio enervatur [...]

Engelsburg ein zusätzliches Tor gebrochen wurde. Der massige Zustrom sorgte für einen enormen wirtschaftlichen Aufschwung Roms: jedes Haus wurde zur Pilgerherberge umfunktioniert, so dass wohl jeder Bürger an Miete und Verpflegung verdiente. Erst recht profitierten die beiden vom Papst als Pilgerziele bestimmten Basiliken und dazu kam der Verkauf von Andenken. Eigentlich waren die Jubeljahre in einem 100-Jahre Zyklus geplant, aber aufgrund des enormen wirtschaftlichen Erfolgs wurde dieses Intervall auf 25 Jahre gekürzt.²⁵⁴ Das Motiv für eine Wallfahrt veränderte sich im Lauf des Mittelalters also dahingehend, dass nicht mehr ein bestimmter Heiliger und dessen Reliquien um Hilfe angefleht wurden, sondern das gesamte Seelenheil im Vordergrund stand!

Fazit

Ich denke, aus diesen Auflistungen ist klar geworden, dass Pilgerfahrten niemals aus nur einem Grund unternommen wurden. Meiner Meinung nach liegt hier ein unbewusstes Faktorenbündel zu Grunde. Unbewusst deswegen, weil es dem mittelalterlichen Menschen fremd war, klare Unterscheidungen zwischen wirtschaftlichen, spirituellen und persönlichen Motiven zu treffen. Eine Pilgerreise hatte immer spirituellen Charakter, das begann mit der Pilgermesse und endete mit dem Besuch beim Heiligen, was bestimmten liturgischen Elementen unterworfen war. Trotzdem ist die Wallfahrt gleichzeitig auch als Abenteuerreise zu verstehen. Es war aufregend seine vertraute Umgebung zu verlassen, neue Menschen kennen zu lernen, fremde Städte und Länder zu bereisen. Ein Kaufmann wird vielleicht die Gelegenheit genutzt haben, um neue Kontakte zu knüpfen und Ware zu sichten. Nicht von ungefähr wurden an Pilgerzielen wie St. Denis, Siegburg und Zuzach zur Zeit der großen Feste Handelsmessen durchgeführt. Wie fließend die Grenzen zwischen Wallfahrt und Handel waren, wird auch daran deutlich, dass mancher nicht Geld sondern Wertgegenstände oder Handelsware in der Absicht mit sich nahm, sie nach und nach zu verkaufen und mit dem Erlös die laufenden Reisekosten zu bestreiten. Zollfrei waren allerdings nur so viel Waren, wie der Pilger unterwegs brauchte, mit solchen Maßnahmen versuchten die Konzile Kaufleute davon abzuhalten, den besonderen Rechtsstatus der Pilger auszunützen.²⁵⁵

Wirtschaft und Wallfahrt hängen oft eng zusammen – der Mensch geht nicht blind durch die Welt, je nach Profession bemerkte und vor allem merkte der Pilger sich bestimmte Dinge und nützte diese auch zu seinem Vorteil. Das bedeutete nicht, dass der spirituelle Charakter der

²⁵⁴ Vgl. Schimmelpfennig, Stadt, S. 69-71.

²⁵⁵ Vgl. Norbert Ohler, Überlegungen zur Finanzierung von Pilgerreisen. In: Markus Meyer (Hg.), Von goldenen Gebeinen. Wirtschaft und Reliquie im Mittelalter. Geschichte und Ökonomie Bd. 9, Innsbruck/Wien 2001, S. 245-263, hier: 249f.

Reise dadurch abgewertet wurde. Prokop berichtet uns aus dem frühen Mittelalter, dass Mönche Eier des Seidenspinners aus China in ihren Wanderstöcken außer Landes geschmuggelt hätten und damit das Monopol des chinesischen Staates auf das so begehrte Seidengewerbe gebrochen haben.²⁵⁶ Auch pilgernde Handwerker profitierten, sie konnten unterwegs auf Fertigkeiten und Geräte ausländischer Kollegen achten und sich interessante Weiterentwicklungen für ihr Heimatland merken. Betriebsspionage und Wallfahrt scheint sich also nur auf den ersten Blick nicht zu vertragen.

Im Spätmittelalter allerdings waren die Grenzen zwischen Wallfahrt und Vergnügungsreise allzu fließend und die Kavalierstour dauerte oft beträchtlich länger als der Besuch bei den Heiligen selbst.²⁵⁷ Ein anderes Motiv, das sich zu dieser Zeit entwickelte, war die Erhöhung des Sozialprestiges. Der heimkehrende Pilger konnte ein Mehr an sozialer Beachtung erwarten und zwar um so mehr je höher sein sozialer Stand war – ein Bürger konnte zum Beispiel in den Ritterstand aufsteigen.²⁵⁸ Überhaupt beginnt sich im ausgehenden Mittelalter die Einstellung zur Pilgerfahrt sehr zu verändern. Es ist nicht mehr üblich, *vor* Genesung der Krankheit zu pilgern, sondern *danach*, als Dank gewissermaßen. Dieses Verhalten zeugt von einem größeren Vertrauen in die Heilkraft des Heiligen – um gesund zu werden braucht man nicht mehr in der Nähe der Gebeine zu sein. Wenn man nur fest genug daran glaubt, ist es dem Heiligen auch möglich, über hunderte von Kilometern seine Wunder zu vollbringen. Wenn man sich dann noch zum richtigen Zeitpunkt – zum Beispiel in einem annus iubilaeus – auf den Weg machte, konnte man sich der Errettung seines Seelenheils sicher sein.

5.5 WER PILGERTE?

In der Frühzeit sind Pilger zunächst Einzelphänomene, die einer privilegierten Schicht, wie dem hohen Klerus angehören. Erst während der mit dem 4. Jahrhundert einhergehenden Legalisierung des Christentum entwickelt sich das Pilgerwesen zu einem Massenphänomen.²⁵⁹ Allerdings genügte alleine der Wunsch die heiligen Stätten zu besichtigen nicht, man musste sich auch als Pilger eignen, das heißt ein freier Mensch sein. Der Pilger musste also volljährig, ledig sowie unabhängig von der väterlichen Macht sein. Diese Bestimmungen schlossen viele Menschen aus, weswegen sich im Spätmittelalter die Praxis durchsetzte durch einen professionellen Pilger eine „stellvertretende Wallfahrt“ anzutreten. Zu den Pilgern

²⁵⁶ Prokop von Caesarea, *De bello Gothico* IV, c. 17, Z. 1-8 (Hrsg.) J. Haury, G. Wirth, 1963, zitiert nach Ohler, Finanzierung, S. 250.

²⁵⁷ Vgl. Rottloff, Stärker, S. 12f.

²⁵⁸ Vgl. Meyer, Geld, S. 147.

²⁵⁹ Vgl. Rottloff, Stärker, S. 13.

gehören viele Geistliche, vor allem Mönche, aber auch Laien, die über genügend Geldmittel für solche Reisen verfügten, schließlich Beamte, Händler, Seeleute, selbst einfache Handwerker.²⁶⁰

Natürlich begaben sich auch Frauen auf religiöse Reisen, was von einigen Kirchenvätern jedoch nicht gerne gesehen wurde. So antwortete Bonifatius, als die Äbtissin Bugga bezüglich Ratschlägen wegen einer Pilgerfahrt nach Rom an ihn schrieb: „Ich wage es nicht, Dir von mir aus die Pilgerfahrt zu verbieten, aber auch nicht, sie dir unbedenklich anzuraten.“²⁶¹ Da der Kirchenvater wohl sehr um die Keuschheit seiner weiblichen Schäfchen fürchtete, riet er Chutbert, dem Bischof von Canterbury, den Frauen jegliche Wallfahrt nach Rom zu verbieten, da diese seiner Meinung nach zum gesuchten Freiwild für die Freudenhäuser des Kontinents wurden:

„[Es wäre] gut und ein Beweis der Ehrbarkeit und Sittsamkeit Eurer Kirche sowie eine Verhüllung der Schändlichkeit, wenn die Synode und Eure Fürsten den Weibern und den verschleierte Frauen dieses Reisen und den starken Verkehr auf dem Hin- und Rückweg zur Stadt Rom untersagen würden, weil sie zum großen Teil zugrunde gehen und nur wenige rein bleiben. Es gibt nämlich nur sehr wenige Städte in der Lombardei, in Francien oder in Gallien, in der es nicht eine Ehebrecherin oder Hure gibt aus dem Stamm der Angeln. Das ist aber ein Ärgernis und eine Schande für Eure ganze Kirche.“²⁶²

Von einigen Pilgern haben wir Berichte über ihre Reise, so auch von jenem Unbekannten aus Bordeaux, der im Jahre 333 nach Jerusalem pilgerte. In seinem Bericht nennt er grob die Route und auch alle Stationen seiner Reise, besonders lebhaft schildert er die heiligen Stätten, die er in Palästina besucht hat.²⁶³ Im Jahr 381 ist uns dann das erste Zeugnis einer weiblichen Pilgerin überliefert, Aetheria reiste von Galizien oder Aquitanien aus in den Orient. Nach einem ersten Aufenthalt in Jerusalem erreicht sie Ägypten, um dort die Mönche aufzusuchen. Als sie nach Palästina zurückkehrt, besucht sie dort systematisch alle heiligen Stätten und

²⁶⁰ Vgl. Branthomme, Wege, S. 56.

²⁶¹ Brief 27, in: Bonifatii epistolae. Willibaldi vita Bonifatii quibus accedunt aliquot litterarum monumenta coaeva. Briefe des Bonifatius, Willibalds Leben des Bonifatius, nebst einigen zeitgenössischen Dokumente (=FSGA 4b), ed. Reinhold Rau, Darmstadt 1968, S. 94.

Quod ego tibi iter peregrinum nec interdicere per me nec audenter suadere presumo.

²⁶² Brief 78, in: ebd. S. 252

[...] *quod bonum esset et honestas et pudicitia vestrae ecclesiae et aliquod velamentum turpitudinis, si prohiberet synodus et principes vestri mulieribus et velatis feminis illud iter et frequentiam, quam ad Romanam civitatem veniendo et redeundo faciunt, quia magna ex parte pereunt paucis remanentibus integris. Perpaucis enim sunt civitates in Longobardia vel in Francia aut in Gallia, in qua non sit adultera vel meretrix generis Anglorum. Quod scandalum est et turpitudine totius aecclesiae vestrae.*

²⁶³ Itineraria et alia geographica ed. P. Geyer und O. Kuntz, Tournhout 1965. (Da die Notizen des unbekannten Pilgers wirklich sehr kurz gehalten sind, gehe ich auf diesen nicht näher ein, sondern zitiere in späterer Folge ausführlichere Berichte aus dem Spätmittelalter.)

schreckt auch nicht vor schwierigen Exkursionen zurück. 384 kehrt sie dann über Edessa und Seleukia nach Konstantinopel zurück und schreibt dort ihren Reisebericht.²⁶⁴

Neben dem rechtlichen Status eines freien Menschen, sollte der Pilger auch noch bestimmte Voraussetzungen für die Reise mitbringen: er sollte fromm, robust, gut ausgerüstet und mit genügend Geld ausgestattet sein. Eine solche Reise kostete nämlich nicht nur Kraft, sondern belastete auch die Brieftasche nicht unwesentlich. Hier ein kleiner Auszug der Kosten, mit denen ein Pilger während seiner Fahrt zu rechnen hatte: „Essen und Trinken, Unterkunft, (eventuell auch für Diener und Reittiere), Kleidung, Schuhe (oder zumindest Schuhsohlen), Almosen für Bedürftige, Spenden an Bruderschaft und Spitäler, Zuwendungen für Bau und Unterhalt von Wegen und Brücken, Fähr- und Schiffsgelder, Trinkgelder, Beichtpfennig, Messstipendien, Votivgaben, Pilgerzeichen, Geldwechsel, Geleit, Vergütung von Führern und Dolmetschern, Pass und Gesundheitsbescheinigung...“²⁶⁵

Außerdem sollte der Reisende, um nicht beraubt oder ermordet zu werden, ein gesundes Maß an Menschenkenntnis besitzen und vorzugsweise in kleinen Gruppen reisen. Wenn man einer privilegierten Schicht angehörte, also ein Adeliger war oder sich zum hohen Klerus zählte, reiste man mit einem mehr oder minder zahlreichen Gefolge, zu dem Familienmitglieder beziehungsweise Mönche oder Schutzbefohlene gehörten. Für die Leute aus dem Volk waren es vor allem die Bande der Nachbarschaft, die Pilgergruppen aus einem Dorf, einer Stadt oder manchmal einer ganzen Region zusammenführten. Eine andere Möglichkeit war, sich als Individualreisender an einem Sammelpunkt wie Venedig einer Gruppe anzuschließen, beziehungsweise ergaben sich aus zufälligen Begegnungen mit Pilgern, die sich zum gleichen Heiligtum auf den Weg machten, Reisegemeinschaften.²⁶⁶ Wichtig war, nur nicht alleine zu reisen, weil sich eine größere Gemeinschaft leichter gegen wilde Tiere oder Räuber verteidigen konnte. Trotz der vielen Gesetze und Bestimmungen, die Pilger schützen, waren sie doch Fremde in einem fremden Land, dessen Sprache, Sitten und Gebräuche sie oft nicht kannten, und dementsprechend leicht anzugreifen. Wir wissen aus Pilgerberichten, dass sich der Reisende neben wilden Tieren und Räubern ganz besonders vor Wirten in Acht nehmen sollte. Diese seien dafür bekannt, die Pilger „durch zahllose Betrügereien auszunehmen. So reichen sie zuerst zum Kosten den besten Wein, verkaufen dann aber den schlechten. Sie lassen beim Eintreffen neuer Gäste die alten bezahlen und vertreiben sie dann. Der schlechte Wirt gibt seinen Gästen Wein, um sie betrunken zu machen und um dann während ihres Schlafes von ihnen Geldbeutel, Tasche oder etwas anderes zu stehlen.“²⁶⁷ Auch Hochstapler

²⁶⁴ Peregrinatio Aetheriae ed. P. Geyer: Itineraria Hierosolymitana, (=CSEL 39), Wien 1898

²⁶⁵ Ohler, Finanzierung, S. 245.

²⁶⁶ Vgl. Branthomme, Wegen, S. 145.

²⁶⁷ Liber sancti iacobi, Codex calixtinus. Lib I, c. 17, f. 84f, ed. Klaus Herbers, Manuel Santos Noia, Santiago de Compostela 1998, S. 95f. Übersetzung aus Libellus Sancti Jacobi. Auszüge aus dem Jakobsbuch des 12.

und Vagabunden wussten durch Täuschung an ihr Geld zu kommen indem sie sich „mit dem Blut eines Hasen bestrichen oder sich durch die Asche einer Pappel abgeschürft haben, um den Vorbeigehenden, ein Almosen zu entlocken.“²⁶⁸ Besonders junge adelige Frauen und reiche Angehörige der Oberschicht wurden oft gezielt als Geiseln geraubt und nur gegen hohes Lösegeld wieder freigelassen.²⁶⁹ Auch der Wald barg viele Gefahren, die Dunkelheit und das unübersichtliche Dickicht wurden negativ aufgefasst, als Ort des Bösen in dem Räuber, Mörder und natürlich wilde Tiere ihr Unwesen trieben.

Das Reisen in Gruppen bot aber nicht nur Schutz von Gefahren sondern erleichterte die Reise auch. Man konnte sich gegenseitig beim Tragen schwerer Lasten helfen, leichter schwierige Wege meistern und hatte nicht zuletzt auch Unterhaltung für den langen Weg. Umgekehrt musste sich eine Gruppe immer nach dem Schwächsten in ihrer Mitte richten und sich seinem Tempo anpassen, außerdem war es schwieriger eine passende Unterkunft beziehungsweise genügend Verpflegung zu bekommen. Waren Leute oft bereit, einen einzelnen Pilger zu speisen, so reichten die Vorräte bei einer großen Gruppe meistens nicht aus.²⁷⁰

5.6 Vorbereitungen und Reisebedingungen

Da man sich nicht sicher war von der Reise wieder lebend nach Hause zu kommen, war es notwendig vor Aufbruch sein Leben zu ordnen, das heißt ein Testament aufzusetzen, seine Schulden zu begleichen, Streit beizulegen und um Verzeihung zu bitten. Einer Pilgerreise ging somit eine lange Planungsphase voraus. Nicht nur die persönlichen Angelegenheiten wollten geregelt werden, auch die Reiseroute musste geplant werden, geeignete Transportmittel und passende Ausrüstung besorgt und eventuell ein Führer organisiert werden. Arme Leute mussten sich mit solchen Dingen nicht lange aufhalten, hatten sie zumeist doch gar nichts, was sie regeln mussten, aber je reicher der Pilger war, desto gewissenhafter musste die Planung erfolgen. Auch die Wahl der richtigen Jahreszeit war

Jahrhunderts (Hrsg.) Klaus Herbers, Tübingen 1997 (Jakobus-Studien 8) S. 54f.

[...] *Alii siceram pro vino, alii mutatum vinum pro bono vendunt. [...] Alii, supervenientibus aliis, foras eiciunt primos, [...] Malus hospes hospitibus suis vinum optimum prebet, ut possit illos inebriare atque cum dormierint ab eis marsupium vel gurlum vel aliquid furari*

²⁶⁸ Ebd. Lib I, C. 17, f. 87r, S. 98 (Üb. S. 59)

Alii enim crura sua et brachia vel leporino sanguine intincta, vel cinere scorticis tremuli excoiata sub specie miserrima transeuntibus cupiditatis causa ostendunt, ut extorquere ab eis elemosinas possint. [...].

²⁶⁹ Vgl. Rottloff, Stärker, S. 52.

²⁷⁰ Vgl. Norbert Ohler: Dass Gott mir barmherzig sei. Pilgern und Pilger im Mittelalter in: Klaus Herbers, Norbert Ohler, Bernahrd Schimmelpfennig, Bernhard Schneider, Peter Thorau (Hrsg.), Pilgerwege im Mittelalter. Sonderband 2005 Darmstadt, Damals – das Magazin für Geschichte und Kultur, S 9-27. hier: S. 9f.

wichtig – um eingeschneiten Pässen und klirrenden Kälte zu entkommen begann man die Reise oft im Frühjahr. Die großen Wallfahrtsorte stellten sich auf dieses Pilgerverhalten ein. In Santiago de Compostela wurde das Fest des heiligen Jakobus deswegen sogar vom 30.12. auf den 25.6. vorverlegt! Natürlich hatte man im Sommer mit drückender Hitze zu rechnen, Trinkwasser konnte knapp werden, die Haut durch Moskitostiche und Sonnenbrand geschunden werden. Allerdings war es im Sommer oft wesentlich leichter ein Nachtlager zu finden, bei angenehmen Temperaturen schlief es sich auch im Freien gut. Außerdem konnte man sich von Beeren oder Feldfrüchten ernähren, die man unterwegs fand, auch traf man mehr Leute auf den Straßen und konnte so leichter einen Hirten oder Bauern nach dem Weg fragen.²⁷¹

Um in der Fremde als Pilger erkannt zu werden, war es wichtig charakteristische Attribute bei sich zu tragen. Seit dem frühen Mittelalter waren das im wesentlichen der Tragesack und der Pilgerstab. Seit dem 12. Jahrhundert erhielten diese Kennzeichen des Pilgers eine symbolische Bedeutung – die Pilgertasche ist schmal, „weil der auf den Herrn vertrauende Pilger nur einen kleinen und bescheidenen Vorrat mit sich führen soll. Sie ist aus der Haut eines toten Tieres gefertigt, weil der Pilger selbst sein mit Lastern und Begierde versehenes Fleisch abtöten soll [...], sie ist oben immer offen um zum Geben bereit [zu sein]. Der Stab symbolisiert den Glauben in die hl. Dreifaltigkeit, an der er festhalten soll. Der Stab hilft dem Menschen, sich gegen Wölfe und Hunde zu verteidigen. [Weil] Hund und Wolf versinnbildlichen den Teufel als Verführer des Menschengeschlechtes.“²⁷² Zu diesen beiden Hauptmerkmalen kamen am Ende des Mittelalters noch weitere Attribute hinzu, so zum Beispiel die Kürbisflasche, die meist an einem Riemen am Stab aufgehängt getragen wurde, der Pilgerhut, der vor Sonne und Regen schützte und an dem später die Pilgerabzeichen angebracht wurden und natürlich die Gebetskette für das Vaterunser oder der Rosenkranz. Ansonsten sollte man sich, was das Gepäck anbelangte, an den Grundsatz: *so viel wie notwendig, so wenig wie möglich*²⁷³ halten. Leicht aber wertvoll waren Freibriefe an Institutionen wie Spitäler und Klöster, sie ersetzten Geld und Gepäck, da man durch sie im günstigsten Fall kostenlos bekam, wofür andere bezahlten. Der *cursus publicus* stand nämlich nur Personen zur Verfügung, die in

²⁷¹ Ebd. S. 19f.

²⁷² Liber sancti Jacobi I, C. 17, f. 80V, S. 91. Üb. Herbers, Libellus, S. 51.

Pera angustus est saculus de corio bestie mortue factus, ore semper apertus, vinculis non alligatus. Quod pera angustus aculus sit, significat quia parvam et modicam expensam peregrinus in Domino confisus debet secum deferre. Quod de corio bestie mortue facta sit, significat quia ipse peregrinus debet mortificare carnem suam cum viciis et censupiscentiis in fame et siti, in ieiuniis multis, in frigore et nuditate, in contumeliis et laboribus multis. Quod non vinculis alligata, sed ore semper aperta est, significat quod ipse prius cum egenis propria debet expendere et exinde paratus ad accipiendum et paratus ad dandum debet esse. Per baculum quippe, quem quasi pedem tertium ad sustentacionem suam orator accipit, fides sancte Trinitatis, in qua perseverare debet, insinuat. Per canem et lupum generis humani insidiator diabolus designatur.

