

HISTORISCHE ANTHROPOLOGIE

Kultur • Gesellschaft • Alltag

14. Jahrgang 2006
Heft 2

Herausgegeben von
Ludolf Kuchenbuch, Rolf Lindner und Norbert Schindler



BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Inhalt

Aufsätze

- Uta Kleine*
Schätze des Heils, Gefäße der Auferstehung. Heilige Gebeine und christliche Eschatologie im Mittelalter 161
- Raimund Th. Kolb*
Die Kesselcliquen von Jinmen. Einblicke in die *liumang*-Kultur der nordchinesischen Hafenstadt Tianjin im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert 193
- Jens Wietschorke*
Defensiver Paternalismus. Ostelbischer Landadel im Dialog mit der „Sozialen Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost“ (1918–1922) 232
- Martina Taubenberger*
„Ich bin ein befreites Subjekt“. Von einer jungen Generation im Nachkriegsdeutschland, die die Freiheit suchte – und den Jazz fand 268

Debatte

- Otto Ulbricht*
Retrospektive Diagnose eines Kommentars oder: leidige Besprechungen. Zu Martin Dinges' Bemerkungen über den Band *Die leidige Seuche* 287

Forum

- Moritz Ege*
Lost and Found. Quellen und Gefühlsstrukturen im amerikanischen *Found Magazine* 293
- Jon Mathieu*
Gibt es eine Geschichte der Berge? *L'Homme et la Montagne* von Jules Blache neu gelesen 305

Aufsätze

Schätze des Heils, Gefäße der Auferstehung

Heilige Gebeine und christliche Eschatologie im Mittelalter

von Uta Kleine

1. Reliquien zwischen Mittelalter und Moderne

Der Reliquienkult gehört ohne Zweifel zu den befremdlichsten Phänomenen der mittelalterlichen Kultur. Im Vorwort zu seiner „Deutschen Mythologie“ von 1844 fasst Jacob Grimm das neuzeitliche Unbehagen in einprägsame Worte:

„Kirchen und Kapellen des Mittelalters durchweht mit schwülem Grabgeruch ein Anbeten toter Knochen, deren Echtheit und Wunderkraft selten beglaubigt, zuweilen ganz unmöglich scheint. Die wichtigsten Geschäfte des Lebens, Eidschwüre und Krankheiten, forderten Berührung dieser Heilthümer, und alle geschichtlichen Denkmäler zeugen von ihrem weit eingerissenen, in den Bibel durch nichts gerechtfertigten, dem frühesten Christentum fremden Gebrauch.“¹

Grimms Worte spiegeln die Sicht eines preußischen Protestanten mit einer romantischen Vorliebe für nationale Ursprungsmythen, die er zeitgemäß im germanischen Heidentum, nicht im „römischen“ Christentum zu finden glaubte. Sie formulieren aber zugleich ein Unbehagen an den Praktiken des vormodernen Heiligenkultes, das weit über seine Zeit und sein Milieu hinauswirkte. Selbst auf katholischer Seite empfand man spätestens seit dem 18. Jahrhundert das mittelalterliche Erbe als Bürde: Eine aufgeklärte kirchliche Obrigkeit schränkte zentrale Ausdrucksbereiche der Heiligenverehrung, so das Wallfahrts- und Prozessionswesen und die religiöse Festkultur, drastisch ein und eine Gruppe jesuitischer Intellektueller um den Hagiologen Jean Bolland sichtete und bereinigte mit den Mitteln historischer Kritik den christlichen Legendenbestand. Viele Praktiken und Rituale, die vorher zum selbstverständlichen Ausdruckbestand der Heiligenverehrung gehört hatten, wurden nun als „Übertreibungen“ und „Ausschreitungen“, als Pervertierung einer geistigen Ursprungsidee gedeutet² und in den Bereich der „Volksfrömmigkeit“ verbannt – ein Erklärungsparadigma, das selbst erst mit der aufgeklärten, rationalen Kritik an der vormodernen Frömmigkeit entstand.³

1 *Jacob Grimm*, *Deutsche Mythologie*, Berlin 1875–78, Bd. 1 [Nachdruck der 4. Auflage], XXXIX.

2 So der Neubollandist *Hippolyte Delehaye*, der Apologet eines durch historische Kritik bereinigten Heiligenkultes, in: *Les légendes hagiographiques*, Brüssel 1955 [1905], 47.

3 *Christof Dipper*, *Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert*, in: Wolfgang Schieder (Hg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*, Göttingen 1986, 73–96; eine Kritik am Konzept der Volksfrömmigkeit aus mediävistischer Perspektive: *Klaus Schreiner*, *Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfasstheit laikaler*

Unbehagen und Kritik richteten sich gegen dreierlei: gegen die fehlende biblische Rechtfertigung, gegen die zweifelhafte Echtheit der Reliquien und der zu ihrer Rechtfertigung ersonnenen Legenden und gegen die Selbstverständlichkeit, mit der die Lebenden die sterblichen Überreste der Heiligen hantierten und in ihr Alltagshandeln einbezogen.

Um den letzten Punkt, den leibhaft-dinglichen Umgang mit den Heiligengebeinen, soll es im Folgenden gehen. Nicht als Ausdruck einer schichtspezifischen Frömmigkeitshaltung („Volksreligion“)⁴ oder einer „vorrationalen“ Veräußerlichung des religiösen Empfindens⁵ möchte ich dieses Phänomen verstehen, sondern als spezifische Ausprägung einer anthropologischen Fundamentalvorstellung der Vormoderne, die O. G. Oexle auf die Formel von der „Gegenwart der Toten“ gebracht hat.⁶ Der angedeutete Wandel im Verständnis der Heiligenverehrung um 1800 gehört demnach in den größeren Zusammenhang eines Wandels in der Geschichte des Todes.⁷

Als Beispiel für den mittelalterlichen Horizont der Reliquienverehrung sei hier zitiert, was Petrus Venerabilis (†1156), Abt von Cluny, zum Fest des hl. Märtyrerpapstes Marcellus, von dem seine Abtei einige Reliquien besaß, seinen Mitbrüdern predigte. Die Heiligen („sancti“), so führt er aus, seien dadurch vor allen anderen

Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter, in: ders. (Hg.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, München 1992, 1–78.

4 Diese Perspektive vertritt sehr prominent *Aaron J. Gurjewitsch*, *Mittelalterliche Volkskultur*, München 1987; *ders.*, *Himmlisches und irdisches Leben. Bildwelten des schriftlosen Menschen im 13. Jahrhundert: Die Exempel*, Amsterdam–Dresden 1997. Wesentlich nuancierter, aber mit starkem Interesse für die verschwiegene Kultur der einfachen Leute: *Jean-Claude Schmitt*, *Heidenspaß und Höllenangst. Aberglaube im Mittelalter*, Frankfurt–NewYork–Paris 1993; *ders.*, *Der Mediävist und die Volkskultur*, in: Peter Dinzelsbacher/Dieter R. Bauer (Hg.), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, Paderborn u. a. 1990, 29–40. Einen Überblick über ein Forschungsfeld der fließenden Übergänge bietet *Michel Lauwers*, *Religion populaire, culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Age*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 82 (1987), 221–258.

5 Die sozialgeschichtliche Forschung in Deutschland deutet den Wandel in der Geschichte der Heiligenverehrung im Zusammenhang mit geistigen Prozessen. Die von der Modernisierungstheorie inspirierten Stichworte lauten hier: Rationalisierung, Sozialdisziplinierung und Internalisierung (religiöser Normen), vgl. *Werner Freitag*, *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster*, Paderborn 1991; *Wolfgang Reinhard*, *Sozialdisziplinierung, Konfessionalisierung, Modernisierung. Ein historiographischer Diskurs*, in: *Nada Boscovska Leimgruber* (Hg.), *Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft*, Paderborn 1997, 41–55.

6 *Otto Gerhard Oexle*, *Die Gegenwart der Toten*, in: *Herman Braet/Werner Verbeke* (Hg.), *Death in the Middle Ages*, Löwen 1983, 19–77.

7 Sie wird seit Ph. Ariès' grundlegendem Beitrag immer noch schwerpunktmäßig in Frankreich betrieben: *Philippe Ariès*, *L'homme devant la mort*, 2 Bde., Paris 1977; *Jacques Le Goff*, *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984; *Jean-Claude Schmitt*, *Die Wiederkehr der Toten. Geistergeschichten im Mittelalter*, Stuttgart 1995 [1994]; *Cécile Treffort*, *L'église carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Lyon 1996; *Michel Lauwers*, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Age (Diocèse de Liège, XI^e–XIII^e siècles)*, Paris 1997. Ein früher, immer noch aktueller volkskundlicher Beitrag ist *Nikolaus Kyll*, *Tod, Grab, Begräbnisplatz, Totenfeier. Zur Geschichte ihres Brauchtums im Trierer Lande und in Luxemburg unter besonderer Berücksichtigung des Visitationshandbuches des Regino von Prüm*, Bonn 1972.

Sterblichen ausgezeichnet, dass, obwohl ihre toten Leiber auf der Erde zurückblieben, ihre Seelen bereits im Himmel der ewigen Seligkeit teilhaftig seien:

„Daher kommt es, dass wir die Leiber jener, die in diesem Leben die Gerechtigkeit pflegten, nicht als tot (*exanima*) verwerfen, nicht wie Tierkadaver mit Füßen treten, sondern wie göttliche Tempel verehren [...] und wie Gefäße der Auferstehung (*ut resurrectionis uasa*) glaubend bewahren, die sich mit den heiligen Seelen wiederum vereinigen werden. [...] Verachtet also die Gebeine dieses hier anwesenden Märtyrers nicht wie dürres Gebein (*non uelut arentia*), sondern verehrt sie, als würden sie bereits in ihrer zukünftigen Unverweslichkeit blühen (*futura incorruptione iam florentia honoratis*) [...]“⁸

Was Jacob Grimm als „todte Knochen“, umhüllt von schwülem Verwesungsdunst, wahrnimmt, das betrachtet Petrus Venerabilis als kostbare Materie – kostbar, weil ihr noch ein Rest von Beseelung und Lebenskraft innewohnt, die ihre Vollen- dung mit der endgültigen Wiederausführung von unsterblicher Seele und neu geschaffenen Leib im Moment der Auferstehung am jüngsten Tag erfahren wird. Das Leibhaft-Sensualistische, von den Zeitgenossen Grimms als volksfromme „Ausschreitungen“ abgewertet, stellt in den Augen des gelehrten Cluniazenserabtes die eigentliche Essenz des Heiligenkultes dar.

Die Diskrepanz der Äußerungen verweist darauf, dass sich in einem bestimmten Moment der Geschichte das Band zwischen Lebenden und Toten löste und die Auffassung von der Gegenwart der Toten verblasste. Dieser fundamentale Wandel in der Geschichte des Todes ist das Ergebnis einer langen Entwicklungskette, die ihren Ausgang in den spätmittelalterlichen Mortalitätskrisen im Gefolge der Pest nahm und mit den seuchenhygienischen Argumenten des späten 17. Jahrhunderts endete, die eine Absonderung der als gesundheitsgefährdend angesehenen Leichname und ihrer „Dünste“ empfahlen. Die Mediziner, die den Toten bis etwa 1700 noch eine „vis vegetans“, ein Restleben und ein begrenztes Empfindungsvermögen zugestanden hatten, schlossen sich im Laufe des 18. Jahrhunderts der These an, dass der Tod Deformation und Nicht-Leben sei.⁹ Aus dem himmlischen Wohlgeruch der heiligen Gebeine wurde der schwüle Grabdunst der Toten.

Den wohl sinnfälligsten Ausdruck fand dieser Prozess der „*désocialisation*“ von Lebenden und Toten (Pierre Chaunu) um 1800 in der Neuordnung des Bestattungswesens: vom innerörtlichen Kirchhof, der als Gerichts-, Asyl-, Versammlungs- und Geschäftsort Stätte kontinuierlicher Begegnungen war, wurden die Toten auf die neuen Friedhöfe vor der Stadt verbannt, welche parkähnliche, luftdurchwehte Stätten einer neuen, vergeistigten Form der „Andacht“ waren. Aus dem vormodernen Leichnam wird die Leiche, aus der Person das seelenlose Objekt.¹⁰

⁸ *Petrus Venerabilis*, *Sermo in honore illius cuius reliquiae sunt in presenti* – Predigt über die Reliquien des hl. Marcellus, hg. v. Giles Constable, in: *Revue bénédictine* 64 (1954), 265–272, 266, 269.

⁹ *Ariès*, *L'homme devant la mort*, Bd. 2, 70. Vgl. auch *Arnold Angenendt*, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, 261 f.

¹⁰ *Oexle*, *Die Gegenwart der Toten*, bes. 65–77; *Ariès*, *L'homme devant la mort*, Bd. 2, 26–32,

Doch vor diesem einschneidenden Wandel waren die Heiligen keine abstrakten Tugendvorbilder, sondern eine besondere Spezies von Verstorbenen, die von Peter Brown so genannten „very special dead“, deren Wirkmacht in sehr leibhafter Weise erfahren wurde: „Avant d’être une qualité de l’âme ou un état spirituel, la sainteté [...] est d’abord une énergie (,virtus‘) qui se manifeste à travers un corps.“ („Die Heiligkeit ist weniger eine Eigenschaft der Seele oder ein geistiger Zustand, sondern zuallererst eine Energie (,virtus‘), die sich durch einen Körper manifestiert.“)¹¹

Im Mittelalter war der Sitz der Heiligkeit der menschliche Leib und die Gebeine der Heiligen waren den Lebenden die wichtigsten Unterpfänder („pignora“) ihrer zwischen Himmel und Erde zweigeteilten posthumen Existenz. Diese Vorstellung von der fortdauernden Lebenskraft („virtus“) der Verstorbenen wurde in einem Repertoire von zeremoniellen Handlungen aktualisiert und konkret veranschaulicht. Es handelt sich um jene Kontaktrituale, über die Grimm sich so abweisend äußert: Graböffnungen (Inventionen), Erhebungen (Elevationen), Umbettungen (Translationen) und öffentliches Zeigen (Ostensionen) von Heiligengebeinen, Wallfahrten und Wunderheilungen.

Mein Beitrag beschäftigt sich mit einigen Formen dieser Inszenierung von heiligen Gebeinen im früheren Mittelalter (10. bis 13. Jahrhundert), einer Zeit großer Aktivitäten im Bereich der Heiligenverehrung. In ganz Europa vermehrte sich die Zahl der sakralen Zentren. Sie entstanden, anders als in den vorangegangenen Jahrhunderten der karolingischen Herrschaft, nicht dadurch, dass man im Bedarfsfall altehrwürdige Reliquien aus fremden Regionen importierte, sondern indem man den Kult einheimischer, aber vergessener Heiliger wiederbelebte oder neue, zeitgenössische Heilige etablierte. Entsprechend vielfältig und dicht ist auch der Bestand der eigens zu diesem Zweck verfassten hagiographischen Überlieferungszeugnisse: Heiligenviten, Translationsberichte, Predigten, liturgische Dichtungen und posthume Wundersammlungen.¹²

Empirisch bringt mein Beitrag kaum Neues, die herangezogenen Zeugnisse sind weitgehend bekannt und die Phänomene gut erforscht.¹³ Es geht vielmehr um eine

63–116; *Franz J. Bauer*, Von Tod und Bestattung in alter und neuer Zeit, in: *Historische Zeitschrift* 254 (1992), 1–31.

11 *André Vauchez*, La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques, Paris ²1988, 499. Zu den „very special dead“ vgl. *Peter Brown*, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981, 69–85.

12 Ebd., 121–162. Vgl. auch *Martin Heinzelmann*, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979; *David Rollason*, *Saints and Relics in Anglo-Saxon England*, Oxford 1989; *Angenendt*, *Heilige und Reliquien*, 172–179 [Erhebungen], 138–148 [Hagiographie]; *Anton Legner*, *Reliquien in Kunst und Kult zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt 1995, 11–26; *Monika Otter*, *Inventiones. Fiction and Referentiality in Twelfth-Century Historical Writing*, Chapel Hill–London 1996; *Edina Bozóky/Anne-Marie Helvétius (Hg.)*, *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l’Université du Littoral-Côte d’Opale (Boulogne-sur-Mer), 4–6 septembre 1997*, Turnhout 1999; *Dieter R. Bauer/Klaus Herbers (Hg.)*, *Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung*, Stuttgart 2000.

