Linda-Marie Günther

Michael Oberweis (Hg.)

INSZENIERUNGEN DES TODES

Hinrichtung - Martyrium - Schändung

© Europäischer Universitätsverlag 2006

Berlin · Bochum · Dülmen · London · Paris

UTA KLEINE

Res sacra oder *sacrilegium*? Graböffnungen, Gebeintransfer und Körperzerteilung in normativen und hagiographischen Zeugnissen des früheren Mittelalters

I.

Wer sich mit Akten der Schändung von Toten bzw. ihren Gräbern beschäftigt, kommt nicht umhin, auch ein konträres Phänomen in seine Überlegungen miteinzubeziehen: gemeint ist der christliche Reliquienkult. Zur Verehrung heiliger Menschen gehörte ein Ensemble von zeremoniellen Handlungen, die außerhalb ihres kultischen Zusammenhanges betrachtet, allesamt den Tatbestand der Grabschändung bzw. des Leichenfrevels erfüllen. Graböffnungen (Inventionen), Erhebungen (Elevationen), Umbettungen (Translationen), öffentliches Zeigen (Ostensionen) von Heiligengebeinen und ihre Zerteilung in kleine und kleinste Partikel stellen den vielfach praktizierten „Normalfall" einer kirchlich approbierten Störung der Grabesruhe dar. Gerade die Kenner der mittelalterlichen Verhältnisse sind dank der mittlerweile starken Präsenz der „Hagiologen" in vielen Bereichen der mediävistischen Forschung[1] mit den Phänomenen inzwischen so vertraut, dass sie kaum mehr Anstoß daran nehmen. Dass die stark somatisch geprägte Frömmigkeit des Mittelalters den sinnlichen Kontakt mit den heiligen Gebeinen (und mit dem ebenfalls ganz physizistisch aufgefassten Leib Christi in der Eucharistie) in einer Fülle von Ritualen suchte, die uns Heutigen befremdlich anmuten, bringt mittlerweile keine(n) gestandene(n) MediävistIn mehr aus der Fassung. Genauso selbstverständlich aber wird angenommen, dass nach mittelalterlichem Kirchenrecht die Toten zu ehren waren, dass ihnen ein christliches Begräbnis in geweihter Erde zustand, dass sie vor gewaltsamen oder unfrommen Störungen der Grabesruhe, vor dem Bloßlegen und Berühren ihres Leichnams und vor seiner Zerstückelung zu bewahren waren.[2] Offensichtlich existieren hier zwei konträre Rechtsvorstellungen relativ ungestört nebeneinander. Es ist anzunehmen, dass zwischen ihnen ein tieferer Zusammenhang besteht, denn der Reliquienkult stellte keinen distinkten, von profanen Bräuchen abgelösten Ausdrucksbereich dar, sondern war eingebettet in umfassende Vorstellungen über Tod, Bestattung und Fortleben im Jenseits.

Bislang haben sowohl Rechtshistoriker als auch Spezialisten der Heiligenverehrung den jeweils ‚fremden' Problemkreis nur am Rande berührt bzw. gänzlich ignoriert.[3] Eine Zusammenschau der Phänomene Bestattungsbrauch und Reliquienkult könnte indes neues Licht auf einige der in diesem Band gestellten Fragen werfen: Worin

besteht das Tabu, das den christlichen Leichnam bzw. sein Grab umgibt und das im frevelhaften Akt gewaltsam gebrochen wird? Kann von einem solchen Tabu überhaupt die Rede sein, wenn es doch offensichtlich regelmäßig übertreten wird? Und wenn ja, speist sich diese Tabu aus genuin christlichen Vorstellungen?

Wer an die mittelalterliche Reliquienverehrung denkt, hat gewöhnlich die hoch- und spätmittelalterlichen Verhältnisse vor Augen: ‚Importe' (auch gewaltsame) von frühchristlichen Apostel- und Märtyrerreliquien aus Italien, dem byzantinischen und dem westfränkischen Reich, Erhebungen und eine zunehmende Verehrung einheimischer Heiliger sorgten dafür, dass um 1200 nicht nur jeder Altar Reliquien enthielt, sondern dass die meisten Kirchen im nordöstlichen Europa über einen größeren Fundus heiliger Gebeine und/ oder verehrter Heiligengräber verfügten. Die hoch- und spätmittelalterliche Reliquienpraxis war die Folge eines langen Prozesses der Transformation und allmählichen Standardisierung des Umgangs mit den *corpora sanctorum*: Elevationen und Translationen als ritualisierte Akte der Gebeinmanipulation spielten bis zur Monopolisierung und Verrechtlichung des Heiligsprechungsverfahrens durch die Päpste seit etwa 1200 in der Heiligenverehrung eine zentrale Rolle. Sie hatten neben der sozialen auch eine rechtliche Bedeutung, denn die Erhebung eines als heilig ausgezeichneten Leichnams und seine Überführung an einen Altar galten als Akt, mit dem die Heiligkeit des Verstorbenen offiziell anerkannt wurde".[4] Verbunden mit der zunehmenden Proliferation und Akkumulation von Reliquien war die Praxis der Teilung in kleine und kleinste Partikel infolge der Aktivitäten kirchlicher und adliger Reliquiensammler. Reliquien fungierten als Tausch- und Handelsgut, als Gabe und Beutegut – man denke nur an die Flut neuer Reliquienpartikel, die nach der Plünderung Konstantinopels während des Vierten Kreuzzuges 1204 in den Westen gelangte.[5] Peter Dinzelbacher, der ausführlich und überaus beispielreich über die bisweilen kruden Praktiken des Erwerbs und der Verehrung von Reliquien im Mittelalter gehandelt hat, sieht die Bereitschaft zur Manipulation (im Sinne von „Hantierung") und Teilung von menschlichen Gebeinen als kultische Konstante an, die bis in die Spätantike zurückzuverfolgen sei. Das Bedürfnis, einen Heiligen zu besitzen, ihm physisch möglichst nahe zu sein, habe die Vervielfältigung durch Fragmentierung (ob gewaltsam oder mit Einwilligung der jeweiligen Besitzer) von Anfang an befördert.[6] Ob dies tatsächlich immer so war, ist umstritten. Arnold Angenendt vertritt unter Berufung auf allgemeine religionssoziologische Vorstellungen die Ansicht, dass Gebeinteilungen bis ins 10. Jahrhundert hinein im lateinischen Westen als frevelhaft galten und von der Kirche daher nur in besonderen Fällen praktiziert wurden.[7] Leitidee des christlichen Reliquienkultes bis zur Jahrtausendwende sei der ganze und unversehrte Leib gewesen, der im symbolischen Phänomen des *corpus*

incorruptum, des unverwesten Leibes, die frühmittelalterliche Hagiographie durchzieht.[8]

Mit seinen Beobachtungen möchte Angenendt ältere Auffassungen revidieren, die davon ausgehen, dass Reliquienzerteilungen bereits bei den Christen der Spätantike üblich waren und spätestens seit dem 8. Jahrhundert systematisch praktiziert wurden.[9] Diese Ansicht wird auf den Wandel in der römischen Haltung zur Reliquienfrage zurückgeführt: hatten sich die Päpste bis dahin strikt geweigert, Reliquien zu erheben und zu zerteilen, gaben sie nun den Begehrlichkeiten des karolingischen Reichsadels nach und öffneten ihren gehüteten Schatz an Märtyrergräbern den Glaubensbrüdern aus dem reliquienarmen Gallien und dem neu eroberten Sachsen und erklärten mit dieser Praxis die Erhebung und Umbettung heiliger Gebeine endgültig für rechtens – worin ihnen die karolingische Gesetzgebung folgte.[10]

Mit den unterschiedlichen Positionen verbinden sich unterschiedliche Untersuchungsschwerpunkte und Argumentationsstrategien. Während Dinzelbacher das Phänomen der Reliquienteilung pragmatisch und allgemeinreligiös begründet, beleuchtet Angenendt mit Hilfe religionssoziologischer Theorien die Ebene kultischer Ganzheits-Vorstellungen, wohingegen Heinzelmann u. a. anhand einer Fülle konkreter Beispiele das prekäre Verhältnis von politisch-religiösen Prinzipien bzw. geltenden Rechtsnormen und abweichenden praktischen Erfordernissen ausloten. Die kontroversen Standpunkte beziehen sich erklärtermaßen lediglich auf das Phänomen der Gebeinteilung, nicht auf die Praxis der Graböffnung und der Translation von Heiligenleibern *in toto* – obwohl es im Einzelfall schwierig ist, das eine vom anderen zu trennen, ist doch einer Fragmentierung mit letzter Sicherheit nur dadurch vorzubeugen, dass der Leichnam als Ganzer unberührt bleibt. Da es aber für Heiligentranslationen im Osten wie im Westen bereits in der Spätantike zahlreiche Beispiele gibt – erinnert sei hier nur an die Erhebung der Mailänder Märtyrer Gervasius und Protasius durch Bischof Ambrosius im Jahre 386, die erste für den Westen bezeugte – wird zwischen den beiden Formen der Gebeinmanipulation in der Regel unterschieden, wobei die Fragmentierung häufig als die später hinzutretende Praxis angesehen wird.

Da jeder der oben genannten Autoren für seinen Standpunkt überzeugende Argumente und schlüssige Beispiele beibringen kann, liegt es nahe, die Ursache für die divergenten Befunde und Deutungen nicht in mangelnder wissenschaftlicher Sorgfalt zu suchen, sondern in den Verhältnissen der Vergangenheit selbst. Offenbar war die Haltung zur Manipulation von Gebeinen in den Kirchen des lateinischen Westens (und nur um diese geht es hier) keineswegs so klar und eindeutig, wie einzelne Zeugnisse dies glauben machen wollen. Vielmehr ist davon auszugehen, dass theologische Konzepte, populäre Vorstellungen, reale Bedürfnisse und politische Erfordernisse nicht immer und überall in Einklang zu bringen waren, dass sie über

einen langen Zeitraum hinweg in unterschiedlichen Konstellationen mehr oder weniger konflikthaft aufeinandertrafen.
Die folgende Untersuchung versteht sich daher nicht als ein weiterer Beitrag zur Frage nach dem Beginn der Gebeinteilungen. Stattdessen möchte ich versuchen, den bekannten Phänomenen des Reliquienkultes einige neue Aspekte abzugewinnen, indem ich sie in einen größeren Zusammenhang einordne: den der allgemeinen Bestattungsbräuche. Ich werde mich dabei auf die Zeit zwischen 800 und 1100 konzentrieren, in der die beiden Bereiche, Totensorge und Reliquienkult, in normativen und hagiographischen Quellen hinreichend gut bezeugt sind und erste theologische Reflexionen vorliegen. Es handelt sich um eine Zeit, in der die Handlungen rings um die *cura mortuorum* zunehmend in den Sog einer gleichermaßen apologetischen und normierenden Schriftlichkeit geraten, einer Schriftlichkeit, die eine Periode des Umbruchs und der Übergänge modellierend und stabilisierend begleitete. Die Strukturen, die sich in den Jahrhunderten zwischen der karolingischen „Renaissance" und dem wirtschaftlichen und demographischen Aufschwung der Jahre um 1100 im Bereich der liturgischen Totenmemoria, der praktischen Begräbnisordnung und des Reliquienkultes etablierten, sollten auch für die Folgezeit konstitutiv bleiben.[11]

II.