²⁷³ Vgl. Norbert Ohler: Pilgerstab und Jakobsmuschel. Wallfahren in Mittelalter und Neuzeit, Düsseldorf/Zürich 2000, S. 89.

Staatsgeschäften reisten, seit Konstantin zumindest schon allen Bischöfen. Jeder Privatmann, der diese Wege in Anspruch nehmen wollte, benötigte einen Erlaubnisschein oder Pass, der vom 4. Jahrhundert an gefordert wurde.²⁷⁴ Cäsarius von Arles traf 514 mit Papst Symmachus die Abmachung, dass alle aus Spanien und Gallien nach Rom pilgernden Kleriker einen Geleitbrief haben mussten, wenn sie in der heiligen Stadt vom Papst aufgenommen werden wollten.²⁷⁵

Ein von Kaiser Friedrich III. für Nikolaus von Popplau ausgestellter Reisepass aus dem Jahre 1483 zeigt, welche Vergünstigungen ein solches Dokument mit sich brachte:

„[...] Nikolaus von Popplau, [...] dem wir wegen seiner ritterlichen Taten [...] zu gnädiger Förderung zugeneigt sind [...] wir fordern euch deshalb alle und jeden Einzelnen auf und befehlen unseren Untertanen sowohl im Heiligen Römischen Reich als auch in unseren Ländern nachdrücklich [auf], dass ihr [...] Nikolaus von Popplau [...] auf seiner Durchreise nach Maßgabe eurer Einschätzung als euch anvertraut aufnehmt, ihn gnädig behandelt und ihm in allem, was die Sicherheit und Schnelligkeit seiner Reise angeht, förderliches und kostenloses Wohlwollen zuteil werden lasst“²⁷⁶

Aber selbst wenn man solche *diplomata* besaß, war man nicht vor allen behördlichen Hemmnissen befreit. So geschah es Melania der Jüngeren dass ihr in Tripolis ein pflichttreuer Beamter die nötigen Pferde versagte, weil ihre Begleitung keinen Pass besaß, obwohl sie selbst einen hatte.²⁷⁷ Darüber hinaus war es nicht erlaubt mehr als fünf Pferde am Tag auszugeben, große Pilgergruppen mussten ihre Reise somit gut durchdenken um nicht in einem ungewollten Engpass zu kommen. Die Reiseroute selbst wurde an Hand eines Straßenverzeichnisses festgelegt, das Militär und die Verwaltung des Reiches verfügten über

²⁷⁴ z.b. „Epistola formata“ Augustinus, Ep. 44,3 (=CSEL 34) Bd. 2, S. 111, Z. 22, ed. A. Goldbacher, Wien 1898.

²⁷⁵ Epistola 9 ad Cesarium Arelatensem ed. J.-P. Migne (=PL 62), Petit-Montrouge 1863, S. 66.

Patrum constituta singulis Ecclesiis concesserunt, decernimus ut circa ea quae, tam in Galliae quam in Hispaniae provinciis, de causa religionis emerint, solertia tuae fraternitatis invigilet: et si ratio poposcerit praesentiam sacerdotum, servata consuetudine, unusquisque tuae dilectionis admonitus auctoritate conveniat

²⁷⁶ Paravincini Werner: Der Fremde am Hof. Nikolaus von Popplau auf Europareise 1483-1486, in: Fürstenhöfe und ihre Außenwelt. Aspekte gesellschaftlicher und kultureller Identität im deutschen Spätmittelalter, hg. Von Thomas Zotz, Würzburg 2004, S. 291-337. Übersetzung zitiert nach FSGA 46, S.77f.

[...] *eundem Nicolaum de Popplaw [...] propter eius actus militares [...] ad clementem promocionem inclinatum in progressu sui itineris plena securitate gaudere, vos omnes et singullos exhortantes, nostris vero ac sacri Romani imperii et terrarum nostrarum subditis districe precipiendo mandantes, quatinus, eundem Nicholaum de Popplaw [...] in huiusmodi suo transitu vestre consideracionis intuitu recommissum suscipere, favorabiliter tractare atque in his, que securitatem et celeritatem suam concernunt itineris, promoturam et gratuitam velitis ostendere et exhibere voluntatem [...]*

²⁷⁷ Gerontius, Vita Melaniae 52 in: Griechische Liturgien, Übersetzt von Remigius Storf (=BKV 5, 1. Reihe), München 1912. (Griechisches Original ed. bei Denys Corce: Vie de sainte Mélanie. Introduction, traduction et notes [=SC 90], Paris 1962) zitiert nach Kötting, Peregrinatio, 344.

ausgedehnte kartographische Unterlagen, daneben gab es auch Privatunternehmen, die auf Grund von Plänen und Straßenverzeichnissen bei der Wahl der Route behilflich waren.²⁷⁸

Das traditionelle Bild des Wallfahrer ist das eines Reisenden, der zu Fuß geht. In der Tat gingen viele zu Fuß, sei es aus Armut oder als Buße. Für weite Reisen versuchten die Pilger jedoch, sich Reittiere zu beschaffen, manchmal Pferde, häufiger Maultiere und Esel. Vor schwierigen Etappen liehen manchmal Hospize Reittiere an die Reisenden aus. Kranke und Gebrechliche ließen sich auf Wagen, in Sänften oder im Notfall auf dem Rücken eines Menschen transportieren. Wenn man zu arm war um sich das zu leisten, wartete man auf eine Pilgergruppe die vorbeikam und einen auf ihren Wagen mitnahm. Zu Beginn des Christentums beförderte die kaiserlichen Postkutsche²⁷⁹, als öffentliches und gut organisiertes Transportmittel, auch zahlreiche Pilger, vor allem Bischöfe.²⁸⁰

Auch im Mittelalter benutzte man Wagen, wobei die Vierräder hier eher selten, meist nur für Frauen, Alte oder Kranke verwendet wurden. Da die Vorderachse erst seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts bekannt war, erwies sich eine Fahrt über eine längere Strecke oft als Tortour. Manchmal war es angenehmer zu Fuß zu gehen, zum Beispiel bei niedrigen Temperaturen – die Anstrengung hielt zumindest warm. Auch in einem Karren hatte man mit harten Stößen und einer ausgesprochen unbequemen Fahrt zu rechnen, da sich die Straßen im Mittelalter oft in kläglichem Zustand befanden. Glücklicherweise konnte man sich in der Nähe von Flüssen, neben frischem Trinkwasser und der Möglichkeit auf Kühlung in heißen Sommertagen konnte mit einem Floß oft in kürzester Zeit große Wegstrecken bewältigt.²⁸¹

Sein Ziel erreichte man aber nicht nur auf dem Landweg, auch das Schiff wurde gerne genutzt, besonders dann, wenn es nach Palästina gehen sollte. Im Hochmittelalter wurde vor allem in den Haupthäfen Venedig und Marseille sehr auf die Bedürfnisse der Reisenden eingegangen. Dort fand der Pilger offizielle oder private Reiseunternehmer, die ihn an Schiffsbesitzer vermittelten. Eine Schiffsreise bot den Vorteil recht schnell und verhältnismäßig günstig die heiligen Stätten zu erreichen. Dafür waren die Schiffe meist wenig komfortabel und ließen, was Hygiene anbelangte, sehr zu wünschen übrig:

„Es gibt nämlich viele auf dem Schiff, die sich nicht um das Wechseln der Kleider kümmern, die ständig schwitzen und übel riechen. Deshalb gedeiht das

²⁷⁸ Vgl. Kötting, *Peregrinatio*, S. 344-46. Einen guten Überblick zum Verkehrswesen im Mittelalter bietet die Diplomarbeit von Thomas Käfer: *Die Gründung Innichens und dessen Bedeutung für Handel, Verkehr und Politik im frühen Mittelalter*, Wien, 2009.

²⁷⁹ Kötting vermutet dass Melania ein solches Postprivileg hatte (Kötting, *Peregrinatio*, S. 369), da aus ihrer Vita ersichtlich ist, dass sie an allen Stationen Unterkunft und Verpflegung erhielt. (siehe Ann. 268)

²⁸⁰ Branthomme, *Wege*, S. 145.

²⁸¹ Vgl. Ohler, *Pilgerstab*, S. 114-133.

Ungeziefer sowohl im Gewand als auch in den Haaren von Kopf und Bart²⁸²
[und] „manchmal schmeißt ein einziger Rücksichtsloser, den ein Bedürfnis zwingt,
schnell nach oben zu eilen, im Vorübergehen fünf oder sechs Uringefäße um, was
einen unerträglichen Gestank verursacht.“²⁸³

Außerdem überfüllten gierige Reeder die Schiffe oft heillos weshalb sich ein Pilger des
nachts „kaum umdrehen konnte, ohne an seine Nachbarn anzustoßen,“²⁸⁴ doch
zumindest ersparte man sich damit auch die Suche nach einem geeigneten Quartier
jeden Abend. Eine solche Schiffsreise konnte natürlich sehr unglücklich enden – oft
waren am Kentern der Schiffe nicht nur höhere Gewalten schuld, sondern schlechtes
Material und fehlende Instandhaltung, sowie die bereits erwähnte, überhöhte
Passagieranzahl. Insgesamt ist es schwer zu schätzen, wie viele Schiffe tatsächlich
untergingen, man vermutet, dass es jedes zehnte war.²⁸⁵ Aber auch die restlichen Schiffe
mussten nicht unbedingt immer sicher im Hafen ankommen. Piratenangriffe waren nicht
selten, aufgrund mangelnder Hygiene herrschte auch ein größeres Seuchenrisiko,
Meuterei seitens der Besatzung war ebenfalls möglich. Erst im Lauf der Zeit begann
sich die Situation für die Schiffsreisenden zu verbessern, so wurden eigens Verträge
unterfertigt in denen Abfahrt, Route, die Höchstzahl an Passagieren, sowie Verpflegung
geregelt wurden. Von der Pilgergruppe des Mainzer Domdekan Bernhard von
Breydenbach ist ein solcher Vertrag aus dem Jahre 1483 erhalten. Der Dekan fügte
diesen in seinen Reisebericht ein, um damit künftigen Jerusalemfahrern ein Muster zur
Verfügung zu stellen. Wie notwendig so eine Absicherung seitens der Pilger war, zeigen
einige Punkte aus dem Vertrag:

„[...] Vor allem soll der besagte Patron die Pilger von Venedig zum Heiligen
Land, und von dort wieder nach Venedig zurückbringen, [dazu] hat er sich bei
einer Strafe von 1000 Florentiner Gulden verpflichtet [...]“²⁸⁶

²⁸² Felix Fabri: *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, ed. Cunradus Dietericus Hassler, Bd. 1 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 2-4), Stuttgart 1843-1849, S. 134-141. Übersetzung zitiert nach FSGA 46, S. 135

Sunt enim plures in navi, qui non sunt provisi in mutatoriis, et sunt semper in sudoribus et foetoribus, ex quibus crescunt vermes tam in vestibus quam in pilis barbae et capitis.

²⁸³ Ebd. 133

Aliquando enim unus importunus, et quem forte aliqua necessitas cogit festinare sursum, suo transitu evertit 5 aut 6 vasa, ex quo causatur foetor intolerabilis.

²⁸⁴ Ebd. S.131.

Vix potest se peregrinus movere sine contactu collateralis

²⁸⁵ Vgl. Rottloff, Stärker, S. 44f.

²⁸⁶ Bernhard von Breydenbach: *Sanctarum peregrinationum in montem Syon, ad venerandum Christi sepulchrum in Hierusalem atque in montem Synai ad divam virginem et martyrem Katherinam opusculum*, Speyer 1490. Übersetzung nach FSGA 46, S. 81.

[...] In primis, quod dictus patronus peregrinos de Venetiis usque ad terram sanctam, et inde denuo usque Venetias ducat reducatque [...] sub pena se mille florenorum obligavit

Scheinbar verstanden manche Reeder die Reise ins heilige Land als „one way ticket“, nicht umsonst wird die Geldstrafe bei verweigertem Rücktransport so hoch angesetzt.

„Item sollen die Herren Pilger [...] darauf schauen und nachforschen, dass der Patron die erforderlichen und an Zahl ausreichenden Matrosen und Offiziere hat“²⁸⁷

Besonders clevere Schiffsbesitzer dürften die eingesparten Personalkosten gleich mit erhöhter Passagieranzahl verdoppelt haben.

„Item ist der Patron gehalten, die Pilger von Venedig bis zum Heiligen Land und von da bis nach Venedig angemessen mit ordentlichem Brot, gutem Wein, frischem Fleisch und anderen Lebensmitteln dieser Art zu versorgen [...]“²⁸⁸

Wiederum sehr genaue Angaben um zu vermeiden, dass der Proviant auf dem halben Weg plötzlich ausgeht, beziehungsweise guter Wein sich auf wunderbare Weise in Essig und Brot in Zwieback verwandelt.

„Item muss der Patron immer und überall die Pilger beschützen, nach seinem Können und Wissen, damit sie nicht von irgendjemandem mit Worten oder Taten irgendwie behelligt werden, und dies ohne zusätzliche Gebühr. Item soll der Patron die Pilger gehörig lange im Heiligen Land bleiben lassen, sie behüten und mit der Galere erwarten. Auch soll er persönlich mit ihnen reiten, um die heiligen Stätten zu besichtigen [...]“²⁸⁹

Ein sehr wichtiger Punkt – wie schon besprochen, war der Pilger ein Fremder in einem fremden Land, dessen Sitten, Sprache und Recht ihm nicht vertraut waren und daher leichtes Opfer für Betrug und Raub. Sicherheitsmängel waren wohl ein weit verbreitetes Problem, denn auch in Felix Fabris Bericht finden wir Klage darüber, als die Pilgergruppe bereits ihr Quartier in Jerusalem bezogen hatte und...

[...] jener wilde Erpresser zurück [kehrte], der uns am Abend gequält hatte, [er] postierte sich mit seinem Prügel an den Eingang der Höhle; und niemanden ließ er hinaus, um seine Notdurft zu verrichten, wenn er ihm nicht einen Pfennig gegeben

²⁸⁷ Ebd. S. 81.

[...] *item quod ibi domini peregrini [...] prospiciant et inquirent, an patronus necessarios et sufficientes habeat famulos et officiatos [...]*

²⁸⁸ Ebd. S. 83.

Item quod patronus peregrinis ex Venetiis usque ad terram sanctam et inde usque Venetias de bonis panibus, vino bon, recentibus carnibus aliisque huiusmodi esculentiss competenter providere teneatur

²⁸⁹ Ebd. S. 85.

[...] *Item quod patronus ipsos peregrinos debito permittat tempore in terra sancta morari et eos custodiat atque cum gale expectet. Itemque personaliter cum eisdem equitet ad loca sacra visitanda [...]*

hatte. Ungeduldig zahlten wir alle und gaben nicht so sehr dem Erpresser die Schuld, sondern den Patronen, die weiter oben unter Zeltplanen ruhten und es zuließen, dass wir in unserem Gefängnis mit neuen Forderungen gequält wurden, obwohl sie doch verpflichtet waren, uns davor zu schützen und zu verteidigen.“²⁹⁰

Wenn man sich trotz all dieser Wagnisse dazu entschloss, einen Teil seiner Pilgerreise per Schiff zurückzulegen, musste sich der Reisende darüber im Klaren sein, dass diese nur mit Einschränkungen als echte Pilgerfahrt galt! Man ging nicht zu Fuß wie Jesus und seine Jünger, der lange Weg wurde durch das Meer abgekürzt und erleichtert. Außerdem war man an die festgelegte Route gebunden und konnte nur schwer davon abweichen, um spontan andere Heiligengräber zu besuchen, die auf dem Weg lagen.²⁹¹

5.6.1 Unterkunft und Verpflegung

Die unentgeltliche Aufnahme in Xenodochien, Klöstern oder Hospize, kannte man seit der Antike. So wurden bereits in der römischen Kaiserzeit Xenodochien in christlichen Gemeinden errichtet, um Kranken und anderen hilfsbedürftigen Obdach und Speise zu geben. Die Verbreitung des Christentums unterstützte dieses Herbergswesen noch zusätzlich, da zentrale Stellen des alten und neuen Testaments Hilfestellung für Bedürftige vorschrieben.²⁹² Wenn es in der großen Gerichtsrede Jesu heißt: *Ich war hungrig, ihr habt mich gespeist; ich war durstig, ihr habt mich getränkt; ich war fremd, ihr habt mich beherbergt*,²⁹³ dann wird aus der rein humanitären Gastfreundschaft religiöse Pflicht. In den ersten zwei Jahrhunderten war die Zahl der Pilger so gering, dass man ihretwegen keine besonderen Einrichtungen schaffen musste. Die Gastfreundschaft die von einzelnen Christen ausgeübt wurde, reichte vollkommen aus. Die Pilger, die im 3. und zu Beginn des 4. Jahrhunderts eine große Wallfahrt unternahmen, klopfen bei Bischöfen an, diese luden sie zu Tisch, beherbergten sie und gaben ihnen das Geleit. Dieser Brauch hat sich lange erhalten, aber es konnten nicht alle Pilger vom Bischof empfangen und bewirtet werden. Mit dem Aufblühen des Pilgerwesens reichte die Wohnung des Bischofs nicht mehr aus.²⁹⁴ Bereits im 4. Jahrhundert hatte jedes Kloster ein

²⁹⁰ Felix Fabris, *Evagatorium*, (=FSGA 46) S. 243.

[...] *rediit ille saevus exactor, qui in sero nos vexaverat, et posuit se cum fuste ad fores speluncae nec aliquem sinebat exire ad opus naturae complendum nisi dat sibi denario. Quem cum impatientia solvimus omnes et non tantum imputavimus exactori, quantum patronis, qui superius sub papilionibus quiescebant et nos hic incarceratos novis exactionibus vexari sinebant, quie tamen tenebantur nos protegere et ab his defendere.*

²⁹¹ Vgl. Ohler, *Pilgerstab*, S. 127-129.

²⁹² Vgl. Ohler, *Pilgerstab*, S. 144.

²⁹³ Mt. 25, 35-37.

²⁹⁴ Vgl. Kötting, *Peregrinatio*, S. 373-375.

Xenodochium, diese wurden zu Herbergsstationen für die Gläubigen, die eine weite Pilgerfahrt zum heiligen Land oder zu einem anderen großen Wallfahrtszentrum unternahmen. Vielfach wurden auch die Klöster mit ihren Asketen Ziel der Pilgerreise, man bemühte sich daher genügend Verpflegung und Unterkunft für die Ratsuchenden bereitzustellen. Als nun der Orient im 3. und 4. Jahrhundert durch die kriegesischen Unruhen und Barbareneinfälle einen wirtschaftlichen Niedergang erlebte, überwog allmählich die Zahl der Armen in diesen Unterkünften und aus den Pilgerherbergen wurden Armenhäuser. Mitte des 4. Jahrhunderts begannen Bischöfe in Kleinasien systematisch solche Herbergen für Umherziehende und Pflegedürftige zu erbauen.²⁹⁵

Benedikt von Nursia definiert im Kapitel 53 seiner um 530 entstandenen Klosterregel schließlich ganz genau wie man Gästen gegenüber aufzutreten hat:

1. *Alle Fremden, die kommen, sollen aufgenommen werden wie Christus; denn er wird sagen: "Ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen."*²⁹⁶
2. *Allen erweise man die angemessene Ehre, besonders den Brüdern im Glauben und den Pilgern.*²⁹⁷

Dieses soziale Netz der Kirche wurde oft ausgenutzt, nicht umsonst wird in der Synode von Nîmes (394) geklagt, dass sich unter dem Vorwand einer Wallfahrt viele Unwürdige von den Almosen und Gaben der Kirche nährten.²⁹⁸ Wie bereits oben erwähnt, begann man daher schon früh eine Art Pilgerpass zu fordern.

Seit den *Institutiones Aquisgranenses* von 816 wird die Benediktsregel verpflichtend für alle Klöster, es folgen außerdem zahlreiche Gründungen mit karitativen Hintergrund, die meist auch Beherbergungsmöglichkeiten anboten. Diese Einrichtungen gibt es zunächst für alle Bedürftigen, im Hoch- und Spätmittelalter unterscheidet man nach ordensinternen Einrichtungen, die nur Mitglieder der jeweiligen Gemeinschaft aufnahmen.²⁹⁹

Als Unterkunftsmöglichkeit für die Pilger gab es neben den Hospizen noch Herbergen; diese lagen meist an Orten, die unbedingt passiert werden mussten wie Pässe, Brücken oder

²⁹⁵ Vgl. Kötting, *Peregrinatio*, 375-378 und den Artikel „Hospiz“ von E. Kieslinger in: LMA V, München 1991, S. 133f.

²⁹⁶ Basilius Steidle: *Die Benediktus-Regel lateinisch-deutsch*, Beuron 1980, S. 23.

Omnes supervenientes hospites tamquam Christus suscipiantur, quia ipse dicturus est: Hospes fui et suscepistis me

²⁹⁷ Ebd. S. 23.

et omnibus congruus honor exhibeatur, maxime domesticis fidei et peregrinis.