13 Eine Aufzählung der relevanten Titel ist hier unmöglich, daher verweise ich neben den unter Anm. 12 genannten Titeln auf die relativ rezenten, programmatisch ausgerichteten Forschungsüberblicke bei *Lauwers*, *Religion populaire, culture folklorique, mentalités*; *Sofia Boesch*

Einordnung des Bekannten in andere Zusammenhänge. Ich möchte zeigen, wie stark der Reliquienkult in umfassende Vorstellungen über Tod, Bestattung und Fortleben im Jenseits eingebunden war.¹⁴ Und ich möchte in den Mittelpunkt die Toten selbst stellen. Um ihren Leib und seine Verwandlungen, die Arten seiner Wahrnehmung und Inszenierung soll es in erster Linie gehen, nicht um die Frage, wie und zu welchem Zweck die Gesellschaft ihn gebrauchte.¹⁵

2. Leib, Seele, Auferstehung:

Grundlagen der christlichen Anthropologie seit der Spätantike

Die christliche Anthropologie der Toten lässt sich am besten von ihren antiken Wurzeln her fassen. Sie beruht auf der Grundannahme, dass der Mensch ein Kompositum aus sterblichem Leib („corpus“) und unsterblicher Seele („anima“) ist. Zu dieser älteren, in griechischen und jüdischen Vorstellungen wurzelnden Annahme treten einige christliche Neubestimmungen hinzu, die in der heilsgeschichtlichen Fundierung und der eschatologischen Ausrichtung der christlichen Lehre begründet sind: Der Mensch als Ganzes ist nach dem Bild Gottes geschaffen (in den Worten der Vulgata, Gen 1, 26: „ad imaginem et similitudinem nostram“), hat aber durch den Sündenfall, in dessen Folge sein Körper zu Leiden und Tod verurteilt ist, sein leibliches Heil auf Erden verwirkt. Gleichwohl ist Gott im Wunder der Inkarnation in Christus selbst Fleisch geworden und hat dem Menschen nach dem Tode

Gajano, *Des loca sanctorum aux espaces de la sainteté. Étapes de l'historiographie hagiographique*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 95 (2000), 48–70.

¹⁴ Ich knüpfe damit an die bekannte Reihe von anthropologisch orientierten Forschungen zur Geschichte des Todes an: Neben den unter Anm. 10 genannten Titeln sei hier noch verwiesen auf einen der wenigen deutschsprachigen Bände zum Thema: *Arno Borst/Gerhart von Graevenitz/Alexander Patschovsky/Karlheinz Stierle (Hg.)*, *Tod im Mittelalter*, Konstanz ²1995. Nützlich auch der aktuelle Überblick von *Michel Lauwers*, *Mort(s)*, in: *Jean-Claude Schmitt/Jacques Le Goff (Hg.)*, *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris 1999, 771–789. Für die Frühneuzeit: *Michel Vovelle*, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris 1973 [gekürzte Neuauflage 1978]; *Pierre Chauvu*, *La mort à Paris. XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris 1978.

¹⁵ Hierzu waren die neueren Beiträge zur Geschichte des Körpers eine große Hilfe: *Marie-Christine Pouchelle*, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel*, Paris 1983; *Peter Brown*, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im Frühen Christentum*, München 1994 (1988); *Michel Feher (Hg.)*, *Fragments for a History of the Human Body*, 3 Bde., New York 1989; *Jean-Claude Schmitt*, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris 1990 (dt. *Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter*, Stuttgart 1992); *Caroline W. Bynum*, *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt a. M. 1996 [1991]; *Klaus Schreiner/Norbert Schnitzler (Hg.)*, *Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, München 1992; *Miri Rubin*, *Medieval Bodies: Why Now, and How?*, in: *dies. (Hg.)*, *The Work of Jacques Le Goff and the Challenges of Medieval History*, Woodbridge 1997, 209–222. Das Phänomen des Reliquienkultes spielt in der körpergeschichtlichen Forschung so gut wie keine Rolle, ebenso wenig wird es in die Forschungen zur Geschichte des Todes einbezogen. Umgekehrt verzichten auch die Forschungsbeiträge zum Reliquienkult in der Regel darauf, ihr Thema in größere anthropologische Zusammenhänge einzuordnen.

die Auferstehung seines mit der unsterblichen Seele wiedervereinigten Leibes am jüngsten Tag verheißen.¹⁶

Während sich Paulus (1 Kor 15) den Vorgang der Wiederauferstehung noch in platonischer Tradition als Neuüberkleidung mit einem „pneumatischen Leib“ vorstellt, denkt ihn wenig später der Autor des Lukasevangeliums ganz konkret als Wiederherstellung des von der Verwesung erlösten und mit der unsterblichen Seele wiedervereinigten Erdenleibes (Lk 23, 46; 23,55; vgl. Apg. 2,31; 13, 37). Mit Lukas' Auffassung von der leibidentischen Auferstehung wurde im Zuge der Abwehr der dualistisch-leibfeindlichen Lehre der Gnosis ein harter „Physizismus“ (A. Angenendt) zur maßgeblichen Lehre.¹⁷

Mit dem Tod streift also der Mensch nach christlicher Vorstellung nicht nur seine sterbliche Hülle ab, sondern mit dem Leib stirbt auch der Mensch als Ganzes. Gleichzeitig stellt der Tod nur eine vorübergehende Trennung von Leib und Seele dar; endgültiges Heil (und endgültige Verdammnis) ist nicht ohne den Leib vorstellbar. Tertullians Formel „caro cardo salutis“ („das Fleisch ist die Angel des Heils“) ist das Programmwort dieser „physizistischen“ Jenseitserwartung.

Doch über das Schicksal des Leibes bestimmt als ethische Instanz die Seele. Daher ist auch bei den Christen der Zustand des Leichnams oder des Grabes ohne Bedeutung für das Schicksal im Jenseits – anders als noch in der römischen Religion mit ihrem strengen Grabrecht, wo dergleichen durchaus heilsrelevant war.¹⁸ Den Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Begräbnispraxis hat vor allem Augustinus seinen Zeitgenossen eingeschärft; von ihm stammen die für die Spätantike und das Mittelalter maßgeblichen Ausführungen zur christlichen Totensorge, darunter auch der 421/22 geschriebene Traktat „De cura pro mortuis gerenda“. Hier heißt es: „Die Verweigerung der Bestattung bringt den Gläubigen keinen Schaden, genauso wie die Ungläubigen aus der Gewährung desselben keinen Nutzen ziehen.“ Und weiter heißt es: „Denn es ist nicht der Leib, der für die Seele den Lohn der Auferstehung erworben hat, sondern vielmehr die Seele, die ihn für den Leib gewonnen hat, gleichgültig ob dieser das neue Leben nun zur ewigen Strafe oder zur ewigen Glückseligkeit empfangen hat.“¹⁹

Die Auferstehung des Leibes am jüngsten Tag versteht sich nicht als an natürliche Voraussetzungen geknüpfter Prozess, sondern als göttlicher Akt der Neu-

16 Grundlegend: *Denys Gorce*, *Spiritualité du corps*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1953, Bd. 2,2, 2338–2378; *Angenendt*, *Heilige und Reliquien*, 102–122; *ders.*, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 235–260; *Jean-Claude Schmitt*, *Corps et âme*, in: *ders./Jacques Le Goff* (Hg.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris 1999, 230–245; *Caroline W. Bynum*, *The Resurrection of the Body in Western Christianity: 1200–1226*, New York 1995.

17 *Angenendt*, *Heilige und Reliquien*, 108f.

18 *Okko Behrends*, *Grabraub und Grabfrevel im römischen Recht*, in: *Herbert Jankuhn/Hermann Nehlsen/Helmut Roth* (Hg.), *Zum Grabfrevel in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. Untersuchungen zu Grabraub und „haugbrot“ in Mittel- und Nordeuropa*, Göttingen 1978, 85–106.

19 *Aurelius Augustinus*, *De cura pro mortuis gerenda* IX 11, V 7, in: *Patrologia Latina* 40, 600, 597. Die deutsche Übersetzung richtet sich im wesentlichen nach *Aurelius Augustinus*, *Die Sorge für die Toten*, übertragen von Gabriel Schlachter, eingeleitet und erläutert von Rudolph Arbesmann, Würzburg 1975, 18, 12.

schöpfung des Leibes aus seinen ursprünglichen materiellen Bestandteilen.²⁰ Hierzu wiederum Augustinus:

„Es hat also die Erde zwar viele Leichname (‘corpora’) von Christen nicht zu decken dürfen, aber keinen von ihnen hat jemand je dem Himmel und der Erde entziehen können. Ist diese doch mit der Gegenwart dessen erfüllt, der da weiß, woher er das wiedererwecken wird, was er erschaffen hat. [...] Umso weniger dürfen sie [die Heiden] die Christen wegen unbestatteter Leiber verhöhnen, haben doch die Christen die Verheißung einer Erneuerung (‘reformatio’) des Fleisches und aller Glieder nicht nur aus der Erde, sondern auch aus dem geheimsten Schoß der Elemente, in die sich die zerfallenen Leichname (‘dilapsa cadavera’) aufgelöst haben, um in einem Augenblick wiedergegeben und wiederhergestellt zu werden.“²¹

Für Augustinus sind der Umgang mit dem Leichnam und die Riten seiner Bestattung nicht Bestandteil der christlichen Doktrin und somit auch keine Mittel zur Erlangung des Heils (‘presidia salutis’), sondern sie sind Ausdruck des natürlichen menschlichen Empfindens (‘pietas’) und der Pflicht (‘officium’) und dienen dem Trost der Hinterbliebenen.²² Diese grundsätzliche Gleichgültigkeit gegenüber dem Leichnam ist nach M. Lauwers, dem ich hier gerne folge, ein Spezifikum der christlichen Totensorge – noch im Mittelalter haben die Theologen die entsprechenden Ausführungen des Augustinus immer wieder zitiert.²³

Augustinus’ Schriften zur Totensorge verfolgen ein ganz bestimmtes Ziel. Gegen die familiäre Vereinnahmung der Toten im römischen Kult vertreten sie die Idee einer Vergemeinschaftung der Totensorge durch die Kirche als einer künstlichen und spiritualisierten Form der Verwandtschaft: liturgisches Gedenken und Feier des eucharistischen Mahles sollen die heidnische Totenklage und Totenmähler ersetzen²⁴.

Neben sozialen Motiven spielen aber auch die Erfahrungen der Vergangenheit eine Rolle. Die kollektiven Erinnerungen an die Christenverfolgungen des 2. bis 4. Jahrhunderts und Augustinus’ eigene Erinnerungen an die Plünderung Roms 410 mit ihren vielen unbestatteten Toten haben die merkwürdig radikale Haltung der Christen dem Leichnam gegenüber entscheidend mitgeprägt. Das Paradigma des christlichen Toten blieb für lange Zeit der Märtyrer. Was die Römer nach den physischen Qualen als schwerste Strafe erachteten, nämlich die Zerstückelung der Leichname und ihre Nichtbestattung, deuteten die Christen als Glaubenstriumph, der mit dem sofortigen Einzug der Seele ins Paradies belohnt wurde. Diese Erfahrungen begründeten die Vorstellung, dass für die Auferstehung der Erhalt der leiblichen Integrität nach dem Tode unwesentlich sei, ja, dass Qualen, Zerstückelungen

20 Bynum, *The Resurrection of the Body*, 94–103.

21 Augustinus, *De cura* IX 11, 594 (Übersetzung Schlachter, 5).

22 Ebd., XVIII 22, 609 (Übersetzung Schlachter, 38): „Was aber an Fürsorge für die Bestattung des Leibes aufgewendet wird, ist kein Unterpfand des Heils, sondern eine Pflicht der Menschlichkeit, die dem Empfinden im Menschen entspricht [...]“. Allerdings gilt diese Beobachtung nur für die Rituale des Begräbnisses, während die spirituellen Formen der Totensorge (Fürbittebet, Almosen, Eucharistiefeyer) sehr wohl heilsrelevant sein können, vgl. ebd.

23 Lauwers, *La mémoire des ancêtres*, 69–73.

24 Brown, *The Cult of the Saints*, 30 f.

und Verweigerung des Begräbnisses dem jenseitigen Heil in besonderer Weise zuträglich seien.

Aus dieser Vorgeschichte ergibt sich ein merkwürdiges eschatologisches Paradox:

1. Die Sorge um die Leiber der Toten ist nachrangig, denn die Auferstehung ist ihnen gewiss. Entscheidend ist es, für die Seele Fürsprache zu erbitten, denn sie ist Sitz der Tugenden und Verdienste und damit die ethische Instanz, die über das Endschicksal des auferstandenen Leibes (Erlösung oder Verdammnis, Himmel oder Hölle) entscheidet.

2. Die Leiber der Toten sind besonders wichtig und wertvoll, denn sie sind das materielle Unterpfand der Auferstehung, die irdische Materie, aus der der verherrlichte Leib wieder zusammengefügt werden wird.

Dieses Paradox ist die Ursache für ein weiteres Spezifikum der christlichen Totensorge, nämlich die Hierarchisierung der Toten nach ihrem postmortalen Leib-Seele-Status. Unterschieden werden die Heiligen („sancti“), deren Seelen man aufgrund ihrer Verdienste bereits mit Gott vereint im Himmel wähnte, von den gewöhnlichen Verstorbenen, deren Seelen ihre Erlösung (oder Verdammnis) in einem Zwischenreich, gedacht als Ruhe- oder Reinigungsort, erwarteten. Nach dieser Zuordnung richteten sich die Formen der Totensorge und die Aufmerksamkeit für den Leichnam. Gewöhnliche Verstorbene wurden in aller Regel in einem anonymen Grab an einem kollektiven Ruheort bestattet; dies waren in der Spätantike die suburbanen Coemeterien, seit karolingischer Zeit die innerörtlichen Kirhhöfe. Hier blieben die Totenruhe und die Intangibilität des Grabes im Prinzip gewahrt. Die Sorge galt nicht dem Leichnam und seinem natürlichen Verwesungsschicksal, sondern dem Seelenheil, zu dessen Pflege die Kirche seit karolingischer Zeit ein kohärentes System von gemeindlich begangenen Memorialhandlungen entwickelt hatte.²⁵ Bei den Heiligen war es genau umgekehrt: Hier standen die Toten, ihre Gräber und Gebeine im Zentrum eines Fürsorgesystems, das nicht auf das individuelle Heil des/der Verstorbenen, sondern auf das kollektive Heil der Lebenden gerichtet war. Die Leiber der besonderen Toten erfuhren als „pignora“, als irdische Unterpfänder einer im Jenseits fortdauernden Existenz, eine besondere Wertschätzung und Aufmerksamkeit. Die genannten Rituale, bei denen die Gebeine bewegt, beobachtet, berührt und Hilfe suchend beschworen wurden, galten als Ausdruck besonderer Verehrung, nicht als frevelhaftes Tun, wenngleich es hier nicht selten zu ambivalenten Situationen kam.²⁶ Während man *für* die Seelen der gewöhnlichen

²⁵ Cécile Treffort, *L'église carolingienne et la mort*, 35–64; vgl. auch *dies.*, Du ‚cimiterium christianorum‘ au cimetière paroissial: évolution des espaces funéraires en Gaule du VI^e au IX^e siècle, in: Henri Galinié/Elisabeth Zadora-Rio (Hg.), *Archéologie du cimetière chrétien. Actes du 2^e colloque A. R. C. H. E. A. (Orléans, 29 septembre–1^{er} octobre 1994)*, Tours 1996, 55–64; Michel Lauwers, *Le cimetière dans le Moyen Age Latin. Lieu sacré, saint et religieux*, in: *Annales HSS* 54 (1999), 1047–1072; Kyll, *Tod, Grab, Begräbnisplatz*, 127–209.

²⁶ Uta Kleine, *Res sacra oder sacrilegium? Graböffnungen, Gebeintransfer und Körperzerteilung in normativen und hagiographischen Zeugnissen des früheren Mittelalters*, in: Linda-Marie Günther (Hg.), *Inszenierungen des Todes. Hinrichtung – Martyrium – Leichenschändung*, Bochum [im Druck].

Toten betete, betete man *zu* den Heiligen um Hilfe in eigenen Nöten, die gewährt werden konnte, da die Heiligen (bzw. ihre himmlischen Seelen) das Recht besaßen, bei Gott Fürbitte einzulegen.