Ich möchte meine konkreten Untersuchungen mit zwei Beispielen aus der Hagiographie des 9. und 10. Jahrhunderts beginnen, die zeigen, in welchen zeremoniellen Formen der Umgang mit den heiligen Gebeinen sich vollzog und in welchem normativen Rahmen er sich bewegte.
1. In einem *sermo de translatione* (ca. 850) berichtet Milo, ein Mönch des Klosters Elno in der Diözese Noyon, von der Erhebung der Gebeine des fränkischen Missionars Amandus im Jahre 809. In diesem Jahr, etwas mehr als 140 Jahre nach dem Tode des Amandus, beschlossen die Mönche von Elno, das hochheilige und unverletzliche Grab (die *sacrosancta sepultura*) ihres Klostergründers zu öffnen, da ein starkes Hochwasser der Scarpe die Kirche bedrohte und die Feuchtigkeit seinen allerheiligsten Leib (*sacratissimum corpus*) zu beflecken drohte (*violare*). Nachdem der wunderbarerweise noch unverdorbene Sarg geborgen und eine Messe gelesen war, schickten sich der Kustos und einige Begleiter an, den Inhalt zu untersuchen – nicht aus ungebührlicher Frechheit, wie der Autor der Translationspredigt präzisiert, sondern frommen Sinnes (*non temerario ausu, sed fidelis animi*). Sie hofften, zum Nutzen der Verehrer einige Körperpartikel entnehmen zu können, doch davor schreckten sie zurück, als sie den Leichnam wider alles Erwarten unverwest vorfanden:

„Doch siehe! den Schauenden zeigte sich der Mann, verehrungswürdig 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 unverwesten, süß riechenden Gliedern und am ganzen Leib unversehrt - so lag er in seinem Grab wie ein Schlafender, geschmückt mit der Schönheit seiner priesterlichen Gewänder."[12]

Also schnitt der Kustos zunächst etwas von den lang nachgewachsenen Nägeln und Barthaaren ab. Weil dies aber seinem Begehren noch nicht genügte, griff er schließlich wagemutig auch nach dem Haupt, dem *os sacratissimum*, um mit einer Zange einen Zahn herauszubrechen, worauf der Kiefer auf wunderbare Weise zu bluten anfing. Die entnommenen Reliquien wurden an einen würdigen Ort gebracht, der Leib des hl. Amandus einen Monat lang zur Verehrung ausgestellt und dann erneut in der Kirche bestattet – und zwar so, dass nun der Aufbau der Tumba für die Verehrer sichtbar blieb.[13] Dies war nicht die erste Begegnung der Mönche mit den Gebeinen des Klostergründers. Die Vita des 9. Jahrhunderts weiß von einer früheren Translation im 7. Jahrhundert, 16 Jahre nach dem Tode des Amandus, zu berichten, bei der sein Leichnam aus dem ersten, nun für zu klein befundenen Grab erhoben und in eine neu erbaute Kirche übertragen wurde. In Bezug auf die Details kann Milos später Bericht nicht als zuverlässig gelten; er spiegelt vielmehr die Erinnerung, die man im 9. Jahrhundert an dieses Ereignis hatte bzw. haben wollte, und schildert die Umstände im Lichte dessen, was in seiner, Milos Zeit, in der Reliquienverehrung als üblich und möglich galt. Demnach leitete der heilige Eligius selbst, seinerzeit Bischof von Noyon, die Zeremonie (obwohl er bereits vor Amandus verstorben war).[14] Auch dieses Mal fand man den verehrten Gründer unverwest (*incorruptus*) auf. Eine große Menge von Gläubigen drängte danach, ihren *patronus* bei dieser Gelegenheit anzuschauen und zu berühren:

„Seinen ehrwürdigen Leib, der in der Mitte der Kirche vor dem Altar ausgestellt war, bot er [der zelebrierende Bischof] allen Umstehenden zur Betrachtung dar, und sein ehrwürdiges, unverhülltes Gesicht zeigte er der Menge, die es zu berühren wünschte. Er gestattete es ihnen auch, die friedenbringenden Füße und Hände des Heiligen zu küssen, die so viele Wunder wirkten."[15]

2. Ein anderes Bild vom Umgang mit den Gebeinen der Heiligen vermittelt die Vita des Bischofs Ulrich von Augsburg (ca. 990). Als Ulrich daranging, die im Ungarnsturm 955 zerstörte Kirche der Märtyrerin Afra wiederzuerrichten, hatte er zwei Probleme zu lösen: Erstens musste er in Erfahrung bringen, an welcher Stelle sich der Grabort der Heiligen befand, von dem äußerlich nichts mehr zu erkennen war, zweitens hatte er zu klären, „ob es recht wäre (*si fas maneret*), wenn er die Krypta an dem Ort, wo er es sich vorgenommen hatte [nämlich im Ostteil des Kirchenareals], errichtete." An dieser Stelle befand sich ein frühchristliches Gräberfeld. Auf sein inständiges Bitten und Fasten hin erschien ihm die heilige Afra im Traum,

wies ihm ihr Grab, verbot ihm aber, die Krypta am vorgesehenen Ort zu bauen, „wegen der Überreste der Heiligen, die hier in Ruhe (*in requie*) den Tag des Gerichtes erwarten sollten".[16] Ulrich gehorchte und ließ die Gräber unangetastet. Die Krypta errichtete er an der Westseite der Kirche und an der südlichen Außenwand seine eigene Grablege – nahe genug bei der Heiligen, aber ohne ihr Grab zu stören. Zum Schutz der Totenruhe verbot er auch seinem Gärtner unter Androhung des göttlichen Zorns, in einer der vielen alten Grabhöhlen des Ostareals einen Gemüsekeller einzurichten. Dieser allerdings tat nicht, wie ihm geheißen, und es ereilte ihn die prophezeite Strafe: er verlor den Verstand und konnte den Ort des Frevels nicht mehr wiederfinden. Durch dieses Wunder, so der Autor der Ulrichsvita, habe Gott die Heiligkeit und Intangibilität des Ortes allen bekannt gegeben.[17] Auch eine Generation später scheint die grundsätzliche Weigerung, potentielle Heiligengräber zu verletzen, in Augsburg noch beachtet worden zu sein, wie die folgende, wunderbare Begebenheit zeigt, von der die Chronik des Klosters Petershausen (12. Jahrhundert) berichtet. Als Bischof Gebhard von Konstanz, der Gründer von Petershausen, auf der Rückreise von einer Romfahrt 989 in Augsburg Halt machte, betete er auch am Grabe des 973 verstorbenen Ulrichs und bat ihn, der auch ohne offiziellen Rechtsakt bereits wie ein Heiliger verehrt wurde, ihm etwas von seinen Gebeinen für das neue Kloster zu überlassen. Doch kaum hatte er dies geäußert, vermeinte er schon aus dem Grab die Stimme des Verstorbenen zu vernehmen, der ihm antwortete: „Niemals soll derartiges geschehen, denn ich will als mein unversehrter Leib (*integrum corpusculum meum*) an diesem Ort den jüngsten Tag erwarten."[18]

Die beiden Beispiele stehen stellvertretend für eine Vielzahl vergleichbarer Vorfälle. Sie zeigen die Spannweite dessen auf, was vor der ersten Jahrtausendwende aus der Sicht der Kirche im Umgang mit menschlichen Gebeinen rechtlich gestattet, praktisch möglich und theologisch begründbar erschien. Gehen wir die berichteten Einzelheiten daraufhin noch einmal genauer durch. Die Augsburger Zeugnisse stehen für eine rigorose Praxis, die an die strikten Vorschriften des antiken Sakralrechtes erinnert. Sie verbietet nicht erst die Gebeinteilung, sondern bereits die Störung der Grabesruhe und erklärt das Grab zum universalen Tabubezirk – dies gilt für Heiligengräber ebenso wie für die Ruhestätten gewöhnlicher Verstorbener, für privilegierte, d.h. geistliche „Täter" (Ulrich) ebenso wie für einfache Laien (den Gärtner). Das westfränkische Beispiel hingegen bezeugt eine vergleichsweise permissive Haltung in derselben Frage. Graböffnung und Gebeinteilung sind grundsätzlich möglich und auch gestattet, wenn – das deuten die Umstände der beiden Translationen an – zwingende Gründe vorliegen. Als solche werden einmal die Verlegung der Gebeine des Gründers in ein neues und würdigeres Grab, ein anderes Mal der Schutz des Leichnams vor Verunreinigung (*violatio*) durch das steigende Flusswasser genannt. In solchen Fällen wogen die Gefahren, die dem Toten

durch die Vernachlässigung seiner *memoria* bzw. durch Befleckung seiner sterblichen Überreste drohten, schwerer als die Störung der Grabesruhe.[19] Wie es allerdings um den Dispens der kirchlichen oder weltlichen Autoritäten bestellt ist – solches ist in karolingischer Zeit eine weitere Bedingung für eine rechtmäßige Manipulation von Gebeinen – lässt Milos Darstellung im Unklaren. Für die erste Translation im 7. Jahrhundert hat die lokale Erinnerung ordnungsgemäß die Beteiligung des zuständigen Diözesanbischofs in Gestalt des bereits verstorbenen Bischofs Eligius hinzuerfunden, über die Haltung der Autoritäten zur Erhebung von 809 schweigt sich Milo hingegen aus.[20]

War die Erhebung eines Leichnams erst vollzogen, folgten üblicherweise Rituale der kollektiven Ehrfurchtsbezeigung wie die öffentliche Zurschaustellung und das Küssen bestimmter Körperpartien (Hände, Füße). Mit der intensiven Berührung verbanden die Gläubigen außerdem die Hoffnung auf ein Wunder, in der Regel ein Heilungswunder, bei dem sich die Kraft (*virtus*) des Heiligenleibes auf den Körper der Lebenden übertrug. Häufig weckte der rituelle Kontakt weitere Begehrlichkeiten wie in Elno, wo die besitzende Gemeinschaft einen Teil vom Fleisch oder von den Gebeinen des Verstorbenen (*de pulvere carnis sive de ossibus*) zur Erinnerung für die nachfolgenden Generationen (*ad commemorationem sequentium*) abzutrennen wünschte.[21] Allerdings deutet der überraschende Befund des unverwesten, ganzen und duftenden Leichnams darauf hin, dass mit der Gebeinteilung ein kultisches Tabu verletzt zu werden drohte, beschädigte doch die Fragmentierung jene wunderbare Intaktheit und Reinheit des Leibes, die von den Beteiligten als Zeichen der Heiligkeit verstanden wurde, als Folge eines tugendhaften, durch keine Sünde verdorbenen Lebenswandels. Das *corpus incorruptum* des hl. Amandus vergleicht der Autor des Berichts mit dem nach dem Zeugnis der Bibel ebenfalls ganzen und unverwesten Leib Christi (Apg. 2, 31; 13,34-35), dem Sinnbild für den ungeteilten Gesamtleib der Kirche und für die Auferstehung des Fleisches am jüngsten Tag.[22]

In diesen allegorischen Verweisen kommt die eschatologische Bedeutung von Grabesruhe und körperlicher Unversehrtheit zum Ausdruck, die auch im Falle Ulrichs von Augsburg zu beobachten war. Die eigenartige syntaktische Wendung „ich als mein *corpus*", mit der die Grabesstimme des toten Bischofs ihren Wunsch nach körperlicher Integrität begründet, bezeugt die im Mittelalter verbreitete Idee von der materiellen Kontinuität von Leib und Person, vom Weiterleben der Toten in ihrem Grabe. Die Ganzheit der Gebeine erleichterte nach einer im Mittelalter verbreiteten Vorstellung die Auferstehung des Leibes, und das Wunder der Inkorruptheit wurde als göttliche Mahnung verstanden, diesen gleichsam natürlichen Prozess nicht durch eine Fragmentierung des intakt Gebliebenen zu stören.