²⁹⁸ Nîmes c. 5; ed. K. Hefele und H. Leclercq, *Histoire des concils* II, 1, Paris 1908, S. 94.

sub specie peregrinationis

²⁹⁹ Vgl. Artikel „Hospiz“ von U. Lindgrend in: LMA V, München 1991, Sp. 133 und Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter (Hrsg.) Hans Conrad Peyer u.a. in: *Stiftung Historisches Kolleg. Kolloquien* 3, München/Wien 1983.

Seehäfen und waren darüber hinaus nicht allzuweit, das heißt maximal einen Tagesmarsch voneinander entfernt. Zu ihnen gehörten eine Kapelle, ein Friedhof und wenigstens zwei Säle, einer für die Männer, der andere für die Frauen. Der gesunde Pilger hatte meist das Recht, dort ein bis drei Nächte zu bleiben, wobei die Herberge sich hier nach dem sozialen Status des Reisenden richtete. Je höher gestellt desto besser die Unterkunft, auch einfache Häuser hatten zumindest getrennte Schlafbereiche, für vornehme Gäste, beziehungsweise für einfache Mönche oder Bedürftige.³⁰⁰

Die Kosten für die Unterhaltung der Herbergen waren manchmal enorm hoch, daher war man auf Mildtätigkeit angewiesen. Das Vermögen der Stiftungen, an denen sich nicht bloß Kaiser und hochgestellte Personen, sondern auch reiche Bürger beteiligten, schwand bald dahin, besonders wenn es nicht allzu bedeutend gewesen war. Man sah es immer gerne, wenn begüterte Leute ihre Dankbarkeit für die gewährte Aufnahme durch entsprechende finanzielle Aufmerksamkeit Ausdruck gaben. Gerade im 5. und 6. Jahrhundert steigerte sich das Verlangen der abendländischen Christen, nach Rom oder Jerusalem zu pilgern, in diesem Zuge kam es zu neuen Stiftungen und immer mehr Herbergen entstanden.³⁰¹

Die Pilger konnten auch mit einer warmen Mahlzeit rechnen, die wiederum nach sozialem Status unterschiedlich üppig ausfiel. Brei aus Hülsenfrüchten und Hirse mit Fett und Öl gab es für die Armen, Braten für die Reichen zu essen. Zum Trinken wurden meist landesübliche Getränke wie Wein, Bier oder Apfelmost gereicht. Aufgrund des großen Andrangs begrenzten viele Klöster die Zahl der täglichen Gäste oder versorgten nur eine kleinere (privilegierte) Zahl an Pilgern reichlich, alle Übrigen mit einfacher Kost – im Allgemeinen konnte man aber mindestens mit Brot und Wasser rechnen. In einfachen Herbergen war es nicht unbedingt üblich, neben dem Bett auch Verpflegung zu bekommen, ebenso wurden vom Wirt nicht immer Löffel und Messer gereicht, dies trug der Pilger, meist auf den Hut gesteckt, bei sich. Oft nahmen Pilger Vorräte mit und deponierten diese bei Freunden um bei der Heimreise etwas zu Essen zu haben. Ansich eine ganz praktische Methode, bei herrschender Hungersnot durfte man allerdings nicht damit rechnen die Lebensmittel bei der Rückreise noch vorzufinden.³⁰²

5.7 Der weite Weg zum Ziel

³⁰⁰ „Hospitale“ bzw. „hospitium“ konnte das Gästehaus, manchmal auch die Herberge bezeichnen, häufig wurde lediglich durch ein Adjektiv bestimmt was gemeint war. Manchmal wurde die Unterkunft im Kloster auch „xenodochium“ genannt. Vgl. hierzu Peyer, Gastfreundschaft, S. 24.

³⁰¹ Vgl. Kötting, Peregrinatio, S. 383-385.

³⁰² Vgl. Ohler, Pilgerstab, S. 153 und 174.

Der erste Schritt einer Pilgerreise war kein realer sondern ein spiritueller – nach reiflicher Überlegung wurde der Entschluss zu der Reise gefällt und danach teilte man sein Vorhaben der Umwelt mit. Nachdem man sein Leben geordnet und die notwendige Ausrüstung besorgt hatte, wurden die Zeichen der Pilgerschaft, nämlich Stab und Tasche in einem förmlichen Ritual vom Priester übergeben.³⁰³ Nachdem die Reisenden gebeichtet und ihre Buße erhalten hatten, knieten sie sich vor dem Altar nieder und man sang für sie die sieben Bußpsalmen, außerdem eine Litanei und neun Orationen. Für einfache Pilger fand diese Zeremonie in der Pfarrkirche statt und für hohe Persönlichkeiten in ihrer Privatkapelle oder in der Klosterkirche ihrer Familie.³⁰⁴

5.7.1 Notwendige Einkäufe

Von Wilhelm Tzewers ist eine Zusammenstellung notwendiger Dinge überliefert, die noch vor Anbruch der Reise besorgt werden sollten. Aus dieser Liste ist unter anderem ersichtlich wie wir uns die Bekleidung eines Pilgers vorstellen können: „[...] ein ganz einfaches Gewand, grau oder weiß und außen aus Leinen, gefüttert mit Baumwolle, mit hohem Kragen. Ebenso auch eine feste Jacke, auch aus Baumwolle, die bis zum Hals geht.“ Warum es so wichtig ist, dass die Kleidung bis zum Hals geht, verrät uns Wilhelm auch sogleich: „Wenn ein Sarazene uns verhöhnen will, schlägt er zuerst auf den Hals, spuckt ins Gesicht oder auf den Hals und geht auf den Bart los, wenn er keinen Stock hat mit dem er schlägt. [Außerdem sollte man] einen großen Vorrat an Unterhemden und Hemden haben. Schweiß und Würmer erfordern häufiges Wechseln und Waschen.“³⁰⁵ Ganz besonders wichtig war natürlich der bereits mehrfach erwähnte Geleitbrief, der „in Rom für einen Vierteldukaten erhältlich [ist].“³⁰⁶

An Essen sollte man „Zwieback besorgen, sowie jungen roten Wein [...], auch gezuckertes Brot mit Anis und Kümmel, das gegen die schlechte Luft wirkt, wenn man es mit einem bestimmten, von den Ärzten angebotenen Pulver morgens zum Frühstück isst. Ebenso empfiehlt es sich, etwas gesalzenes und gut geräuchertes Fleisch mitzunehmen [...], da

³⁰³ Rupert Berger Artikel „Pilgersegen“ in LTK 8, Freiburg 1999, Sp. 300.

Bei den Kreuzrittern verhielt es sich anders, sie trugen zum Zeichen ihrer kriegerischen Wallfahrt das Kreuz – daher ihr Name.

³⁰⁴ Branthomme, Wege, S. 141f.

³⁰⁵ Wilhelm Tzewers: *Itinerarius terre sancte* ed. Gritje Hartmann: Wilhelm Tzewers *Itinerarius terre sancte*. Einleitung, Edition, Kommentar und Übersetzung in: *Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins* 33, Wiesbaden 2004. Übersetzung FSGA 46, S. 75.

Fiat provisio de vestitu simplicissimo, griseo aut albo, superiore aut lineo, repleto bombicina, cum alto collerio. Sic et de bambosio aut ioppula spissa, alta circa collum. Cum Sarracenus nititur blasphemare nos, percutit primo ad collum, spuit in faciem aut collum et invadit barbam, si caret, cum quo percutit, baculo. Copia bona erit in camiseis et lineis. Sudores et vermes multam petunt alteracionem et loturam.

³⁰⁶ Ebd. S. 73.

que conceditur Rome quarta parte ducati.

frisches Fleisch und frischer Fisch auf See sehr schnell verderben und es an vielen Orten kein schmackhaftes Fleisch gibt. Salz wird einen auf der Reise begleiten, Knoblauch und Zwiebel. Ganz zu schweigen von Nachttöpfen und Brechkübeln. [...] Ebenso möge man trockenen Käse besorgen, weil er einem gute Dienste bei den Sarazenen und dem Eseltreiber leisten wird. Ein kleines Stück wird ihn dir gewogen machen, jedoch heimlich, damit er nicht sieht, wo du ihn hernimmst, sonst wird er sich bei der nächstbesten Gelegenheit den ganzen holen.³⁰⁷

Auf diese Weise perfekt gerüstet konnte die Reise nun beginnen. Auch wenn es seltsam klingt, das Pilgern selbst wurde von vielen Menschen vermutlich nicht so strapaziös empfunden, wie man glauben möchte. Die Möglichkeit, aus dem Alltag auszubrechen und somit die Ketten seiner Gewohnheit zu sprengen, war verlockend. Man war nie alleine, immer fanden sich Gleichgesinnte, die ein Stück des Weges mit einem gingen und so für Abwechslung im Wanderalltag sorgten. Man lernte neue Länder und fremde Kulturen kennen, sah fremdartige Vegetationen und Tiere, die man bis dahin vielleicht nur aus Erzählungen kannte. Man konnte neue Speisen kosten und probierte vielleicht das erste mal in seinem Leben exotische Gewürze.³⁰⁸ Aber natürlich sollten solche „weltlichen Beweggründe“ eher Nebensache sein. Der Pilger wurde dazu angehalten, den Armen, die er traf, alles Nötige für ihr körperliches und seelisches Heil zu geben, er sollte unnötige Worte und belanglose Unterhaltungen vermeiden und seine Gedanken nur auf das Leben der Heiligen richten hauptsächlich derjenigen, deren Stätten er auf dem Weg besuchte. Vor allem aber sollte er Trunkenheit, Zänkerein und alle Art von unzüchtigen Ausschweifungen unterlassen: „Auch scholt du dich vor unkeusch huten [...] und vor posen weiben [...] auch hut dich vor spil [...]“³⁰⁹ weiß ein anonymes Schreiben einem jungen Mann als Ratschlag auf die Reise mitzugeben.

Da man sich während des ganzen Weges in Frömmigkeit und Nächstenliebe üben sollte, war es sehr empfehlenswert, den Heiligtümern, die auf der Strecke oder in der Nähe des Weges lagen, einen Besuch abzustatten, auch wenn man hierfür einige Umwege in Kauf nehmen musste. Bei ihnen konnte man zusätzliche himmlische Gnaden erwerben, vor allem die Gabe

³⁰⁷ Ebd. S. 73.

Provisio fiat in Veneciis de pane biscocto, de vino parvo rubeo [...] panis zucaratus, pistus cum aniso et cimino, qui valet mane sumptus pro collacione cum certis pulverisacionibus oblatis per medicos contra malum aerem. Similiter expecit habere certas carnes salsas, bene in fumo exsiccatas [...] quia recentes carnes et pisces citissime putrefiunt in mari et in multis locis non habentur carnes sapide. Sal comes erit itineris, alleum et cepe. Taceo de urinalibus et pro expuicione ventris vasis aptis. Fiat provisio caseo exsiccatato [...] quia dabit magnum obsequium coram Sarraceis et mulario. Modica casei porcio eum tibi placabit, secreta tamen, ne videat, unde capias, alias totum vi reciperet habita oportunitate.

³⁰⁸ Vgl. Ohler, Pilgerstab, S. 139.

³⁰⁹ Anonymus: Ain anweysung einem jungen, wy er sich halten sol, wen er in fremden landen ist (um 1400) in: FSGA 46, S. 65-67.

der Stärke, die in dieser Situation sehr hilfreich war. Außerdem dienten die verehrten Heiligen dem Pilger als Beispiel für die Tugenden und sie konnten ihm durch ihre Fürsprache erleichtern, sein Ziel zu erreichen.³¹⁰ Wenn man schwere Sünde auf sich geladen hatte oder ein besonders vorbildlicher Pilger sein wollte, konnte man sich den Weg noch zusätzlich erschweren indem man asketischen Übungen wie dem Fasten nachging. Manche Pilger liefen sogar einen Großteil des Weges barfuß, um dann schließlich am Ziel angelangt, genügend Buße vollbracht zu haben um den Heiligen um Vergebung bitten zu können. Auch Schlafentzug, Gebet und das Rezitieren von Psalmen aus der Bibel wurde gerne praktiziert, um die Pilgerreise „strenger“ zu gestalten.³¹¹

5.7.2 Kritik fremder Kulturen

Wie bereits oben aus den Quellen ersichtlich, wurden fremde Kulturen nicht immer positiv aufgenommen, was auch in dem bereits zitierten, um 1140/50 entstandenen Pilgerführer nach Santiago de Compostela ersichtlich ist, hier schreibt der Autor über Kastilien „Gold, Silber und wertvolle Tuche sind reichlich vorhanden, ebenso Pferde, Brot, Wein, Fleisch, Fisch, Milch und Honig; es fehlt jedoch an Bäumen, und die Menschen sind schlecht und lasterhaft.“³¹² Der Autor ist nicht bereit, Menschen anderer Länder eine eigene Art zu leben einzuräumen, er verurteilt, was den ihm geläufigen Normen nicht entspricht. Je weiter der Autor in seiner Beschreibung nach Süden kommt, desto kritischer äußert er sich zu den Bewohnern. Gnade finden vor seinen Augen erst wieder die Landsleute des Apostels Jakobus: „Die Galicier ähneln unserem französischen Volk im Vergleich zu allen übrigen unkultivierten spanischen Völkern durch ihre Gebräuche am meisten“, jedoch vergisst der Autor nicht anzufügen, dass sie „als jähzornig und streitsüchtig“ gelten.³¹³ Die pauschale Verunglimpfung ist kein vereinzelter Ausrutscher, wie ein fast identes Beispiel aus dem 15. Jahrhundert zeigt: „Das Land ist freilich gut, und die Gärten der Stadt sind voll mit Orangen und Limonen, mit Äpfeln, Pfirsichen, Pflaumen und anderen Früchten. Aber die Leute sind schweinisch und faul, weil sie sich um die Bebauung des Bodens nicht kümmern und vor allem vom Geschäft mit den Pilgern leben.“³¹⁴

³¹⁰ Díaz, Pilger, S. 50 + 56.

³¹¹ Vgl. Branthomme, Wege, S. 58.

³¹² Liber sancti Jacobi V, c. 8, f. 168r. = 197r., S. 241. Übersetzung Klaus Herbers: Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela, Tübingen 1991, S. 104.

Hec est terra plena gazis, auro et argento, palleis et equis fortissimis felix, pane, vino, carne, piscibus, lacte et melle fertilis; lignis tamen est desolata, hominibus malis et viciosis plena.

³¹³ Ebd. Lib. V, c. 8, f. 168v. = f. 197v., S. 241. (Üb. S. 105).

Galleciani vero genti / nostre gallice magis, pre ceteris gentibus yspanicis incultis, moribus congrue concordantur, sed iracundi et litigiosi valde habentur.

³¹⁴ Hieronymus Münzer: Itinerarium (1494/95), ed. Ludwig Pfandl: Itinerarium Hispanicum Hieronymi Monetarii, in: Revue Hispanique 48, 1920, S. 94-98. Übersetzung zitiert nach: Folker Reichert, Quellen zur

Interessant ist, dass beide Autoren die fremdländische Landschaft und deren Vegetation durchwegs positiv beschreiben und ihre Kritik lediglich an den Bewohnern aufhängen. Das könnte ein Hinweis auf die im 16. Jahrhundert entstehende Praxis der „Völkercharakterisierung“ sein, wonach einer Nation – je nach Klimazone bestimmte Eigenschaften zugesprochen werden. Hintergrund dieser Theorie ist der Versuch einer naturwissenschaftlichen Erklärung für den Charakter eines Volkes, aufgrund seiner geographischen Ausrichtung. Demnach sind in der kalten nördlichen Sphäre die Menschen zwar groß und stark aber auch phlegmatisch und dumm. Dem Süden werden aufgrund seiner Hitze redewandte, phantasiebegabte Menschen mit Hang zur Wolllust und Streitsucht angedichtet. Die Bewohner der Mitte aber vereinen die Vorzüge von Nord und Süd – natürlich ohne deren Nachteile. Der Europäer ist somit als Bewohner der Mitte, als Mensch schlechthin anzusehen. Dass es innerhalb Europas auch Abstufungen gab, zeigt das Beispiel von Santiago de Compostela. Daneben herrschte natürlich ein besonders starkes West-Ostgefälle (sehr schön bei der negativen Darstellung der Sarazenen zu erkennen), das auch immer im Hinblick auf die jeweilige politische Situation der betreffenden Länder zu deuten ist.³¹⁵ Mit Hieronymus Münzer findet sich außerdem ein bereits aufgeklärter Geist, der den Wirtschaftsfaktor Pilger durchaus erkennt und auch kritisiert!

5.8 Am Ziel angelangt

Endlich am jeweiligen Wallfahrtsort angelangt, stolperte man natürlich nicht – noch von der Reise verstaubt – sofort in die Kathedrale, sondern reinigte seinen Körper und versorgte die wunden Beine und sprach vielleicht noch ein kleines Gebet zur Einstimmung. Auf diese Weise innerlich und äußerlich gereinigt und gestärkt betrat der Pilger dann schließlich die Basilika, in der ihn eine Flut von Eindrücken erwartete. Der Duft von Weihrauch, die Lichter vieler Kerzen, die beeindruckende Architektur und nicht zuletzt auch das Gefühl unsäglich erleichterter Strapazen nach oft wochenlangen Strapazen endlich am Ziel angelangt zu sein, ließen den Heilsuchenden vor dem Altar auf die Knie sinken. Überall befanden sich Votivgaben, oft in Form der geheilten Gliedmaßen, aber auch Krücken oder Stöcke, die die Pilger zurückließen, weil sie diese durch das Wunder des Heiligen nicht mehr brauchten. Jeder wollte den

Geschichte des Reisens im Spätmittelalter (=FSGA 46) S. 47.

Ager autem eius bonus est, et civitatis ortuli pleni sunt arranciis et limonibus, pomis, persicis, prunis et aliis fructibus. Sed populus adeo porcinus et piger est, quod culture terre minus intendit, ut plurimum ex questu peregrinorum vivunt.

³¹⁵ Vgl hierzu: „Kurze Beschreibung der in Europa befindlichen Völkern und ihren Aigenschaften“ vermutlich erstes Drittel 18. Jahrhundert in: Grieshofer, Franz: Die Tracht der Kleidung, Bemerkungen zur Darstellung der europäischen Nationen auf der „Völkertafel“ S. 45-60.

Reliquien natürlich so nahe wie möglich kommen um seine Gabe abzulegen, ein gut eingespielter Ordnungsdienst war somit unabdingbar um vor größeren Katastrophen zu schützen. Die Wächter bezeugten auch Spontanheilungen oder tadelten Pilger, die ohne Gebet ihre Gabe niederlegten, mitunter wurden auch Frauen von ihnen dazu genötigt ihren Bitten mit Tränen Nachdruck zu verleihen (!) um den überwältigenden Eindruck des Rituals zu unterstreichen.³¹⁶

Bei den Feierlichkeiten selbst unterschied man die gemeinschaftlichen von den persönlichen Riten. Die ersteren werden von den Geistlichen des Heiligtums gestaltet, dauern manchmal mehrere Tage und beinhalten viele Höhepunkte. Der erste ist das nächtliche Gebet vor dem Fest, bei dem Psalmen und Hymnen gesungen werden. Der zweite ist die Eucharistiefeier unter Beteiligung zahlreicher Geistlicher. Daneben gab es noch Angebote die das Interesse des Pilgers wach hielten, wie die Prozession mit den Reliquien oder ihre öffentliche Zurschaustellung, oft gab es auch ein öffentliches Vorlesen der Wunder des Ortsheiligen. Ein gemeinschaftliches Mahl, das von einem Wohltäter gestiftet wurde, beendete schließlich das Fest. Nicht zu vergessen ist, dass außer der religiösen Feier auch ein Jahrmarkt stattfand. Seine wirtschaftliche Bedeutung trug oft deutlich zum Ansehen des religiösen Festes bei. Neben diesen „offiziellen“ Feiern war es dem Pilger natürlich auch möglich die Stätten außerhalb der Festlichkeiten zu besuchen. Die persönliche Frömmigkeit konnte verschiedene Ausdrucksformen annehmen, oft wurde die Andacht speziell an die Reliquie gerichtet, die die Pilger anschauen und berühren wollten. Da der direkte Kontakt meist nicht möglich war, weil die Reliquien zum Schutz in Reliquiare eingeschlossen wurden, kniete man sich vor den Sarkophag oder dem Relinquir hin und umarmte dieses oder berührte es nur mit seinen kranken Gliedern. Viele verewigten auch ihren Namen in der Nähe des Grabes – besonders Pilger, welche nicht um der Heilung willen, sondern *devotionis causa* kamen und sich dementsprechend kurz am Gnadenort aufhielten, waren daran interessiert dem verehrten Heiligen auf diese Art im Gedächtnis zu bleiben. Es gibt keinen Wallfahrtsort der nicht eine ganze Anzahl dieser Graffiti aufweisen könnte. Manche hinterließen aber einfach nur ihren Namenszug um der Nachwelt ihre Anwesenheit zu präsentieren, andere wiederum verbanden den Namen mit der Bitte um eine gute Heimfahrt oder Segen für die Familie.³¹⁷ Wenn es einem nicht möglich war das Gebäude, welches die Reliquie schützte, zu erreichen, versuchte man zumindest eine Sekundärreliquie mitzunehmen. Erde aus der Nähe des Grabes, Staub, Öl oder Wachs der Lampe, die in der Nähe des Heiligen brennt, Wasser aus den nahen Quellen. Besonders das Öl war sehr begehrt und wurde zu bestimmten Zeiten auch ausgeteilt. Damit rieb man sich den Körper oder die wunde Stelle ein, man trank und aß davon. Wichtig ist,

³¹⁶ Vgl. Ohler, Gott, S. 22.