Schon früh wurde diese Hierarchisierung der Toten theologisch und anthropologisch begründet. Der kappadokische Bischof Gregor von Nyssa (395) unterschied sehr deutlich zwischen den Gräbern der Heiligen und den Überresten der gewöhnlichen Toten: Vor diesen „so arg entstellten Dingen“ empfänden die Menschen Gräuel, während sie die Gräber der Heiligen bewunderten und verehrten: „Den Leib berühren und umarmen sie mit allen Sinnen, Augen und Ohren, als wäre noch blühendes Leben in ihm.“ Die Seele lebe bereits im Himmel, und da sie den Leib nicht mit Lastern und Leidenschaften befleckt habe, habe sie seiner Unverweslichkeit keinen Schaden zugefügt.

„Wie ein kostbarer und verehrter Schatz wird [der Leib] verborgen und für den Tag seiner Wiedergeburt aufbewahrt. Er ist begabt mit vielen einzigartigen und außerordentlichen Gaben, und ist deswegen nicht mit den anderen Leibern zu vergleichen, die in einem gewöhnlichen Tode vergehen, obwohl sie aus demselben Stoff bestehen.“²⁷

Äußeres Erkennungszeichen des Heiligenleibes sind seine „außerordentlichen Gaben“, d. h. die durch besondere Tugendleistungen erworbene Wunderkraft. Beides, Verdienst und Wunder, wird im Lateinischen „virtus“ genannt, ein Homonym, das die psychosomatische Logik des Reliquienkultes, die enge Wechselwirkung von ethischem Prinzip und seiner leiblichen Konkretion, auch semantisch verdeutlicht. Die „virtus“ ist jene spirituelle Kraft göttlichen Ursprungs, die an die Stelle der erloschenen Vitalfunktionen tritt. Die zitierten Äußerungen lassen darüber hinaus erkennen, dass die Wahrnehmung des Heiligenleibes bereits in der Spätantike zwischen zwei Polen oszillierte: Er war zugleich kostbares Objekt und schützende Person, „thesaurus“ und „patronus“.

Die in der Spätantike entwickelten Vorstellungen zum Heiligenkult blieben auch während des Mittelalters weitgehend stabil, wie ein Vergleich der Äußerungen Gregors von Nyssa und Petrus' Venerabilis zeigt. Gleiches gilt übrigens auch für die Fragen und Argumente in der neu entflammten Auferstehungsdebatte. Nach der Zeit der Kirchenväter des 2. bis 5. Jahrhunderts wurde das Thema zwischen dem 12. und dem 14. Jahrhundert, wie C. Bynum festgestellt hat, erneut intensiv diskutiert: Scholastische Traktate und Quodlibets befassten sich unter Zuhilfenahme scheinbar absonderlicher Beispiele von auferstandenen Fingernägeln und Vorhäuten, von verzehrten Menschenleibern und Embryonen mit Fragen nach der materiellen Identität und Kontinuität zwischen irdischem Körper und Auferstehungsleib und nach der physischen Beschaffenheit des verherrlichten Leibes.²⁸ Gegen den

²⁷ Gregor von Nyssa, *De s. Theodoro martyre*, in: *Patrologia Graeca* 46, 137.

²⁸ Bynum, *The Resurrection of the Body; dies.*, *Materielle Kontinuität, individuelles Überleben und die Auferstehung des Leibes: Eine scholastische Diskussion im Mittelalter und heute*, in: *dies.*, *Fragmentierung*, 238–250; *dies.*, *Bodily Miracles and the Resurrection of the Body in the High Middle Ages*, in: Thomas Kselman (Hg.), *Belief in history: Innovative Approaches to European and American Religion*, Notre Dame 1990, 71–77.

dualistisch-leibfeindlichen Irrglauben der Katharer wurden die traditionellen Positionen erneut bekräftigt: „Anima [...] non est totus homo et anima mea non est ego“ („Die Seele ist nicht der ganze Mensch und ich bin nicht meine Seele“), so lautet die einprägsame Formel Thomas' von Aquin.²⁹ Weiterhin galt, dass der Körper integraler Bestandteil und Ausdruck der menschlichen Person und dass die Identität der Körpermaterie Voraussetzung für die Kontinuität des Ich nach der Auferstehung sei, ferner, dass die angeborenen und erworbenen Qualitäten des Leibes wie Geschlecht, Größe und andere individuelle Merkmale im ansonsten unvergänglichen Auferstehungsleib erhalten blieben. Auf dem 4. Laterankonzil von 1215 wurde dies zur verbindlichen Glaubensaussage erklärt.³⁰

Als vorläufige Bilanz lässt sich Folgendes festhalten: Der Tod ist nach spätantiker und mittelalterlicher Auffassung kein Endzustand, sondern ein Durchgangsstadium auf dem Weg des Menschen vom irdischen zum ewigen Leben. Das Endschicksal des Leibes ist der ferne eschatologische Horizont von Totensorge und Reliquienverehrung; für die praktische Ausgestaltung der Beziehungen zwischen Lebenden und Toten sind hingegen jene Vorstellungen bestimmend, die das Dasein im mittleren Stadium betreffen. Daher seien sie im Folgenden kurz dargestellt.

3. Zum Verhältnis von Körper und Seele im Interim

Seit der Zeit der Kirchenväter bis ins späte 12. Jahrhundert galt die Vorstellung, der Zwischenzustand sei zweigeteilt: in einen Ruheort für die Seelen der Guten (Tertullian beschreibt ihn als erquickendes „refrigerium“, als „Schoß Abrahams“ oder als „Paradies“) und einen Reinigungsort, ein läuterndes Feuer, für die Bösen (bei Tertullian das „interim tormentum“). Die Seelen der Heiligen hingegen gehen sofort in den Himmel ein. Zwischen 1150 und 1250 kam es zu bedeutenden Veränderungen in der Geschichte der christlichen Eschatologie: Die scholastische Theologie entwickelte die Vorstellung vom sofortigen Gericht nach dem leiblichen Tode und vom Fegefeuer („purgatorium“) als einer neuen Form des intermediären Jenseits, „in dem bestimmte Tote eine Prüfung zu bestehen haben, die durch die Fürbitte – die geistliche Hilfe – der Lebenden verkürzt werden kann.“³¹ Während die „ganz Guten“ und die „ganz Bösen“ bereits unmittelbar nach dem Tode gerichtet werden und in den Himmel bzw. die Hölle eingehen, bietet der Aufenthalt im Fegefeuer den „nicht ganz Guten“ bzw. „nicht ganz Schlechten“ die Möglichkeit, das ewige Heil zu erlangen, das sie sich in ihrem Leben noch nicht verdient haben.

²⁹ Thomas von Aquin, In epistolam I ad Corinthios commentaria, c. 15, lectio 2, in: Stanislas E. Frette (Hg.), Opera omnia, Paris 1876, Bd. 21, 34.

³⁰ Joseph Wohlmuth (Hg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 2: Konzilien des Mittelalters, Paderborn 2000, c. 1, 229f.: „Sie alle werden mit ihrem eigenen Leib, den sie jetzt haben (cum suis propriis corporibus, qui nunc gestant“) auferstehen.“

³¹ Grundlegend: Le Goff, Die Geburt des Fegefeuers, das Zitat 14. Zu den älteren Vorstellungen vgl. auch Angenendt, Heilige und Reliquien, 103 ff. (hier finden sich auch die Verweise auf Tertullian); Alfred Stüber, Refrigerium interim. Die Vorstellung vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst, Bonn 1957.

Obwohl beide Interimskonzepte streng genommen nur den Zustand der vom Körper getrennten Seele beschreiben und von einem Weiterleben des Körpers nichts wissen³², existiert parallel hierzu in der Theologie und der praktischen Frömmigkeit die Vorstellung, dass der leibseelische Zusammenhang im Tode zwar gelöst, aber nicht vollständig aufgehoben sei, weil die Seele auch nach dem Tode noch eine „Hinneigung“ zu ihrem Körper zeige³³:

„linquunt namque suis animae uestigia membris
et miscent meritum corpora mensque suum.“

(„Es lassen nämlich die Seelen Spuren in ihren (Leibes-)Gliedern zurück,
und der Geist vermischt sein Verdienst mit den Körpern.“)³⁴

Diese spätantike Grabinschrift (5. Jahrhundert) zeigt, dass das Grab und der Leichnam keineswegs als bloße Erinnerungsstütze verstanden werden, sondern dass nach spätantiker (und mittelalterlicher) Vorstellung die unsterbliche Seele dem Leib ein Restleben erhält. In der Forschung ist allerdings umstritten, ob dies als „Realpräsenz“ der Toten in ihren Gräbern, als *bruchloses* Fortleben der irdischen Rechtsperson verstanden werden darf³⁵ oder ob die Wertschätzung des Leichnams lediglich auf seiner *zukünftigen* Wiederbelebung im Moment der Auferstehung beruht.³⁶ Wie immer man hier argumentieren mag – in der Frage nach dem Ursprung der Vorstellungen von der Präsenz der Toten in ihren Gebeinen spricht einiges gegen den gern geäußerten Magieverdacht.³⁷ Die Fundamente des Reliquienkultes liegen erkennbar nicht in einem vorchristlichen, autochthonen Volksglauben (wenngleich die Möglichkeit von Synkretismen und abweichenden Deutungen bei Teilen der Bevölkerung natürlich nicht ausgeschlossen werden kann), sondern in anthropologischen und eschatologischen Vorstellungen spezifisch christlicher Prägung, deren Wurzeln in der Antike zu finden sind und die von Beginn an theologisch reflektiert wurden.

In der Heiligenverehrung hat der Wandel der Interimsvorstellungen um 1200 keine qualitativen Veränderungen hervorgebracht³⁸, wohl aber in den Beziehungen zu den gewöhnlichen Toten. Während man sich die Verstorbenen in den früheren Jahr-

32 Wie bereits in der Frage der Totensorge, so vertritt Augustinus auch in dieser Angelegenheit eine radikal spiritualistische Position: Mit der Trennung von Leib und Seele im Moment des Todes erlischt das menschliche Leben. Daher wissen die Toten nichts vom Schicksal der Lebenden und kümmern sich auch nicht darum: *Augustinus*, De cura V 7 597; XIII 6–XIV 7, 604 f.

33 *Angenendt*, Heilige und Reliquien, 111–115; *Bynum*, Bodily Miracles, 74; *dies.*, The Resurrection of the Body, 127 f. Entsprechende Äußerungen finden sich bei Tertullian, Augustinus, Bonaventura, Heinrich von Gent u. a.

34 Zit. nach *Angenendt*, Heilige und Reliquien, 113.

35 So *Peter Dinzelsbacher*, Die „Realpräsenz“ der Heiligen in ihren Reliquien und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen, in: Peter Dinzelsbacher/Dieter R. Bauer (Hg.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, 115–174; *Oexle*, Die Gegenwart, bes. 33 f.

36 So *Bynum*, Bodily Miracles, 81: „Holy remains were venerated or castigated not because they were the saint, but because they were the saints' bodies, pregnant already with the glory they would receive fully only at the resurrection.“

37 So z. B. *Dinzelsbacher*, Realpräsenz, 158.

38 Quantitative Folgen sind allerdings festzustellen: Durch das neue Instrument des Ablasses (des Nachlasses zeitlicher Sündenstrafen, die im Fegefeuer abgebüßt wurden) steigerte sich der Zulauf zu den entsprechend privilegierten Reliquien noch einmal.

hundertern als in ihren Gräbern schlafend dachte, begann mit dem 12. Jahrhundert die Zeit der „unruhigen Toten“, der halbkörperlichen Totengeister und Wiedergänger, die ihre Gräber verließen, um die Lebenden an vernachlässigte Verpflichtungen (insbesondere an die dringend notwendigen Fürbittgebete) zu erinnern.³⁹ Dies ist die einzige Form, in der uns die gewöhnlichen Toten begegnen. Obwohl die Vorstellung von einem Fortleben im Leib offenbar universal galt, wissen wir außerhalb des Heiligenkultes kaum etwas über ihre praktischen Konsequenzen. Nach der kirchlichen Ideologie gab es für die Nicht-Heiligen kein Fortleben im Leib, sondern lediglich eine unkörperliche Form der geisterhaften Schattenexistenz.

4. Übergangsriten

Angesichts der intensiven Beschäftigung der Theologen mit dem Schicksal des Leibes im Jenseits mag es erstaunen, dass der Heiligen- und Reliquienkult selbst kaum theologisch reflektiert oder rechtlich reguliert wurde. Die beiden einzigen Traktate zur Reliquienverehrung, die diesen Namen verdienen, stammen aus dem frühen 12. Jahrhundert, sind in apologetischer bzw. polemischer Absicht verfasst, haben aber bei ihren Zeitgenossen offenbar kaum Echo gefunden.⁴⁰ Die „Theologie“ der Reliquienverehrung wurde von Beginn an kaum theoretisch entfaltet, sondern im praktischen Vollzug veranschaulicht. Bezüge zur christlichen Anthropologie und Lehre wurden kaum expliziert, sondern durch symbolische Handlungen und allegorische Denkfiguren angedeutet. Hierbei wirkten rituelle Kulthandlungen und hagiographische Beschreibungen Hand in Hand. Was die Objekte und Gesten der Verehrungspraxis sinnlich veranschaulichten, wurde in der hagiographischen Literatur – einer stark an den praktischen Bedürfnissen des Kultes orientierten Gattung – gerechtfertigt und mehr oder weniger gedankenreich reflektiert.⁴¹ In Heiligenviten, Inventions- und Translationsberichten, Mirakelsammlungen und Predig-

³⁹ Schmitt, Die Wiederkehr der Toten; vgl. auch *Claude Lecouteux*, Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter, Köln–Wien 1987.

⁴⁰ Es handelt sich um Thiofried von Echternachs „Flores epitaphii sanctorum“ von ca. 1100, eine Apologie der Reliquien und ihrer sinnlichen Qualitäten; und um Guibert von Nogents „De sanctis et eorum pignoribus“ von 1121 oder 1125, einer kritischen Auseinandersetzung mit ebendiesem Phänomen. Zu beiden vgl. *Michele Camillo Ferrari*, Lemmata sanctorum. Thiofrid d’Echternach et le discours sur les reliques au XII^e siècle, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 38 (1995), 215–225. Zu Guibert, der lange und zu Unrecht zum Vorläufer der humanistischen Kritiker der Heiligenverehrung stilisiert wurde, vgl. außerdem *Klaus Guth*, Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienverehrung, Ottobeuren 1970; *Henri Platelle*, Guibert de Nogent et le „De pignoribus sanctorum“. Richesses et limites d’une critique médiévale des reliques, in: *Bozóky/Helvétius*, Les reliques. Objets, cultes, symboles, 109–122.

⁴¹ Wegen ihrer sprachlichen und gedanklichen Schlichtheit, ihres persuasiven bzw. apologetischen Tonfalls und ihrer topischen Inhalte galt die hagiographische Literatur lange Zeit als ein der wissenschaftlichen Analyse unwürdiger Gegenstand. Dies hat sich inzwischen gründlich geändert; gleichwohl sind umfassende Einordnungs- und Deutungsversuche dieses Überlieferungstyps nach wie vor ein Desiderat. Eine gute sachliche Orientierung bietet *Marc van Uytvanghe*, Heiligenverehrung II (Hagiographie), in: *Theodor Klauser* (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1988, Bd. 14, 150–183. Über neuere Deutungsperspektiven informiert

ten vermengen sich reale Beobachtung und allegorische Deutungsperspektive zu einer modellhaft-typisierenden Darstellung von hoher Symbolkraft.⁴²

In ihrem Lichte erweist sich der Reliquienkult als ein hochsignifikantes System leiblicher Vermittlung zwischen Lebenden und Toten, Diesseits und Jenseits. Besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang den „Übergangsriten“ zu, jenen Momenten des Sphärenwechsels, in denen auch der Leib seinen Zustand verändert. In der hagiographischen Literatur des Mittelalters werden zwei Momente besonders hervorgehoben: das Sterben und die Translation (Auffindung und Erhebung) heiliger Gebeine. Diese sollen, wie bereits angekündigt, im Folgenden genauer in den Blick genommen werden. Bei den ausgewählten Zeugnissen handelt es sich um Heiligenviten und Translationsberichte des 8. bis 13. Jahrhunderts; sie stammen hauptsächlich aus Benediktinerklöstern des ostfränkisch-deutschen Raumes und handeln von solchen Heiligen, die als Gründer des betreffenden Konventes besondere Verehrung erfuhren.