Andererseits erzwang der Wunsch nach Sichtbarkeit, leibhaftem Kontakt und bleibender Erinnerung immer wieder die Übertretung dieses Gebots. Während dieser Wertekonflikt im Falle des hl. Ulrichs durch die radikale Entscheidung für das

Prinzip der Totenruhe und der Ganzheit gelöst wurde, zeigt das Beispiel des Amandus einen anderen und im früheren Mittelalter offenbar gängigen Ausweg: Die Überreste des Verstorbenen werden unter Einhaltung fester zeremonieller Regeln erhoben; abgetrennt werden nur solche Teile, die nach der mittelalterlichen Theorie auch beim Leichnam nachwachsen und die deshalb bei der Auferstehung gleichsam überschüssige Materie darstellen (Haare, Nägel und Zähne). Die Erhebung ist aber nur ein temporärer Zustand; nach einer kurzen Frist werden die Gebeine des Heiligen nicht etwa in ein Reliquiar umgebettet, sondern wieder in der Erde bestattet.[23] Um die Praxis der Fragmentierung zu rechtfertigen, hat der Autor der Amandustranslation wiederum ein biblisches Exempel parat: er verweist auf den schlafenden Adam, dem Gott eine Rippe entnahm, um ihm hieraus eine Gefährtin zu schaffen, und dies, ohne ihn in seiner Ruhe zu stören.[24]

Was nun ist an den hier herangezogenen Beispielen verallgemeinerbar? Um diese Frage mit einiger Sicherheit beantworten zu können, bedürfte es einer umfassenden Sichtung größerer Überlieferungsbestände, die aber bislang nicht vorliegt. Dennoch bietet auch das bislang Bekannte hinreichende Indizien für vorläufige Hypothesen.[25] Demnach können die Umstände der Amandustranslation als typisch für den hier untersuchten Zeitraum gelten. Typisch, insofern sie ein fein nuanciertes Repertoire von ritualisierten Handlungen, theologischen Begründungen und symbolischen Deutungen erkennen lässt, das sich, wie noch zu zeigen sein wird, auch andernorts wiederfindet. Es ist darauf gerichtet, ein Gleichgewicht zwischen zwei gegensätzlichen Polen herzustellen: dem auf irdisches Heil (Heilung) gerichteten Bedürfnis der Gläubigen nach sinnlichem Kontakt (Anschauung, Berührung, Fragmentierung) und den am jenseitigen Schicksal des Leibes (Auferstehung) orientierten Vorbehalten (Bewahrung der Ganzheit).
Das Beispiel Ulrichs von Augsburg zeigt aber auch, dass dieses Gleichgewicht jederzeit zugunsten einer einseitigen Orientierung an einem der Extrempole aufgehoben werden konnte. Einerseits forderte Ulrich für sich und die heimischen Heiligen die absolute Intangibilität des toten Leibes und befand sich damit, wie noch zu zeigen sein wird, durchaus im Einklang mit den Rechtsnormen seiner Zeit. Andererseits schreckte er selbst vor Gebeinteilungen nicht zurück, wenn sie nicht die heiligen Patrone seiner eigenen Stadt betrafen, sondern solche Reliquien, die er zum Wohle seiner Diözese aus fernen Gegenden heimbrachte. Recht bald nach der geschilderten Episode um das Grab der hl. Afra nämlich pilgerte er nach Rom, um Heiligenreliquien zu kaufen. Ein Kleriker führte ihn des Nachts heimlich in eine Kirche und zeigte ihm die in einen Altar eingeschlossenen Reliquien des Märtyrers Abundius. Nachdem der Kleriker dem Bischof etwas aus der Passio des Heiligen vorgelesen und die Echtheit der Gebeine durch einen Eid auf die Reliquien beschworen hatte, die Ulrich auf seiner Reise mit sich führte, nahm der das Haupt an

sich, entrichtete den vereinbarten Lohn und ließ es daheim in ein kostbares Reliquiar fassen.[26]

Auch an weiteren Beispielen für den Brauch der Reliquienfragmentierung vor dem 10. Jahrhundert mangelt es nicht – Ursula Swinarsky hat wichtiges Material hierzu zusammengetragen.[27] Die Praxis der Entnahme von ‚nachwachsenden' Körperpartikeln ist schon für den bereits erwähnten Bischof Eligius von Noyon bezeugt, der im Jahre 641 den Märtyrer Quintinus erhob und bei dieser Gelegenheit Haare und Zähne entfernte.[28] Bekannt ist ferner der Fall des Merowingerkönigs Chlodwigs II. (†657), der sich nach dem Zeugnis Gregors von Tours das Grab des hl. Dionysius von Paris zeigen ließ, um dann begierig (*cupide*) den Arm des Märtyrers an sich zu nehmen – woraufhin er allerdings, wie im 9. Jahrhundert die Gesta Dagoberti berichten, für eine Weile dem Wahnsinn verfiel.[29]

Die genannten Beispiele sprechen gegen eine einseitige und kontinuierliche Entwicklung in Richtung auf eine zunehmende Teilungswilligkeit: in diesem Punkt ist das jüngere Zeugnis, die Ulrichsvita, mit ihrer Forderung nach absoluter Grabesruhe rigoroser als das ältere, die Amandustranslation. Gerade das inkonsequente Verhalten Ulrichs von Augsburg deutet darauf hin, dass die Haltung in der Teilungsfrage über einen längeren Zeitraum hinweg ambivalent blieb und dass das Verhalten gegenüber den Verstorbenen nicht allein durch kirchenrechtliche Bestimmungen reguliert wurde, sondern ganz maßgeblich auch vom Ausmaß der räumlichen und sozialen Nähe zu den Verstorbenen abhing. Bei den eigenen Toten war man eher auf die Bewahrung der Integrität bedacht als bei den fremden – dort überwog die Bereitschaft zu Fragmentierung, Handel oder gar Raub.

Die Bilder von Ganzheit und Fragmentierung sind ein Indiz für die Existenz gegensätzlicher Normvorstellungen in der christlichen Sepulchralkultur. Es liegt nahe, die Hintergründe dieser Ambivalenz in den spätantiken Ursprüngen der christlichen Totensorge zu suchen. Hierauf ist im Folgenden einzugehen (III.), bevor dann die mittelalterliche Entwicklung von Grabrecht und Reliquienpraxis bis etwa 1100 dargestellt werden soll, und zwar in zwei Etappen: der Zeit vor 800 (IV.) und den folgenden Jahrhunderten bis etwa 1100 (V.). Am Schluss steht eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse (VI.).

III.

In seinem Traktat *De cura pro mortuis gerenda*, geschrieben 421-22 unter dem starken Eindruck der Eroberung und Plünderung Roms 410 mit ihren vielen unbestatteten Toten, formulierte Augustinus erstmals eine christliche Stellungnahme zum Totenkult. Zum Begräbnis heißt es hier:

> "Die Verweigerung der Bestattung bringt den Gläubigen keinen Schaden, genauso wie die Ungläubigen aus der Gewährung desselben keinen Nutzen

> ziehen." Und weiter heißt es: „Es hat also die Erde zwar viele Leichname (*corpora*) von Christen nicht zudecken 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 des Fleisches und aller Glieder nicht nur aus der Erde, sondern auch aus dem geheimsten Schoß der Elemente, in die sich die zerfallenen Leichname aufgelöst haben, um in einem Augenblick wiedergegeben und wiederhergestellt zu werden."[30]

Augustinus' Ausführungen lassen erkennen, wie weit sich die Christen zu Beginn des 5. Jahrhunderts von den Vorstellungen und Bräuchen entfernt hatten, die dem strengen römischen Sepulchralrecht zugrunde lagen. Zunächst: im Gegensatz zum römisch-heidnischen Totenkult ist das jenseitige Schicksal der Toten im Christentum nicht an die Form des Begräbnisses gebunden. Das von den Christen erwartete Endschicksal, die Auferstehung des Leibes am jüngsten Tag, setzt erstaunlicherweise eben nicht den Schutz eines unverletzlichen Grabes und die physische Ganzheit des Leichnams voraus, sondern versteht sich als Akt der Zusammenfügung des Leibes aus kleinsten Materieteilchen (*elementa*) durch die Allmacht des göttlichen Schöpfers.[31] Das von Augustinus ebenfalls angeführte Beispiel der christlichen Märtyrer von Lyon, deren Leichname den Hunden vorgeworfen, deren Knochen zu Asche verbrannt und in die Rhône gestreut wurden, zeigt, worauf es bei der christlichen Heilserwartung ankam: nicht auf die Intaktheit des Leibes, sondern auf die Reinheit der Seele. So habe Gott solche Grausamkeiten zugelassen, um die Christen zu lehren, „nicht nach dem Begräbnis zu fragen", sondern sich der Mahnung Jesu zu erinnern. „Fürchtet nicht die, welche den Leib töten, die Seele aber nicht töten können" (Mt. 10,28).[32] Wenn Augustinus seine Glaubensbrüder und -schwestern dennoch zur Totensorge anhielt, zielte dies nicht auf das Heil der Verstorbenen, war kein Gebot der christlichen Lehre (*fides*), sondern eine Konzession an das natürliche menschliche Empfinden (*pietas*) und die Pflicht (*officium*):

> „Was aber an Fürsorge für die Bestattung des Leibes aufgewendet wird, ist kein Unterpfand des Heils (*praesidium salutis*), sondern eine Pflicht der Menschlichkeit (*humanitatis officium*), die dem Empfinden im Menschen entspricht, das bewirkt, dass ‚niemand je sein eigenes Fleisch gehaßt hat' (Eph. 5,29)."[33]