³¹⁷ Vgl. Kötting, Peregrinatio, S. 391.

dass es sich hier um sehr materiell ausgerichtete Praktiken handelt, in denen die Frömmigkeit des Pilgers durch den physischen Kontakt mit dem geheiligten Gegenstand zum Ausdruck kommt.³¹⁸ Diese Teilnahmeriten lassen den Pilger Kontakt mit dem Mysterium aufnehmen, erlauben ihm einen kleinen Teil der geheimnisvollen Kraft zu empfangen, die in ihm eine körperliche oder geistige Wandlung bewirken konnte.³¹⁹

Nach diesem „offiziellen“ Teil folgte der heitere Reisealltag – auch Pilger im Mittelalter machten Sightseeing! Oft gab es hierfür eigens ausgebildete Pilgerführer (*monstratores*), die den Wallfahrern alles Sehens- und Erwähnenswertes erläuterten. Hieronymus selbst hat auf Grund seiner Kenntnis der heiligen Stätten in Jerusalem manchen Pilgern diesen Dienst erwiesen. An anderen Wallfahrtsorten waren Kleriker angestellt, denen die Bewachung des Grabes und die Belehrung der Pilger oblag. Die Menschen waren sehr begierig, nicht nur zu sehen, sondern auch zu hören. Daher wurden die Geschichten der Heilungen oft vorgelesen und schufen so in den begierig lauschenden Kranken die psychische Bereitschaft für die Heilung,³²⁰ wohl auch angespornt durch die vielen zurückgelassenen Votivgaben, die von den wundersamen Heilungen erzählten.

5.8.1 Votivgaben

Unter einer Votivgabe versteht man eine meist kleinteilige plastische Darstellung aus unterschiedlichsten Materialien die als Bitt- beziehungsweise Dankzeichen an der heiligen Stätte niedergelegt wird. Votive können somit als Bestandteile eines religiösen Kommunikationssystems mit der Überwelt gewertet werden.³²¹ Der Pilger hinterlässt also zum Dank für das Wunder eine Gabe, beziehungsweise legt diese mit der Bitte um himmlische Hilfe nieder.

Ob es sich hierbei um Bittvotive handelte, die vor der Heilung angefertigt wurden, damit dadurch der Wunsch des Pilgers dem Heiligen stets vor Augen sei, um ein Ersatzopfer für das von der Krankheit dämonisch mit Beschlag belegte Glied oder um ein wirkliches Dankvotiv für erfolgte Heilung handelt, kann heute nicht befriedigend rekonstruiert werden. In der von Theologen konstruierten christlichen Sichtweise hatte natürlich nur der letzte Gedanke Platz.³²² Es lässt sich aus den Quellen allerdings der Trend ablesen, dass Bittwallfahrten vermehrt im Früh- und Dankwallfahrten im Spätmittelalter praktiziert wurden. Der Wert der

³¹⁸ Vgl. Branthomme, Wege, S. 58f.

³¹⁹ Julien Ries, Pilgerreisen und ihre Symbolik in: Pilgerziele der Christenheit. Jerusalem, Rom, Santiago de Compostela, (Hg.) Paolo Caucci von Saucken, Stuttgart 1999, S. 19-39, hier: S. 36.

³²⁰ Vgl. Kötting, Peregrinatio, S. 390.

³²¹ Wolfgang Brückner Artikel „Votive“ in LTK 10, Freiburg 2001, Sp. 907.

³²² Vgl. Kötting, Peregrinatio, S. 399. Inwieweit das einfache gläubige Volk – besonders zu einer Zeit des sich noch formierenden Christentums – ein Ersatzopfer in der Votivgabe sah, kann hier nicht erörtert werden.

Votivgaben war je nach der Möglichkeit des Pilgers sehr unterschiedlich. Die einfachste Form der Dankabstattung bekundete sich in der Widmung und Anbringung von Weihetafeln. Sie waren im allgemeinen aus Holz, aber auch aus anderem Material und enthielten bei Heilungen vielfach den Namen der Krankheit und den Hergang der Gesundung, ohne dass immer der Name des Erhörten genannt war.³²³ Arme brachten kleine Münzen, Produkte aus der Landwirtschaft und Tierzucht. Die Reichen schenkten Land, goldenes Geschirr oder versprachen Altäre und Kapellen bauen zu lassen. Die häufigste Gabe stellte die Votivkerze dar, im Mittelalter besaß sie oft die Körperlänge der Person für die man den Heiligen anrief und stellte in gewisser Weise diese Person dar, bzw. deren Körperteile. Wie bereits oben angeklungen, hinterließ der bereits geheilte Pilger oft ein Zeugnis seiner Heilung zurück, wie zum Beispiel die Krücken, die er von nun an nicht mehr brauchte.³²⁴ Ansonsten kann man sich als Votivgabe alles vorstellen, was die menschliche Phantasie sich zum Dank ausdenken konnte. Wenn die Pilger zu arm waren um irgendetwas zu spenden, so gelobten sie zumindest am Wallfahrtsort für die Versorgung der Kranken längere Zeit Dienst zu tun,³²⁵ manche gaben sogar ihr ganzes Vermögen um dann am Heiligtum als Kleriker zu leben.³²⁶ Wichtiger als der Geldwert der Gabe, war die Erinnerung an den Bittsteller – so in der Nähe des Heiligen aufgehoben konnte der Pilger sich der zukünftigen, himmlischen Unterstützung sicher sein!

Einen Teil der Votivgaben verwendete man natürlich für den Unterhalt der Kirche, die Kerzen und das Wachs benutzte man für die Beleuchtung oder sie wurden verkauft. Tiere vergrößerten die Herden der Heiligtümer und ernährten Klerus sowie Pilger. Besonders kostbare Gaben wie Mosaike oder Fresken, auf denen die Heilung des Pilgers dargestellt wurden, stellten neben ihren materiellen Wert zugleich auch Schmuckelement in der Kirche dar.³²⁷

5.8.2 Inkubation

Eine der auffälligsten Tatsachen innerhalb des Gebietes der altchristlichen Volksfrömmigkeit ist das Übernachten und Schlafen der Pilger in der Kirche, im Wallfahrtsheiligtum. Dieses Phänomen hat vorchristliche Wurzeln – bereits bei den Griechen war es üblich den

³²³ Vgl. Kötting, *Peregrinatio*, 398, sowie Brückner, *Votive*, S. 908.

³²⁴ Vgl. Branthomme, *Wege*, S. 151.

³²⁵ Gregor von Tours, *De virt. S. Martini* III, 56 (MGH SS rer Mer I 645f: eine Frau gelobt jeden Monat eine Woche Dienst) Vgl. Kötting, *Peregrinatio*, 402f.

³²⁶ Ebd. S. 15 (ebd. S. 636): Der Franke Gundulf vermachte sein ganzes Vermögen dem hl. Martinus zum Dank für die Heilung von einem Beinbruch, er selbst wurde Kleriker.

³²⁷ Vgl. Branthomme, *Wege*, S. 150f.

„Tempelschlaf“ zu absolvieren, um in physischen Kontakt mit den Wirkkräften zu kommen und so Heilung zu erlangen. Im Volksglauben eignete sich für solche „Schlafheilungen“ ganz besonders die Nacht von Samstag auf Sonntag.³²⁸ Aber nicht nur Heilung wurde einem durch dem Tempelschlaf zu eigen, auch in schwierigen Fragen begab man sich dort zur Ruhe um im Traum Antworten zu erhalten. Innerhalb der griechischen und morgenländischen Kirche ist die Inkubation als eine legitime Form der Heiligenanrufung über Jahrhunderte hinweg praktiziert und ab dem 5. Jahrhundert auch im Westen übernommen worden. In der weitaus größten Zahl der Fälle erstrebte man dabei Heilung von der Krankheit. Man glaubte und erwartete, dass der Heilige im Traum des Nachts den Weg zur Heilung angeben werde oder sogar selbst direkt die Heilung vollziehe, und harrete auf eine solche Traumoffenbarung oder -heilung oft wochen-, monate- und jahrelang. Die Pilger erhielten nach ihrer Ankunft im Heiligtum einen bestimmten Platz angewiesen, den sie dann ununterbrochen in Besitz behielten. Wichtig hierbei ist, dass es nicht um das „Medikament“ in erster Linie geht, sondern um den uneingeschränkten Glauben an die Macht des Heiligen, der, im Glauben der Menschen dafür verantwortlich war, dass die Heilung überhaupt möglich war.³²⁹ Natürlich schliefen die Pilger oft auch aus ganz anderen Motiven in der Kirche – zum Beispiel wenn die Herbergen überfüllt waren und schlechte Witterung ein Bett im Freien nicht zuließ. Aufgrund der großen Menschenmassen die sich dann oftmals in der Basilika befanden, entwickelte sich in Santiago de Compostela seit dem Spätmittelalter der Brauch, einen gewaltigen Weihrauchkessel gegen den Geruch der vielen ungewaschenen Leiber aufzustellen.³³⁰ Da die Kirchen tagsüber für den Gottesdienst benötigt wurden, lagen die Pilger meist in einer an der Südseite errichteten Halle, nachts waren die Plätze in der Nähe des Grabes oder des Altares besonders begehrt.³³¹

5.8.3 Pilgerabzeichen

Kein Pilger würde ohne ein Zeichen seiner Reise die Rückkehr antreten! Ein Pilgerzeichen besaß zeichenhaften Rechtscharakter, diente zum Schutz des Pilgers während der peregrinatio und stellte in der Heimat einen wertvollen, individuellen Erinnerungswert dar. Nur den wenigsten Pilgern gelang es echte Körperreliquien mitzunehmen, der Großteil musste sich mit *brandeae* zufrieden geben. Besonders beliebt waren heilkräftige Flüssigkeiten wie Wasser aus dem Jordan oder Öl von der Lampe des heiligen Grabes, die in kleinen Aphoren aufbewahrt

³²⁸ Vgl. Rottloff, Stärker, S. 21.

³²⁹ Vgl. Branthomme, Wege, S. 59f.

³³⁰ Vgl. Ohler, Gott, S. 23.

³³¹ Vgl. Kötting, Peregrinatio, S. 392-398.

wurden. Aber auch Erde³³² und Staub von den Gnadenstätten, Blumen³³³, Steine aus Betlehem oder abgeschabter Kalk aus der Milchgrotte. Wenn man bedenkt, dass solche Substanzen oft als Beimischung für Nahrung von Mensch und Vieh verwendet wurden, verwischt die Grenze zwischen religiöser und magisch-apotropäisch Handhabung nur allzu leicht.³³⁴

Der Autor vom Pilgerführer nach Santiago des Compostela schreibt, dass „den Pilgern kleine Schalen von Meerestieren als Abzeichen des heiligen Jakobus verkauft [werden]“. ³³⁵ Die Muschel kristallisierte sich in späterer Folge zum Zeichen für das mittelalterliche Pilgerwesen schlechthin heraus. In späterer Zeit wurden Pilgerzeichen mit einem speziellen Gittergußverfahren aus Blei und Silber produziert.³³⁶ Diese Andenken wurden im Frühmittelalter auf der Tasche, ab dem Hochmittelalter am Hut getragen, sie waren somit ein Teil der Pilgertracht und machten den speziellen Status des Reisenden sofort sichtbar. Nach geglückter Heimkehr dienten die Zeichen zur privaten Devotion und erinnerten an das erlebte Abenteuer, sie waren wertvolle Statussymbole mit denen man sich auch begraben lies.

5.9 Die Heimreise

Hatte man die letzten Dinge am Wallfahrtsort besorgt und sich in gebührender Weise vom Heiligen verabschiedet stand der Heimreise nichts mehr im Wege. Euphorisch durch die geglückte Reise, froh seine Bitte vorgebracht, beziehungsweise seinen Dank ausgesprochen zu haben und ausgeruht von den Strapazen des langen Weges ging die Rückkehr oft viel leichter als erwartet. Man kannte den Weg, vermied tückische Stellen, wusste in welchen Herbergen man gut bewirtet wurde und welche man eher meiden sollte.

So wie man von der Gemeinschaft verabschiedet wurde, empfing sie einen auch wieder, Ademar von Chabannes schreibt im 11. Jahrhundert über die Heimkehr des Grafen Angouleme „ihm zogen alle Menschen nicht nur aus der Gegend von Angouleme, sondern auch aus dem Umland [...] aller Altersstufen und beider Geschlechter mit überschäumender Freude entgegen, [...] mit lauter Stimme intonierten sie das Großer Gott, wir loben dich' und

³³² Sulpicius Severus spottete, dass durch die Pilger soviel von der Erde des Ölberges abgetragen wurde, dass dieser bald zu schrumpfen beginnen musste. (Sulpicius Severus, Chronicon II, 33, 7 in: CSEL 1, 87 ed. Karl Halm, Wien 1866)

Et cum cotidie confluentium fides certatim Domino calcata diripiat, damnum tamen arena non sentiat [...]

³³³ Jerichorose z.B.

³³⁴ Ch. Daxelmüller LMA VI, Artikel „Pilgerabzeichen“, München 1993, Sp. 2154f.

³³⁵ Liber sancti Jacobi V, C.6 ed. Jeanne Vieliard: Le Guide du Pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle, Macon 1938, S. 96.

[...] in quo crusille piscium id est intersigna beati Jacobi venduntur peregrinis [...]

³³⁶ z.B. Einsiedeln, Köln, Mariazell.

gaben dem Grafen das Geleit, wie es Brauch ist.³³⁷ Nicht nur wichtige Persönlichkeiten sandten Boten voraus um die Heimkehr zu melden, auch „kleine“ Leute wurden geehrt. Die Handwerks Gilde, die an der Finanzierung der Wallfahrt beteiligt war, zog ihrem Zunftmitglied entgegen und begleitete den Pilger in die Kirche.³³⁸ Dort legte der Heimgekehrte Sack und Stab auf dem Altar nieder, zeigte vielleicht stolz sein Pilgerabzeichen vor und dann durfte er von seiner Reise und all den Abenteuern, die ihm auf den Weg zum Heiligen ereilt hatten, erzählen und sich feiern lassen.³³⁹ Natürlich sollte der Pilger nicht nur die Zeichen seiner Pilgerschaft in Ehren halten, sondern auch von allem unrechten Tun entsagt haben und sich voll und ganz verdienstvollen Taten widmen. Aber auch wenn das nicht immer so gelang und man vielleicht in den alten Trott zurück fiel, blieb man im Denken der Menschen als derjenige verankert, der es gewagt hatte diesen Schritt zu tun. Der Pilger wurde somit zum Vorbild, seine Erzählungen und Geschichten über die Reise spornten eventuell noch wankelmütige zur Wallfahrt an oder gaben Anstoß über eine solche nachzudenken.³⁴⁰

5.10 Kritik

Gregor von Nyssa (330-395) bemerkte zum Pilgerwesen, man solle „besser seinen Leib verlassen und zum Herrn pilgern, und nicht von Kappadokien nach Palästina.“³⁴¹ Auch Hieronymus wendet sich massiv gegen das schon damals beliebte Pilgern als religiösen Tourismus, das nach Ansicht des Kirchenvaters völlig am christlichem Denken vorbeiging: „Der himmlische Hof steht sowohl von Jerusalem wie von Britannien aus in gleicher Weise offen; denn der heilige Geist wohnt in euch.“³⁴² Pilgernden Mönchen gegenüber erweist er sich als besonders verständnislos wenn er weiter in dem Brief an Paulinus von Nola schreibt: „der Welt zu entsagen, aus der Heimat fortzugehen, die Städte zu verlassen, Mönch zu werden – und dann nach Jerusalem zu ziehen, in das Getümmel einer Stadt, in der es Dirnen, Schauspieler, Possenreißer und überhaupt alles gibt, was in Städten vorzukommen pflegt.“³⁴³ Auch Ambrosius kritisiert, dass sich zu seiner Zeit allerhand nichtsnutzige auf geistlicher

³³⁷ Ademar de Chabannes, Chronique III, (Hg.) Jules Chavaron, (=Collection de Textes pour servir a l'etude et a l'enseignement de l'histoire) Paris 1897, S 194, Übersetzung zitiert nach Ohler, Pilgerstab, 231.

³³⁸ Vgl. Ohler, Pilgerstab, S. 231.

³³⁹ Vgl. Ohler, Gott, S. 24.

³⁴⁰ Díaz, Pilger, S. 54.

³⁴¹ Gregor von Nyssa, 2, 18, S 120-122, in: Lettres, ed. Maraval (=Sources Chrétiennes, Bd. 363) Paris 1990. Frei zitiert nach Bernhard Kriegbaum, Reliquienverehrung und Wallfahrt. In: Markus Meyer (Hg.), Von goldenen Gebeinen. Wirtschaft und Reliquie im Mittelalter. Geschichte und Ökonomie Bd. 9, Innsbruck/Wien 2001, S. 232-245, hier: S. 237.

³⁴² Hieronymus, ep. 58 (An den Priester Paulinus), c. 3 in: Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe (=BKV², 16), München 1936.

³⁴³ Ebd. c. 4 (frei zitiert)

Wanderschaft befinden.³⁴⁴ Aber Mahnungen vermochten wenig gegen den breiten Strom der Volksfrömmigkeit auszurichten. Die uralten magischen Vorstellungen besonderer Plätze und ihrer Wirkmacht, sowie der Wunsch vieler Gläubiger Christus und den Heiligen auch räumlich nahe zu sein, war einfach zu stark.³⁴⁵ Wie im letzten Kapitel angeführt, wurde Vergnügen von Ernst nicht allzu genau getrennt und die Kirche machte sich oft zurecht Sorgen um ihre Schäfchen. Viele Männer kamen vom rechten Weg ab, verwandelten sich von Pilger in Räuber oder ergaben sich der Trunksucht und einem ausschweifenden Leben. Obwohl Karl der Große für solche Fälle eine Gefängnisstrafe angeordnet hatte, setzten sich die Exzesse im folgenden Jahrhundert ungehindert fort. Selbst die Wallfahrtsorte boten den Anblick eines lärmenden und zügellosen Jahrmarktes, wo Händler und Gaukler an Klerikern und Pilgern vorüberzogen wie Hieronymus Münzer bemerkt: „Und ständig ist ein solches Geschrei von den Leuten in der Kirche, dass du glaubst, auf dem Wochenmarkt zu sein. Mäßig ist dort die Andacht. Der heilige Apostel wäre es wert, mit größerer Ehrfurcht verehrt zu werden.“³⁴⁶ So wird die Zurückhaltung gewisser Kleriker verständlicher.

Aber nicht nur Kleriker haben Grund zur Sorge, auch die Familien der Pilger hatten unter der langen Abwesenheit von Ehemann, Vater oder Sohn zu leiden. Frauen, die nicht mehr auf ihre Männer warten konnten, führten ein ungeordnetes Leben oder heirateten zum zweiten Mal, wenn die Abwesenheit des Mannes zu lange dauerte.³⁴⁷ Dass man glaubte, besonders Frauen seien von den Schattenseiten des Pilgerns betroffen wurde bereits früher ausgeführt, aber auch an den Lokalisationen selbst lässt man kein gutes Haar. In den Herbergen und Gasthäusern geht es nicht ordentlich zu und in den Städten herrscht ein ungebundenes, lockeres Leben. Als dann in fränkischer Zeit Fernwallfahrten in Mode kamen, vermehrte sich auch die Kritik und unzählige weltliche und kirchliche Synoden bemühten sich um eine einheitliche Regelung des Pilgerwesens um diversen Missständen entgegenzutreten. Trotzdem kam es bekanntlich nie zu einem vollständigen Versiegen der Wallfahrt auch dann noch nicht, als so ein kritischer Geist wie Hieronymus Münzer bemerkte, dass der Leib des heiligen Jakobus „von niemandem

³⁴⁴ Ambr. De off. II, 16, c. 76 (=PL, 16) ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge 1845, S. 123

Veniunt validi, veniunt nullam causam nisi vagandi habentes, et volunt subsidia evacuare pauperum, exinamire sumptum: nex exiguo contenti, majora quaerunt, ambitu vestium captantes petitionis suffragium, et natalium simulatione licitantes incrementa quaestuum. Illis si quis facile deferat fidem, cito exaurit pauperum alimoniis profutura compendia.

³⁴⁵ Vgl. Peter Thoraus, Wo jedes Sandkorn geheiligter Boden ist. Die großen Pilgerziele: Jerusalem in: Klaus Herbers(Hg. ua.), Pilgerwege im Mittelalter. Sonderband 2005. Darmstadt, Damals – das Magazin für Geschichte und Kultur, S. 27-57, hier: S. 29.

³⁴⁶ Hieronymi, Itinerarium in FSGA 46, S. 51.

Et continuo tantus clamor est in ecclesia populi, ut nudinas crederes. Modica ibi devocio est. Dignus esset sanctissimus apostolus, ut maiori reverencia veneretur.

³⁴⁷ Vgl. Branthomme, Wege, S. 116f.

gesehen [wurde, auch nicht vom] König von Kastilien, der im Jahre des Herrn 1487 dort war. Allein durch den Glauben, der uns Menschen errettet, vertrauen wir darauf.“³⁴⁸

5.11 Zusammenfassung

Der mittelalterliche Mensch war ein gläubiger Mensch, sein Denken drehte sich weit mehr um Gott und die Heiligen, als es heute der Fall ist. Viele Leute verspürten daher das Bedürfnis dieser Frömmigkeit Ausdruck zu verleihen und eine Wallfahrt zu unternehmen. Möglich war das jedem freien Menschen. Im Unterschied zur Wallfahrt konnte die Pilgerreise als Lebensinhalt aufgefasst werden und durchaus erst mit dem Tod enden. Daher war es ratsam vor Reisebeginn sein Leben zu ordnen, das heißt Hintenbliebenes zu versorgen, Streit beilegen und Abschied nehmen. Viele Konzilien haben Gesetze erlassen um das Hab und Gut des Reisenden während seiner Abwesenheit zu schützen, sowie dem Pilger selbst einen besonderen Schutzstatus zuzuweisen. Das war notwendig, da der Pilger ein Fremder in einem fremden Land mit fremder Gesetzgebung war und so nicht unmittelbar auf sein heimatliches Recht zurückgreifen konnte.