4.1 Sterben

Die wohl ausführlichsten Nachrichten über den Tod finden sich in mittelalterlichen Heiligenviten. Die umfangreichen Beschreibungen vom Hinscheiden des/der Heiligen, mit der die Lebensbeschreibungen abschließen, sagen viel über die Bedeutung dieses Ereignisses aus.⁴³ Der Tod, das Erlöschen des Lebenshauches, ist ein zentraler Moment der Vita, der nicht das Lebensende markiert, sondern als „dies natalis“, als Tag der Geburt zum neuen Leben gefeiert wurde.⁴⁴ Doch dieser

Klaus Herbers, Hagiographie im Kontext – Konzeptionen und Zielvorstellungen, in: Bauer/ders., Hagiographie im Kontext, IX–XXVIII. Ein glänzender typologischer Deutungsversuch ist *Alain Boureau*, L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age, Paris 1993.

⁴² *Uta Kleine*, Gesta, fama, scripta. Wunderkulte und Wundersammlungen des Hochmittelalters in der Erzdiözese Köln, Diss. phil. Stuttgart [erscheint voraussichtlich 2006], Kap. I 2.

⁴³ Wichtige Gedankenanstöße für das Folgende und vergleichendes Material verdanke ich dem Beitrag von *Michel Lauwers*, La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les *Vitae* du haut Moyen Age, in: *Le Moyen Age* 94 (1988), 21–50.

⁴⁴ Der Umfang der Schilderungen kann bis zu einem Viertel der Gesamtlänge ausmachen. Folgende Viten, entstanden zwischen ca. 990 und ca. 1235, wurden für dieses Kapitel ausgewertet: *Caesarius von Heisterbach*, Vita sancte Elyzabeth lantgravie, in: Alfons Hilka (Hg.), Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, Bonn 1937, Bd. 3, 344–381; *Gerhard von Augsburg*, Vita sancti Uodalrici. Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Ulrich, hg. v. Walter Berschin/Angelika Häse, Heidelberg 1993; *Rudolf Koepke* (Hg.), Vita Annonis archiepiscopi Coloniensis, in: MGH SS 11, Hannover 1854, 463–514; *Mauritius Mittler* (Hg.), Vita Annonis minor. Die jüngere Annovita, Siegburg 1975; *Oswald Holder-Egger* (Hg.), Vita Adelheidis abbatissa Vilicensis auctore Bertha, in: MGH SS 15, Hannover 1888, 754–763; Vita Bennonis II. episcopi Osnabrugensis auctore Norberto abbate, in: *Hatto Kallfelz* (Hg.), Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.–12. Jahrhunderts, Darmstadt 1973, 372–442; Vita sancti Bernwardi episcopi Hildesheimensis, in: *ebd.*, 272–362; Vita sancti Brunonis archiepiscopi Coloniensis auctore Ruotgero, in: *ebd.*, 178–262; Vita saneti Norberti archiepiscopi Magdeburgensis (Vita A), in: *ebd.*, 452–542; Vita sancti Heriberti, in: *Bernhard Vogel* (Hg.), Lantbert von Deutz, Vita Heriberti, Miracula Heriberti, Gedichte und liturgische Texte, Hannover 2001, 135–201; *Monika Klaes* (Hg.), Vita sanctae Hildegardis und Canonisatio sanctae Hildegardis, Freiburg–Basel–Wien

Moment ist nur ein Teilereignis im langsamen Prozess des Sterbens, des graduellen Übergangs vom Leben in einen spezifischen Zustand des Nicht-mehr-Lebens, der mit dem Begräbnis einen nur vorübergehenden Abschluss findet.

In allen Berichten beginnt dieser Prozess mit der letzten Krankheit des Heiligen, die häufig von Vorahnungen des nahenden Todes begleitet wird. Beschrieben wird er als Auflösung des Leibes („dissolutio corporis“)⁴⁵, als ein mehrwöchiges Dahinsiechen, an dessen Ende der kranke Körper, wie beim hl. Anno von Köln († 1074), bis auf die Knochen abgezehrt ist: „Hierauf legte er sich in sein Schmerzenslager, auf dem er sich etwa neun Wochen abquälte, bis seine Haut nur noch welk um die ausgedörrten Knochen hing.“⁴⁶

Anno sieht sein nahendes Ende in mehreren Visionen voraus. Einmal schaut er mit „leiblichen Augen“, wie sich über ihm der Himmel auftut; ein anderes Mal tritt er vor das himmlische Gericht seiner bereits verstorbenen bischöflichen Amtsvorgänger.⁴⁷ Vorahnungen und Visionen wie diese verweisen auf die zunehmende Empfänglichkeit der Sinne für Wahrnehmungen aus der himmlischen Sphäre, sie sind Anzeichen für eine Sublimierung des Leibes. Sie zeigen ferner, dass der Zustand der leiblichen Auflösung nicht als Bedrohung erfahren, sondern als Belohnung sehnsüchtig erwartet wird. Fast immer sterben die Heiligen friedlich und ohne schmerzhaften Totenkampf wie die hl. Elisabeth von Thüringen († 1231), von der es heißt, sie habe trotz ihrer Krankheit keine Schmerzen verspürt und im Moment des Todes wie schlafend dagelegen.⁴⁸ Bei heiligen Frauen wie Elisabeth und Hildegard von Bingen († 1179) erscheint der Tod gar als erotische Verlockung, der die Sterbende mit den Worten des Hohenliedes zur Vereinigung mit Christus, dem himmlischen Bräutigam, aufruft:

„Als die Zeit nahte, in der der allmächtige Gott die Mühsal, Anfechtungen und Ängste seiner geliebten und erwählten Elisabeth belohnen wollte, klopfte er durch die Krankheit des Leibes an die Tür ihres Herzens [...] und rief die Geliebte aus dem Haus ihres Leibes: ‚Erhebe dich, eile, meine Freundin, meine Taube, meine Schöne, und komm‘ (Cant 2, 10–13).“⁴⁹

Während der Körper verfällt, bleibt der Geist klar bis zum letzten Moment, denn es ist wichtig, dass sich der Sterbende gebührend auf den Tod vorbereiten kann. Als der hl. Heribert seine Körperkräfte schwinden fühlt, hält er die Kraft seines Geistes („vigorem animi“) umso unbeugsamer aufrecht, denn der plötzliche oder unbewusste Tod gilt im Mittelalter als großes Unglück. Ähnlich hält es auch der hl. Bruno von Köln († 965):

1998, 80–235; Vita Wynnebaldi abbatis Heidenheimensis, in: *Andreas Bauch (Hg.)*, Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt, Bd 1: Quellen der Gründungzeit, Regensburg 21984, 134–188.

45 Vita Brunonis, c. 43, 244, c. 45, 248.

46 Vita Annonis minor, II 19, 106.

47 Vita Annonis minor, II 15, 96; II 16, 100–102; Visionen von jenseitigen Begegnungen mit bereits Verstorbenen finden sich auch in den *Miracula Heriberti*, in: *Lantbert von Deutz*, Vita Heriberti, *Miracula Heriberti*, Gedichte und liturgische Texte, c. 3–4, 207–215; und in der Vita Brunonis, c. 45, 250.

48 *Caesarius von Heisterbach*, Vita sancte Elyzabeth, c. 30, 379; ähnlich *Gerhard von Augsburg*, Vita sancti Oudalrici I 27, 292; Vita Heriberti, lectio 12, 197 f.

49 *Caesarius von Heisterbach*, Vita sancte Elyzabeth, c. 30, 377; ähnlich Vita sanctae Hildegardis, III 27, 230.

„Wenn aber der Herr des Hauses durch die Last der Krankheit anklopft,, so belehrt er seine Vertrauten, „ist es nötig, dass sich der Geist mit allen noch zu Gebote stehenden Kräften aufrichtet, sich mit aller Sammlung zu seinem nahenden Richter emporhebt, die irdischen Begierden aufgibt, um in der Hoffnung auf die himmlischen zu entbrennen.“⁵⁰

Zu den vorbereitenden Maßnahmen gehört die Regelung der materiellen Dinge ebenso wie die Bereitung der Seele. Die testamentarischen Verfügungen bestimmen so gut wie immer die Ordnung des liturgischen Totengedächtnisses durch großzügige Messstiftungen und Schenkungen an die für die Totenklage zuständigen Armen – am Ende hat sich der Sterbende seines irdischen Besitzes völlig entäußert.⁵¹ Seine Seele rüstet er durch Gebete, Sündenbekenntnis und den Empfang der Eucharistie.⁵²

Der eigentliche Tod, das Verlöschen des Lebenshauches, wird als punktuell, zeitlich präzise bestimmbares Ereignis wahrgenommen – Todestag und Todesstunde werden in nahezu jeder Vita genau vermerkt. Zur Beschreibung dieses geheimnisvollen Momentes verwenden die Autoren Sprachbilder, die auf ein Bündel ganz unterschiedlicher Vorstellungen schließen lassen. M. Lauwers unterscheidet zwei Konzepte, ein „räumliches“ – es begreift das Ende als einen Übergang („transitus“), eine Reise („migratio“) an einen anderen Ort – und ein „physiologisches“, das den Tod als Trennung der Seele vom Leib versteht.⁵³ Die hier untersuchten Beispiele lassen noch ein drittes, ebenfalls physiologisches Vorstellungsmuster erkennen: das bekannte Bild vom Tod als Schlaf, das die Kontinuität bestimmter Vitalfunktionen suggeriert. In der Realität aber vermischen sich diese Konzepte ständig, wie die Formulierungen der Viten verraten: Der hl. Ulrich von Augsburg († 973) „wanderte („migravit“) wie in einen süßen Schlaf versunken („quasi suavi somno soporatus“) aus dem Gefängnis dieses Leibes befreit („ergastulo corporis exemptus“) zur Ruhe“; die Seele des hl. Heribert von Köln († 1021) „löste sich aus dem Gefängnis des Fleisches („carnis ergastulo“) und entschlief friedvoll im Herrn.“⁵⁴

Das physiologische Konzept der Trennung von Leib und Seele wird stets in das dualistische Motiv von der Befreiung aus dem Gefängnis des Leibes („ergastulum“) gefasst: die unsterbliche Seele verlässt ihre irdische Hülle aus sterblicher Leibematerie. Auch die räumliche Transitus-Vorstellung ist eng mit der Idee des Entweichens verknüpft; hier wird der hierarchische Gegensatz von Oben und Unten, Himmel und Erde stark akzentuiert. In der Vita der hl. Elisabeth heißt es, ihre Seele sei

50 Vita Heriberti, lectio 12, 192 f.; Vita Brunonis, c. 44, 246. Zur Vorstellung vom Leib als Wohnung vgl. *Angenendt, Religiosität*, 240–242.

51 Vita Heriberti, lectio 12, 197; Vita Brunonis, c. 49, 254–258, c. 43, 246.

52 Beispielhaft ist die Schilderung der Vita Brunonis, c. 44, 246–248.

53 *Lauwers, La mort*, 33–35.

54 *Gerhard von Augsburg, Vita Oudalrici*, I 27, 292; Vita Heriberti, lectio 12, 197. Die Vorstellung des Übergangs („transitus“, „migratio“) findet sich in der Vita Annonis minor II 23, 116; der Vita Hildegardis III 27, 230; sowie der Vita Bernwardi c. 54, 356. Das Bild vom Aushauchen des Lebensgeistes („expirare“, „exhalare spiritum“) findet sich u. a. in der Vita Brunonis, c. 46, 250; in der Vita Bennonis, c. 29, 430; und in der Vita sancta Elyzabeth, c. 30, 379, hier klingt gleichzeitig auch das Schlafmotiv an: „In ihrer Todesstunde lag sie wie schlafend da („quasi dormiens“) und hauchte ihren Geist aus („expiravit“).“

wie ein Vogel aus dem irdischen Exil zum Himmel aufgestiegen; der Autor der *Vita* des hl. Heribert spricht gar in begrifflicher Anlehnung an die Doktrin von der leiblichen Aufnahme Jesu und Mariens in den Himmel von „*assumptio*“.⁵⁵ Zurück bleibt der entseelte Leib, der unvollständige Rest des lebenden Ganzen. Eindrücklich formuliert diesen Gedanken die Grabinschrift Bischof Bernwards von Hildesheim († 1022):

„*Pars hominis Bernwardus eram; nunc claudor in isto
Sarcophago diro, vilis et ecce cinis.*“

(„Ich, eines Menschen Rest, war einst Bernward; nun liege ich eingeschlossen in diesem grausamen Sarkophag, siehe, wertlos bin ich und Staub.“)⁵⁶

Doch dieser Leib-Seele-Dualismus wird keinesfalls durchgehalten, sondern in sein glattes Gegenteil verkehrt. Eine Fülle von äußeren Zeichen lässt erkennen, dass sich mit dem Tod die Natur des Leibes wandelt: aus dem Gefängnis, der verfallenen Hülle, wird ein kostbarer Schatz („*pretiosum corpus*“, „*thesaurus*“).⁵⁷

Der Leichnam der hl. Elisabeth, ihr „*corpus sacratissimum*“, zeigt während der vier Tage, in denen er unbestattet liegt, keine Anzeichen von Verwesungsgeruch oder anderen Unreinheiten, wie sie von gewöhnlichen Leibern auszugehen pflegen, sondern er verströmt den süßesten Duft („*odor suavissimus*“).⁵⁸ Ähnliches wird auch von Ulrich von Augsburg, Hildegard von Bingen und Norbert von Xanten († 1134) berichtet – letzterer duftet auch noch nach 8-tägiger Aufbahrung bei großer Sommerhitze.⁵⁹ Der posthume Wohlgeruch ist das am häufigsten angeführte Wunderzeichen am Heiligenleichnam. Mit ihm verknüpft sich höchst konkret die Vorstellung von einem gebremsten oder gar völlig aufgehobenen Verwesungsprozess; die viel beschworene „Süße“ hat aber auch eine hohe symbolische Bedeutung: In der mittelalterlichen Bibelallegorese steht sie für die Idee der besonderen Gottesnähe.⁶⁰

Neben Süße und Wohlgeruch berichten die Viten von weiteren wunderbaren Zeichen des Leibes: Gesichter verklären sich, werden rosig und leuchtend⁶¹; beim Transport zeigen die Leichname eine wunderbare Leichtigkeit⁶² oder die Fähigkeit zu eigenen Willensäußerungen: Das Schiff, das den Leichnam des hl. Anno rheinaufwärts von Köln nach Siegburg bringt, nimmt von alleine Fahrt auf und der Heilige gelangt aus eigener, übernatürlicher Kraft („*ultra humanam possibilitatem*“) zum selbst gewählten Bestattungsort.⁶³

⁵⁵ *Caesarius von Heisterbach*, *Vita sancte Elyzabeth*, c. 30, 378; *Vita Heriberti*, lectio 12, 199.

⁵⁶ *Vita Bernwardi*, c. 55, 359.

⁵⁷ Vgl. *Lauwers*, *La mort*, 45–48.

⁵⁸ *Caesarius von Heisterbach*, *Vita sancte Elyzabeth*, c. 30, 379.

⁵⁹ *Gerhard von Augsburg*, *Vita Oudalrici*, I 27, 292; *Vita Hildegardis III* 27, 232 f.; *Vita Norberti*, c. 23, 540.

⁶⁰ *Friedrich Ohly*, *Geistige Süße bei Otfried*, in: ders., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt ²1983, 93–127; *Jean Chatillon*, *Dulcedo*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1957, Bd. 3, 1777–1795.

⁶¹ Beispiele bei *Lauwers*, *La mort*, 47; *Vauchez*, *La sainteté*, 510 f. Beim Tod der hl. Hildegard wurden wunderbare Lichterscheinungen am Himmel beobachtet, vgl. *Vita Hildegadis III* 27, 232.

⁶² *Vita Brunonis*, c. 45, 250.

⁶³ *Vita Annonis III* 16, 506; *Vita Annonis minor*, II 26, 122.