Was zur Bestattung gehörte, war nicht universale Lehre (*fides, doctrina*), sondern partikularer Rechtsbrauch (*consuetudo*), den die christlichen Theologen nur zu unterbinden versuchten, wenn sie ihn für unvereinbar mit der christlichen Lehre erachteten. Dies galt nicht für die Bestattung, wohl aber für römische und gentile Bräuche wie Totenmahl, Totenklage und Tänze am Grab. In dieser von Augustinus

vorformulierten Trennung von universaler kirchlicher Lehre und partikularen Bräuchen besteht nach Michel Lauwers, dem ich hier gern folgen möchte, die Besonderheit des christlichen Totenkultes.[34] Dies gilt nicht nur für die Spätantike, sondern – zumindest der Theorie nach – auch noch für das Mittelalter, beriefen sich doch von Alkuin über Burchard von Worms, Petrus Lombardus bis hin zu Wilhelm Durandus und Gottfried von Fontaines nahezu alle Theologen in der Frage der Totensorge auf die Autorität Augustins.[35]

Eine weitere Besonderheit der christlichen *cura mortuorum* besteht im frühen Auseinanderdriften von Totenkult und Heiligenverehrung. Diese Entwicklung erreichte im Laufe des vierten Jahrhunderts ihren ersten Höhepunkt, als es im Osten wie im Westen zu einer Reihe Aufsehen erregender Translationen von Heiligengebeinen kam. Die erste bekannte ist die Übertragung des Märtyrers Babylas im Jahre 354, dessen Leichnam etwa 100 Jahre nach seinem Tod von seiner Ruhestätte in Antiochien nach Daphne, dem Ort eines bekannten Apolloheiligtums, verbracht wurde.[36] Bekannt sind ferner die kurz auf dieses Ereignis folgenden Translationen von Märtyrer- und Apostelgebeinen in die Kirchen der Kaiserstadt Konstantinopel unter Constantius sowie die Erhebung der Gebeine der Märtyrer Gervasius und Protasius durch Bischof Ambrosius von Mailand am 17. Juni 386, die, wie bereits gesagt, als erstes Beispiel dieser Praxis im Westen gilt.[37] Auch Ambrosius fand übrigens zwei vollständige Leiber (*ossa tota*) nebst einer Menge getrockneten Blutes vor, bei Augustinus ist später sogar ausdrücklich von *corpora incorrupta* die Rede.[38]

Verständlich ist diese Praxis vor dem Hintergrund des christlichen Auferstehungsglaubens, wenngleich Bernhard Kötting annimmt, dass die vorgreifende Praxis der Gebeintranslationen „von der nachfolgenden Argumentation der Theologen als gerechtfertigt und verträglich mit der kirchlichen Lehre hingestellt" wurde.[39] Den Apologeten des Heiligenkultes ging es im Wesentlichen um drei umstrittene Punkte. Zunächst wurde betont, dass „den Seelen kein Unrecht geschähe, wenn etwas von ihrem Staub entfernt oder ihre Gebeine bewegt würden".[40] Zum zweiten wurde dargelegt, dass die Zerteilung des Leichnams keine Gefahr für die Auferstehung bedeute – vor Augustinus hatte schon Tertullian (†ca. 260) solches vertreten.[41] Schließlich ging es um die Rechtfertigung der Gebeinteilung, für die Victricius, Bischof von Rouen, anlässlich der Translation von Reliquienpartikeln aus Italien in seine Heimatstadt die Formel von der Wirkkraft des ganzen Leibes auch in kleinsten Teilchen geprägt hatte (*in reliquiis nihil esse non plenum*).[42]

Für die Anhänger der römischen Religion war der zeremonielle Gebeintransfer, wie ihn die christlichen Mitbürger praktizierten, ein Stein des Anstoßes und eine Ursache des Abscheus, denn er brach mit dem strengen Intangibilitätsgebot und den Unreinheitsvorstellungen, welche die Überreste der Verstorbenen in der römischen Religion umgaben. Translationen und Gebeinteilungen fielen unter den Tatbestand der *sepulchri violatio*, die seit dem 3. Jahrhundert als Kapitalverbrechen eingestuft

wurde[43]. Außerdem verstießen die meisten Translationen gegen das römische Verbot der Bestattung innerhalb der Stadtmauern, die als Befleckung (*pollutio*) des *sacrum ius municipale* galt.[44] Die christliche Praxis rief nicht nur Spott und Verachtung hervor, sie forderte auch die kaiserliche Gesetzgebung heraus. Selbst die christlichen Kaiser lehnten sie bis zuletzt ab: Unmittelbar vor der Translation der Mailänder Märtyrer schärfte ein Edikt der Kaiser Gratian, Valentinian II. und Theodosius I. vom Februar 386 noch einmal ein, dass der christliche Heiligenkult das römische Grabrecht zu respektieren habe: *Humanum corpus nemo ad alterum locum transferat; nemo martyrem distrahat, nemo mercetur.*[45]

Doch was vor dem Hintergrund römischer Traditionen aussehen musste wie eine kultische Absonderlichkeit, die durch gesetzliche Maßnahme zu unterbinden war, erscheint im historischen Rückblick als Indiz für einen fundamentalen Wandel der Jenseitsvorstellungen, der längst auf dem besten Wege war, die traditionelle Sepulchralkultur auszuhöhlen. Dieser Wandel betraf zum einen die Vorstellungen über den Zusammenhang von Leib und Seele, zum anderen die Beziehungen zwischen den Lebenden und den Toten.

Hierzu Gregor von Nyssa (†ca. 395) in seiner Lobrede auf den Märtyrer Theodoros:

> „Betrachten wir den jetzigen Zustand der Heiligen: wie ist er schön und großartig. Denn die Seele ist gewiß zum Himmel aufgestiegen und ruht nun an ihrem wahren Ort, und lebt, losgelöst vom Leib, mit ihresgleichen. Der Leib aber, verehrungswürdiges und unbeflecktes Werkzeug der Seele, hat ihrer Unverweslichkeit keinen Schaden zugefügt, weil keine Laster oder Leidenschaften in ihm wohnten, und er ruht nun, umgeben und geschmückt mit großer Ehrfurcht und Verehrung, an einem erhabenen und heiligen Ort. Wie ein kostbarer und verehrter Schatz wird er 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."[46]

Gregor unterscheidet die Heiligen von den gewöhnlichen Toten, und zwar nach zwei Kriterien: dem Grad der Reinheit ihrer Seele und dem Zustand des Leibes nach dem Tode. Die durch den Lebenswandel und die Passion geläuterten Seelen der Märtyrer befinden sich bereits bei Gott im Himmel, während die Seelen der gewöhnlichen Verstorbenen ihr Endschicksal in einem Zwischenreich, gedacht als Ruhe- oder Reinigungsort, erwarten. Als äußere Zeichen für die Unbeflecktheit der Märtyrerseelen gelten die Unverweslichkeit des Leibes und seine Gabe, Wunder zu wirken. Aus diesem Grund steht den Heiligenleibern auch eine besondere Verehrung zu. Die Überreste der gewöhnlichen Sterblichen hingegen, obwohl substantiell gleich, sind der Verwesung anheimgegeben.

„Denn die Überreste [der gewöhnlichen Toten] sind den meisten Menschen ein Greuel. Niemand geht gern an einem Grab vorbei, und wenn es auch noch offen steht, bedeckt er sein Gesicht vor den so arg entstellten Dingen, die darin liegen, und eilt, von Abscheu erfüllt und das Los der menschlichen Natur bitter beklagend, vorbei. [...] Ganz anders hingegen an den Gräbern der Heiligen: hier bewundern die Menschen alles: die Kirche, die Bilder, die an ihre Heldentaten erinnern, den Schmuck aus kostbaren Materialien, ja sogar den Staub vom Grab, der als großer Schatz angesehen wird. [...] Den Leib berühren und umarmen sie mit allen Sinnen, Augen und Ohren, als wäre noch blühendes Leben in ihm."

Während der gewöhnliche Leichnam als Verwesungsmasse angesehen wird, gilt der Heiligenleib als besonderer Schatz (*thesaurus*), nicht nur wegen seiner äußeren Schönheit, sondern auch wegen seiner inneren, von Gott verliehenen Wunderkraft (*virtus*), die ihn dazu befähigte, denjenigen, die seine Nähe suchten, besonderen Schutz zu gewähren. In der Predigt, die Ambrosius anlässlich der Translation der Mailänder Märtyrer vor der versammelten Stadtgemeinde hielt, betonte er ihre Funktion als *propugnatores, defensores, principes populi* und *milites Christi*.[47] Das *patrocinium* der Heiligen, modelliert nach dem Vorbild römischer Klientelbeziehungen, war die Grundlage eines beständigen Austausches zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen der Sphäre des Göttlichen und des Irdischen. Da zwischen Leib und Seele ein „bleibender Verbund" (A. Angenendt) bestand, war das Gebet am Grab ein Weg, himmlische Interzession in menschlichen Angelegenheiten zu erbitten. Durch den Kontakt zum Heiligenleib erwirkte man die Fürbitte der bei Gott weilenden Seelen. So wurden die Leiber der Heiligen zu wirksamen irdischen Unterpfändern (*pignora*) himmlischer Fürsorge, aber auch zu Garanten der Auferstehung. In diesem Zusammenhang ist auch die Zunahme der Translationen zu verstehen. So deutet Ambrosius in der genannten Predigt die Bloßlegung der Knochen der Märtyrer Gervasius und Protasius nicht im Sinne des römischen Sepulchralrechtes als Sakrileg, sondern im Geiste von Psalm 112 als Erhöhung, als Erhebung zum Licht[48], als Vorschau auf die Auferstehung.[49]