Die Reise zum Wallfahrtsort war langwierig und beschwerlich, voll von Gefahr aber auch Abenteuer. Die Möglichkeit aus seinen eng umschriebenen Lebensgrenzen auszubrechen, war oft mehr Motivation aufzubrechen, als der fromme Wunsch die heiligen Gebeine zu sehen. Der Ausbruch von Seuchen, schlechte wirtschaftliche Lage oder Verfolgung im eigenen Land konnten auch Anstoß zur Pilgerfahrt geben. Häufig findet sich auch eine langwierige Krankheit als Grund für die Reise. In einer Welt, deren medizinisches Know-how bald erschöpft war, ist es nur allzu natürlich gewesen sich in die Hände Gottes und somit zum Heiligen, durch den er wirkte, zu begeben und hier um Heilung zu bitten. Ab dem 13. Jahrhundert lockten schließlich auch die Ablässe in den Jubeljahren immer mehr Menschen zu den großen Wallfahrtsorten und sorgten für einen grundlegenden Mentalitätswandel im Pilgerwesen. Was neben der eigentlichen Wallfahrt auch noch unbedingt berücksichtigt werden muss, ist die Erhöhung des Sozialprestiges der jeweiligen Person. Nach vollendeter Reise war man nicht mehr einer von vielen im Ort, sondern der glücklich heimgekehrte Pilger. Als solcher wusste man von Abenteuern zu berichten und konnte stolz Devotionalien vorweisen, die vom Wallfahrtsort mitgenommen wurden. Die Pilgerzeichen selbst hielt man

³⁴⁸ Hieronymi, *Itinerarium* in FSGA 46, S. 51.

Corpus autem a nullo visum est. Etiam anno Domini 1487, dum rex Castelle ibi esset, nun vidit. Sola fide credimus, que salvat nos homines.

immr in Ehren, während des Lebens als Erinnerung an die Reise und am Ende davon nahm man sie mit ins Grab.

Die Praxis religiösen Reisens selbst, ist schon sehr alt und wurde in der christlichen Tradition von den Juden übernommen. Die ersten christlichen Besucher Palästinas können aber eher als Informationsreisende denn als Pilger bezeichnet werden. Erst seit Einführung des Christentums als Staatsreligion und den Umfassenden Renovierungsarbeiten Konstantins bei den heiligen Stätten, kann man von religiös motivierten Reisen sprechen. Auf so einer Reise war es dann auch von Vorteil mit Geleitbriefen ausgestattet zu sein. Solche Dokumente erleichterten den Weg zum Wallfahrtsort, sie sorgten für freies Geleit, Kost und Logis. Eine Sorge weniger die den Pilger plagte, denn die Reise selbst war oft weit, anstrengend und kostspielig. Schnee und Regen, gleißende Sonne, unwirtliche Bedingungen am Weg, oder beengteste Verhältnisse an Bord eines Schiffes. Räuber, Mörder, unehrliche Wirte – der Weg zum Heiltum konnte sehr gefährlich sein, weshalb es von Vorteil war in Gruppen zu reisen.

Wenn das Heiltum schließlich erreicht wurde, war nicht nur der Heilige selbst im Fokus des Interesses sondern auch die nähere Umgebung. Der Pilger machte „sightseeing“ und vergaß natürlich auch nicht Gnadenstücke mitzunehmen – den wenigsten wurden hierbei echte Körperreliquien zuteil. Meist waren es Staub, Öl oder „heilgetränkte“ Tücher die mit nach Hause genommen wurden. Natürlich ließ der Pilger auch etwas von sich am Grab des Heiligen zurück – eine Votivgabe, zum einen als Dank und zum anderen als Erinnerung, auf dass der Heilige stets über den Pilger wacht. Bei all den aufregenden Dingen die der Pilger erlebte ist es bemerkenswert, dass lediglich die jeweiligen Länder selbst, nicht jedoch deren Bewohner positiv aufgefasst werden. Je weiter die Reise von der Heimat wegführt, desto negativer werden die Menschen beschrieben, besonders wenn es sich um fremde Kulturen handelt.

6. Die herrscherliche Wallfahrt

Im Hinblick auf die enge Verflechtung von Kirche und weltlicher Macht im Früh- und Hochmittelalter ist zu vermuten, dass – neben religiösen Beweggründen – bei den Pilgerfahrten von Herrschern auch politische Interessen eine wichtige Rolle spielten. Bereits in fränkischer Zeit wurden auf den Synoden Bischöfe und Äbte eingesetzt, Bistümer und Reichsklöster privilegiert und mit Gütern ausgestattet um dann von der Kirche Servitialeleistungen zu fordern. Im 10. Jahrhundert wurde die Kirchenherrschaft für das sogenannte ottonisch-salische Reichskirchensystem noch mehr gefestigt. So wurde die Hofkapelle in jener Zeit durch die Übertragung neuer Funktionen zu einer Zentrale der Reichspolitik und in gewissem Sinn auch zum Zentrum der Reichskirche und die Bischofsstühle des Reiches wurden vermehrt mit Hofkaplänen besetzt. Seit Kaiser Otto III. nahmen die Herrscher die Gastungspflicht der geistlichen Reichsfürsten verstärkt in Anspruch und entsprechend stieg auch die Zahl der Verleihungen von Herrschafts- und Hoheitsrechten an Bistümer und Reichsklöster. Pilgerfahrten von Kaisern und Königen im Früh- und Hochmittelalter sind deshalb immer auch vor dem Hintergrund der Kirchenherrschaft zu problematisieren. Die ideelle Grundlage der Kirchenherrschaft war die Sakralität des mittelalterlichen Königtums, weltliche Macht konnte allein religiös begründet werden. Der mittelalterliche König war Herrscher durch die Gnade Gottes, seit Karl dem Großen führte er den Titel *rex dei gratia*, konstitutiv war dafür die Salbung. Durch sie erfuhr der künftige Herrscher eine Art Wiedergeburt und wurde zur *persona ecclesiastica*.³⁴⁹

Wie beim einfachen Volk ist eine Unterscheidung in rein religiös beziehungsweise politisch motivierte Pilgerfahrten nicht möglich. Die Quellenlage selbst ist durch den repräsentativen Charakter der Person breiter gefächert. Der Historiker bezieht hierbei seine Informationen aus zumeist sehr kurzen Notizen in Chroniken, Annalen, Herrscherbiographien, Heiligenviten, Translations- und Mirakelberichten und Briefen, aber auch Urkunden. Im Gegensatz zu anderen Pilgern sind mittelalterliche Herrscher, da sie beinahe ständig unterwegs waren, häufig nicht im eigentlichen Sinn zu einer Pilgerreise aufgebrochen. Folge dieses Reisekönigtums ist es nun, dass Herrscher sehr häufig gleichsam auf der „Durchreise“ pilgerten. Zwei der charakteristischen Merkmale einer Pilgerfahrt, nämlich der Aufbruch und die Heimkehr, scheiden somit in vielen Fällen als Erfassungskriterien aus. Eine andere Schwierigkeit ergibt sich aus der Quellenlage selbst, oft wurden heilige Stätten besucht, ohne dass die Aufzeichnungen dafür religiöse Beweggründe nennen. Die besuchten Orte – zumeist

³⁴⁹ Vgl. Ursula Swinarski, *Herrschen mit den Heiligen. Kirchenbesuche, Pilgerfahrten und Heiligenverehrung früh- und hochmittelalterlicher Herrscher* (ca. 500-1500), Bern 1991, S. 13-16. (Geist und Werk der Zeiten, Bd. 78).

Reichsabteien und Bischofssitze – waren eben auch Herrschaftszentren und dass die Herrscher bei solchen Aufenthalten auch den Ortsheiligen verehrt hat, ist als selbstverständlich anzunehmen, obschon dies nicht überliefert ist. Gleiches ist insbesondere zu Rom und dem Besuch der Apostelgräber festzuhalten. Vor allem jene Romzüge, die fränkische Könige anlässlich ihrer Kaiserkrönung unternommen haben, werden nicht als Pilgerfahrten geschildert. Seit dem Christtag 800, als Karl der Große die Peterskirche zur Krönung betrat und dem Apostelfürsten somit seine Verehrung bezeugte, wurde es Pflicht für alle künftigen Kaiser nach Rom zu kommen, um kniend über dem Grab Petri vom Papst die Kaiserkrone zu erhalten.³⁵⁰ Auch ergeben sich quellenkritische Probleme. Selbstzeugnisse von früh- und hochmittelalterlichen Herrschern über die Beweggründe zu ihren Pilgerfahrten fehlen weitgehend. Die Berichte stammen fast ausnahmslos aus der Feder von Klerikern. Oft ist es deshalb sehr schwierig, wenn nicht gar unmöglich, die tatsächlichen, nicht unmittelbar zu fassenden Intentionen von Kaisern und Königen zu eruieren, zumal verschiedentlich keine zeitgenössischen Nachrichten überliefert sind.³⁵¹

6.1 Die legendäre Pilgerfahrt Karls des Großen nach

Santiago de Compostela

„Jacobus, der ruhmreich Apostel Christi, predigte als erster in Galizien. [...] Später, als der Leib des Apostels durch Herodes entseelt und von Jerusalem über das Meer nach Galizien gelangt war, predigten seine Nachfolger in eben diesem Galizien. Die Galizier aber ließen, von ihren Sünden bedrängt, von ihren Glauben ab und fielen in den Unglauben zurück, bis zu der Zeit Karls des Großen. [Dieser] sah plötzlich am Himmel eine Sternenstraße. Nachdem Karl diese Straße in mehreren Nächten nacheinander erblickt hatte, fragte er sich immer wieder, was das bedeuten solle. Als er nun eifrig über all das nachdachte, erschien ihm nachts im Traum eine über die maßen schöne Heldengestalt. [...] 'Ich bin, sagte jene, der Apostel Jacobus, der Jünger Christi [...] dessen Leichnam unbekannt in Galizien ruht, das schimpflicherwise noch von den Sarazenen unterjocht ist. [...] Ich wundere mich über die Maßen darüber, daß du mein Land noch nicht von den Sarazenen befreit hast, der du so viele Städte und Länder erobert hast. [...] Die Sternenstraße, die du am Himmel gesehen hast, bedeutet, daß du mit Heeresmacht zum Kampf gegen das ungläubige Heidenvolk, zur Befreiung meiner Straße und

³⁵⁰ Vgl. Massimo Miglio, Pilgerfahrten im Heiligen Jahr in: Pilgerziele der Christenheit. Jerusalem, Rom, Santiago de Compostela, (Hg.) Paolo Caucci von Saucken, Stuttgart 1999, S. 57-74, hier: S. 58.

³⁵¹ Vgl. Swinarski, Herrschen, S. 19-21.

meiner Erde und zum Besuch meiner Kirche und meines Grabes aus dieser Gegend nach Galizien ziehen sollst. Und nach dir werden alle Völker, von Meer zu Meer wandernd und Vergebung ihrer Sünden vom Herrn erflehend, dorthin ziehen, und sie erzählen das Lob Gottes und seine Macht und die Wunder, die er tat. Sie werden ziehen von deiner Lebenszeit an bis zum Ende dieser irdischen Welt. [...] und wegen deiner Mühen werde ich beim Herrn für dich die Krone des Himmels erwirken, und bis zum jüngsten Tage wird dein Name in Ehren sein. [...] Nachdem er dies vernommen hatte, versammelte Karl, im Vertrauen auf das apostolische Versprechen, zahlreiche Heere und drang zum Kampf gegen die Ungläubigen in Spanien ein.³⁵²

Die *Historia Karoli Magni et Rotholandi*, die von den Kämpfen Karls des Großen gegen die heidnischen Sarazenen in Nordspanien und der Auffindung des Apostelgrabes in Galizien berichtet, galt während des ganzen Mittelalters als authentischer Augenzeugenbericht des Erzbischofs Turpin von Reims. Erst zu Beginn des 17. Jahrhunderts erkannte der Jesuit Juan de Mariana, dass es sich bei dieser heute allgemein unter dem Titel Pseudo-Turpin bekannten Quelle um eine legendenhaft umgeformte Schilderung der missglückten Expedition Karls des Großen nach Zaragoza im Jahr 778 handelt.³⁵³

³⁵² Pseudo-Turpin, *Gesta Beati Karoli in Hispania*, C. I ed. Hans-Wilhelm Klein: Die Chronik von Karl dem Grossen und Roland (=Beiträge zur romanischen Philologie des Mittelalters 13), München 1986, S. 36-39. *Gloriosissimus namque Christi apostolus Iacobus, primitus in Gallicia predicavit. [...] Deinde eius a sede apostolico corpore ab Herode rege perempto, scilicet a Iherosolimis usque ad Galleciam per mare translato, eandem Galleciam predicaverunt. Sed ipsi Gallecciani postea, peccatis suis exigentibus, fidem postponentes usque ad Karoli magni [...] Statim quoque intuitus est in celo quendam caminum stellarum [...] Quem cum Karolus per singulas noctes aspiceret, cepit sepiissime premeditari, quid significaret. Cui hex summo studio cogitanti heros quidam, optimam ac pulcherrimam [...] 'Ego sum, inquit, Iacobus apostolus, [...] cuius corpus in Gallecia, que a Sarracenis ad huc turpe opprimitur, incognitum requiescit. Unde ultra modum miror, cur terram meam a Sarracenis minime liberasti, qui tot urbes tantasque terras acquisisti. [...] caminus stellarum quem in celo vidisti, hoc significat quod tu cum magno exercitu ad expugnandam gentem paganorum perfidam, et liberandum iter meum et tellurem, et ad visitandam basilicam et sepulchrum meum, ab hys horis usque ad Galleciam iturus es, et post te omnes populi a mari usque ad mare peregrinantes, veniam delictorum suorum a Domino impetrantes, illuc ituri sunt, narrantes laudes Domini et virtutes eius, et mirabilia que fecit. A tempore tue vite usque ad finem presentis seculi ibunt. [...] Et propter labores tuos impetrabo tibi a Domino coronam in celestibus, et usque ad novissimum diem erit nomen tuum in laude [...] Hys itaque auditis, Karolus apostolica promissione fretus coadunatis sibi exercitibus multis, ad expugnandas gentes perfidas Hispaniam ingressus est.*

³⁵³ Swinarski, Herrschen, S. 327f.

6.1.1 Politischer Hintergrund

Im Jahr 773 hat der Emir in Córdoba die Anwendung von Gebetsformeln des abbasidischen Kalifen verboten, mit der Intention, ein eigenes Kalifat einzurichten. Deswegen hat der muslimische Gouverneur von Zaragoza einen Aufstand gegen den Emir gewagt. Der Gouverneur zog mit einer Kommission nach Paderborn, um Karl um Hilfe zu bitten. Die muslimischen Machthaber auf der iberischen Halbinsel konnten sich aber selbst einigen, was Karl jedoch nicht davon abhielt, mit einem Heer die Pyrenäen zu überqueren um seinen eigenen politischen Zielen nachzugehen. Als die fränkische Nachhut, der Überlieferung nach, die Pyrenäen über den „port de Cize“ passierte, kam es am 15. August 778 schließlich zur Niederlage bei Roncesvalles.³⁵⁴

6.1.2 Kirchenpolitischer Rahmen

Um mit gut etablierten Pilgerzentren wie Rom oder Jerusalem gleich zu ziehen war es natürlich von Vorteil, als ersten Pilger den fast schon mythisch überhöhten Kaiser Karl den Großen vorweisen zu können.³⁵⁵ Dementsprechend gestreckt und ausgeschmückt erscheinen die historischen Fakten dann bei Pseudo-Turpin. So wird Karl im Einleitungskapitel die Befreiung der iberischen Halbinsel aus den Händen der Ungläubigen mehr oder weniger befohlen – natürlich von Jakobus selbst, dessen Grab er im gleichen Zuge auch „wiederentdecken“ soll. Als „Gegenleistung“ verspricht der Heilige, er werde Karl bei diesem Unternehmen helfen, ihm die Krone des Himmels erwirken und seinen Namen unvergessen lassen.³⁵⁶ Der Spanienzug Karls bekommt somit eine völlig andere Intention – die politischen Ambitionen des Frankens werden kurzerhand zu einer Art Kreuzzug umgedeutet. Karl wird zum ersten großen Maurenkämpfer stilisiert, der alles daran setzt den Gebeinen des Apostels ein würdiges Umfeld zu setzen. „Mit dem Gold, das die Könige und Fürsten Spaniens Karl gaben, förderte er in jener Gegend die Kirche des seligen Jakobus, setzte einen Bischof und Kanoniker ein.“³⁵⁷ Weiters „berief er in Compostela ein Konzil der Bischöfe und weltlichen Herren ein“ im Zuge dessen Turpin, der Erzbischof von Reims, dem heiligen Jakobus eine Kirche weihte, der ganz Spanien und Galizien unterstellt wurde und die über jährliche Geldzahlungen verfügen sollte. Diese Kirche sollte außerdem als apostolischer Sitz

³⁵⁴ Robert Plötz: De hoc quod apostolus Karolo apparuit. Die Traumvision Karls des Großen, eine typisch mittelalterliche Vision? S. 39-78, hier S. 39-42. in: Jakobs-Studien 14 (Hrsg.) Klaus Herbers, Tübingen 2003.

³⁵⁵ Klaus Herbers: Jakobus – der Heilige Europas, Düsseldorf 2007, S. 70.

³⁵⁶ Pseudo-Turpin III, c. 1, S. 39.

[...] *quia ego ero auxiliator tuus in omnibus, et propter labores tuos impetrabo tibi a Domino coronam in celestibus, et usque ad novissimum diem erit nomen tuum in laude.*

³⁵⁷ Pseudo-Turpin III, c. 5, S. 45.

Ex auro quod Karolo reges et principes de Hispania dedere, beati Iacobi basilicam augmentavit, antistitem et canonicos instituit.

fungieren, „weil dort der Apostel Jakobus ruht“.³⁵⁸ Mit diesem Kunstgriff wird Compostela neben Rom und seinen Aposteln Petrus und Paulus zum wichtigsten Pilgerzentrum Europas.

6.1.3 Wie forciert man einen Kult?

Neben dem *Liber Sancti Jacobi* gibt es aber bereits frühere Hinweise auf die Grabstelle in Spanien. Zu Beginn des 9. Jahrhunderts soll dem Eremiten Pelagius in einer Vision die Grabstelle des heiligen Jakobus verraten worden sein. Weitere Quellen seit dem 10. Jahrhundert belegen, dass eben dieses Grab bereits zahlreiche Pilger anlockte. Hierbei handelt es sich aber immer nur um kleine Notizen, die Details bleiben noch rar. Erst in der *condordia de Antealtares* von 1077³⁵⁹ wird ausführlich auf die Grabauffindung eingegangen. Der *Liber sancti jacobi* vom 12. Jahrhundert schließlich, stellt die umfangreichste Version der Geschehnisse dar. Warum erst gut 200 Jahre nach der Entdeckung genauere Details verzeichnet werden, hat laut Herbers drei Gründe. Zum einen wird die Dokumentation erst ab dem 11. Jahrhundert zunehmend dichter. Weiters war Compostela inzwischen zu einem wichtigen Pilgerzentrum geworden, daher die Anlehnung an vergleichbare Auffindungsberichte aus Mitteleuropa. Schließlich drittens und vor allem, musste den immer zahlreicher werdenden frommen Besuchern eine überzeugende Geschichte der Grabauffindung geboten werden.³⁶⁰

Denn ohne nachvollziehbare Tradition kein Kult – daher die Ausschmückungen bei Pseudo-Turpin. In der Apostelgeschichte heißt es, dass König Herodes Jakobus hinrichten ließ.³⁶¹ Die Aufgabe des Translationsberichtes ist es nun den Todesort Palästina mit den Auffindungsort Spanien möglichst glaubhaft zu verbinden. Daher auch der Hinweis auf die Missionstätigkeit Jakobus in Spanien, dieses Detail lässt die Grabstätte des Heiligen auf der Iberischen Halbinsel gerechtfertigt erscheinen. Unterstrichen wird die vermeintliche Authentizität der Berichte einerseits noch durch einen Brief von Papst Leo, der der Überlieferung dank seines Amtes zusätzliche Legitimation verschafft.³⁶² Andererseits durch einen Hinweis auf die

³⁵⁸ Pseudo-Turpin III, c. 19, S. 87.

Constituit [...] episcoporum et principum concilio [...] Turpinus, remensis archiepiscopus, beati Iacobi basilicam et altare cum quadraginta episcopis Karoli rogatu Kalendis Iunii honorifice dedicavi [...] Et subiugavit eidem ecclesie totam terram hispanicam et gallegianam deditque ei in dote, precipiens ut unusquisque possessor unuscuiusque domus Hispanie et Gallecie quatuor nummos annuatim daret ex debito. [...] Et constituit die illo ut illa ecclesia amplius vocitetur Sedes Apostolica, eo quod ibi Iacobus apostolus requiescat.