Die Leichname zeigen diejenigen Anzeichen, die die Theologen seit der Früh-scholastik dem verherrlichten Auferstehungsleib zuschreiben: Neben der Unvergänglichkeit („*in corruptio*“) sind dies die vier Gaben der „*agilitas*“ (Beweglichkeit), „*claritas*“ (Helligkeit, Schönheit), „*subtilitas*“ (Transparenz, Fähigkeit, an mehreren Orten gleichzeitig zu sein) und „*impassibilitas*“ (Fühllosigkeit, Freisein von Leidensempfindungen).⁶⁴ Der Leichnam der Heiligen, wie ihn die Vitenautoren schildern, ist ein Leib, der die negativen Merkmale des natürlichen, irdischen Leibes abgelegt hat und in seinem postmortalen Glanz den verherrlichten, unverweslichen Auferstehungsleib vorwegnimmt.

Anders als gewöhnliche Tote werden die „*very special dead*“ nicht sofort bestattet, sondern mehrere (in der Regel drei bis acht) Tage aufgebahrt. Ihr Leichnam gehört der Öffentlichkeit. In langen und festlichen Zeremonien wird der Abschied zelebriert. Sieben Tage dauern die Exequien des hl. Anno. Sein aufgebahrter Leib wird durch sämtliche Kirchen Kölns getragen – nicht wie eine Leiche, so der Autor der Vita, sondern wie eine Himmelsgabe („*non ut funus, sed ut celeste munus*“). Glockengeläut, Litaneigesang und eine Prozession, bestehend aus den Schreinen der bedeutendsten Stadtheiligen, begleiten den Umzug, der seinen Höhepunkt am fünften Tag erreicht, als der Verstorbene inmitten der mitgeführten Heiligenreliquien in der Domkirche aufgebahrt wird. Während der Feierlichkeiten ist die Bahre stets von einer Menge Menschen umdrängt, die versuchen, den Leichnam zu berühren, von dem „eine große Segenswirkung“ ausgeht.⁶⁵ Der aufgebahrte Leib der hl. Elisabeth wird von den herandrängenden Verehrern regelrecht beraubt: von abgetrennten Kleidungspartikeln, Finger- und Zehennägeln, gar von der Amputation der Brustwarzen berichtet die Vita.⁶⁶ Die Beispiele zeigen, dass bei der Verwandlung, der graduellen Sakralisierung des irdischen Leibes, die öffentlichen Bestattungsrituale eine bedeutende Rolle spielen.

Über das Begräbnis selbst verlieren die Viten nur wenige Worte; nach einer gängigen Formulierung wird der Leib der Erde überantwortet. Es hat den Anschein, als sei das Ritual der Bestattung, das gewöhnlich den Ausschluss des Toten aus der Gemeinschaft der Lebenden, seinen endgültigen Übergang in die Gemeinschaft der Toten markiert⁶⁷, mit Absicht so vernachlässigt worden. Den Autoren geht es gar nicht darum, einen solchen Ab- und Ausschluss zu suggerieren, sondern, im Gegenteil, auf die Fortexistenz der Toten in ihrem Grabe hinzuweisen. Deswegen enden die meisten Viten auch nicht mit dem Begräbnis, sondern mit einem summarischen oder ausführlichen Bericht über die postmortalen Wunder am Grabe des Heiligen.

Beim Begräbnis handelt es sich in der Regel um kein echtes Erdbegräbnis, sondern um eine Bestattung an einem verehrungswürdigen Ort („*in venerando loco*“), d. h. in einer Kirche. Wo zu Lebzeiten sein Geist weilte, nämlich vor dem Altar der Deutzer Abteikirche, wird der Gründer des Klosters, der hl. Heribert, begraben.

64 Vgl. *Bynum*, *Bodily Miracles*, 76; *dies.*, *The Resurrection of the Body*, 252–254.

65 *Vita Annonis* III 16, 503–508, das Zitat 505; *Vita Annonis minor* II, 508.

66 *Caesarius von Heisterbach*, *Vita sancte Elyzabeth*, c. 30, 380.

67 Vgl. *Lauwers*, *La mémoire des ancêtres*, 119 f.; *Kyll*, *Tod, Grab, Begräbnisplatz*, 76, 127.

Hier, so der Autor der *Heribertvita*, zeuge nun sein sterbliches Fleisch von seiner Präsenz, was die vielen Wunder, die hier geschähen, zu erkennen gäben.⁶⁸ Der Kirchenboden und ein Sarkophag aus Stein oder Holz schützen den Leichnam vor dem unmittelbaren Kontakt mit der Erde und den Elementen. Nur der hl. Ulrich wünscht ausdrücklich, in der blanken Erde bestattet zu werden, bedeckt nur von einem hölzernen Brett. Eine reiche Dame hört dies mit großer Besorgnis. „Sie brachte ein wachsgetränktes Hemd und bat [...], es möge insgeheim um den heiligen Leib [...] gelegt werden, damit die priesterliche Gewandung, mit der er angetan war, nicht rasch von der Erde aufgezehrt würde.“⁶⁹ Von konservierenden Maßnahmen hören wir ansonsten nichts, aber die Bedeutung, die der Unverweslichkeit des Leibes in der Praxis der Heiligenverehrung zukam, lässt solches durchaus möglich erscheinen.⁷⁰

Dass das Begräbnis keinen endgültigen Abschluss der leibseelischen Existenz bedeutete, zeigen nicht nur die zahlreichen Visionen, in denen die Verstorbenen den Hinterbliebenen ihre Aufnahme in den Himmel mitteilen, sondern auch die dreißigtägigen feierlichen Memorialhandlungen, bei denen es, wie bei Heribert von Köln, häufig zu ersten Wunderheilungen kommt.⁷¹ Dass er nicht wirklich tot sei, sondern ein Leben in ewiger Seligkeit genieße, versichert auch der hl. Anno in einem Traumgesicht einem Mönch des Klosters Siegburg, seiner Grabstätte: „Im Vergleich zu diesem Leben war ich damals, als ich von euch lebend genannt wurde, wie einer, der nicht existiert.“ Um dies zu beweisen, kündigt er an, dass sich an seinem Grabe bald erste Heilungswunder ereignen würden, was tatsächlich auch eintritt.⁷² Dass die „virtus“ des toten Leibes sich bevorzugt an den Leibern der Lebenden, den Lahmen, Blinden, Verkrüppelten, den Stummen und Tauben manifestiere, ist eine seit der Antike durchgehend zu beobachtende Vorstellung. Hierauf wird zurückzukommen sein.

4.2 Auffindung und Erhebung

Während dem Sterberitual ein natürlicher Prozess zugrunde liegt, sind rituelle Erhebungen von Gebeinen gewöhnlich bewusst herbeigeführte Ereignisse, über die in selbstständigen Erzählungen berichtet wird. Im Mittelalter wird sowohl für das

68 *Vita Heriberti*, lectio 12, 199.

69 *Gerhard von Augsburg, Vita Oudalrici*, I 27, 298. Zur Angst vor der Beschmutzung des Leichnams durch die Erde vgl. *Lauwers, La mort*, 43 m. Anm. 138.

70 Zum Motiv der Unverweslichkeit vgl. *Arnold Angenendt, Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung*, in: *Saeculum* 42 (1991), 320–348. Nach einer im Mittelalter verbreiteten Auffassung löste sich die Seele erst vollständig vom Leib, wenn dieser bis auf die Knochen verwest war. Hierfür galt eine Frist von einem Jahr – nach dieser Zeit durfte der päpstlichen Rechtsprechung des 13. Jahrhunderts zufolge ein Leichnam aus dem Grab erhoben und an einen anderen Bestattungsort überführt werden, vgl. *Elizabeth A. R. Brown, Death and the Human Body in the Later Middle Ages: The Legislation of Boniface VIII on the Division of the Corpse*, in: *Viator* 12 (1981), 221–270, hier 223; vgl. auch *Kyll, Tod, Grab, Begräbnisplatz*, 129. Das erste Jahr nach dem Tod war auch die bevorzugte Zeit der Totengeister, vgl. *Schmitt, Die Wiederkehr der Toten*, 190 f.

71 *Miracula Heriberti*, c. 2–5, 205–219, c. 7, 220–226.

72 *Vita Annonis minor* II 28, 126.

Ereignis als auch für den schriftlichen Bericht die Sammelbezeichnung „translatio“ verwendet, doch dieser Terminus (ebenso sein deutsches Äquivalent, Translation bzw. Translationsbericht) ist mehrdeutig. Er verweist auf höchst unterschiedliche Verläufe bzw. Teilakte wie die Exhumierung (Invention, Elevation), Dislozierung (Translation) und ggf. Fragmentierung von heiligen Gebeinen⁷³ und auf eine Vielzahl möglicher Motive wie Diebstahl, Schenkung, Kauf, zufällige Körperfunde und absichtliche Umbettungen. Im Folgenden soll nur von einem bestimmten Translationstyp die Rede sein, nämlich von Erhebungen, die nicht der Vergabe von Reliquien, sondern dem Sichtbarmachen und der Neuinszenierung bereits vorhandener Gebeine vor Ort dienen. Es handelt sich also um eine Prozedur, die den Sterbe- und Begräbnisritus gewissermaßen umkehrt; daher werden, wo dies möglich ist, auch dieselben Heiligen wie im vorangehenden Abschnitt berücksichtigt.⁷⁴

Vielfältig waren die Anlässe, die zu einer Elevation führen konnten. Die meisten Berichte beginnen dementsprechend mit einer mehr oder weniger ausführlichen Schilderung dieser Ereignisse. Im Falle des hl. Amandus (ca. † 680) aus dem Kloster Elnon in der Diözese Noyon erzwingt im Jahre 809 ein Hochwasser die Bergung des von Verunreinigung („pollutio“) bedrohten Leichnams. Ein Kirchenneubau ist der Grund der Überführung der Gebeine der Heiligen Willibrord von Echternach (1031) und Wynnebald von Heidenheim in der Diözese Eichstätt († 777). Häufig indes sind die auslösenden Faktoren dramatischer, mitunter gar von existentieller Bedeutung für die lokale Kultgemeinschaft: ein vernichtender Brand des St. Afra-Klosters geht der Elevation des hl. Ulrich von Augsburg im Jahre 1183 voraus, Besitzkonflikte mit dem örtlichen Grafengeschlecht provozieren die Erhebung der Gebeine des hl. Anno im selben Jahr, die Turbulenzen des Thronstreites zwischen Kaiser Heinrich IV. und seinem Sohn Heinrich V. bilden den Hintergrund der Invention der Gebeine des Märtyrers Gereon im gleichnamigen Kölner Kloster im

73 Heinzelmann, Translationsberichte, 66–83, unterscheidet die folgenden Grundformen bzw. Teilakte: Adventus (Ankunft neuer Reliquien), Invention, Elevation, Ostension (Vorweisung) und Reliquienreisen (so genannte „quêtes itinérantes“ mit finanziellem Hintergrund). Vgl. auch *Pierre-André Sigal*, Le déroulement des translations des reliques, principalement dans les régions entre Loire et Rhin aux XI^e et XII^e siècles, in: Bozóky/Helvétius, Les reliques. Objets, cultes, symboles, 213–228, hier 213.

74 Folgende Berichte des 8.–13. Jahrhunderts wurden ausgewertet: Acta translationis s. Gereonis, in: Patrologia latina 173, 433–438; *Alfons Hilka* (Hg.), Caesarius von Heisterbach, Sermo de translatione beate Elyzabeth, in: Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, 381–390; *Georg Waitz* (Hg.), Ex inventione et miraculis s. Mathiae, in: MGH SS 8, 226–234; Historia inventionis s. Celsi auctore Theoderici monacho, in: Acta Sanctorum, Feb. III, 402–407; *Mauritus Mittler* (Hg.), Libellus de translatione sancti Annonis episcopi et miracula sancti Annonis, Siegburg 1966; Sermo de elevatione corporis beati Amandi, in: Bruno Krusch (Hg.), Vita Amandi episcopi, in: MGH SS rer. Mer. 5, Hannover 1910, 395–485; Symeonis monachi historia ecclesiae Dunhelmensis: capitula de miraculis et translationibus, in: Thomas Arnold (Hg.), Opera omnia, Bd. 1, London 1882, ND 1965, 229–264; *Thiofried v. Echternach*, De translatione S. Willibrordi, in: Patrologia Latina 157, 411 f.; *Georg Waitz* (Hg.), Translatio s. Udalrici, in: MGH SS 4, Hannover 1841, 427 f.; Vita Wynnebaldi abbatis Heidenheimensis, in: Andreas Bauch (Hg.), Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt, Bd 1: Quellen der Gründungszeit, 2., durchgesehene Aufl. Regensburg 1984, 134–188. Wichtiges Vergleichsmaterial bietet die quantitative Untersuchung von *Sigal*, Le déroulement des translations des reliques.

Jahre 1121. Ungeplant verläuft die Auffindung der Gebeine des Apostels Matthias, die man 1127 bei Bauarbeiten in der Kirche des Euchariusklosters vor den Mauern Triers gefunden zu haben glaubt; aber auch hier machen Besitzkonflikte mit den mächtigen Grafen von Luxemburg einen solch bedeutungsvollen Fund zu einer Angelegenheit der Selbstbehauptung.⁷⁵ Am eindrücklichsten ist die bewegte Vorgeschichte der Erhebung des hl. Cuthbert von Durham († 687) im Jahre 1104. In einer mehr als hundertjährigen Irrfahrt (875–995) hatten die Mönche von Lindisfarne den unverwesten Leib ihres Gründers auf der Flucht vor den dänischen Eroberern aus ihrer Heimat nach Durham gebracht, wo die Gemeinschaft eine neue Niederlassung und ihr Patron eine neue Grabstätte fand. 1083 hatte der Bischof von Durham die seither nicht reguliert lebende Klerikergemeinschaft durch Benediktiner ersetzt. Als Folge der unruhigen Konventsgeschichte war zu Beginn des 12. Jh. die Erzähl- und Kultradition um den Heiligen weitgehend abgebrochen⁷⁶, weswegen die Mönche nun zweifeln, ob sich der Leib des Heiligen tatsächlich in Durham befinde, und falls ja, ob er wie eh und je unverwest sei. Die geplante Überführung des Heiligen in die neue Kirche 1104 bietet Gelegenheit zu einer Untersuchung dieses drängenden Problems und der anonyme Augenzeuge, der kurz darauf den Translationsbericht verfasst, lässt keinen Zweifel daran, dass der Wunsch nach Gewissheit in dieser absurd erscheinenden Frage für die Mönche von existentieller Bedeutung ist.⁷⁷

Die eigentliche Translationszeremonie besteht aus zwei Teilakten, Auffindung (Invention) und Erhebung (Elevation). Die Invention ist der heimliche Teil, der sich in der Regel bei Nacht, hinter verschlossenen Kirchentüren und in aller Stille abspielt („ianuis clausis, secretius et absque strepitu“).⁷⁸ Sein Zweck ist die Suche und Öffnung des Grabes, die Freilegung und Inspektion des Leichnams – oder, in den Worten des Autors der Translation des hl. Willibrord von Echternach (1031), das „Forschen“ und „Ausgraben“ („inquirere“ und „effodere“).⁷⁹ Anwesend ist ein ausgewählter Kreis von Geistlichen, bestehend in der Regel aus Abt und Mönchen des betreffenden Klosters, gelegentlich verstärkt durch auswärtige Kleriker als „neutrale Beobachter“. Gerne wird auf eine symbolische Zahl (hier: sieben oder neun) Personen verwiesen, manchmal nimmt aber auch, wie bei der Translation des hl. Anno, der gesamte Konvent teil.⁸⁰

⁷⁵ Hierüber schweigt der Inventionsbericht, aber gewichtige Indizien sprechen für einen solchen Zusammenhang, vgl. *Annegret Wenz-Haubfleisch*, *Miracula post mortem*. Studien zum Quellenwert hochmittelalterlicher Mirakelsammlungen vornehmlich des ostfränkisch-deutschen Reiches, Siegburg 1998, 202–205.

⁷⁶ *David Rollason*, *Le corps incorruptible de saint Cuthbert et l'église de Durham vers l'an 1100*, in: *Bozóky/Helvétius*, *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, 313–320; *ders.*, *Saints and Relics*, 197–202.

⁷⁷ *Symeonis monachi historia ecclesiae Dunhelmensis*, 247 f.

⁷⁸ *Libellus de translatione s. Annonis*, c. 6, 14.