Ein Vergleich mit der römischen Sepulchralkultur macht das radikal Andere der christlichen Vorstellungen erst deutlich. Nach römisch-paganem Verständnis gehörten die Toten der chthonischen Sphäre der *dii Manes* an. Erst durch die Bestattung in der Erde, in einem vorschriftsmäßig angelegten Grab, erlangen die Verstorbenen Ruhe. Nach Behrends ist das römische Grab ein Banngrab, in dem die als befleckend gedachte Macht des Toten (als Teil der *dii manes*, nicht als unreiner Kadaver) beseitigt wird, und zwar durch den Akt des *iusta facere*, des rituell richtigen Begräbnisses. „Durch das Begräbnis ergreift die Macht des Toten den Boden und macht ihn auf Dauer zur *res religiosa*".[50] Die schlimmste Form des Grabfrevels bestand darin, den entblößten Leichnam den Sonnenstrahlen, der Sphäre der

dii superi, auszusetzen. Erst die konsequente Scheidung der chthonischen *dii Manes* von den *dii superi* gewährleistete die Ordnung. „Eine Störung dieser Ordnung durch eine Störung des Banngrabes befleckte [...] die menschlichen Verhältnisse und störte damit zugleich den Frieden mit den Mächten, die *pax deum.*"[51]
Für die Christen hingegen sind die Toten ambivalent. Das Grab ist nur eine Zwischenstation auf dem Weg vom Tod zur Auferstehung und zum ewigen Leben, von der chthonischen zur himmlischen Sphäre. Die Heiligen gehören als himmlisch-irdische Doppelexistenzen von vornherein beiden Sphären an. Kennzeichnend für den christlichen Totenkult ist eben nicht die Trennung der Daseinsbereiche, sondern ihre Durchmischung im Prinzip „Gegenwart der Toten"[52], unter denen die Heiligen eine Vorzugsstellung einnahmen.
Zusammenfassend lässt sich feststellen: Die rituelle Symbolik der römischen Bestattungsbräuche und die Rigidität des paganen Grabrechts passen nicht zur christlichen Lehre von Tod und Jenseits. Allerdings entwickelten die Christen zunächst kein eigenes Grabrecht, sondern ordneten sich weitgehend in das Vorgefundene ein. Augustinus hat dann dieses Auseinanderklaffen von christlicher Lehre und geübtem Brauch nachträglich gerechtfertigt. Die Anpassung galt allerdings nur für die christlichen ‚Normalgräber'[53], während sich an den Gräbern der Märtyrer eine alternative Form der Grabkultur entwickelte, die an den spezifisch christlichen Todes- und Jenseitsvorstellungen orientiert war. Valentinian III. versuchte im Jahre 447 noch ein letztes Mal, per kaiserlicher Konstitution die Intangibilität des Grabes für *alle* Christen durchzusetzen, indem er sich nicht nur auf die „alten Bücher", d.h. auf die antik-heidnische Tradition, sondern explizit auch auf die „Geheimnisse der neuen Religion" berief. Er begründete sein Festhalten am strengen römischen Grabrecht mit dem Glauben an das Fortleben der Seelen und ihrer Vorliebe, sich beim bestatteten Leichnam aufzuhalten.[54] Doch seine Bemühungen blieben vergeblich. Die christliche Hierarchie der Toten, der unterschiedliche Umgang mit den Überresten von Heiligen und Normalsterblichen, wie sie sich in der Spätantike herausgebildet hatten, blieben konstitutive Merkmale auch der mittelalterlichen Sepulchralkultur. Sie war geprägt von zwei gegensätzlichen Idealen:

1. Der Wahrung der Totenruhe im *individuellen* Heilsinteresse (1) und der Erhaltung des postmortalen Leib-Seele-Zusammenhangs als wünschenswerte, aber nicht zwingende Vorbedingung für die Auferstehung.
2. Die Verfüglichkeit des Leichnams und der ihm innewohnenden Potenzen im *kollektiven* Heilsinteresse und seine Fragmentierung und öffentliche Zurschaustellung. Sie war eingebettet in zeremonielle Formen und theologisch begründet durch die Lehre von der Essenz des Ganzen im kleinsten Teil.

Allerdings haftet dieser Unterscheidung in zwei klar abgegrenzte Teilbereiche auch immer ein artifizieller Charakter an; in der Realität ist von ständigen Interferenzen zwischen den beiden Konzepten auszugehen, aus der sich die beobachteten Ambi-

valenzen im mittelalterlichen Umgang mit den Reliquien erklären lassen. Doch bevor zu den Eingangsbeispielen zurückgekehrt werden soll, ist nach der weiteren Entwicklung der Verhältnisse im früheren Mittelalter zu fragen. Hierzu ist ein Vergleich der normativen Überlieferung zur Bestattung und zum Reliquienkult zwischen dem 6. und dem 11. Jahrhundert aufschlussreich.

IV.

Zunächst ist eine auffallende Beobachtung festzuhalten. Das kirchliche Recht des frühen Mittelalters befasst sich nur selten mit der Regulierung der Bestattungsbräuche. Wenn die synodale Gesetzgebung solches behandelt, dann geht es im Wesentlichen um zwei Problemkreise: die Nachbestattung und das Grab in der Kirche. Die Intangibilität von Gräbern wird also vorwiegend im Zusammenhang mit der zunehmenden Konkurrenz um knappe bzw. privilegierte Bestattungsplätze diskutiert, und nicht mehr, wie noch in der Spätantike, im Zusammenhang mit dem Reliquienkult.[55] Die merowingische Synode von Mâcon (585) beklagt, dass

> „es Leute gibt, die Gräber öffnen, in denen die Leichname noch nicht verwest sind, um ihre Toten darüber zu legen. Es ist auch frevelhaft (*nefas*), für seine Toten bereits bestehende Gräber (*relegiosa loca*) zu usurpieren ohne Erlaubnis des Besitzers."[56]

Hier wie auch auf dem Konzil von Auxerre (ca. 573-603) wird festgesetzt, dass ein Übereinanderlegen der Leichname verboten ist und dass widrigenfalls der zuoberst liegende zu entfernen sei.[57]

Anders das weltliche Recht. In den germanischen Volksrechten nehmen die Ausführungen zum Grabfrevel großen Raum ein.[58] Aber auch hier fehlt ein expliziter Bezug zum Reliquienkult. Die Grabschändung wird in erster Linie als ein Diebstahlsdelikt geahndet, wobei alle Leges, von den frühen Sammlungen der West- und Ostgoten, Langobarden, Burgunder und Franken bis hin zu den späteren Aufzeichnungen der Friesen, Alamannen und Baiern, zwischen der Beraubung des unbestatteten Leichnams und dem eigentlichen Grabraub unterscheiden. Letzterer ist der schwerer wiegende, daher höher geahndete Tatbestand, da er mit dem Bloßlegen und Berühren des bereits der Erde überantworteten Leichnams verbunden ist.[59] Über den „Sitz im Leben" der germanischen Rechtsaufzeichnungen ist bislang noch so wenig bekannt, dass diese Befunde kaum deutbar sind; die Bestimmungen der frühen Leges korrelieren allerdings in auffallender Weise mit dem ebenfalls noch nicht hinreichend erhellten Phänomen der systematischen Beraubung merowingerzeitlicher Feldgräber.[60] Hermann Nehlsen, welcher der Behandlung des Grabraubs in den Leges eine umfassende Untersuchung gewidmet hat, ist der Meinung, dass die entsprechenden Bestimmungen auf christlichen Einfluss zurückzuführen seien und dazu dienten, ein erst nach der Christianisierung regelungsbedürf-

tiges Problem zu lösen.[61] Doch nach dem bislang Gesagten scheint mir eine solche Deutung des Grabfrevels anfechtbar, war es doch so, dass vergleichbare Bestimmungen zuvor gerade *gegen* die von Augustinus maßgeblich mitbegründete Gleichgültigkeit der christlichen Lehre in Bestattungsfragen eingeschärft wurden – und zwar mit Berufung auf römisch-heidnisches Sepulchralrecht. Zweifellos besteht in der Frage weiterer Klärungsbedarf.

Was die Haltung in der Reliquienfrage vor 800 angeht, so sind unsere Zeugnisse noch spärlicher. Als maßgeblicher Beweis für die geltende Norm im Westen werden in der Forschung immer wieder die Aussagen Gregors des Großen zitiert, der Anfragen nach römischen Reliquien stets kategorisch ablehnte. So beschied er im Jahre 594 Konstantina, der Frau des byzantinischen Kaisers Maurikios, dass er ihr keine Reliquien des hl. Petrus schicken könne,

> „da es nicht Brauch der Römer ist, dass sie, wenn sie Reliquien der Heiligen vergeben, hierzu irgend etwas vom Leib (*quicquam de corpore*) berühren. In Rom ist es ebenso wie in allen Ländern des Westens ganz und gar unerträglich (*omnino intolerabile*) und ein Sakrileg (*sacrilegium*), wenn jemand es versuchen wollte, die Leichname der Heiligen zu berühren."[62]

Unklar ist indes, ob Gregor hier tatsächlich eine allgemein respektierte Praxis beschreibt, und wenn ja, wie weit sie reichte und wie lange sie beibehalten wurde. Es ist zu vermuten, dass die Schärfe seiner Formulierungen jener defensiven Rhetorik geschuldet war, mit denen die Päpste sich von den verachteten Bräuchen der Ostkirche (zu denen auch die Reliquienteilungen gehörten) abgrenzten. Tatsächlich sprechen die Belege des 6. und 7. Jahrhunderts dafür, dass sich in Rom der Brauch hielt, lediglich Berührungsreliquien, sogenannte *brandea*, fortzugeben, deren Wirksamkeit durch eindrucksvolle Exempel beglaubigt wurde: Stoffstücke, die auf ein Märtyrergrab gelegt worden waren, nahmen auf wunderbare Weise an Gewicht zu oder begannen zu bluten. Allerdings wertet John McCulloh diese apologetischen Exempel auch als Beweis dafür, dass außerhalb von Rom Körperreliquien als weitaus begehrter angesehen wurden und die päpstliche Reliquienpolitik im Laufe des 6. Jahrhunderts zunehmend angefochten und unterlaufen wurde.[63] Eine Durchsicht der erzählenden Quellen, wie sie Nicole Herrmann-Mascard, Karl-Heinrich Krüger und Ursula Swinarsky vorgelegt haben, hat ebenfalls ergeben, dass es Ausnahmen von Gregors kategorisch formulierter Regel gab, die den Schluss zulassen, dass Graböffnungen und Translationen außerhalb des Einflussbereiches der Päpste ein durchaus übliches Vorgehen darstellten, über das aber häufig erst dann berichtet wurde, wenn es gegen den Willen der Besitzer geschah.[64] Der bereits erwähnte Raub der Dionysiusreliquien durch Chlodwig II. ist hierfür ebenso ein Beispiel wie das Vorgehen des Langobardenkönigs Aistulf, der, als er 756 Rom belagerte, die Katakomben durchsuchte und sich viele Heiligenreliquien aneignete. Darunter waren auch die Gebeine von Papst Sylvester, die er von Rom in das von ihm gegrün-

dete Kloster Nonantola überführte.[65] Ob sich die Empörung der Berichterstatter gegen den vermeintlichen Grabfrevel oder die Entwendung von wertvollem Besitz richtete, ist in diesen Fällen mit Sicherheit meist gar nicht auszumachen.

V.