³⁵⁹ Editiert bei Antonio Lopez Ferreiro, Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de compostela 3 (Santiago de Compostela 1900) Apénd. Nr. 1 S. 3-7. zitiert nach Klaus Herbers: Karl der Große und Santiago. Zwei europäische Mythen S. 173-193, hier: S. 178. in: Jakobus-Studien 14, Tübingen 2003.

³⁶⁰ Vgl. Herbers, Karl, S. 173-179 und Herbers, Jakobus, S.17.

³⁶¹ 12, 1-2

³⁶² Quelle nachzulesen bei liber sancti jacobi III, C. 1 (dt.: Herbers, Libellus, S. 117 und lat.: Herbers, Codex, S. 186).

Echtheit des *Codex Jacobus* im *Liber*: Echt und maßgebend ist nur das, „was in diesem Codex mit namen '*Jacobus*' enthalten ist. Er allein berichtet, was zur Lesung oder zum Vorsingen an den Festtagen des heiligen Jacobus erforderlich ist, denn er ist, wie in ihm ersichtlich, aus authentischen Quellen ausgewählt worden.“³⁶³ Karl gibt dem ganzen Unterfangen gewissermaßen herrscherliche Legitimation und die offensichtlich fehlende Nachvollziehung für den Kult: „So steht Galizien, das in früheren Zeiten durch Gottes und des seligen Jacobus Kraft und mit Hilfe Karls von den Sarazenen befreit wurde bis zum heutigen Tag in hohem Ansehen und festem Glauben da.“³⁶⁴

Indirekt profitierte der karolingische Kaiser in späterer Folge aber auch von Jakobus. Nämlich 1065 als der Staufer Friedrich Barbarossa die Heiligsprechung Karls anstrebte und hier ganz entschieden auf die ruhmreichen Taten des verstorbenen Herrschers hingewiesen werden konnte.³⁶⁵ Jakobus „hat so viele und so große Steine und Bauholz für seine Kirchen in die Waagschale geworfen, dass Karls gute Taten seine Vergehen überwogen [...] Karl wurde an diesem Tage vom Licht der Welt geschieden und mit dem Beistand des heiligen Jacobus, dem er so viele Kirchen erbaut hatte, in das himmlische Reich entlassen.“³⁶⁶ Ebenfalls wie bereits im Eingangszitat bemerkt, erhält er für seine Taten – nämlich die Befreiung Spaniens von den Sarazenen – die himmlische Krone und wird bis zum Jüngsten Tag gelobt. Hier wird der Kreuzzugsgedanke, in dessen Zeit der *Liber* auch zusammengestellt wurde, besonders greifbar. Swinarski bemerkt dazu sehr schön „Feldzug und Pilgerfahrt fallen zusammen, Kriegs- und Pilgerziel sind identisch.“³⁶⁷

³⁶³ Liber sancti jacobī I, C. 17, f. 76r. (Herbers, Codex, S. 87) Üb. Herbers, Libellus, S. 46.
[...] *que codex qui dicitur „Iacobus“ continet. Ipse enim refert, que necessaria ad legendum vel cantandum festivis diebus eiusdem sancti Iacobi, que ex autenticis codicibus, ut in eo patet, excerpta sunt.*

³⁶⁴ Pseudo-Turpin III, c. 19, S. 91.

Itaque Gallecia in primis temporibus a Sarracenis expedita virtute Dei et beati Iacobi, auxilioque Karoli constat honesta usque in hodiernum diem in fide orthodoxa.

³⁶⁵ Herbers, Jakobus, S. 76.

³⁶⁶ Pseudo-Turpin, Gesta beati Karoli, c. 32, S. 126.

[Jakobus] *tot ac tantos lapides et ligna innumera basilicarum suarum in statera suspendit, quod magis appenderunt bona quam eius commissa. [...] Itaque ego intellexi eadem die Karolum ab hac luce fuisse migratum, et subsidiis beati Iacobi, cui ecclesias multas edificaverat, ad superna regna merito subvectum.*

³⁶⁷ Swinarski, Herrschen, S. 334.

6.2 Die Pilgerfahrt Ottos III. nach Genesen

Ein weiteres Beispiel für Herrscherwallfahrt im Mittelalter soll aus der Sicht der Ottonenzeit die Problematik verdeutlichen.

„Als nun der Kaiser von den Wundern erfuhr, die Gott durch seinen geliebten Märtyrer Adalbert wirke, beeilte er sich, dorthin zu reisen, um zu beten. Bei der Ankunft in Regensburg wurde er von Gebhard, dem Bischof der dortigen Kirche, unter hohen Ehren empfangen; in seinem Gefolge befanden sich der Patricius Ziazon und der Oblationarius Robert, sowie Kardinäle. Niemals hatte ein Kaiser in Rom beim Auszug und bei der Wiederkehr größere Pracht gezeigt. [...] An der Grenze des Gaues Diadesi traf er mit Boleslaw zusammen – sein Name wird zu Unrecht seit alters als 'hoher Ruhm' gedeutet – der ihn voller Freude gastlich in Eulau bewirtete. Jede Schilderung der prächtigen Aufnahme des Caesars durch ihn und des Geleits durch sein Land bis nach Gnesen wäre unsagbar unglaublich. Angesichts der ersehnten Burg pilgerte er demütig barfuß, wurde vom dortigen Bischof Unger ehrfurchtsvoll empfangen und in die Kirche geleitet; hier bat er unter Tränen den Märtyrer Christi um seine Fürbitte zur Erlangung der Gnade Christi. Dann errichtete er unverzüglich dort ein Erzbistum; hoffentlich war er dazu befugt, denn es fehlte doch die Zustimmung des Bischofs, dessen Diözese das ganze Land unterstellt ist; er vertraute es Radim, dem Bruder des Märtyrers, an und setzte ihn über Reinbern den Bischof der Kolberger Kirche, Poppo von Krakau und Johannes von Breslau; ausgenommen blieb Unger von Posen. Auch ließ er dort einen Altar errichten und feierlich in ihm heilige Reliquien bergen.“³⁶⁸

³⁶⁸Thietmar von Merseburg, Chron. IV, c. 44 (=FSGA 9), S. 160-163.

Postea cesar auditis mirabilibus, quae per dilectum sibi martyrem Deus fecit Aethelbertum, orationis gratia eo pergere festinavit. Sed cum Ratisbonam veniret, a Gebhardo, eiusdem ecclesiae antistite, magnifico honore susceptus est, comitantibus secum Ziazone tunc patricio et Robberto oblacionario cum cardinalibus. Nullus imperator maiori umquam gloria a Roma egreditur neque revertitur. [...] Decurssis tunc Milcini terminis huic ad Diedesi pagum primo venienti Bolizlavus, qui maior laus non merito sed more antiwuo interpretatur, parato in loco, qui illud dicitur, suimet hospicio, multum hilaris occurrit. Qualiter autem cesar ab eodem tunc susciperetur et per sua usque ad Gnesin deduceretur, dictu incredibile ac ineffabile est. Vedens a longe urbem desideratam nudis pedibus suppliciter advenit et ab episcopo eiusdem Ungero venerabiliter susceptus ecclesiam introducit, et ad Christi gratiam sibi inpetrandam martyris Christi interessio profusus lacrimis invitatur. Nec mora, fecit ibi archiepiscopatum, ut spero legitime, sine consensu tamen prefati presulis, cuius diocesi omnis haec regio subiecta est, committens eundem predicti martyris fratri Radimo copum, Popponem Cracuaensem, Iohannem Wrotizlaensem, Vungero Posnaniensi excepto; factoque ibi altari sanctas in eo honorifice condidit reliquias.

Wenn wir Thietmar von Merseburg Glauben schenken, ist also niemals ein prächtigerer Zug zu einem Heiligen aufgebrochen. Der Chronist lässt jedoch weder an den Herrscher des Piastenvolkes noch an der Gründung des Erzbistums Gnesen ein gutes Haar. Warum das so ist, erhellt der politische – und hier vor allem der kirchenpolitische – Rahmen dieser Zeit.

6.2.1 Politischer Hintergrund

Erste Kontakte zwischen den Piasten und dem ottonischen Herrscherhaus finden wir bei Widunkind, dieser bezeichnet den Piastenfürsten Mieszko I. als „Freund des Kaisers“³⁶⁹ und König, unter dessen Gewalt die Slawen standen.³⁷⁰ Thietmar von Merseburg berichtet weiter, dass Markgraf Gero Mieszko I. samt seinen Untertanen der kaiserlichen Herrschaft unterwarf.³⁷¹ Markgraf Hodo griff den Piastenfürsten dann an, „obwohl dieser dem Kaiser treu war und bis zur Warthe Tribut zahlte.“ Dies kam Otto I. zu Ohren und „der von solch schlechter Nachricht beunruhigte Kaiser [entsandte] Boten an Hodo und Mieszko: Sie hätten bei Verlust seiner Huld Frieden zu halten, bis er selbst komme und ihren Streit untersuchen konnte.“³⁷² Daher handelt es sich bei der Tributpflicht wohl nicht um ein lehensrechtliches Verhältnis, da Mieszko I. dem Markgrafen Hodo und somit dem Vertreter der kaiserlichen Gewalt, untergeordnet blieb. Diese enge Bindung an das Reich hat die Entwicklung Polens aber nicht beeinträchtigt. Eher das Gegenteil ist der Fall, unter der Herrschaft Mieszkos und seines Nachfolgers Boleslaw Chrobry stieg Polen zur politischen Großmacht in der Sclavinia auf und konnte Krakowien, Altpommern und Schlesien hinzugewinnen.³⁷³

³⁶⁹ Widukindi res gestae Saxonicae III, c. 69 (=FSGA 8), S. 172.

Misacam amicum imperatoris

³⁷⁰ Ebd. c. 66, S. 171.

Misacam regem, cuius potestatis erant Sclavi.

³⁷¹ Thietmar, Chron. II, c. 14, S. 49.

Gero Miseconem quoque cum sibi subiectis imperiali subdidit dicioni.

³⁷² Ebd. c. 29, S. 67.

Interea Hodo, venerabilis marchio, Miseconem inperatori fidelem tributumque usque in Vurta fluvium solventem exercitu petivit collecto. [...] Hac de fama miserabili inperator turbatus de Italia nuncios misit precipientes Hodoni atque Miseconi, si gratiam suimet habere voluissent, usque dum ipse veniens causam discuteret, in pace permanerent.

³⁷³ Swinarski, Herrschen, S. 185f.

6.2.2 Kirchenpolitischer Rahmen

Thietmar von Merseburg und Gallus Anonymus lassen uns wissen, dass die erste Ehefrau Mieszkos – Dobrawa – ihren Mann zur Taufe bewegen konnte,³⁷⁴ kurz darauf wurde das Bistum Posen errichtet, welches Thietmar ja dem Metropolitanverband Magdeburgs zurechnet. Die Umstände der Gründung und die Verbindung zum Erzbistum Magdeburg sind in der Forschung aber umstritten. So nimmt Warnke an, dass der erste Bischof Posens – Jordan – auf Geheiß Mieszkos und Papst Johannes XIII. mit dem Amt betraut worden war.³⁷⁵ Für diese These gibt es aber keine Quellenbelege, lediglich der Interessenskonflikt zwischen Reich und Papsttum bezüglich der Ostmission lässt Schlüsse darauf ziehen. Das durchaus Kontakte zwischen den Piasten und dem apostolischen Stuhl gesucht wurden, bezeugt der *Dagone iudex*, ein Regest, dass die Tradierung Polens an den heiligen Petrus 990/92 bezeugt.³⁷⁶ Diese Schenkung ist als Maßnahme Mieszkos zu werten, der sich aus der Umklammerung Magdeburgs und somit der Reichskirche zu stehlen versucht.³⁷⁷ Ebenso handelt Boleslaw, als er die von ihm erworbenen Reliquien Adalberts nicht in Posen sondern in Gnesen niederlegen lies.

6.2.3 Die Pilgerfahrt nach Gnesen

Thietmar von Merseburg, Gallus Anonymus und die Hildesheimer Annalen bezeichnen als Motiv für die Reise Ottos III. nach Gnesen, den Wunsch des Kaisers die Adalbertsreliquien zu sehen und vor dessen Gebeinen zu beten.³⁷⁸ Da es Otto als Herrscher nicht möglich war, den Menschen und somit die Privatfrömmigkeit, vom Kaiser samt seinen politischen Zielen zu trennen, handelt es sich hier natürlich um weit mehr, als eine fromme Pilgerreise. Bis heute ist in der Forschung der politische Kern der Reise – also die Errichtung der Kirchenprovinz Gnesen und die Rangerhöhung Boleslaws – heftig umstritten. Wir können nur sagen, dass Otto in friedlicher Absicht kam, da ihn kein Heer in die Slavania begleitete und

³⁷⁴ Thietmar, Chron. IV, c. 56, S. 173 und Galli Anonymi Chron. I, c. 5 in: Polens Anfänge. Gallus Anonymus. Chronik und Taten der Herzöge und Fürsten von Polen. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Josef Bujnoch (Slavische Geschichtsschreiber 10, Hrsg. Günther Stökl), S. 55. (=MPH, NS. 2, S. 30) ed. Carolus Maleczynski, Krakow 1952.

Laboravit enim pro conversione coniugis sui ac exaudita est a benignitate Conditoris sui, cuius infinita bonitate persecutor suimet studiosus resipuit, dum crebro dilectae uxoris ortatu innatae infidelitatis toxicum evomuit et in sacro baptismo nequam originalem deterisit.

³⁷⁵ Charlotte Warnke: Ursache und Voraussetzungen der Schenkung Polens an den heiligen Petrus, in: Europa Slavica – Europa Orientalis (Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen) Berlin 1980, S. 127-177, hier: S. 136 zitiert nach Swinarski, Herrschen, S. 187.

³⁷⁶ B. Kürbisowna, *Dagome iudex* – studium krytyczne, in: Poczatki Panstwa Polskiego. Ksiega tysiaclecia, Bd. 1, Posten 1962, S. 363-424 zitiert nach Swinarski, Herrschen, S. 187.

³⁷⁷ Swinarski, Herrschen, S. 186-188.

³⁷⁸ Thietmar von Merseburg, Chron. IV, C. 44, S. 160. Galli Anonymi I, C. 6, S. 57. Annales Hildesheimenses, ed. G. Waitz, (=MGH SS. Rer. Germ. In us. Schol. 8) Hannover 1878 (a. 1000) S. 28.

er mit dem Fürsten rasch zu einer Einigung gekommen war.³⁷⁹

Wie aus dem Zitat zu Beginn ersichtlich, war der sächsische Chronist keineswegs von den Hintergründen der Reise Ottos begeistert. Er beleidigt Boleslaw und bemerkt spitzfindig, ob es wohl rechtens war, Gnesen ohne die Zustimmung Bischof Ungers zu errichten.

Dem Posener Bischof Ungar war das Kerngebiet des Polanenstaates mit den neuerworbenen Gebieten Kujawien und Masowien unterstellt. Die Ausgliederung Gnesens aus seinem Territorium war also ein großer Verlust für Posen. Vor allem, da die später dem Piastenstaat zufallenden Gebiete der kirchlichen Oberhoheit Gnesens unterstellt wurden und nicht Posen. Durch diesen Umstand kommt es zu einer Art Doppelherrschaft der Kirche in Polen, nicht umsonst lässt uns Gallus Anonymus wissen, „daß Polen zu seiner Zeit [Boleslaws Zeit] zwei Metropolen mit ihren Suffraganen hatte.“³⁸⁰ Die Hildesheimer Annalen wissen außerdem von einer Synode, die Otto III. abgehalten hat und in der er über sieben Bistümer verfügte.³⁸¹ Dass eine Synode einberufen wurde ist durchaus wahrscheinlich, allerdings konnten dabei höchstens fünf polnische Bischöfe teilgenommen haben, da Polen zu dieser Zeit einschließlich des Erzbistums nur über fünf verfügte. Bei den zwei weiteren Bistümern könnte es sich um Prag und Olmütz handeln.³⁸²

Bemerkenswert ist außerdem, dass der Hildesheimer Annalist den Ort des Geschehens mit Prag verwechselt. Fried vermutet daher, dass es ursprünglich der Plan war, Prag und nicht Gnesen zum Erzbistum zu erheben und Gaudentius somit nicht in Gnesen sondern in Prag als Erzbischof fungiert hätte.³⁸³ Für diese Theorie spricht eine am zweiten Dezember 999 – also vor Aufbruch Ottos nach Gnesen – ausgestellte Urkunde, die Gaudentius als Erzbischof des heiligen Adalbert bezeichnet.³⁸⁴ Dies könnte als Hinweis darauf gedeutet werden, dass zu Beginn der Reise noch nicht klar war, wo das Erzbistum sein soll. Daher erscheint die Vermutung Frieds richtig, dass ursprünglich Prag und nicht Gnesen als Sitz geplant war.

³⁷⁹ Michael Borgolte (Hrsg.) Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den „Akt von Gnesen“ (=Europa im Mittelalter V), Berlin 2002, S. 13.

³⁸⁰ Galli Anonymi I, c. 11, S. 68

suo tempore Polonia duos metropolitanos cum suis suffraganeis continebat.

³⁸¹ Annales Hildesheimenses wie Ann. 378.

Coadunata sinodo episcopia septem disposuit

³⁸² Jerzy Wyrozumski: Der Akt von Gnesen und seine Bedeutung für die polnische Geschichte in: Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den „Akt von Gnesen“ (Hrsg.) Michael Borgolte (=Europa im Mittelalter 5), Berlin 2002, S. 281-292, hier: 289.

³⁸³ Johannes Fried, Otto III. Und Boleslaw Chrobry. Das Widmungsbild des Aachener Evangeliars, der „Akt von Gnesen“ und das frühe polnische und ungarische Königtum (Frankfurter Hist. Abh. 30) Stuttgart 1989 S. 87-90 zitiert nach Swinarski, Herrschen, S. 192.

³⁸⁴ Wladislaw Abraham, Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII. 3. Aufl. Poznań 1962, S. 126 zitiert nach Wyrozumski, Gnesen, S. 286.

Gaudentius archiepiscopus S. Adalberti martyris interfui et suscripsi.

Allerdings sprechen die Annalen nicht von der *Absicht*, sondern von der *Tatsache*, dass Ottos III. Gaudentius zum Erzbischof in Prag macht. Somit ist die Hildesheimer Überlieferung in diesem Punkt falsch. Außerdem hätte sich der Bruder Adalberts in jenem Land niederlassen müssen, in dem wenige Jahre zuvor seine Familie ausgerottet worden war, was für ihn wohl eher nicht von Interesse war.³⁸⁵

6.2.4 Die Krönung Boleslaws

Was die angebliche Krönung Boleslaws durch Otto anbelangt, so ist sich die Forschung lediglich darüber einig, dass der Piastenfürst einer Rangerhöhung gewürdigt wurde.³⁸⁶ Nach Gallus Anonymus wurde die Pilgerfahrt nämlich nicht nur *devotionis causa* durchgeführt:

Otto wollte „zugleich den Ruhm des glorreichen Boleslaw kennenlernen“. Überwältigt von der Pracht des Piasten verkündete Otto schließlich öffentlich: „Es ziemt sich nicht, daß ein so großer und so bedeutender Mann wie einer von den Fürsten Herzog oder Graf genannt werde, sondern daß er, ehrenvoll mit einem Diadem umwunden, auf einen Königsthron erhoben werde.“ Daraufhin nahm er sein kaiserliches Diadem und setzte es Boleslaw zum Freundschaftsbund auf das Haupt und gab ihm anstelle des Triumphbanner einen Nagel vom Kreuze des Herrn mit der Lanze des Mauritius zum Geschenk, wofür ihm Boleslaw seinerseits einen Arm des heiligen Adalbert schenkte. „Und sie haben sich an jenem Tage in solcher Hochschätzung gegenseitig geeinigt, daß ihn der Kaiser als Bruder und Mithelfer des Reiches einsetzte und Freund und Bundesgenosse des römischen Volkes nannte. Darüber hinaus überließ er, was an kirchlichen Ehrenämtern im Königreich der Polen oder in den anderen von ihm besiegten oder noch zu besiegenden Barbarenländern zum Reich gehörte, seiner und seiner Nachfolger Macht. Das Dekret über diese Abmachung bestätigte Papst Silvester durch ein Privileg der heiligen römischen Kirche.“³⁸⁷

³⁸⁵ Wyrozumski, Gnesen, S. 286f.

³⁸⁶ Swinarski, Herrschen, S. 194.

³⁸⁷ Galli Anonymi I, C. 6, S. 57f.

[...] *Otto Rufus* [...] *gratia gloriosi Boleslani cognoscendi famam* [...] *coram omnibus* [...] *non est dignum tantum ac virum talem sicut unum de principibus ducem aut comitem nominari* [...] *sed in regale solium glorianter redimitum diademate sublimari* [...] *in amicitie fedus* [...] *pro vexillo triumphali clavum ei de cruce Domini cum lancea sancti Mauriti donum dedit* [...] *eum fratrem et cooperatorem imperii constituit* [...] *populi Romani amicum et socium appellavit* [...] *quicquid ad imperium pertinebat* [...] *in regno Polonorum* [...] *in regnum ab imperatore tam gloriose sublimatus*.