⁷⁹ *De translatione S. Willibrordi*, 411; ähnlich *Vita Amandi episcopi*, 487: von liebevoller Neugier („amica curiositate“) getrieben und fest im Glauben („devotione fervens“) habe man begonnen, das Grab eifrig zu erforschen („diligenter explorare“).

⁸⁰ *Libellus de translatione sancti Annonis*, c. 6, c.7, 14; ähnlich *Acta translationis s. Gereonis*, 434; *De translatione S. Willibrordi*, 411; *Symeonis monachi historia ecclesiae Dunhelmensis*,

Voraussetzung für die Teilnahme ist eine gründliche Vorbereitung durch Fasten und Gebete, manchmal auch durch die Geißelung des Körpers; saubere Gewänder sind ein weiterer wichtiger Punkt. Die Berührung des Leichnams erfordert die kultische Reinheit der Beteiligten, und das heißt, Reinheit an Leib und Geist – bei Nichteinhaltung der erforderlichen Riten drohen die Verletzung religiöser Tabus und die entsprechenden Strafen, wie das Beispiel eines Geistlichen aus Echternach zeigt, der beim Versuch, das Grab des hl. Willibrord zu öffnen, von einer plötzlichen Lähmung beider Arme befallen wird, da, wie er später feststellt, sein Gewand beschmutzt ist.⁸¹

Begleitet werden die Handlungen durch Psalmengesang, Tränen und Gesten der Buße wie das Auf-die Brust-Schlagen, die Barfüßigkeit oder das Absingen von Bußpsalmen, ein Indiz für die ambivalente Stimmung, die dem Ritual eigen ist. „Zitternd zwischen Hoffnung und Furcht“ gehen die Mönche von Siegburg bei ihrer nächtlichen Suche nach dem Grabe des hl. Anno zu Werk, ähnlich empfinden auch die Mönche von Trier und Durham.⁸² Die Ursache dieser Haltung ist der dem Inventionsritual anhaftende Grundkonflikt zwischen dem sehnlichen Wunsch, „zu sehen und zu berühren“ („desiderium videndi atque tranctandi“) und der Furcht, einen Grabfrevel zu begehen: „So schien es ihnen [den Mönchen von Durham] fast eine Verwegenheit (,temeritas‘), die Geheimnisse des hl. Leibes, um sie tiefer zu erforschen (,sacri corporis secreta perscrutanda‘), mit Händen zu berühren, was, wie sie meinten, die göttliche Rache keineswegs unbestraft lassen würde.“⁸³ Andere Zweifel und Befürchtungen betreffen die Lage des Grabes (die Vorfahren haben sie nicht zuverlässig überliefert, weshalb man in einigen Fällen zunächst keinen Leichnam findet) und den Zustand des Leichnams (nach der langen Zeit im Grabe drohen Verwesung und Gestank).⁸⁴

Doch im Moment der Auffindung des Leibes, dem Höhepunkt des Inventionaktes, schlägt die Besorgnis in ein Gefühl reiner Freude um. Was viele Jahrzehnte wie ein „nacktes Korn der Auferstehung“ im Verborgenen gelegen hat, bietet sich nun den Betrachtern als ein „Schatz himmlischer Gnade“ („gratae caelestis thesaurum“), ein „hochheiliger Leib, kostbarer als Gold und Edelstein“ dar,⁸⁵ der anstelle des gefürchteten Verwesungsgestanks erneut den süßen Duft der Heiligkeit ausströmt, „so dass alle Anwesenden sich von göttlicher Herrlichkeit umweht und der Freuden des Paradieses teilhaftig fühlten.“⁸⁶ In immerhin gleich sechs (von zehn)

249 (neun Mönche und der Prior); *Caesarius von Heisterbach*, *Sermo de translatione beate Elyzabeth*, c. 4, 386 (sieben Brüder und der Prior); *Translatio s. Udalrici*, 428.

81 *De translatione S. Willibrordi*, 411 f.; *Symeonis monachi historia ecclesiae Dunhelmensis*, 249 (Fasten, Gebete); *Translatio s. Udalrici*, 428 (Geißelung).

82 *Libellus de translatione sancti Annonis*, c. 7, 4; *Symeonis monachi historia ecclesiae Dunhelmensis*, 250.

83 Ebd. Zur grundsätzlichen Ambivalenz von Heiligentranslationen vgl. *Kleine*, *Res sacra* oder *sacrilegium*.

84 *Libellus de translatione sancti Annonis*, c.6, 14; *Translatio s. Udalrici*, 427 f. [vergessenes Grab]; *Vita Wynnebaldi*, c. 13, 174 [Angst vor Verwesung].

85 *Historia inventionis s. Celsi*, 404D: „resurrectionis nudum granum“; *Symeonis monachi historia ecclesiae Dunhelmensis*, 253; *Translatio s. Udalrici*, 428.

86 *Historia inventionis s. Celsi*, 405E; vgl auch *De translatione s. Willibrordi*, 412: „und anstelle der Würmer entströmte Wohlgeruch dem toten Fleisch.“

Fällen finden die Beteiligten den Leib ganz („integrum“) oder gar unverwest („in-corruptum“) auf,⁸⁷ in Haltung, Kleidung und Gesichtszügen dem lebenden Menschen auf wunderbare Weise ähnlich. Der hl. Amandus zeigt sich den Schauenden „verehrwürdig mit seinem weißen Haupt, bleich und ausgezehrt von Bußübungen und Fasten, die er zeitlebens geübt hatte, vorbildlich in der Heiligkeit seiner Sitten und Verdienste, duftend an seinen unversehrten, süß riechenden Gliedern und am ganzen Leib unversehrt – so lag er in seinem Grab wie ein Schlafender, geschmückt mit der Schönheit seiner priesterlichen Gewänder“.⁸⁸

Der Abt von Echternach erkennt im Leichnam des hl. Willibrord „seinen geliebtesten Herrn, wie er da lag mit unversehrter Kutte und Bußgewand, und ganz an seinem Leibe“; die hl. Elisabeth wird mit über der Brust gefalteten Armen aufgefunden, und der hl. Cuthbert zeigt sich weich und biegsam an allen Gliedern.⁸⁹

Die Ganzheit, und als besondere Spielart, die Unverwestheit des Leichnams, ist seit der Spätantike und während des ganzen Mittelalters nicht nur das bevorzugte Zeichen der Heiligkeit, sondern nach A. Angenendt geradezu eine „Leitidee“ der Reliquienverehrung mit deutlichen ethischen und eschatologischen Implikationen. Sie unterstellt, „daß der im Leben unbefleckt gebliebene Leichnam sich auch im Tod erhalte“, dass also das „corpus integrum“ Ausdruck der „mens integra“ sei, und dass der ganze, unverweste Leib in besonderer Weise auf den Auferstehungsleib verweise.⁹⁰ Die Vorstellung korrespondiert mit einer allgemeinen Bevorzugung der körperlichen Ganzheit auch des lebenden Menschen, denn die Schönheit und Vollständigkeit seiner Glieder symbolisieren in besonderer Weise seine Gottesebenbildlichkeit.⁹¹

Die behauptete Unverwestheit dürfte in den meisten Fällen auf einer wohlwollenden Deutung der tatsächlichen Befunde beruhen. Zu rechnen ist mit einem breiten Spektrum unterschiedlicher Erhaltungszustände: neben den seltenen Fällen partieller oder totaler Konservierung, wie sie auch in späteren Untersuchungen für den hl. Cuthbert bezeugt sind,⁹² wird auch ein im Sehnenverband erhaltenes Skelett oder ein vollständig bekleideter Leichnam als „corpus integrum“ wahrgenommen. Den hl. Gereon beispielsweise fand man mit vollständig konservierter Militärkleidung auf, unter dieser Hülle hingegen war der Leichnam nahezu vollständig verwest – für die Mönche dennoch ein ausreichender Beleg für ein „corpus integrum“:

87 Ebd.; Acta translationis s. Gereonis, 435 [corpus integrum]; Vita Wynnebaldi, c. 13, 174; Symeonis monachi historia ecclesiae Dunhelmensis, 252 f.; Sermo de translatione beate Elyzabeth, c. 4, 386; Sermo de elevatione corporis beati Amandi, 478 [corpus incorruptum].

88 Ebd.

89 Sermo de translatione beate Elyzabeth, c. 4, 386; Symeonis monachi historia ecclesiae Dunhelmensis, 252, 259.

90 So Angenendt, Corpus incorruptum, 337 (Zitat), 338 f. Zum Ideal der Unverwestheit auch Vauchez, La sainteté, 499 f.; Michel Bouvier, De l'incorruptibilité des corps saints, in: Jacques Gélis/Odile Redon (Hg.), Les miracles miroirs des corps, Saint Denis 1983, 191–222.

91 Das Ganzheitsideal findet sich sowohl in der medizinischen Literatur als auch im kanonischen Recht; erwähnt sei hier nur das Verbot von Sektionen und das kanonische Gebot, nur unversehrte Personen zu den geistlichen Weihen zuzulassen, vgl. Marie-Christine Pouchelle, Représentation du corps dans la légende dorée, in: Ethnologie française 6 (1976), 293–308, hier 297.

92 Rollason, Saints and Relics, 38 f.

„Die unberührte Ganzheit des erhaltenen Staubes bot den Augen der Betrachter die Ganzheit des Fleisches dar. Oh wie glorreich war die schöne Form des großherzigen Soldaten Christi anzusehen, großartig bekleidet und bis auf den heutigen Tag wie lebend und der Kräfte voll.“⁹³

Die genaue Inspektion des Leichnams dient in erster Linie dazu, die ersehnten Zeichen der Heiligkeit dingfest zu machen. In allererster Linie zählen hierzu die außergewöhnlichen Körpermerkmale, allen voran Inkorruptheit und Wohlgeruch (letzterer wird in nahezu allen Untersuchungsbeispielen erwähnt). Aber auch eine besondere Farbe der Knochen (beim hl. Gereon waren sie weiß „wie frisch gestreuter Kalk“), Martyriumsspuren (blutgetränkte Erde, Werkzeuge) oder äußere Zeichen wie Lichtglanz, rätselhaftes Glockengeläut oder plötzliche Donnerschläge können als Indizien der Heiligkeit gedeutet werden.⁹⁴ Der Leichnam der hl. Elisabeth verströmt ein wundertätiges Öl, eine Eigenschaft, die sich auch auf die Gliedmaßen der Lebenden übertragen kann: So beginnt die rechte Hand des Priesters, der die Gebeine des hl. Apostels Matthias berührt hat, eine ölige Flüssigkeit auszuscheiden, sobald der Heilige erwähnt wird.⁹⁵ Doch die wichtigste Form der leiblichen Kraftübertragung und das vornehmste Heiligkeitszeichen stellen auch bei der Auffindung die zahlreichen Heilungswunder dar – so folgt der Invention des hl. Anno eine mehrjährige Phase der Wundertätigkeit, während derer über 300 Mirakel registriert werden.

Während die Indizien der Heiligkeit in der Regel schnell gefunden sind, stellt die Identifikation der aufgefundenen Gebeine ein größeres Problem dar, denn im Kircheninneren liegen die Gräber dicht beieinander. Nur selten bieten, wie beim hl. Anno, ein Epitaph und/oder eine dem Sarg beigelegte bleierne Namenstafel hinreichende Sicherheit.⁹⁶ In den meisten Fällen – besonders dann, wenn eine schon bestehende Verehrung erloschen ist – ist das Grab äußerlich kaum gekennzeichnet. Das Wissen um seine Lage wird lediglich mündlich tradiert und somit nach einigen Generationen vergessen (so beim hl. Gereon und beim hl. Ulrich). Findet man am überlieferten Ort nichts, wie beim Ulrichsgrab, sucht man an anderer Stelle weiter, bis ein Leichnam gefunden ist, der sich durch Kleidung, Insignien oder Heiligkeitszeichen als besonderer Toter auszeichnet.

Rituelle Grabungen wie die geschilderten stellen ein Übergangsritual dar, mittels dessen namenlose Gräber und verblasste Erinnerungen neue Gestalt und neuen Gehalt bekommen. Heilige Patrone, deren posthumer Kult zum Erliegen gekommen bzw. im Stadium liturgischen Totengedenkens erstarrt ist, erwachen zu neuem Leben. Die bekannten äußeren Zeichen künden von ihren inneren Sitten und Verdiensten und sind ein Beweis für die leibseelische „Ganzheit“ und Lebendigkeit der Toten. Doch diese agieren nicht als Erdenwesen, sondern als Über-Menschen, deren irdischer Leib bereits die Vorzeichen des verherrlichten Leibes in sich trägt.

⁹³ Acta translationis s. Gereonis, 435.

⁹⁴ Ebd. [hier auch Blut und Marterwerkzeuge]; Libellus de translatione sancti Annonis, c. 6, 14 [Glockenläuten, Donnerschläge].

⁹⁵ *Caesarius von Heisterbach*, Sermo de translatione s. Elyzabeth, c. 4, 387; Ex inventione s. Mathiae, 228.

⁹⁶ Libellus de translatione s. Annonis, c. 7, 16.

Der heimlichen Auffindung folgt der öffentliche Akt der Erhebung. Die Gebeine, die bis zum Beginn der liturgischen Feier im Grab verschlossen gehalten werden, werden nun, begleitet von Hymnengesang und Glockengeläut, Kerzen- und Weihrauchträgern, Kreuzen und kostbarem liturgischen Gerät in einer Prozession vom Grab zum Altar getragen und dort, gehüllt in saubere Tücher, niedergelegt.⁹⁷ Diese Zeremonie verwandelt den Menschenleib endgültig in einen Leibes-Schatz, was auch daran erkennbar ist, dass die ursprüngliche Intaktheit des Leibes nun aufgelöst wird. Stück für Stück entnimmt man die Überreste des hl. Gereon aus dem Grab, bis von der wunderbaren Ganzheit seiner Leibesform nichts mehr übrig bleibt.⁹⁸ Vom unverwesten Leib der hl. Elisabeth trennt man das Haupt ab, entfernt von den Knochen das mumifizierte Fleisch samt Haut und Haaren, „um niemandem mit diesem Anblick einen Schrecken einzujagen“, und reicht den Schädel dem anwesenden Kaiser Friedrich II., der ihn mit einer goldenen Krone schmückt.⁹⁹ Normalerweise aber verbleibt das Haupt als wertvollster Körperteil beim übrigen Leichnam, von dem lediglich einzelne Reliquien (Arm, Finger, Rippe, Kleidungsartikel) entnommen werden.

Die verbleibenden Überreste werden in einen (Anno, Celsus) oder zwei (Gereon) kostbare Schreine gelegt und an einem besonderen Ort (in der Regel auf oder über einem Altar) zur Verehrung ausgestellt. Von den Reliquien des hl. Matthias wird berichtet, sie seien in die Wände, Altäre und Mauern seiner Kirche eingelassen worden; Reliquien des hl. Ulrich werden zu Kirchen- und Altarweihen vergeben.¹⁰⁰ Noch genauer lässt sich der Verbleib der Körperreliquien des hl. Anno bestimmen: die Siegburger Mönche transferieren sie bevorzugt in befreundete Klöster wie das Kölner Stift St. Georg (wie Siegburg eine Gründung Annos), in eigene Propsteien und abhängige Pfarrkirchen.¹⁰¹

Diese zunehmende Neigung zur Fragmentierung von heiligen Gebeinen und zur sichtbaren Präsentation lässt sich etwa ab 1000 beobachten, während man zuvor – so auch im Falle des hl. Wynnebald und des hl. Amandus – den intakten Leichnam in der Kirche zur Verehrung ausstellte, um ihn dann als Ganzen wieder zu bestatten.¹⁰² Abgetrennt wurden vor 1000 vornehmlich solche Partikel, die nach der zeit-

97 *Historia inventionis s. Celsi*, 405E, 406A; vgl. auch *Libellus de translatione s. Annonis*, c. 8, 16; *Acta translationis s. Gereonis*, 437.

98 *Ebd.*, 436.

99 *Caesarius von Heisterbach*, *Sermo de translatione s. Elyzabeth*, c. 4, 387.

100 *Ex inventione s. Mathiae*, 229; vgl. *Translatio s. Udalrici*, 428. Die Praxis der Einlassung von Reliquien in Kirchenfundamente, Säulen und Kapitelle ist auch für den hl. Bernward von Hildesheim überliefert, vgl. *Arnold Angenendt*, „In meinem Fleisch werde ich Gott sehen.“ Bernward und die Reliquien, in: Michael Brandt/Arne Eggebrecht (Hg.), *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen. Katalog der Ausstellung Hildesheim 1993, Mainz–Hildesheim 1993*, Bd. 1, 361–368, hier 366.