Deutlicher werden die Befunde ab etwa 800, als im Zusammenhang mit dem umfassenden kirchlichen und weltlichen Reformprogramm der karolingischen Herrscher auch deutliche Bestrebungen zur Regulierung (im Sinne einer Zentralisierung) der bis dahin recht frei gehandhabten Praktiken im Begräbniswesen und im Reliquienkult festzustellen sind. Die Vermehrung entsprechender Verordnungen auf allen Ebenen der normativen Überlieferung, in Konzilien des Gesamtreiches (Frankfurt 794, Mainz 813), der Teilreiche (Meaux-Paris 845/46, Tribur 895), in Bischofskapitularien (Theodulf von Orléans, Hinkmar von Reims), selbst im pseudo-isidorischen Fälschungswerk, spricht eine deutliche Sprache.[66] Das entspricht einem allgemein gesteigerten Interesse für das christliche Grab und die Totensorge, die sich nicht auf den Umgang mit dem Leichnam und den Grabort beschränkt, sondern den gesamten Prozess der sakramentalen und liturgischen Begleitung der Sterbenden bzw. Toten, ihres Begräbnisses und ihrer Memoria umfasst. Cécile Treffort hat überzeugend nachgewiesen, dass die Karolingerzeit in der Tat eine Schlüsselrolle bei der „Christianisierung des Todes" gespielt hat. Die Form der Bestattung und die Praxis der Totenmemoria seien zunehmend als Ausdruck eines vereinheitlichten, kollektiven Bekenntnisses zum christlichen Glauben verstanden worden und hätten die soziale Kohäsion sowohl der christlichen Teilgemeinden als auch der Gesamtgesellschaft befördert.[67]

Schaut man zunächst auf diejenigen Bestimmungen, die sich auf den unmittelbaren Umgang mit dem Leichnam beziehen, so ist festzustellen, dass das Verbot der Nachbestattung, das bereits die merowingischen Synoden ausgesprochen hatten, fortgeschrieben wird, allerdings im Zusammenhang mit einem neuen Problem: dem Begräbnis in der Kirche.[68] Im 72. Kapitel der großen Synode von Meaux und Paris (846/46) wurde zunächst das Erbbegräbnis in der Kirche verboten (mit der seit den Synoden von Arles und Mainz 813 üblichen Ausnahmeklausel für Geistliche und würdige Laien), worauf es weiter heißt:

> „Niemand soll auch die Gebeine eines Toten aus seinem Grab werfen oder das Grab eines Menschen auf irgendeine Weise frech verletzen. Jeder soll nämlich an dem Platz, den Gott ihm vorbereitet und zugedacht hat, die Ankunft seines Richters erwarten, weil nicht nur die göttlichen, sondern auch die menschlichen Gesetze verfügt haben, dass die Grabschänder den Tod verdient haben."[69]

Der Schluss dieses Kapitels nimmt ausdrücklich Bezug auf die bereits erwähnte Novelle Valentinians III. aus dem Jahre 447; dies erklärt auch die Drohung mit der Todesstrafe, die hier als antikes Zitat, nicht als Aussage über mittelalterliche Rechtsgewohnheiten verstanden werden muss. Ähnlich, aber mit milderer Strafandrohung, formulieren die pseudo-isidorischen Fälschungen, die um 840 im Westfrankenreich (vielleicht in Corbie) entstanden und bekanntlich das spätere Kirchenrecht stark beeinflussten:

> „Die Gläubigen sollen für ihre verstorbenen Freunde und Verwandten dreißig Tage lang fasten und Almosen geben, und sie sollen keinen Toten über einen anderen legen, und die Gebeine der Bestatteten nicht über die Erde bringen. Wenn sie dies tun, sollen sie nach dem kanonischen Recht bestraft werden."[70]

Am umfassendsten äußert sich in einem Kapitular von 856 Hinkmar von Reims zur Frage nach dem christlichen Begräbnis. Unter dem Titel *De sepulchris non violandis* heißt es da:

> „Und kein Christ wage es, sein Grab selbst zu bestimmen, als sei dies ein ererbtes Recht: vielmehr trage der Priester Sorge dafür, dass seine Pfarrkinder nach dem Grad ihrer Frömmigkeit an einem von ihm vorgesehenen Ort bestattet werden. [...] Und er sorge dafür [...], dass kein Leichnam eines Christen aus seinem Grab herausgeworfen werde, und dass die Gräber nicht zerstört werden, und dort keine Kammern (?) gemacht werden, wie es Brauch ist. Denn so wie es ein Verbrechen ist, jemanden aus seinem Haus zu vertreiben, und es ein Werk der Barmherzigkeit ist, einen Fremden und Reisenden nach dem Gebot des Herrn in sein Haus aufzunehmen, so ist es ein Sakrileg, einen Leichnam ohne Frömmigkeit und Ehrfurcht aus Habgier aus seinem Grab zu werfen, wo ein jeder nach göttlicher Bestimmung in Frieden ruhen soll, bis er bei der Ankunft des gerechten Richters auferweckt wird."[71]

Mehrerlei wird hier deutlich. Zunächst: die Akte der Grabverletzung, auf die sich die zitierten Bestimmungen beziehen, stehen offenbar im Zusammenhang mit einer verstärkten Konkurrenz um privilegierte Grabplätze – als solche dürfen besonders die im Innern eines Kirchengebäudes, in der Nähe des Altars und der Reliquien, gelten.[72] Dass die Zeitgenossen bei ihrem Streben nach einem Vorzugsgrab nicht zimperlich vorgingen, zeigt eine Anekdote, die Thietmar von Merseburg berichtet: als Propst seiner Eigenkirche in Walbeck wurde er von seiner Schwägerin bedrängt, ihr an jenem Ort in der Kirche ein Grab zu bereiten, wo bereits, wie er wusste, die Gebeine seines Vorgängers, des Propstes Willigis, ruhten. Er gab nach, um sich kurz darauf bitterste Vorwürfe zu machen: „Ich, ein Christ, habe durch Schändung von Grab und Gebeinen meines Mitbruders (*in deiectione sepulchri et ossium confratris mei*) etwas verübt, was schon bei den Heiden für einen Frevel (*nefas*) galt."[73] Um die negativen Folgen dieser Konkurrenz einzudämmen (sie ge-

fährdete nicht nur die Totenruhe, sondern auch die Reinheit des Gotteshauses[74]), wurde nicht nur auf die Restriktionen des antiken Sepulchralrechts (Valentinian III.) Bezug genommen, sondern auch die Vorstellung vom Grab als Wohnung und Ruheort eingeschärft – einem ähnlichen Bild sind wir bereits bei Ulrich von Augsburg begegnet. Drittens, und das dürfte die entscheidende Neuerung sein, wird der Priester, bei Hinkmar gar explizit der Pfarrer, zur alles entscheidenden Instanz in Bestattungsangelegenheiten: er weist jedem Gläubigen seinen Grabplatz nach Verdienst zu und hat auch über die Totenruhe zu wachen.

Gerade die Formulierungen Hinkmars lassen keinen Zweifel daran, dass die zitierten Bestimmungen in einen größeren Zusammenhang gehören: gemeint ist der umfassende Wandel der Sepulchralkultur im 9. und 10. Jahrhundert, in dessen Folge der Grabplatz bei der Pfarrkirche zum Ort des christlichen Normalbegräbnisses wurde.[75] Der Kirchhof, entstanden im Zusammenhang mit dem System der territorialen Pfarrgemeinde (Parochialisierung) im 8. und 9. Jahrhundert, bildete das Zentrum einer neuen christlichen Begräbniskultur: es handelt sich um einen zentralen, innerörtlichen Raum in unmittelbarer Nähe zur Pfarrkirche (alternativ: zur Kloster- oder Spitalkirche), der durch seine äußere Umhegung und den Akt der Weihe (belegt seit etwa 1000) aus der profanen Umgebung herausgelöst wird. Er ist prinzipiell für *alle* Toten einer christlichen Gemeinschaft bestimmt, und er ist *ausschließlich* für sie bestimmt: Das Kirchhofbegräbnis ist kollektiv, exklusiv christlich und verpflichtend. Die Kollektivierung und Sakralisierung des Kirchhofs, seine Etablierung als zentrale christliche Begräbnisstätte führte dazu, dass die schwerste kanonische Strafe, der Kirchenbann, unweigerlich auch die Verweigerung des christlichen Kirchhofbegräbnisses nach sich zog.[76]

Die karolingische Neuordnung der Bestattungsverhältnisse markiert den endgültigen Bruch mit den antiken Begräbnistraditionen, die teilweise bis ins Frühmittelalter fortgelebt hatten. Hierüber sollten die gelegentlichen Bezüge der karolingischen Autoren auf antikes Sepulchralrecht nicht hinwegtäuschen. Mit dem christlichen Kirchhof war die strikte kultische Trennung von Lebenden und Toten ebenso aufgehoben wie der Charakter des Grabes als privates Eigentum (*res privata*). Das individuelle Grab geht in der kollektiven Anonymität des gemeindlichen Bestattungsplatzes auf. Die Vorschriften zur Gestaltung des Kirchhofs beziehen sich nicht auf die einzelne Grabstätte, sondern auf das Gesamtareal. So soll der Kirchhof als Ganzes zum Schutz vor Verunreinigung (*pollutio, immundatio*) und zur Wahrung des Friedens eingehegt werden.[77] Dem Einzelgrab hingegen, in der Regel ein einfacher Erdhügel ohne Namenskennzeichnung, wurde weniger Sorgfalt entgegengebracht. Die archäologischen Befunde deuten darauf hin, dass die durchschnittliche Grabtiefe gering war und die Gebeine häufig an die Oberfläche gelangten – dies umso eher, als auf Sarkophage meist verzichtet wurde. Die bisweilen anarchisch anmutende Ordnung der sich vielfach überschneidenden Gräber zeigt,

dass man sich nicht scheute, bei der Anlage neuer Gräber die älteren, möglicherweise bereits vergessenen zu (zer)stören.[78] Angesichts dieser Verhältnisse müssen wir davon ausgehen, dass die konziliaren und bischöflichen Forderungen nach einer ungestörten, dauerhaften Ruhestätte einen nie erreichten Idealzustand darstellten – wenn sie sich nicht ohnehin nur auf die Gräber in den Kirchen beziehen.