Die Ausführung bei Gallus sind natürlich sehr ausgeschmückt, ob es sich wirklich um eine Krönung handelt, kann nicht eindeutig belegt werden. Die neuere Forschung glaubt, dass es sich hier eher um die Aufnahme Boleslaws in die „Familie der Könige“ handelt.³⁸⁸ Angelehnt an ein byzantinisches Zeremoniell von geistlicher und politischer Sohnschaft, wie es im Westen seit dem 8. Jahrhundert belegt ist. Der Piastenfürst ist demzufolge wohl eher in die Reihe der Großen Sachsens einzureihen. Auch bei Thietmar findet man eine dunkle Andeutung in diese Richtung: „Gott verzeihe es dem Kaiser, daß er einem Tributpflichtigen zum Herrn machte.“³⁸⁹ Faktum ist, dass Otto III. die Lösung Polens aus der Reichskirche nicht nur gebilligt, sondern auch gefördert hat. So sollte Gnesen nicht nur die kirchliche Neuordnung Polens bestimmen, sondern auch die Herrschaft der Piasten in den erst kürzlich erworbenen Gebieten sichern. Eine Kooperation mit dem politisch erstarkten Polen war für Otto spätestens seit dem Aufstand der Liutizen im Jahr 983 von Vorteil.³⁹⁰ Die veränderte politische Lage im Osten zwang den Kaiser schnell zu handeln. Da Otto III. Adalbert persönlich kannte und auch schätzte, kann die Pilgerreise des Herrschers durchaus als frommes Anliegen des Menschen Ottos gewertet werden. Der Kaiser Otto aber nutzte gleichzeitig die Möglichkeit ein erstarktes, angrenzendes Volk für sich zu gewinnen und dessen Herrscher Boleslaw in die Reihe der Großen Sachsens einzugliedern – als christlichen Verbündeten gegen die Heiden und für die Idee der *Renovatio Imperii*.

6.3 Zusammenfassung

Die herrscherliche Wallfahrt wird ebenso wie die des einfachen Volkes niemals nur aus einer einzigen Motivation heraus begangen, nur sind die Gründe andere. Wie bereits erwähnt pilgerten Kaiser und Könige gleichsam auf der Durchreise. Besonders seit sich das ottonischen Reichskirchensystem durchgesetzt hatte, fungieren Pilgerorte auch als politische Machtzentren. Der Herrscher musste diese Orte besuchen. Ein wichtiges Unterscheidungskriterium zur „gewöhnlichen“ Wallfahrt, nämlich der Aufbruch und die Rückkehr fallen daher oft weg. Machte sich ein Kaiser aber wirklich auf eine als Pilgerreise bezeichnete Fahrt, so kann man mit absoluter Sicherheit davon ausgehen, dass diese nicht nur *devotionis causa* erfolgte, wie es im Akt von Gnesen sehr klar erkennbar ist. Auch wenn ich Otto ein persönlich-frommes Interesse an Gnesen und den dort ruhenden Gebeinen seines Freundes Adalbert nicht absprechen möchte, so war es ihm doch nicht möglich den Herrscher vom Menschen zu trennen. Die Errichtung des Erzbistums Gnesen und die damit verbundene Rangerhöhung Boleslaws zog weitreichende (kirchen-)politische Folgen nach sich. Otto nahm

³⁸⁸ Literaturangaben zu diesem Punkt bei Swinarski, Herrschen, S. 194, Ann. 145 zu finden.

³⁸⁹ Thietmarius, Chron V, C. 10 (=FSGA 9), S. 205.

Deus indulgeat imperatori, quod tributarium faciens dominum ad hoc umquam elevavit.

³⁹⁰ Swinarski, Herrschen, S. 197.

von dieser Reise nicht nur den Arm des von ihm verehrten Adalbert mit, sondern mit dem Piastenfürsten auch einen neuen Verbündeten gegen die Heiden im Osten. Thietmar berichtet uns, dass Otto III. die letzte Wegstrecke nach Gnesen barfußig als devoter Pilger zurücklegte. Der von ihm, speziell für die Pilgerreise angenommene Titel *servus Iesu Christi et Romanorum imperator augustus* ist als Ausdruck der religiös-politischen Erneuerungs idee der *Renovatio imperii Romanorum* zu verstehen.³⁹¹ Pilger und Herrscher sind eine Person. Aber nicht nur ein Kaiser wusste eine fromme Reise für sich zu nutzen, auch ehrgeizige Pilgerorte taten dies, wie das Beispiel Karls des Großen in Santiago de Compostela zeigt. Nachdem Compostela im 11. Jahrhundert immer mehr Pilger anzog und damit wohl auch die Frage nach der Herkunft des Kultes immer größer wurde, musste eine passende Geschichte gefunden werden. Turpin gelang dies, mit seiner legendenhaften Umschreibung des missglückten Feldzuges Karls nach Zaragoza. Dem Franken wird der Kreuzzugsgeist eingehaucht, er wird zum Erretter der christlichen Bevölkerung in Spanien – natürlich auf Jakobus höchstpersönlichem Befehl hin. Compostela jongliert mit dem Kaiser und dem Heiligen gleichermaßen um seinem Pilgerort die notwendige Glaubhaftigkeit und vor allem Gewichtung gegenüber Rom und Jerusalem zu verleihen. Karl und Jakobus werden zu Marionetten in einem kirchenpolitischen Ränkespiel um die Vormachtstellung als wichtigstes Pilgerzentrum – von frommer Devotion ist hier keine Rede mehr. Die herrscherliche Wallfahrt – egal ob inszeniert, bewusst durchgeführt, oder „nebenbei“ durchgeführt, hinterlässt sichtbare Spuren, im Ausmaß von teilweise weitreichenden kirchenpolitischen Folgen und kann daher nicht mit der Wallfahrt eines einfachen Menschen verglichen werden, der damit vielleicht seinen persönlichen Horizont erweitert, aber keinesfalls sein näheres Umfeld verändert.

³⁹¹Swinarski, Herrschen, S. 190.

Resumé

Reliquien sind nichts anderes als blanke Knochen und doch soviel mehr als das. Sie sind Hoffnung, Reichtum, Ansehen und Schutz. Hoffnung für die Menschen im Mittelalter, heimgesucht von Naturgewalten, die sie sich nicht erklären konnten, und gefangen in einem politischen System der Stärkeren. Der Heilige war da, er war der Mittler und Fürsprecher, das sichtbare und berührbare Konzentrat der göttlichen Macht. Er war Teil des nächsten Umfelds, greifbarer als jeder Herrscher und gerechter als diese. Wenn der Heilige seine Pflicht nicht erfüllte, war der Mensch nicht ohnmächtig, er durfte sich zur Wehr setzen, sein Recht fordern und somit sein Schicksal ein kleines bisschen in die Hand nehmen. Der Heilige war aber auch jemand, dem „geziemendes Verhalten“ gebührte, der in die Geschicke der Gläubigen eingreifen konnte und dadurch gleichermaßen anziehend wie abstoßend wirkte. Reliquien waren facettenreich und niemals nur ein Gegenstand frommer Devotion. Mit ihrer Hilfe wurden Schlachten gewonnen, Freundschaftsbündnisse besiegelt und Pilgerzentren errichtet.

Der Heilige war dem Menschen näher als Gott, weil er einmal ein Mensch war und sich seine herausragende Stellung selbst erworben hat – er ist das Vorbild idealen christlichen Lebenswandel und die direkte Verbindung zur höchsten Instanz. Heilige und Reliquien waren absolut notwendig für den mittelalterlichen Menschen, sie stellten den so notwendigen sinnlichen Aspekt des Glaubens dar. Durch die Anrufung diverser Heiliger, inständiges Bitten und Flehen und der Niederlegung von Votivgaben konnte zumindest die Illusion geschaffen werden, das eigene Leben selbst bestimmen zu können. Das Tragen von kleinen Reliquienpartikeln an einem Kettchen am Hals, ja der bloße Besitz oder das Leben in der Nähe von Reliquien erschien nicht wenigen als Garantie für Schutz und Glück, für Rettung aus Wettersnot und Kriegseinsatz. Die Überreste eines Heiligen zu sehen, zu berühren oder zu küssen, galt als Übermittlung der menschlichen Sorgen und Anliegen an diesen Heiligen. Der Reliquienkult ist somit als Zugeständnis der Kirche an den Volksglauben zu werten. Christentum und Heiligenverehrung haben sich gegenseitig gebraucht und ergänzt, die Drehscheibe mit der dieses System funktionierte war der mittelalterliche Mensch. Das Christentum bot zu wenig Religion, für die fast gänzlich agrarische Gesellschaft fehlten somit zentrale Riten zur Bewältigung all jener kosmischen Kräfte, denen man sich tagtäglich ausgesetzt sah. Genau hier setzt der Heiligen- und Reliquienkult an, er gibt den Menschen den so notwendigen sinnlichen Aspekt in der Religion, und schafft es dadurch, das Christentum in der Gesellschaft zu verankern.

Um das Jahr Tausend, in Erwartung des jüngsten Gerichts, intensivierte sich das Bedürfnis nach Heiligen. Die Angst vor dem Ende der Zeiten und dem Antichristen war greifbar. Eine Angst, die schichtenübergreifend war, den einfachen Menschen genauso zittern ließ wie den König selbst. Die Sorge ließ die Bevölkerung aber nicht erstarren, sie versetzte sie eher in einen aktionswütigen Zustand. Leistungsfrömmigkeit, der Kampf der Kirche gegen die Simonie und die ständigen Mahnungen der Priester zur Buße sind nur Schlagworte, die diesen Tatendrang aufzeigen. Vieles veränderte sich, so auch die Kunst. Die breite Bevölkerung war ungebildet und wusste nicht um die Schrecken, die sie erwartete, ihr musste das Fürchten erst gelehrt werden. Wie konnte man das eindrücklicher gestalten als durch die bildliche Darstellung der Apokalypse an den Kirchenwänden? Das Volk reagierte auf diese Eindrücke und flüchtete sich in die Arme der Heiligen. Das 10. Jahrhundert hat den Reliquienkult zwar nicht erfunden, aber entscheidend geprägt. Der Ruf nach dem Segen und Schutz der Reliquien schwoll um die Jahrtausendwende nämlich massiv an. All die Ängste und Hoffnungen, die mit der Zeitenwende verbunden waren, standen unter dem Schutzmantel höherer Macht. Und diese schützende Hand war für jeden Menschen gleichermaßen da, sie kannte keine sozialen Unterschiede. Abweichungen gab es lediglich in der Art des Wunsches. Erhoffte sich das einfache Volk oft Krankenheilung oder Schutz vor Naturkatastrophen, so nutzte der Kaiser Reliquien auch als Instrument zur Legitimation seiner Herrschaft.

Reliquien waren somit mehr als die Überreste von Heiligen, durch die Gott sprach und seine Wunder wirkte. Sie hatten im realen Leben eine durchaus irdische Komponente, der wirtschaftliche Faktor der Reliquien ist nicht zu unterschätzen und erklärt gleichzeitig das enorme Interesse an ihnen. Mit Reliquien wurden Pilgerzentren errichtet, die die finanzielle Lage einer Gemeinde erheblich verbessern konnten. Die Einnahmen vor dem Altar des Heiligen waren oft höher als die der Kirche selbst. Mit besonders kostbaren Votivgaben wurden die Kirchenwände geschmückt, zum Dank hinterlassene Tiere spickten die Herden an den Gnadenstätten, fromme Geldspenden finanzierten Zubauten. Bei all den materiellen Vorteilen, darf man aber nicht nur die „finanzielle“ Seite der Gebeine sehen. Reliquien waren facettenreich und das Mittelalter war sehr geschickt darin, jede dieser Seiten gründlich auszuschöpfen. Auch musste man sich an gewisse Spielregeln halten, so waren die Gebeine an den Kult des jeweiligen Heiligen gebunden, ohne kultische Verehrung keine Heiligkeit und somit weder spiritueller Segen noch wirtschaftlicher Gewinn. Maßgeblich für die Verbreitung des Kults war eine ganz spezielle Gruppe von Menschen – die Pilger. Sie trugen die Kunde über die Wunder der Heiligen in die ganze Welt, sie waren der „mobile“ Träger des Kults.

Der Wunsch, die Stätten der Heiligen zu sehen, und die Motive für so eine Reise waren extrem vielfältig, weshalb ich hier von einem unbewussten Faktorenbündel sprechend möchte. Unbewusst deswegen, weil der mittelalterliche Mensch natürlich *devotionis causa* pilgern konnte, aber auf dem Weg zur Heilstätte seine Augen nicht verschloss. Das heißt, er sah neue Länder, probierte deren exotische Speisen und trat in Kontakt mit fremden Kulturen – er erlebte also Abenteuer. Ich glaube, dass das eine der Hauptmotivationen dafür war eine Pilgerreise anzutreten. Die Möglichkeit die Ketten der Gewohnheit zu sprengen und den eng umschriebenen Lebensgrenzen entfliehen zu können, um in die Welt zu ziehen, war verlockend. Nicht zu vergessen ist die Anerkennung, die dem Pilger nach geglückter Heimreise entgegengebracht wurde. Man war jemand, „ein Mann von Welt“ und als solcher erhöhte sich das persönliche Sozialprestiges enorm. Bezeichnend dafür, wie unvergessen diese fromme Reise war, ist auch die Praxis sich mit den Zeichen der Pilgerschaft beerdigen zu lassen. Das Abzeichen des Pilgerortes galt aber nicht nur als liebe Erinnerung an die Reise, sondern auch als Schaubeweis für die Hinterbliebenen. Daneben waren es vor allem kleine Gnadenstücke, die die Erreichung des Ziels bestätigen. Abgeschabter Kalk aus der Milchgrotte, Erde von Jersuaem, „heilgetränkte“ Tücher und kleine Fläschchen mit gesegnetem Öl.

Die herrscherliche Wallfahrt wurde ebenso wie die des einfachen Volkes niemals nur aus einer einzigen Motivation heraus begangen, nur waren die Anreize andere. Ein wichtiges Unterscheidungskriterium zur „gewöhnlichen“ Wallfahrt, nämlich der Aufbruch und die Rückkehr fallen oft weg, weil der Herrscher auf „Durchreise“ pilgern konnte. Machte sich ein Kaiser aber wirklich auf eine als Pilgerreise bezeichnete Fahrt, so kann man mit absoluter Sicherheit davon ausgehen, dass diese nicht nur *devotionis causa* erfolgte, wie es im Akt von Gnesen sehr klar erkennbar ist. Dem Herrscher war es nicht möglich die Privatperson von dem Politiker zu trennen. Natürlich darf man Kaisern und Königen ein persönlich-frommes Interesse nicht absprechen, außerdem wurde vom Volk auch eine gewisse Verehrung seitens der Obrigkeit gefordert. Das Bild des devot pilgernden Herrschers entsprach dem Zeitgeist und wurde mehr oder weniger verlangt.

Natürlich zehrten umgekehrt, die Pilgerzentren auch von so hohem Besuch, wie das Beispiel von Karl dem Großen und Santiago de Compostela zeigt. Es ist also eine gewisse Instrumentalisierung auf beiden Seiten erkennbar. Trotzdem ist die herrscherliche Wallfahrt – egal ob inszeniert, bewusst durchgeführt oder „nebenbei mitgenommen“ – klar von der des einfachen Volkes zu unterscheiden. Die Reise eines Königs oder Kaisers zu einer Gnadenstätte hinterlässt zwangsläufig sichtbare Spuren, im Ausmaß von teilweise

weitreichenden kirchenpolitischen Folgen und kann daher nicht mit der Wallfahrt eines einfachen Menschen verglichen werden, der damit vielleicht seinen persönlichen Horizont erweitert, aber keinesfalls sein näheres Umfeld verändert.

Kurz zusammengefasst hat diese Diplomarbeit ergeben, dass Heilige und Reliquien notwendig für den mittelalterlichen Menschen waren, da sie den sinnlichen Aspekt der Religion abdeckten und dadurch indirekt zur dauerhaften Etablierung des Christentums beigetragen haben. Sie stellen ein schichtenübergreifendes Phänomen dar, dem sich ein Gelehrter genauso wenig entziehen konnte wie der Kaiser selbst. Besonders zur ersten Jahrtausendwende, in Erwartung des jüngsten Gerichts, intensiviert sich die Heilsbedürftigkeit der Menschen, was in einer regelrechten Leistungsfrömmigkeit Niederschlag findet. Reliquien sind niemals nur Gegenstände frommer Devotion, sie bedienen durchaus auch profane Seiten, wie in der politischen Instrumentalisierung von Heiligen und dem Wirtschaftszweig Wallfahrtsort erkennbar ist. Die Aufgabe der Pilger war es die Kunde des jeweiligen Heiligen über die Landesgrenzen hinauszutragen und so für mehr fromme Besucher zu sorgen. Im Unterschied zur herrscherlichen Wallfahrt, die neben frommen Gedenken vor allem eine politische Komponente trug, veränderte sich beim Privaten Pilger nur sein persönliches Leben in Form der Erhöhung seines Sozialprestiges.

Literaturliste

Abkürzungen

AASS OSB: Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti

BKV: Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl Patristischer Werke in deutscher Übersetzung

CChrSL: Corpus Christianorum, Series Latina

CSEL: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum

FSGA: Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters

HdA: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens

HRG: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte

LMA: Lexikon des Mittelalters

LTK: Lexikon für Theologie und Kirche

MGH SS rer. Germ: Scriptores Rerum Germanicarum

MGH SS: Scriptores

MGH: Monumenta Germaniae Historica

RAC: Reallexikon für Antike und Christentum

RGA: Reallexikon germanische Altertumskunde

Lexikaartikel

Arnold Angenendt: Artikel „Reliquie“ in: RGA 24, Berlin 2003, S. 478-485.

Berger, Rupert: Artikel „Pilgersegen“ in LTK 8, Freiburg 1999, Sp. 300.

Brückner, Wolfgang (u.a.): Artikel „Wallfahrt“ von Wolfgang in LTK 10, Freiburg 2001,

Brückner, Wolfgang: Artikel „Votive“ in LTK 10, Freiburg 2001, Sp. 907.

Daxelmüller, Ch.: LMA VI, Artikel „Pilgerabzeichen“, München 1993, Sp. 2154f.

Ewig, E.: Artikel „Chlodwig“ in LMA 2, München 1983, S.1863-1868.

Kaiser, R.: Artikel „Gottesfrieden“ in LMA IV, München 1989, Sp. 1587-1591.

Kaufmann, E.: Artikel „Raub“ in: HRG 4, Adalbert Erler u.a. (Hrsg.), Berlin 1990, S. 182-186.

Klaes, Norbert: Artikel „Wallfahrt“ in LTK 10, Freiburg 2001, Sp. 961.

Lanczkowski, Günter: Artikel „Heilige/Heiligenverehrung“ in: TR 14, Berlin 1985, S. 641-677.

Lieberwirth, Rolf: Artikel „Diebstahl“ in: HRG 1, Albrecht Cordes u.a. (Hrsg.), Berlin 2008, S. 1047-1053.

Lindgrend, U.: Artikel „Hospiz“ in LMA V, München 1991, Sp. 133-135.
 Manfred Hutter: Artikel „Reliquien“ in: LTK 8, Freiburg 1999, S. 1091.
 Müller, Gerhard Ludwig: Artikel „Ablass“ in LTK 1, Freiburg 1993, Sp. 51-55.
 Paus, Ansgar u.a.: Artikel „Heilig, das Heilige“ in: LTK 4, Freiburg 1995, S. 1267-1330.
 Pfister, Friedrich: Artikel „Heilig“ in: HdA 3, Berlin 1987, S. 1655-1676.
 Schiller, G.: Artikel „Heiligenkult“ in: RGA 14, Berlin 1999, S. 185-191.
 Schmugge, L.: Artikel „Pilger“ in LMA VI, München 1993, Sp. 1248-2159.
 Sedlmeier, Frank: Artikel „Wallfahrt“ in LTK 10, Freiburg 2001, Sp. 962.
 Sp. 961-965 und ders. in LMA VIII, München 1997, Sp. 1980f
 Vollmann, Benedikt K.: Art. Gregor von Tours IV, in: RAC 12, Stuttgart 1983, Sp. 895-930.
 Wassilios Klein: Artikel „Reliquien/Reliquienverehrung“ in: TR 29, Berlin 1998, S.67-69.

Primärquellen

Adalberti continuatio Reginonis, 919 in: Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit, (=FSGA) Bd. 9 ed. Albert Bauer und Reinhld Rau, Darmstadt 1992.
 Ademar de Chabannes, Chronique III, Jules Chavanon, (=Collection de Textes pour servir a l'etude et a l'enseignement de l'histoire) Paris 1897.
 Alibergo, Giuseppe: Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 2. Konzilien des Mittelalters : vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512 – 1517), ed. Giuseppe Alberigo, Paderborn 2000.
 Ambrosius, De obitu Theodosii oratio 45 in: Des heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand ausgewählte Schriften. Ed. und übersetzt von Joh. Ev. Niederhuber (BKV 32, 1. Reihe), München 1917.
 Ambrosius 32,1, Vita die santi, ed. A. A. R. Bastiaensen, Mailand 1981.
 Ambrosius, Ep. 22 (=PL 16), ed. J.-P. Migne, Petite-Montrouge 1854.
 Annales Hildesheimenses, (=MGH SS rer. Germ. 8), ed. Georg Waitz, Hannover 1878.
 Annales Regni Francorum 800 in: Quellen zur Karolingischen Reichsgeschichte, (=FSGA 5) ed. Rudolf Buchner, Darmstadt 1974.
 Annales Weingart in: Georg Waitz: Jahrbücher des deutschen Reiches unter König Heinrich I, Berlin 1863.
 Anonymus: Ain anweysung einem jungen, wy er sich halten sol, wen er in fremden landen ist (um 1400, FSGA 46).
 Augustinus, Confessiones IX 7, ed. Pius Knöll (=CSEL 33), Prag/Wien/Leipzig 1896.
 Augustinus, Epistola Formata, Ep. 44,3 (=CSEL 34) Bd. 2, ed. A. Goldbacher, Wien 1898.