101 *Mauritius Mittler (Hg.)*, *Libelli miraculorum s. Annonis, Siegburg 1968*, I 3, I 16, I 63, II 12; vgl. auch *Uta Kleine*, *Patronus oder Patriota? Heilige Thaumaturgen und ländliches Raumgefüge im Rheinland (11.–13. Jahrhundert)*, in: Gabriela Signori/Dieter R. Bauer (Hg.), *Patriotische Heilige. Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Ideen in der Vormoderne*, Stuttgart [im Druck].

102 Zur mittelalterlichen Dialektik von Teilung und Unversehrtheit des Leibes vgl. *Bynum*, *Materielle Kontinuität*, 250–281; *dies.*, *The Resurrection of the Body*, bes. 201–213, 318–328.

genössischen Theorie auch beim Leichnam nachwachsen: Haare, Nägel und Zähne.¹⁰³ Der Übergang vom Grab- zum Reliquienkult ist Ausdruck gewandelter Praktiken und Bedürfnisse in der Reliquienverehrung. Die Zurschaustellung der Heiligen in kostbaren Reliquiaren erhöhte ihre Sichtbarkeit und Mobilität. Sie wird in der Forschung als eines (von vielen) Anzeichen für die gesteigerte Schaufrömmigkeit des späteren Mittelalters angesehen.¹⁰⁴ Die neuen Behältnisse verliehen den fragmentierten Gebeinen einen Ersatzleib von gleichsam überirdischer Stofflichkeit, denn ihre kostbaren Materialien verwiesen symbolisch auf den verherrlichten Leib mit seiner „kristallinen Härte“ (C. Bynum) oder auf die goldene Stadt der Apokalypse, die man im Mittelalter als Ort des Paradieses identifizierte. Das Bildwerk, besonders die seit der Jahrtausendwende üblichen figürlichen oder so genannten „redenden Reliquiare“, stellte den Heiligen leibhaftig vor und veranschaulichte zugleich, was der Leib einst werden sollte.¹⁰⁵

Neben der spirituellen Verweisfunktion hatte das Elevationsritual mit seiner Dialektik des Ver- und Enthüllens aber auch eine konkrete rechtliche, nämlich kultureinrichtende Bedeutung. Erst das doppelte Zeremoniell des Begrabens und Erhebens machte aus einem Leichnam eine echte Reliquie. Durch seine Partizipation an der liturgischen Feier approbierte die lokale kirchliche Autorität, d. h. der Bischof, die Echtheit des Fundes und erklärte offiziell die Heiligsprechung. Dies gilt besonders für die Zeit vor etwa 1230, in der die Heiligsprechung durch päpstliche Sentenz noch nicht gängige Praxis war.¹⁰⁶ Während mit der öffentlichen Präsentation und der kostbaren Materialität der Reliquiare die eschatologische Qualität der Heiligengebeine besonders akzentuiert wurde, diente die Fragmentierung dem Ziel einer vermehrten Teilhabe an der Heiligkeit.

5. Die Sprache der Körper und die ‚Physio-Logik‘ der Reliquien

Im System leiblicher Vermittlung, wie es der mittelalterlichen Reliquienverehrung eigentümlich war, stellten die Inszenierungen heiliger Gebeine signifikante

103 *Angenendt*, *Corpus incorruptum*, 333 f.; *ders.*, *Heilige und Reliquien*, 154. Angenendt ist der Meinung, dass Reliquienteilungen bis ins 10. Jh. als frevelhaft galten.

104 *Dinzelbacher*, *Realpräsenz*, 138–142; *Vaucher*, *La sainteté*, 524–530.

105 Zur eschatologischen Symbolik der Reliquiare vgl. *Bynum*, *The Resurrection of the Body*, 107, 211 f.; *Ellert Dahl*, *Heavenly images. The Statue of St. Foy of Conques and the Signification of the Medieval „Cult-Image“ in the West*, in: *Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia* 8 (1979), 175–192; *Anton Legner*, *Reliquien in Kunst und Kult zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt 1995, 134–149. Zur Entwicklungsgeschichte des christlichen Reliquiars vgl. *Josef Braun*, *Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung*, Freiburg 1940. Grundlegend zum Verhältnis von Reliquie und Bild: *Hans Belting*, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 2004, bes. 331–347; hieran anknüpfend *Arnold Angenendt*, *Figur und Bildnis*, in: *Gottfried Kerscher* (Hg.), *Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur*, Berlin 1993, 75–106; *Jean-Claude Schmitt*, *Les reliques et les images*, in: *Bozóky/Helvétius*, *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, 145–167.

106 Vgl. *Vaucher*, *La sainteté*, 15–38; *Renate Klauser*, *Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanon. Abt.* 40 (1954), 85–101.

Momente dar. Der Leib der Heiligen hatte seine eigene Sprache. Er war Träger einer bestimmten Ideologie, einer eigenen „Physio-Logik“, für deren Vermittlung die Hagiographie zuständig war. Sie stellte zentrale Deutungsparadigma zur Verfügung, indem sie Modelle aufzeigte, nach denen das Vorgefundene symbolisch interpretiert werden konnte. Zwei Dimensionen der symbolischen Valorisierung des Heiligenleibes werden besonders akzentuiert: die ethische und die eschatologische.

Die ethische Dimension spiegelt sich wider in der Dialektik von innerem und äußerem Menschen, im Verhältnis von Leib und Seele. Heilige Leichname besaßen, ebenso wie lebende Menschen, die Fähigkeit zum körperlichen Ausdruck, die auf denselben anthropologischen Grundlagen beruhte: auf der Wechselwirkung von „homo interior“ und „homo exterior“. Weil der Mensch (im Leben wie im Tode) eine psychosomatische Einheit bildete, „bestand nach Auffassung mittelalterlicher Theologen und Literaten die Möglichkeit, an Bewegungen des Körpers („motus corporis“) Bewegungen der Seele („motus animae“) abzulesen, aus dem Gesicht („facies“) einen Spiegel des Herzens („speculum cordis“) zu machen und die Haltung des Körpers („gestus corporis“) als Zeichen innerer Gesinnung („signum mentis“) zu betrachten [...]“¹⁰⁷ Mehr noch: Ohne den Körper war nach mittelalterlicher Vorstellung der Ausdruck geistig-seelischer Vorgänge überhaupt nicht möglich. Der Körper war die einzige, die notwendige Schauseite des inneren Menschen.¹⁰⁸ Für die Heiligen bedeutete dies, dass eine verdienstvolle Vita als Tugendbeweis nicht ausreichte, wenn sich die „virtus“ nicht auch im Leib konkretisierte und die erwarteten Wunder bewirkte. Mindestens zwei gut bezeugte Wunder (bevorzugt Heilungswunder oder Totenerweckungen) waren und sind bis heute Voraussetzung für die päpstliche Heiligsprechung. Im mittelalterlichen Begriff „virtus“ mit seinem Doppelsinn von Tugend und Wunderkraft steckt die Essenz dieser Vorstellung, die im Übrigen stets auch den nahe liegenden Umkehrschluss erlaubte: Ein Wunder wirkender Leib musste notwendigerweise zu einer tugendhaften Seele gehören. Bis heute hat sich die Kirche noch zu keinem rein geistigen Tugend- und Heiligkeitsverständnis durchgerungen.

Die Höherbewertung des seelischen Prinzips bedeutete folglich keine grundsätzliche Abwertung des Körperlichen, sondern eine Privilegierung bestimmter Körper auf Kosten anderer. Dies galt für die Lebenden ebenso wie für die Toten. Dass der stoffliche Leib ein integraler Bestandteil der menschlichen Person und der Tod kein endgültiger Bruch, kein totales Erlöschen des Lebens sei, war eine im Mittelalter weit verbreitete Überzeugung. Sie findet sich nicht nur in der Hagiographie, sondern auch in der Predigt- und Exempelliteratur, der kirchlichen Verbotsliteratur (unserer wichtigsten Quelle zum mittelalterlichen Aberglauben) und in medizinischen Traktaten. Mediziner berichten von Leichnamen, die sich bei der Einbalsamierung auf dem Tisch bewegten, und sie waren davon überzeugt, dass Nägel, Haare und

107 Klaus Schreiner/Norbert Schnitzler, Historisierung des Körpers. Vorbemerkungen zur Thematik, in: dies. (Hg.), *Gepeinigt, begehrt, vergessen*, 11.

108 „[...]le corps était le modèle nécessaire de l'être moral“, so Pouchelle, *Représentation du corps dans la légende dorée*, 294. Vgl. auch dies., *Corps et chirurgie*, 192–194; Schmitt, *La raison des gestes*, 16–18.

Zähne auch beim Toten weiter wüchsen – dies übrigens noch bis ca. 1700.¹⁰⁹ Ärzte und Alchemisten im 13. Jahrhundert versuchten sich gar an Methoden, den Körper in den Zustand vor dem Sündenfall zurückzusetzen, um ihn so vor der Verwesung zu bewahren.¹¹⁰ Die Leichen Ermordeter konnten plötzlich zu bluten anfangen, um ihren Mörder anzuzeigen; sie konnten auch (als Ganzes oder bis auf ihren wertvollsten Teil, die Knochen, abgekocht) vor Gericht gebracht werden, um dort Klage zu erheben.¹¹¹ Umgekehrt scheint auch die Praxis der Fragmentierung von Gebeinen, wie sie zuerst in der Heiligenverehrung gebräuchlich war, auf den Umgang mit den gewöhnlichen Toten übergegriffen zu haben. Seit dem 13. Jahrhundert wurde besonders im Adel das als „*mos theutonicus*“ bekannte Verfahren üblich, den Körper für das Begräbnis zu zerteilen, um ihn an mehreren Orten zu bestatten, oder ihn einzubalsamieren oder abzukochen, um ihn über weite Strecken hinweg zum gewünschten Grabort transportieren zu können.¹¹²

Dennoch hat sich ein so elaboriertes System von Zeichen und Ritualen rings um den toten Leib nur in der Reliquienverehrung durchgesetzt. Das Weiterleben *im* Leichnam war ein Triumph der reinen, tugendhaften Seele und damit ein Privileg der „*very special dead*“. Die Gegenwart der gewöhnlichen Toten hingegen blieb auf eine gewissermaßen unvollständige, geminderte Form beschränkt: die spirituelle Fortexistenz im liturgischen Totengedächtnis mit seiner rituellen Namensnennung¹¹³ oder die geistige Schattenexistenz der Wiedergänger.¹¹⁴ Dies wohlgermerkt zunächst nur in der Lehre der Kirche, denn die Forschungen zur Volksfrömmigkeit lehren uns, dass stärker körperorientierte Formen des Umgangs mit den Toten durchaus praktiziert wurden, dass sie aber von den kirchlichen Autoritäten in den als „*Aberglauben*“ („*superstitio*“) ausgegrenzten Bereich devianter Frömmigkeitsformen abgedrängt wurden. Dies galt schon früh für die aus dem antiken Totenkult übernommenen Totenmähler, dies galt im Mittelalter für Totenbeschwörungen (Nekromantie) oder das Hantieren mit Leichenteilen zu Heilzwecken (Leichenzauber).¹¹⁵ Wenn man will, dann kann man in diesen „*lateral*“ organisierten Formen

109 *Bynum*, *Materielle Kontinuität*, 250 f.; *Ariès*, *L'homme devant la mort*, Bd. 2, 63–70, 105–110.

110 *Bynum*, *Materielle Kontinuität*, 251. Auch Roger Bacon hielt Verwesung für eine postmortale Fortsetzung des Alterungsprozesses und glaubte, dass dem entweder durch medizinische Maßnahmen oder durch das Streben der Christen nach moralischer Vollkommenheit vorgebeugt werden könne, vgl. *Agosto Paravicini Bagliano*, *Rajeunir au Moyen Age. Roger Bacon et le mythe de la prolongation de la vie*, in: *Revue médicale de la Suisse romande* 106 (1986), 9–23.

111 *Dieter Werkmüller*, *Klage mit dem toten Mann*, in: Adalbert Erler (Hg.), *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Berlin 1978, Bd. 2, 849–851; *Heinrich Brunner*, *Die Klage mit dem toten Mann und die Klage mit der toten Hand*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germ. Abt.* 31 (1910), 235–252.

112 *Bynum*, *Materielle Kontinuität*, 253–256; *Brown*, *Death and the Human Body*. 1299 verurteilte Bonifaz VIII. in der Bulle „*Detestande feritatis*“ diese Praktiken.

113 *Oexle*, *Die Gegenwart der Toten*, allerdings ohne Betonung der Unterschiede im Fortleben von Heiligen und gewöhnlichen Toten. Vgl. außerdem *ders.*, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976), 70–95; *ders.*, *Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters*, in: Joachim Heinzle (Hg.), *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*, Frankfurt a. M. – Leipzig 1994, 297–323.

114 *Schmitt*, *Wiederkehr der Toten*; *Lecouteux*, *Gespenster und Wiedergänger*.

115 *Schmitt*, *Heidenspaß und Höllenangst*, bes. 66–73; *Paul Geiger*, *Friedhoferde*, in: Hanns

des Totenkultes die Kehrseite der „vertikal“ organisierten Praktiken des kirchlich kontrollierten Heiligenkultes sehen. Der hierarchischen Organisation des Totenkultes entsprach die Hierarchie der Toten selbst. Die Zweiteilung der Verstorbenen in die „gewöhnlichen“ und die „besonderen“ Toten spiegelt nämlich das idealisierende Modell der zweigeteilten christlichen Gesellschaft: Nicht nur auf Erden dominierte der Klerus über die Laien, sondern auch im Jenseits, denn die überwältigende Mehrzahl der Heiligen gehörte dem geistlichen Stand an.¹¹⁶ In der Heiligenverehrung bestimmte das ethische Prinzip die soziale Hierarchie.

Doch der Leib funktionierte nicht nur als Indikator des Ethischen, sondern auch als Mediator zwischen Diesseits und Jenseits. Diese transzendente Dimension der Reliquienverehrung ist nur im Zusammenhang mit der (heute ebenso befremdlich und unglaublich anmutenden) Doktrin von der leiblichen Auferstehung verständlich. Erst von hier aus erklärt sich die Valorisierung des menschlichen Leibes in der christlichen Anthropologie und in der Kultpraxis.¹¹⁷

Die Reliquienverehrung war eine hochpopuläre (aber keineswegs nur auf das einfache Volk berechnete) Form der Vermittlung des Auferstehungsglaubens und es ist bezeichnend, dass wichtige Impulse und Neubestimmungen in beiden Bereichen stets in solchen Momenten zu beobachten sind, wo diese Doktrin angefochten wurde: in der Spätantike durch die Herausforderungen des römisch-heidnischen Totenkultes und der gnostischen Irrlehre (sie beeinflussten die Auferstehungslehre der Kirchenväter ebenso wie die Grundlegung der Reliquienverehrung¹¹⁸); im 12. und 13. Jahrhundert durch die Bedrohung der doktrinalen und sozialen Einheit der Kirche durch dualistische und christliche Häresien, besonders durch die Katharer (sie bildete den Hintergrund der zweiten, scholastischen Auferstehungsdebatte). Caroline Bynum hat meines Wissens als Einzige die anthropologische Dimension und die soziale Tiefenwirkung der nur dem Anschein nach so aberwitzigen theologischen Diskussionen über die Auferstehung erkannt und ihr Echo in den Bereichen von Totensorge, Bestattungsbräuchen und Reliquienkult verfolgt.¹¹⁹

Bächthold-Stäubli (Hg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Berlin–Leipzig 1927, Bd. 3, 95–98; *ders.*, Leiche, in: Hanns Bächthold-Stäubli (Hg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Berlin–Leipzig 1933, Bd. 5, hier 135–1042. In umgekehrter Richtung hingegen argumentiert *Gurjewitsch*, Mittelalterliche Volkskultur, 17, 28: kirchliche Kultpraktiken seien oberflächlich christianisierte Formen eines archaischen Volksglaubens, dem die Kirche habe nachgeben müssen. Aufschlussreich auch die Protokolle des Inquisitors Jacques Fournier aus dem südfranzösischen Katharerdorf Montailou, wo es einen intensiven, von besonderen Seelenboten („armiers“) vermittelten Kontakt mit den Totengeistern gab: *Emmanuel LeRoy Ladurie*, Montailou. Ein Dorf vor dem Inquisitor 1294–1324, Frankfurt 1983 [1975], 371 f.