Das Bestreben nach Standardisierung und Zentralisierung von Kultpraktiken ist auch im Bereich des Reliquienwesens spürbar. Als wegweisend für die zukünftige Entwicklung sollte sich die karolingische Reaktion auf die Beschlüsse des zweiten Konzils von Nicaea (787) auswirken. Die um 792 verfassten *Libri Carolini*, eine polemische Antwort der Theologen Karls des Großen auf die byzantinische Haltung zur Bilderverehrung, betonen ausdrücklich den Primat der Körperreliquien in der Kultpraxis der Westkirche. Die Reliquien seien den Bildern deswegen vorzuziehen, „weil Reliquien entweder vom Leib stammen, oder von den Dingen, die sich im oder am Körper eines Heiligen befunden haben; in den Bildern aber, so glauben wir, ist nichts vom Leib oder von den Anhängseln des Leibes derer, denen sie zugeschrieben werden."[79] Der besondere Wert von Körperreliquien wird mit ihrer Bedeutung für die Auferstehung begründet: „Denn, obwohl wir sie nun zu Staub zerfallen vor uns haben, werden sie am Ende der Welt in Herrlichkeit auferstehen und mit Christus in Ewigkeit herrschen."[80]
Mit dieser Entscheidung war der erste Schritt in einer Reihe von Maßnahmen getan, welche die Stärkung und Ausweitung des Reliquienkultes in der fränkischen Gesellschaft zum Ziel hatten.[81] Patrick Geary hat die wichtigsten von ihnen zusammengetragen. Karolingische Konzilien favorisierten die Ausstattung von Altären mit Reliquien[82] und legten fest, dass auch alle außerhalb der Kirche geleisteten Eide auf die Reliquien geschworen werden sollten.[83]
Diese Maßnahmen erhöhten den Bedarf an Reliquien und führten dazu, dass auch das Translationswesen neu geregelt werden musste. Weite Teile des fränkischen Reiches, darunter besonders das von Karl dem Großen eroberte Sachsen, verfügten über keine Heiligengräber, und so mussten die Gebeine, besonders diejenigen der hoch verehrten Märtyrer, importiert werden: aus den westfränkischen Reichsteilen, besonders aber aus Rom, gelangten zahlreiche *corpora sanctorum* in den reliquienarmen Norden und Osten des Reiches.[84] Die Gebeine des hl. Liborius wurden 836 von Le Mans in die neuerbaute Paderborner Bischofskirche überführt, im selben Jahr kam auch der Leib des hl. Vitus von Saint-Denis ins sächsische Kloster Corvey.[85] 826 beschaffte sich Abt Hilduin dank kaiserlicher Vermittlung aus Rom den Leib des Märtyrers Sebastian für sein Medardiskloster in Soissons; und Einhard erwarb unter zwielichtigen Umständen von einem römischen Reliquienhändler 827 für sein Kloster Mühlheim im Maingau die Reliquien der römischen Märtyrer Marcellinus und Petrus.[86] Die Beispiele zeigen, auf welch unterschiedliche Weise der-

gleichen vor sich gehen konnte: Bei der Translation von Liborius und Vitus handelte es sich um großzügige Reliquienschenkungen, hinter denen familiäre, politische und religiöse Beziehungsnetze standen; bei der Überführung des hl. Sebastian um einen politisch erzwungenen Akt, bei der ‚Translation' von Marcellinus und Petrus um eine nicht restlos durchschaubare Mischung aus Reliquienhandel und -diebstahl. Gerade der weitgehend unkontrollierte Reliquienhandel, über den Patrick Geary ausführlich gehandelt hat[87], sorgte dafür, dass eine bis dahin unbekannte Menge falscher Reliquien und obskurer, nicht anerkannter Heiliger das Frankenreich überschwemmte. Bereits 811 erkannte Karl der Große die Dringlichkeit des Problems, indem er feststellte: „Was soll man von jenen sagen, die scheinbar aus Liebe zu Gott und den Heiligen, seien sie Märtyrer oder Bekenner, die Knochen oder Überreste von den Leibern der Heiligen von Ort zu Ort tragen, und dort neue Kirchen errichten und jeden ermahnen, seine Güter hierher zu schenken."[88]
Angesichts der bereits weit fortgeschrittenen Mobilisierung von Gebeinen reichten pauschale Verurteilungen solcher Handlungen als Grabfrevel nicht mehr aus – umso mehr, als seit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts selbst die Päpste unter dem Einfluss ihrer fränkischen Verbündeten ihre restriktive Reliquienpolitik aufgegeben hatten und die Erhebung und Translozierung von Gebeinen nicht länger verurteilten, sondern aktiv praktizierten.[89] Die Regulierungen des Reliquienwesens hatten also darauf zu zielen, dass frevelhafte Grabspoliationen bzw. Gebeinmanipulationen künftig klar von den regulären Heiligentranslationen zu unterscheiden waren. Dies war umso wichtiger, als Elevationen und Translationen in der Karolingerzeit, wie gesehen, als Akte verstanden wurden, mit denen die Heiligkeit des oder der Erhobenen offiziell anerkannt wurde.[90]
Trotz der offensichtlichen Dringlichkeit des Problems befassten sich die karolingischen Konzilien offenbar nicht systematisch und umfassend mit dem Problem. Die einschlägigen Bestimmungen zielten zunächst darauf, solche Handlungen unter kirchliche Kontrolle zu bringen, die als Kultakte mit Rechtscharakter galten, also die Elevationen von Verstorbenen, die Überprüfung ihres heiligmäßigen Lebenswandels und die Weihe von Kirchen in ihrem Namen. Bereits auf dem Frankfurter Konzil von 794 wurde angeordnet, dass die Verehrung und Anrufung neuer Heiliger, das Errichten von *memoriae* zu ihren Ehren und ihre Verehrung in der Kirche nur dann rechtens sei, wenn ihre Verdienste durch glaubhafte Lebensbeschreibungen beglaubigt seien.[91] Die *Capitula ecclesiastica* von 801 schrieben vor, dass neu aufgefundene Heilige nur nach Überprüfung durch den Bischof kirchlich verehrt werden dürften.[92] Der einschlägige Kanon des Konzils von Mainz (813) hingegen richtete sich gegen den unkontrollierten Transfer von Reliquien und damit wohl vorrangig gegen Diebstahl und Handel, denn er verbot das Herumtragen von Reliquien *de loco ad locum* ohne Erlaubnis des Bischofs oder der Synode.[93]

Neben den rechtlichen Vorbedingungen scheinen aber auch die rituellen Formen von Translationen geregelt worden zu sein. Die liturgischen Ordines, die parallel zu den ersten selbständigen Translationsberichten im 8. Jahrhundert entstanden, fixierten den Ablauf der Teilakte *Inventio, Elevatio, Depositio* und *Dedicatio ecclesiae* bzw. *altaris*.[94] Dass diese als ein Vorgang begriffen wurden, lässt erkennen, dass das Ziel von Translationen die Ausstattung einer Kirche mit neuen Reliquien war. Einer der ältesten dieser Ordines stammt übrigens aus dem Amanduskloster in Elno und wurde vermutlich schon im 7. Jahrhundert, vielleicht zur ersten Translation des hl. Amandus im Jahre 791/92, aufgezeichnet. Er sieht ein reiches, bischöflich geleitetes Zeremoniell mit Vigilien, Erhebung, Prozession mit Kerzen und Weihrauch, Psalmen- und Litaneigesang und anschließender *Depositio* vor dem bzw. im Altar vor, mit dem aber die in den Translationsberichten geschilderten Ereignisse nicht übereinstimmen – dies gilt sowohl für die Erhebung des 7. Jahrhunderts als auch für die Translation 809.[95]

Der hier gewonnene Eindruck bestätigt sich auch andernorts: Zieht man zu den normativen die hagiographischen Quellen hinzu, zeigt sich, dass die Formen des Umgangs mit den Reliquien sich nicht allein aus dem herleiten lassen, was Konzilsbeschlüsse und liturgische Ordines vorgeben. Das differenzierte und keineswegs einheitliche Repertoire von praktischen und zeremoniellen Handlungen, wie es die Translationsberichte des 8.-11. Jahrhunderts erkennen lassen, spricht dafür, dass für die Ausgestaltung der kanonischen Rahmenbedingungen lokale oder regionale Bräuche oder auch die Vorgaben der verantwortlichen Translatoren von Bedeutung waren.[96] Auch hierzu einige Beispiele.

Als die Mönche von Durham 1104 nach dem Leib ihres Patrons, des hl. Cuthbert suchten, um nachzusehen, ob sich sein Leichnam tatsächlich in Durham befinde und ob er, wie die Tradition behauptete, tatsächlich seit mehr als 400 Jahren unverwest erhalten sei, hielten sie zunächst ein *consilium* ab, um festzulegen, wie bei der Inspektion des Leichnams und der Elevation vorzugehen sei, damit es bei der festlichen Prozession am Folgetag zu keinen Zwischenfällen käme. Dieser Rat war deswegen nötig, weil es niemanden mehr gab, der sich aus eigener Erfahrung mit diesen Dingen auskannte.[97] Für die Invention, die bei Nacht und hinter verschlossenen Türen stattfinden sollte, war die symbolische Zahl von neun Brüdern bestimmt worden; alle hatten sich zuvor durch Fasten und Gebete auf diesen Akt vorbereitet.[98] Wie wichtig neben der moralischen Integrität auch die kultische Reinheit der Beteiligten war, zeigt ein Bericht aus dem Kloster Echternach, wo 1031 der Leichnam des hl. Willibrord erhoben werden sollte: als die Männer, die man für die Aufgabe ausgewählt hatte, den Kirchenboden aufbrachen, befiel einen von ihnen, einen gewissen Thietmar, eine rätselhafte Lähmung beider Arme, so dass er sein Werk nicht fortsetzen konnte. Der Propst ermahnte ihn zunächst, sein Gewissen nach einer begangenen Sünde zu beforschen und schickte ihn, als er jede Schuld

bestritt, in den Waschraum. Hier untersuchte Thietmar seine Gewänder und fand sie tatsächlich befleckt. Nachdem er Buße geleistet hatte, war er von seiner Starre befreit.[99]

Ähnliche Geschichten könnten hier in Fülle angeführt werden. Die Beispiele zeigen, dass die Invention im Ablauf der Translationshandlungen einen kritischen Moment darstellte, auf den man sich gebührend vorbereitete und den man mit der nötigen Ehrfurcht vollzog. Andernfalls drohten himmlische Strafen. Kritisch war er deswegen, weil sich im Verständnis des Mittelalters die Heiligkeit eines Verstorbenen erst ex post, durch göttliche Zeichen bei seiner Auffindung, erwies. Als Indiz der Heiligkeit galt insbesondere der Zustand des Leichnams: Wohlgeruch statt Leichendunst, Unverweslichkeit des Leibes oder Zeichen eines Märtyrertodes wie Blut oder Knochenverletzungen reichten meist aus, um einen Heiligenleib zweifelsfrei zu identifizieren. Bis zur wunderbaren Manifestation der Heiligkeit blieb aber die Untersuchung eines Leichnams eine zwielichtige Angelegenheit, die manch einen Beteiligten mit großer Sorge erfüllte. Die Mönche von Durham beispielsweise begegneten ihrer Furcht vor einem möglichen Grabfrevel dadurch, dass sie ihr Tun mit Gesten der Reue begleiteten. Hierzu gehörten das Absingen von Bußpsalmen, das Niederknien und Auf-die-Brust-Schlagen, die rituellen Klagerufe (*miserere Domine*) und die demonstrativen Tränen. Der gesamte Bericht von der Invention des hl. Cuthbert ist vom Motiv des Zweifels und der Furcht durchzogen. Es erklärt sich aus der Ambiguität der Situation, die allen Beteiligten nur allzu deutlich bewusst war:

> „Also fielen sie gemeinsam zur Erde nieder und beteten flehentlich, dass der hl. Cuthbert durch seine Interzession den Zorn des allmächtigen Gottes von ihnen abwende, wenn sie diesen ob ihrer Anmaßung (*ex praesumptione*) vielleicht verdient hätten. Sie empfanden Freude vermischt mit Furcht (*gaudium mixtum cum pavore*), weil sie zwar den Frevel (*offensam*) wegen ihrer Kühnheit fürchten mußten, wegen der Gewißheit eines so großen Geschenks (*tanti muneris*) aber unermeßliche Freude empfingen. [...] So schien es ihnen fast eine Verwegenheit (*temeritatis*), die Geheimnisse des hl. Leibes, um sie tiefer zu erforschen, mit Händen zu berühren, was, wie sie meinten, die göttliche Rache keineswegs unbestraft lassen würde."[100]

Erst als sie tatsächlich einen unverwesten Leichnam fanden, konnten sie sicher sein, dass es sich um den hl. Cuthbert handeln musste, wodurch ihr Tun im Nachhinein gerechtfertigt war.