- Augustinus: De civitate Dei Corpus Christianorum, 22 c. 10, Series Latina XLVII/XIV, Bd. 2
ed. B. Dombart/A. Kalb, Turnhout 1955. Übersetzung dazu: Alfred Schröder: Des
heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den
Gottesstaat. (=BKV 16).
- Bernhard von Breydenbach: Sanctarum peregrinationum in montem Syon, ad venerandum
Christi sepulchrum in Hierusalem atque in montem Synai ad divam virginem et
martyrem Katherinam opusculum, Speyer 1490. (=FSGA 46).
- Bonifatii epistolae, Brief 27 + 78, in: Willibaldi vita Bonifatii quibus accedunt aliquot
litterarum monumenta coeua. Briefe des Bonifatius, Willibalds Leben des
Bonifatius, nebst einigen zeitgenössischen Dokumente (=FSGA 4b), ed. Reinhold
Rau, Darmstadt 1968.
- Cesarium Arelatensem, Ep. 9 ed. J.-P. Migne (=PL 62), Petit-Montrouge 1863.
- Chronicon Novalicienses III 32, ed. Gian Carlo Alessio, Torino 1982.
- Codex Theodosius IX, 17, ed. Th. Mommsen und Paul Meyer, Berlin 1905.
- Collationes II, 38 (= PL 133), ed. J-P. Migne, Petit-Montrouge 1853.
- Einhard, Translation et miraculi SS, Marcellini et Petri II 11, ed. Georg Waitz (= MG SS 15)
Hannover 1888. Übersetzung: Esselborn, Karl: Die Übertragung und Wunder der
heiligen Marzellinus und Petrus von Einhard in: Historischer Verein für Hessen,
Darmstadt 1977, S. 3-118.
- Eusebios von Kaisareia VI, c. 11, Historia ecclesiastica ed. und aus dem Griechischen
übersetzt von Phil. Häuser: Eusebius, Ausgewählte Schriften, Bd. II:
Kirchengeschichte (BKV² 1), München 1932.
- Eusebius, vita constantini III, c.29-41 in: Eusebius von Cäsarea, ausgewählte Schriften. Ed.
und aus dem Griechischen übersetzt von Johannes Maria Pfäffisch und Andreas
Bigelmair (BKV 9, Reihe 1), München 1913.
- Felix Fabri: Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem, ed. Cunradus
Dietericus Hassler, Bd. 1 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 2-4),
Stuttgart 1843-1849, S. 134-141. (= FSGA 46).
- Flodoard Historia eccl. Remensis I c. 20 (=MGH 36), ed. Martina Stratmann, Hannover 1998.
- Galli Anonymi Chron. I in: Polens Anfänge. Gallus Anonymus. Chronik und Taten der
Herzöge und Fürsten von Polen. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Josef Bujnoch
(Slavische Geschichtsschreiber 10, Hrsg. Günther Stökl).
(lat. Original=MGH SS, 9) ed. I. Szlachetkowski und R. Koepke, Hannover 1851.
- Gerontius, Vita Melaniae 52 in: Griechische Liturgien, Übersetzt von Remigius Storf
(=BKV 5, 1. Reihe), München 1912. (Griechisches Original ed. bei Denys Corce: Vie
de sainte Mélanie. Introduction, traduction et notes [=SC 90], Paris 1962).

- Gregor von Tours I., Ep. IV 30, ed. Dag Norberg (=CChrSL 140).
- Gregor von Tours, De virt. S. Martini III, 56 (MGH SS rer Mer I).
- Gregor von Tours, Hist. Franc. V, 14 /VI, 14/VII 31 ed. Bruno Krusch und Wilhem Levison (=MGH SS rer Mer I), Hannover 1969
- Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten (=FSGA 2), ed. Rudolf Buchner, Berlin 1956,
- Haymonis Halberstat. Episc. Opp. Pars I. - Comment. Bibl., ed. J-P. Migne (=PL 117), Petit-Montrouge 1852.
- Hefele, K. und Leclercq, H.: Histoire des concils II, 1, Paris 1908.
- Itineraria et alia geographica ed. P. Geyer und O. Kuntz, Tournhout 1965.
- Liber miraculorum sancte Fidis I,13; ed. Auguste Bouillet: Collection de textes pour servir a l'etude et a l'enseignement de l'histoire, Paris 1897.
- Liber sancti jacobi, Codex calixtinus: ed. Klaus Herbers, Manuel Santos Noia, Santiago de Compostela 1998.
- Liudprandi antapodosis II, 20/IV 24+25 in: Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit, (=FSGA 9) ed. Albert Bauer und Reinhld Rau, Darmstadt 1992.
- Magna Vita S. Hugonis 5, 14 ed. D. L. Douchie: The Life of St. Hugh of Lincoln Volume I, Oxford Medieval Texts, London 1961.
- Martyrium Polycarpi 17,3. Ausgewählte Märtyrerakten 6. Übersetzung dazu: Phil. Häuser in: Ausgewählte Schriften Bd. II: Kirchengeschichte (=BKV² 1), München 1932.
- Miracula S. Carilefi ad ipsius sepulcrum facta, (=AASS OSB 1).
- Monetarii Hieronymi, Itinerarium Hispanicum, in: Revue Hispanique 48, ed. Ludwig Pfandl, 1920. Entnommen (=FSGA 46)
- Paravincini Werner: Der Fremde am Hof. Nikolaus von Popplau auf Europareise 1483-1486, in: Fürstenhöfe und ihre Außenwelt. Aspekte gesellschaftlicher und kultureller Identität im deutschen Spätmittelalter, hg. Von Thomas Zotz, Würzburg 2004, (=FSGA 46).
- Peregrinatio Aetheriae ed. P. Geyer: Itineraria Hierosolymitana, (=CSEL 39), Wien 1898.
- Prokop von Caesarea, De bello Gothico IV, c. 17, Z. 1-8 (Hrsg) J. Haury, G. Wirth, 1963.
- Pseudo-Turpin, Gesta Beati karoli in Hispania, C. I ed. Hans-Wilhelm Klein: Die Chronik von Karl dem Grossen und Roland (=Beiträge zur romanischen Philologie des Mittelalters 13), München 1986.
- Radulfus Glaber III, 2 +4, c. 13, (= MGH SS 7) S. 62, ed. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1846.
- Regesta Imperii, Bd. II, 1: Johann Friedrich Böhmer, Die Regesten des Kaiserreiches unter Heinrich I. Und Otto I. 919-973, Innsbruck 1893.

- Reichert, Folker und Solberg-Vowinckel, Margit: *Fontes medii aevi posterioris ad historiam itinerandi spectantes / Quellen zur Geschichte des Reisens im Spätmittelalter*, Darmstadt 2009.
- Sulpicius Severus, *Chronicon* II, 33, 7 (=CSEL 1, 87) ed. Karl Halm, Wien 1866.
- Sulpicius Severus, *Vita Martini*, Praefatio 7,3 in Jacques Fontaine: *Sulpice Sévère. Vie de saint Martin*, Bd. 1 (Les Ed. Du Cerf, Sources Chrétiennes 133) Paris 1967.
Übersetzung dazu: Bihlmeyer, Pius: *Die Schriften des Sulpicius Severus über den heiligen Martinus, Bischof von Tours (BKV 20)*, Kempten/München 1914.
- Thietmar von Merseburg, *Chron.* II, c. 14+10/IV, c. 47+50 (=FSGA 9), ed. Albert Bauer und Reinhold Rau, Darmstadt 1992.
- Thiofrid von Echternach, *Fragmenta vitae duplicis S. Willibrordi* 2 (=PL 157), ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge 1854.
- Vielliard, Jeanne: *Le Guide du Pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, Macon 1950.
- Vita Cuthberti* auct. Anon. 14, ed. Bertram Colgrave: *Two Lives of Saint Cuthbert*. Text, translation and notes, Cambridge 1985.
- Vita sancti Stephani confessoris* 55 LV (=PL 204), ed. J.-P. Migne, Petit Monthouge 1855.
- Vita Severini* 44, ed. Hermann Sauppe (=MGH AA 1,2) S. 29, Berlin 1877.
- Widukindi *res gestae Saxonicae* I, c. 25/III, c. 69 in: *Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit*, (=FSGA 8) ed. Albert Bauer und Reinhld Rau, Darmstadt 1992.
- Wilhelm Tzewers: *Itinerarius terre sancte* ed. Gritje Hartmann: *Wilhelm Tzewers Itinerarius terre sancte*. Einleitung, Edition, Kommentar und Übersetzung in: *Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins* 33, Wiesbaden 2004.
- Wyrozumski, Jersy: *Der Akt von Gnesen und seine Bedeutung für die polnische Geschichte in: Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den „Akt von Gnesen“* (Hrsg.) Michael Borgolte (=Europa im Mittelalter 5), Berlin 2002.

Sekundärliteratur

- Angenendt, Arnold: Der „ganze“ und „unverweste“ Leib – eine Leitidee der Reliquienverehrung bei Gregor von Tours und Beda Venerabilis, in: Hubert Mordek (Hrsg.), *Aus Archiven und Bibliotheken. FS Raymund Kottje (=Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 3)* Frankfurt a.M./Berlin/Bern 1992, S. 33-50.
- Angenendt, Arnold: *Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, Bd. 42, München 1991, S. 320-348.
- Angenendt, Arnold: Das Wunder – religionsgeschichtlich und christlich in: ders. *Die Gegenwart von Heiligen und Reliquien*, Hubertus Lutterbach (Hrsg.), Münster 2010, S. 65-89
- Angenendt, Arnold: Der Leib ist klar, klar wie ein Kristall in: *„Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, Hg Klaus Schreiner, München 2002, S. 387-398.
- Angenendt, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 4. Auflage 2009.
- Angenendt, Arnold: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1997.
- Becher, Matthias: Von den Karolingern zu den Ottonen. Die Königserhebungen von 911 und 919 als Marksteine des Dynastiewechsels im Ostfrankenreich, in: Konrad I. *Auf den Weg um „Deutsches Reich“?*, (Hrsg.) Von Hans-Werner Goetz, Bochum 2006, S. 245-264
- Belting, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990.
- Beumann, Helmut: *Die Ottonen*, Stuttgart 1997.
- Bieler, Ludwig: *Theios Anér. Das Bild des „Göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum*, Darmstadt 1976.
- Branthomme, Henry u.a. (Hrsg.), *Auf den Wegen Gottes. Die Geschichte der christlichen Pilgerfahrt*, Paderborn 2002.
- Dahn, Felix: *Weltuntergang. Geschichtliche Erzählung aus dem Jahre 1000 nach Christus*, 1889.
- Demandt, Alexander: *Die Spätantike römische Geschichte von Diokletian bis Justinian (284 565 n.Chr)*, München 1989.
- Díaz y Díaz, Manuel C.: Der Pilger im Mittelalter in: *Pilgerziele der Christenheit. Jerusalem, Rom, Santiago de Compostela*, Hg. Paolo Caucci von Saucken, Stuttgart 1999, S. 39-57.

- Diedrichs, Christof L.: Vom Glauben zu Sehen. Die Sichtbarkeit der Reliquie im Reliquiar. Ein Beitrag zur Geschichte des Sehens, Berlin 2001.
- Dinzelbacher, Peter: Die „Realpräsenz“ der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen in: Peter Dinzelbacher u.a. (Hrsg.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, S. 115-173.
- Dünninger, Hans: Wallfahrt und Bilderkult. Gesammelte Schriften (Hrsg.) Wolfgang Brückner, Jürgen Lenssen, Klaus Wittstadt, Würzburg 1995.
- Fichtenau, Heinrich: Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich, Band 1, Stuttgart 1984.
- Fichtenau, Heinrich: Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Wien/München 1952, S. 60-89.
- Fried, Johannes: Endzeiterwartungen um die Jahrtausendwende. In: DA 45,2 (1989), S. 381-473.
- Fried, Johannes: Erneuerung des römischen Reiches in: Handbuch zur Ausstellung Europas Mitte um 1000, Stuttgart 2000, S.740-744.
- Geary, Patrick: Die Merowinger. Europa vor Karl dem Großen, München 2007.
- Geary, Patrick: Furta sacra. Thefts of relics in the central Middle Ages, Princeton 1978.
- Geary, Patrick: Living with the dead in the Middle Ages, Cornell University Press 1994.
- Georgi, Wolfgang: Reisen und Wallfahren im Hohen Mittelalter, Göttingen 1999.
- Görich, Knut: Otto III. Öffnet das Karlsgrab in Aachen, in: Vorträge und Forschungen, Bd. XLVI, Hg: Gerd Althoff und Ernst Schubert, Sigmaringen 1998, S. 381- 429.
- Görich, Knut: Otto III. und Aachen in: Handbuch zur Ausstellung Europas Mitte um 1000, Stuttgart 2000, S. 786-791.
- Heinzelmann, Martin: Einhards 'Translatio Marcellini et Petri': Eine hagiographische Reformschrift von 830 in: Einhard. Studien zu Leben und Werk, hg. Hermann Schefers, Hessisch Historische Kommission Darmstadt 1997, S. 269-298.
- Herbers, Klaus (Hrsg.): Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters in (=FSGA 43), Darmstadt 2005.
- Herbers, Klaus: Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela, Tübingen 1991.
- Herbers, Klaus: Jakobus – der Heilige Europas, Düsseldorf 2007.
- Herbers, Klaus: Libellus Sancti Jacobi. Auszüge aus dem Jakobsbuch des 12. Jahrhunderts, Tübingen 1997 (Jakobus-Studien 8).
- Herbers, Klaus: Pilgerwege im Mittelalter, Darmstadt 2005.
- Käfer, Thomas: Die Gründung Innichens und dessen Bedeutung für Handel, Verkehr und Politik im frühen Mittelalter, Wien, 2009.

- Kötting, Bernhard: Die Anfänge der christlichen Heiligenverehrung in der Auseinandersetzung mit Analogien außerhalb der Kirche, in: Peter Dinzelbacher u.a. (Hrsg.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, S. 48-66.
- Kötting, Bernhard: Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche, 2. Auflage, Münster 1980.
- Kötting, Bernhard: Reliquienverehrung, Ihre Entstehung und ihre Formen in: Bernhard Kötting. Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2. Münster 1988, S. 61-75.
- Lanczkowsk, Günter: Heiligenverehrung in nichtchristlichen Religionen in: Peter Dinzelbacher u.a. (Hrsg.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, S. 18-26.
- Läpple, Alfred: Reliquien. Verehrung, Geschichte, Kunst, Augsburg/Pattloch 1990.
- Mayr, Markus: Geld, Macht und Reliquien. Wirtschaftliche Auswirkungen des Reliquienkultes im Mittelalter. Innsbruck/Wien 2000.
- Miglio, Massimo: Pilgerfahrten im Heiligen Jahr in: Pilgerziele der Christenheit. Jerusalem, Rom, Santiago de Compostela, (Hg.) Paolo Caucci von Saucken, Stuttgart 1999, S. 57-74
- Ohler, Norbert: Dass Gott mir barmherzig sei. Pilgern und Pilger im Mittelalter in: Klaus Herbers, Norbert Ohler, Bernahrd Schimmelpfennig, Bernhard Schneider, Peter Thorau (Hrsg.), Pilgerwege im Mittelalter. Sonderband 2005 Darmstadt, Damals – das Magazin für Geschichte und Kultur, S 9-27.
- Ohler, Norbert: Pilgerleben im Mittelalter, Wien u.a. 1994.
- Ohler, Norbert: Pilgerstab und Jakobsmuschel. Wallfahren in Mittelalter und Neuzeit, Düsseldorf/Zürich 2000.
- Ohler, Norbert: Überlegungen zur Finanzierung von Pilgerreisen. In: Markus Meyer (Hg.), Von goldenen Gebeinen. Wirtschaft und Reliquie im Mittelalter. Geschichte und Ökonomie Bd. 9, Innsbruck/Wien 2001, S. 245-263.
- Padberg, von Lutz: Die Christianisierung Europas im Mittelalter, Stuttgart 1998.
- Peyer, Hans Conrad: Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter in: Stiftung Historisches Kolleg. Kolloquien 3, München/Wien 1983.
- Plötz, Robert: De hoc quod apostolus Karolo apparuit. Die Traumvision Karls des Großen, eine typisch mittelalterliche Vision? in: Jakobs-Studien 14 (Hrsg.) Klaus Herbers, Tübingen 2003, S. 39-78.
- Ries, Julien: Pilgerreisen und ihre Symbolik in: Pilgerziele der Christenheit. Jerusalem, Rom, Santiago de Compostela, (Hg.) Paolo Caucci von Saucken, Stuttgart 1999, S. 19-39.

- Rottloff, Andrea: Stärker als Männer und tapferer als Ritter. Pilgerinnen in Spätantike und Mittelalter in: Kulturgeschichte der antiken Welt, Bd. 115, Mainz am Rhein 2007.
- Schimmelpfennig, Bernhard: Regelmässigkeit mittelalterlicher Wallfahrt, in: Sbph 592, Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit, Wien 1992, S. 81-95.
- Steidle, Basilius: Die Benediktus-Regel lateinisch-deutsch, Beuron 1980
- Swinarski, Ursula: Herrschen mit den Heiligen. Kirchenbesuche, Pilgerfahrten und Heiligenverehrung früh- und hochmittelalterlicher Herrscher (ca. 500-1500), Bern 1991 (Geist und Werk der Zeiten, Bd. 78).
- Tremp, Ernst: Das Jahr Tausend in der europäischen Geschichte: Endzeitangst oder Neubeginn? In: Walter Koller, Apokalypse oder Goldenes Zeitalter? Zeitwenden aus historischer Sicht, Zürich 1999, S. 81-103.
- Weinrich, Lorenz: Laurentius Verehrung in ottonischer Zeit in: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands, Bd. 21, (Hrsg.) Wilhelm Berges u.a., Berlin 1972.
- Wolf, Gunther G.: Nochmals zur Geschichte der Heiligen Lanze bis zum Ende des Mittelalters, in: Schriften des Kunsthistorischen Museums, Bd. 9, Die Heilige Lanze in Wien. Insignie, Reliquie, Schicksalsspeer, (Hrsg.) von Franz Kirchweger, Wien 2005, S. 23-51.
- Worm, Peter: Die Heilige Lanze. Bedeutungswandel und Verehrung eines Herrschaftszeichens in: Arbeiten aus dem Marburger hilfswissenschaftlichen Institut, Bd. 8, hg von Erika-Eisenlohr und Peter Worm, Marburg 2000, S. 180-197.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Querschnitt Petrusgrab entnommen

http://www.glaubenswege.ch/Apostel_Petrus.html am 09.07.2012

Abstract

Heilige und Reliquien waren notwendig für den mittelalterlichen Menschen, da sie den sinnlichen Aspekt der Religion abdeckten und dadurch indirekt zur dauerhaften Etablierung des Christentums beigetragen haben. Sie stellen ein schichtübergreifendes Phänomen dar, dem sich ein Gelehrter genauso wenig entziehen konnte wie der Kaiser selbst. Besonders zur ersten Jahrtausendwende in Erwartung des jüngsten Gerichts intensivierte sich die Heilsbedürftigkeit der Menschen, was seinen Niederschlag in einer regelrechten Leistungsfrömmigkeit findet. Reliquien sind niemals nur Gegenstände frommer Devotion, sie bedienen durchaus auch profane Seiten, wie in der politischen Instrumentalisierung von Heiligen und dem Wirtschaftszweig Wallfahrtsort erkennbar ist. Die Aufgabe der Pilger war es, die Kunde des jeweiligen Heiligen über die Landesgrenzen hinauszutragen und so für mehr fromme Besucher zu sorgen. Im Unterschied zur herrscherlichen Wallfahrt, die neben frommen Gedenken vor allem eine politische Komponente trug, veränderte sich beim privaten Pilger nur sein persönliches Leben in Form der Erhöhung seines Sozialprestiges.

Lebenslauf

Name: Mona Maria Waldner
Geburtsdatum: 21.06.1985

Bildungsweg

10/2005 – 11/2012	Geschichtsstudium an der Universität Wien
09/1999 – 06/2004	BHAK Villach
09/1995 – 06/1999	Musisch kreative HS 5 Landskron
09/1991 – 06/1995	Volksschule Landskron

Praktika

26/10/2010 – 20/12/2010	Volontariat im Österreichischen Volkskundemuseum für die Sonderausstellung „Heilige. Kult und Politik“ Erarbeitung von Vermittlungsprogrammen für Kinder und Erwachsene. Führungen in der Sonderausstellung sowie Dauerausstellung Archivierung slowakischer Keramik.
01/09/2009 – 30/09/2009	Mitarbeit an der Sonderausstellung „Schokolade – Geschichte einer Versuchung“ im Landesmuseum Klagenfurt: Erstellung Presstext, Begleitheft, Schauvitrine „Aphrodisiakum Schokolade“, Führungen
30/06/2008 – 29/08/2008	Wappensaal des Landhauses Klagenfurt Führungen, Kassadienst und touristische Auskünfte

Berufserfahrung

Seit 01/12/2011	selbstständige Kulturvermittlerin im österreichischen Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseum.
Seit 01/01/2011	selbstständige Kulturvermittlerin im österreichischen Volkskundemuseum: wechselnde Programme für Kindergarten-, Volksschul-, und Hortkinder in der Dauerausstellung. Führungen in der Sonderausstellung mit Erwachsenen.