116 Grundlegend: *Vaucher*, La sainteté.

117 Das geschärfte Bewusstsein für den gar nicht so leibfeindlichen Charakter des mittelalterlichen Christentums verdanken wir vor allem den Arbeiten von *Caroline Bynum*; neben den bereits genannten sei hier noch erwähnt: *Holy Feast and Holy Fast. The Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley 1987.

118 Hierzu *Bernhard Kötting*, Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude, Köln 1965.

119 *Bynum*, Materielle Kontinuität, bes. 250–281; *dies.*, Bodily Miracles; *dies.*, The Resurrection of the Body, passim.

Ich halte dies für eine zwingende Beobachtung, die auch erklären könnte, warum es so gut wie keine selbstständige theologische Begründung der Reliquienverehrung gibt: Sie bedurfte keiner eigenen Doktrin, denn sie war im Wesentlichen eine Praxis, die am menschlichen Leib die Prinzipien der christlichen Ethik und Eschatologie veranschaulichte. Ihr handgreiflicher Materialismus war nicht Ausdruck einer Konzession an den geistigen Horizont einer wie immer gearteten „Volkskultur“, sondern ein getreuer Reflex des harten Physizismus, der auch die theologischen Auferstehungstraktate beherrschte.

Die Körper-Sprache der Reliquien ist gewissermaßen der Lackmuestest für die Richtigkeit der eschatologischen Grundbestimmungen: dass die Seelen der Gerechten bei Gott weilen (a), dass jeder Mensch mit seinem eigenen Leib auferstehe (b) und dass Gott den unverweslichen Auferstehungsleib auch aus kleinsten Fragmenten zusammensetzen könne (c).¹²⁰

Konkret erfahrbar war dies nicht nur am Heiligenleib, sondern auch an den unzähligen Menschen, die im Kontakt mit den Reliquien ein Wunder an ihrem eigenen Körper erfuhren.¹²¹ Mittelalterliche Mirakelsammlungen betonen in besonderer Weise den eschatologischen Sinn des thaumaturgischen Geschehens. Heilung und Auferstehung verbindet der Gedanke der Wiederherstellung des menschlichen Leibes aus dem Zustand der Agonie von Krankheit bzw. Tod. So wie im Mirakel dank der Intervention Gottes durch seine Heiligen die daniederliegenden Leiber aufgerichtet, die verkrüppelten Glieder gelöst, die erstorbenen Sinne wiedererweckt werden, so sollen auch am jüngsten Tag die Menschen aus ihren Gräbern erhoben, ihr verdorrtes Gebein mit lebendigem Fleisch überkleidet und ihre Augen zur göttlichen Schau geöffnet werden. Die große Affinität der Wunderheilungen zum ewigen Heil ist im Grundvokabular beinahe jeder Mirakelsammlung verankert: Heilung und Heil („sanitas“ und „salus“), lösen und erlösen („solvere“ und „salvare“) kommen hier in eine gedankliche und etymologische Nähe, die verdeut-

120 Bereits in der Spätantike wurde festgelegt, dass den Seelen kein Unrecht geschähe, wenn ihre Gebeine bewegt oder geteilt würden, dass Teilungen keine Gefahr für die Auferstehung bedeuteten, und dass die Wirkkraft des ganzen Leibes auch in kleinsten Teilen erhalten bliebe, vgl. *Kötting*, *Der Reliquienkult*, 25 f. Der letzte Punkt wurde im 12. Jahrhundert auch auf die Eucharistie übertragen: Nachdem die Position der leiblichen Verwandlung des Sakraments (Transsubstantiation) zur orthodoxen Lehrmeinung geworden war, wurde auch festgelegt, dass Gott im kleinsten Partikel der Hostie ganz präsent sei (Konkomitanz), vgl. *Miri Rubin*, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991, 12–82, bes. 70 f. Deshalb, so Guibert von Nogent, sei auch allen, die den Leib Christi essen, das gleiche Schicksal, d. h. die körperliche Ganzheit und Leidenslosigkeit (*impassibilitas*) verheißen, vgl. *Guibert von Nogent*, *De sanctis et eorum pigneribus*, hg. v. R. B. C. Huygens, Turnhout 1993, II 2, 113 f. Hierzu auch *Bynum*, *Bodily Miracles*, 78. Eine fundierte vergleichende Untersuchung zum Reliquienkult und zur Eucharistielehre und -verehrung steht noch aus; einstweilen kann auf *Godefridus J. Snoek*, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist: A Process of Mutual Interaction*, Leiden 1995, zurückgegriffen werden.

121 Wundertätigkeit war im hohen und späten Mittelalter nahezu gleichbedeutend mit Thaumaturgie, bzw. umgekehrt, spontane Genesungen wurden automatisch als Wunder wahrgenommen. Wunderheilungen machten 9 von 10 der in Wundersammlungen verzeichneten Fälle aus, vgl. *Pierre André Sigal*, *L'homme et le miracle dans la France médiévale: XI^e–XII^e siècle*, Paris 1985, 307 [statistische Übersicht]; ähnliche Befunde bei *Vauchez*, *La sainteté*, 547.

licht, welches theologische Potential diesen scheinbar so harmlosen Geschichten innewohnt.¹²²

6. Die soziale Logik

Abschließend ist nach den sozialen Implikationen dieser christlichen Physio-Logik zu fragen. Dass sich der Körper als Sozialmetapher im Mittelalter großer Beliebtheit erfreute, zeigen bekannte Beispiele wie das „organische“ Staatsmodell, das Johannes von Salisbury 1159 in seinem *Polycraticus* entwarf oder das anatomische Modell sozialer Kohäsion beim französischen Chirurgen Henri de Mondeville (1320).¹²³ Neben der Anatomie wirkte auch das theologische Modell des *corpus mysticum*, Symbol des spiritualisierten Gesamtleibes der Kirche, als Vorbild für soziale Deutungsschemata.¹²⁴

Ganz offensichtlich stellte der Reliquienkult einen Ausdrucksbereich dar, mittels dessen solche gedachten Zusammenhänge veranschaulicht und sinnlich erfahrbar gemacht werden konnten. In der besonderen Mischung aus personalen, materiellen und transzendenten Qualitäten lag die soziale Wirkmacht der Heiligengebeine begründet. Als himmlische Patrone, besonders in ihrer Eigenschaft als Wundertäter und Schlachtenhelfer, waren sie nicht nur in der Lage, irdische Gemeinschaften zu schützen, als leibhaftig präsente Ursprungsfiguren konnten sie sie auch körperlich repräsentieren. Kirchliche Sozialverbände wie Klöster, Pfarrgemeinden und Bruderschaften begriffen sich als solche um einen Heiligen herum organisierte „Sakralgemeinschaften“ (A. Löther), im späteren Mittelalter folgten Städte, Dynastien und ganze Regionen.¹²⁵ Diese transzendente Bindung äußerte sich in einem Ensemble

122 Kleine, *Gesta, fama, scripta*, Kap. I 2.

123 Pouchelle, *Corps et chirurgie*, 180–206; Jacques Le Goff, *Head or Heart. The Political Use of Body Metaphors in the Middle Ages*, in: Feher, *Fragments for a History of the Human Body*, Bd. 3, 12–27, hier 17 f.; Miri Rubin, *Der Körper der Eucharistie*, in: Schreiner/Schnitzler, *Gepeinig, begehrt, vergessen*, 23–40; Natalie Z. Davis, *The Sacred and the Body Social in Sixteenth-Century Lyon*, in: *Past and Present* 90 (1981), 40–70.

124 Émile Mersch, *Corps mystique et spiritualité*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1953, Bd. 2,2, 2378–2403; Henri de Lubac, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*, Einsiedeln 1969 [1949]. Zur sozialen Deutung vgl. auch Schmitt, *La raison des gestes*, 18 f.

125 Zu Begriff und Konzept von „Sakralgemeinschaft“ s. Andrea Löther, *Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten. Politische Partizipation, obrigkeitliche Inszenierung, städtische Einheit*, Köln–Weimar–Wien 1999, 1 f. Am besten sind diese Phänomene für die mittelalterlichen Städte untersucht, vgl. auch Alfred Haverkamp, *Heilige Städte im hohen Mittelalter*, in: František Graus (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, Sigmaringen 1987, 119–156; Gabriela Signori, *Stadttheilige im Wandel. Ein Beitrag zur geschlechtsspezifischen Besetzung und Ausgestaltung symbolischer Räume am Ausgang des Mittelalters*, in: *Francia* 20/1 (1993), 39–67; dies., *Männlich – weiblich? Spätmittelalterliche Stadttheilige im wechselhaften Spiel von Aneignung und Umdeutung*, in: *Traverse* 1 (1994), 90–108; Wilfried Ehbrecht, *Die Stadt und ihre Heiligen. Aspekte und Probleme nach Beispielen west- und norddeutscher Städte*, in: Ellen Widder u. a. (Hg.), *Vestigia Monasteriensia. Westfalen-Rheinlande-Niederlande*, Bielefeld 1995, 197–262. Zur dynastischen und nationalen Heiligkeit Gabrielle M. Spiegel, *The Cult of Saint Denis and Capetian Kingship*, in: Stephen Wilson (Hg.), *Saints and their Cults*. Stu-

von Zeichen und Ritualen, zu denen sakrale Architektur, Reliquienbesitz und religiösen Begehungen gehörten; man bekräftigte sie durch regelmäßige Inszenierung und Partizipation. Der soziale Sinn des Heiligenpatronats bestand in einer Spiritualisierung von Sozialbeziehungen durch Rückbindung an eine geistige Gründerfigur, die gleichermaßen als kollektiver Spitzenahn („pater“, „fundator“), politisches Oberhaupt („caput“) und himmlischer Fürsprecher („defensor“, „advocatus“) verstanden werden konnte.¹²⁶

In diesem Sinne sind auch die hier untersuchten Beispiele einzuordnen. Sie unterstreichen die Bedeutung heiliger Patrone und ihrer Gebeine für die „corporate identity“ der besitzenden Klostersgemeinschaft. Die geradezu topische Wiederkehr des „corpus incorruptum“-Motivs spricht neben der eschatologischen auch für die soziale Bedeutung, die dem Ideal vom ganzen und unverwesten Leib (auch gegen die bisweilen widersprechenden Realitäten) zugemessen wurde. Gern werden solche Befunde als Belege für die integrative Kraft der Reliquien angeführt, zumal das selbstvergewissernde Ritual der Suche und Wiederentdeckung in nahezu allen Fällen den Gründern (und damit der „Identität“) der jeweiligen Gemeinschaft galt und – das Beispiel des hl. Cuthbert zeigt es in besonderer Deutlichkeit – häufig in politischen und/oder spirituellen Krisen praktiziert wurde.¹²⁷ Ohne Zweifel war die symbolische Wirkung dieser Körper mit ihren Anzeichen jenseitiger Verherrlichung enorm; gleichzeitig stellte das Modell der Vorherrschaft der Seele über den Leib ein mächtiges Instrument sozialer Repräsentation dar, das die Dominanz des spirituellen über das leibliche Prinzip (und entsprechend die Dominanz des Klerus über die Laien) ideologisch begründete.¹²⁸

Doch die rituellen Grabungen und besonders die sich anschließenden Gebeinteilungen verdeutlichen auch die Ambivalenzen dieses Sozialmodells. Zwar ist in einigen Fällen – so der Translation der Reliquien des hl. Anno von Köln – auch hier das Bestreben erkennbar, durch gezielte Distribution der Leibespartikel die Realität eines vielgliedrigen Klosterverbandes in das physiologische Modell vom (Kloster-)Haupt und seinen Gliedern zu „übersetzen“. Die theologische Doktrin vom Ganzen im Teil und die eschatologische Perspektive der finalen Wiederausammenfügung der verstreuten Partikel gaben diesem Modell einen kräftigen ideologi-

dies in *Religious Society, Folklore and History*, Cambridge u. a. 1983, 141–168. Zum klösterlichen Fundatorkult vgl. *Lauwers, La mémoire des ancêtres*, bes. 250–276; zu den Verhältnissen im ländlichen Raum demnächst *Kleine, Patronus oder Patriota*.

126 *Brown, The cult of the Saints*, 23–49. Die Bedeutung bestimmter schriftstrategischer Traditionen auf unser Bild von den mittelalterlichen Patronatsverhältnissen kann hier nur angedeutet, aber nicht umfassend behandelt werden. Zur „patronalen Logik“ der Hagiographie vgl. *Kleine, Patronus oder Patriota*.

127 *Otter, Inventiones*, 34 f.; *Lauwers, La mémoire des ancêtres*, 254–268. Zur Bedeutung „heiliger Anfänge“ vgl. auch *Angenendt, Heilige und Reliquien*, 123–125.

128 *Jerôme Baschet*, Rezension zu Bynum, *The Resurrection of the Body*, in: *Annales E. S. C.* 51 (1996), 135–139, hier 139. Zur Spiritualisierung fleischlicher Beziehungen und künstlicher Verwandtschaftssysteme vgl. *Anita Guerreau-Jalabert, La désignation des relations et des groupes de parenté en latin médiéval*, in: *Archivium Latinitatis Medii Aevi* 46 (1988), 65–108; *dies.*, „Spiritus“ et „caritas“. Le baptême dans la société médiévale, in: *Françoise Héritier-Augé/Elisabeth Copet-Rougier (Hg.), La parenté spirituelle*, Paris 1995, 293–321.

schen Rückhalt. Es liegt aber auf der Hand, dass diese in sich ambivalente Ideologie in der sozialen Realität leicht ihre Kehrseite zeigen konnte. Statt als Sinnbild für die Einheit der christlichen Gesellschaft bzw. ihrer Teilsegmente taugte der menschliche Leib – besonders der verwundete, zerstückelte Körper, wie er im Märtyrerkult und in der eucharistischen Praxis paradigmatisch vorgebildet war – eben auch als Symbol für die Vielförmigkeit, Inhomogenität und Gespaltenheit der Lebenswirklichkeit mit ihren vielfach zersplitterten Rechts-, Wirtschafts- und Herrschaftsverhältnissen.¹²⁹ In diesen Zusammenhang gehören die zahllosen Geschichten um gestohlene oder verschenkte Reliquien, um Rivalitäten und Streitigkeiten über den Besitz von Heilighäuptern und ganzen Leibern ebenso wie die ähnlich zahlreichen Versuche, die seit dem 13. Jahrhundert sprunghaft zunehmende Zerteilung von Körpern aus kultischen, politischen und wissenschaftlichen Gründen zu begrenzen, zu verbieten und zu leugnen.¹³⁰ Zweifellos hat dieser Wille zur Fragmentierung lebender und toter Körper mit Prozessen gesellschaftlicher Ausdifferenzierung zu tun, ohne dass die bisherigen Forschungsergebnisse bislang für eine seriöse Hypothesenbildung ausreichten. Hier fortzufahren wäre eine interessante Aufgabe einer anthropologisch orientierten Kultforschung.

129 Hierzu *Ludolf Kuchenbuch*, Abschied von der Grundherrschaft. Ein Prüfgang durch das ostfränkisch-deutsche Reich, 950–1050, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germ. Abt.* 121 (2004), 1–99.

130 Zum Reliquiendiebstahl *Patrick Geary*, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1978; zur Eindämmung der Zerteilungspraxis *Bynum*, *Materielle Kontinuität*, 279 f.; *Brown*, *Death and the Human Body*.

Lektüren

<i>Ulrike Gleixner</i> Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit, Württemberg 17.–19. Jahrhundert (Ryoko Mori)	317
<i>Sebastian Conrad/Jürgen Osterhammel (Hg.)</i> Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871–1914 (Philipp Müller) (Birgit Schäbler)	319
<i>Michael Kraus</i> Bildungsbürger im Urwald: Die deutsche ethnologische Amazonasforschung (1884–1929) (H. Glenn Penny)	323
<i>Susanne zur Nieden (Hg.)</i> Homosexualität und Staatsräson. Männlichkeit, Homophobie und Politik in Deutschland 1900–1945 (Kerstin Thielner)	326
<i>Abstracts</i>	327