In der kultischen Praxis, das zeigen diese und viele andere Beispiele, wurde die Auffindung häufig als eigener Teilakt aus dem Gesamtzeremoniell einer Translation herausgelöst. Die eigentliche Invention wurde nicht als feierliche liturgische Zeremonie gestaltet, sondern als heimlich-nächtliche, von Wundern begleitete Suche, an der nur eine ausgewählte Schar von Geistlichen beteiligt war und die sich

gewöhnlich in einer rechtlichen Grauzone abspielte. Michel Lauwers hat auf die Bedeutung hingewiesen, die rituelle Manipulationen wie Inventionen und Translationen für die soziale und historische Identität der jeweiligen Kultgemeinschaft hatten:

> „La fabrication des saints fondateurs constituait décidément une longue opération, faite de rites sans cesse répétés. [...] En manipulant les ossements de leurs fondateurs, les moines et clercs *faisaient* leurs saints. A chaque manipulation, ils investissaient les ossements d'une puissance renouvelée et leur donnaient une valeur emblématique pour la communauté. Les cadavres prenaient sens."[101]

Bei der Kontrolle dieser Vorgänge im Sinne der karolingischen Konzilsbeschlüsse konnten die kirchlichen Autoritäten also keineswegs autonom agieren. Sie waren vielmehr auf die Berichte derer angewiesen, die bei der Auffindung zugegen waren. Dies galt für heimische Heilige ebenso wie für solche, die auswärts erhoben, gestohlen oder erworben worden waren. Eben weil sich der alles entscheidende Akt der Auffindung in der Ferne (wie z.B. beim Haupt des hl. Abundius) oder im Verborgenen (wie beim hl. Cuthbert) abspielte, war er so schwer zu kontrollieren. Als Grundlage ihrer kritischen Prüfung blieb den Bischöfen in der Regel nur das zweifelhafte Zeugnis der eigens zu Beglaubigungszwecken abgefassten Translationsberichte.

VI.

Abschließend seien noch einmal die wichtigsten Erträge zusammengefasst. Die Ambivalenzen der spätantik-christlichen Bestattungskultur blieben auch im früheren Mittelalter virulent. Das prinzipiell konfliktuöse Verhältnis zweier gegensätzlicher Rechtsvorstellungen – die Intangibilität des Grabes als Erbe des römisch-paganen Sepulchralrechtes und die Gleichgültigkeit gegenüber dem Zustand des Leibes, die sich aus der christlichen Auferstehunglehre herleitete – wurde auch in jene Gebiete hineingetragen, die von der römischen Rechtskultur nur peripher oder gar nicht berührt worden waren. Ob, und wenn ja in welchem Maße auch die germanischen Bestattungsbräuche zum Fortleben dieses Gegensatzes beigetragen haben, ist eine noch offene Frage. Die spätantike Praxis, in der Behandlung der Toten zwischen normalen Verstorbenen (deren Gräber weiterhin als intangibel galten) und Heiligen (den von P. Brown sogenannten „very special dead", deren Leichname im kollektiven Heilsinteresse rituell manipuliert werden durften) zu unterscheiden, ist im Mittelalter weiter akzentuiert worden. In karolingischer Zeit wurden Totensorge und Reliquienkult als deutlich voneinander abgegrenzte Rechtsbereiche wahrgenommen und als solche unabhängig voneinander reguliert. Dennoch

schaffte auch die Neugestaltung der kirchlichen Ordnung keine grundsätzliche Klarheit – dazu waren die entsprechenden Konzilsbeschlüsse zu sehr an zeitspezifischen Problemen und Interessengegensätzen orientiert. Mit der dogmatischen Wucht und der Reichweite der augustinischen Gedanken konnten sie es nicht aufnehmen. Wie weit die etablierten kultischen Praktiken überhaupt von ihnen berührt wurden, wäre einer genaueren Untersuchung wert. Gearys Einschätzung, dass es im 9. Jahrhundert klare Rechtsverhältnisse in Bezug auf das Reliquienwesen gegeben habe, scheint mir zu optimistisch.[102] Die kirchliche Kontrolle der Translationen von Heiligengebeinen blieb, ebenso wie das unverletzliche Grab als individuelle und ewige Ruhestätte, ein kaum zu verwirklichendes Ideal. So wie der Zustand der mittelalterlichen Kirchhöfe und die zunehmende Notwendigkeit von Nachbestattungen den strengen Rechtsgrundsätzen zuwiderliefen, so unterlief auch der kirchenrechtlich angefachte Bedarf nach neuen Reliquien die entsprechenden Kontrollvorschriften.

Einen besonders prekären Moment im Prozess der rituellen Manipulation von Heiligengebeinen stellte die Invention dar. Das nächtliche Dunkel, das ihn üblicherweise begleitete, symbolisiert treffend die rechtliche Grauzone, in der sich die Beteiligten bewegten, denn die Heiligkeit des Verstorbenen erwies sich ja erst ex post, wenn nämlich die Inspektion des Leichnams die entsprechenden Indizien erbracht hatte. Bis zur göttlichen Approbation durch eindeutige Wunderzeichen wie Wohlgeruch oder Unverweslichkeit blieb jede Invention ein potentieller Akt der Grabschändung. Wir sollten uns von den grundsätzlich affirmativen Äußerungen der Translationsberichte nicht über den grundsätzlich zwielichtigen Charakter einer solchen Veranstaltung hinwegtäuschen lassen. Selbstverständlich fanden die Beteiligten immer die ersehnten Zeichen der Heiligkeit und damit eine hinreichende Begründung für ihr Tun. Aber es war bereits den Zeitgenossen klar, dass manch ein unwürdiger Kandidat durch die Erhebung seiner Gebeine zum Heiligen gemacht wurde. Guibert von Nogent, der sich zu Beginn des 12. Jahrhunderts als erster Autor des Mittelalters mit dem Phänomen der Heiligenverehrung theologisch auseinandersetzt, hat dies klar gesehen:

> „Wahrhaftig, wenn die Leiber der Heiligen an den Orten bewahrt geblieben wären, die ihnen von Natur aus zustehen (*sua iuxta naturae debitum loca*), den Gräbern nämlich, hätten sich die Irrtümer, die ich berichtet habe, nicht zugetragen.[...] Wenn es einem jeden gestattet wäre, ruhig in seinem Grab zu bleiben, würde jede Erregung über die Bewegung (*mutatione*) und den Handel mit heiligen Leibern oder Reliquien unterbleiben, und die einen könnten nicht behaupten, denselben Heiligen zu besitzen wie die anderen, wenn alle Grabstätten (*monumenta*) unverletzt blieben, wie es das Gesetz will (*ut iustum esset*), und wenn alle ungestört (*immoti*) in der Erde ruhten, die ihnen zugedacht ist, gäbe es keine Verstöße wie die oben genannten, die

daher rühren, dass [die Heiligenleiber] in kleinsten Teilen weitergereicht werden, und dass unwürdige [Reliquien] an die Stelle der würdigen treten."[103]

Aussagen wie diese bestätigen aber auch, was schon die rechtlichen Regulierungen seit der Karolingerzeit erkennen ließen: Ein echtes Tabu im Sinne eines grundsätzlichen, religiös begründeten Meidungsgebotes umgab weder den christlichen Leichnam noch sein Grab. Die rechtlichen Verbote und die theologischen Vorbehalte (für die es neben Guibert nur ganz wenige Zeugnisse gibt[104]) argumentieren nicht mit zentralen Werten des christlichen Kultes, sie richten sich lediglich auf einzelne Epiphänomene eines größeren, kaum reflektierten Gesamtzusammenhanges. Ihre Argumentationsstrategie ist zweckrational: es geht darum, bestimmte, als Missstände empfundene Zustände abzustellen, ohne das religiöse Ganze anzutasten. Das gilt auch für Guibert, der den Reliquienkult keineswegs abschaffen will.
Dennoch, das zeigen die Formulierungen bei Ulrich von Augsburg, bei Thietmar, Hinkmar und Gregor, war den mittelalterlichen Zeitgenossen die Vorstellung des Frevels – und damit die Existenz eines religiösen Tabus – durchaus vertraut. Nur war der Frevel nicht prinzipiell an eine Sache oder ein bestimmtes Tun geknüpft, sondern an die damit verbundene Intention. Unter bestimmten Umständen konnte die Berührung, die Fortbewegung oder die Fragmentierung von Leichnamen geboten oder erwünscht sein. Voraussetzung war aber immer, dass dies in frommer Absicht (*devote, religiose*) geschah und dass diese Absicht durch die Einhaltung der entsprechenden Riten auch nach außen hin kundgegeben wurde. Innere Haltung und äußere Form unterschieden also den Grabfrevel von der legitimen kultischen Handlung. Dass diese Unterscheidung keineswegs leicht zu treffen war, zeigt die bekannte Episode von der Öffnung des Karlsgrabes durch Otto III. Keiner seiner Zeitgenossen wusste, was der Kaiser bezweckte, als er zu Pfingsten des Jahres 1000 das Grab des Karolingers in der Aachener Pfalzkapelle öffnen ließ und hinabstieg.[105] Er inspizierte den gut erhaltenen Leichnam und entnahm vermutlich auch einige Gegenstände: die Rede ist von Gewandpartikeln, einem Halskreuz, einigen Fingernägeln und einem Zahn. Keiner der Zeitgenossen schien zu wissen, was Otto mit seinem Besuch bezweckte. Eine äußere Notwendigkeit war ebenso wenig zu erkennen wie eine beabsichtigte Elevation. Dieser höchst zwielichtige Inventionsversuch wurde daher von den Chronisten ganz unterschiedlich beschrieben und interpretiert: einmal als unbesonnener Grabfrevel, für den der Kaiser mit seinem frühen Tod bestraft wurde (so in den Hildesheimer Annalen), ein anderes Mal als Akt der persönlichen Verehrung (so in der Chronik Thietmars von Merseburg), ein drittes Mal als einen in zeremonielle Formen gewandeten Kultakt, bei dem er, von zwei Bischöfen begleitet, einige Reliquien entnahm (so in der Chronik von Novalese).

Der Fall Ottos zeigt in aller Deutlichkeit, was auch für manch anderen mittelalterlichen Akt der Graböffnung, der Gebeinmanipulation oder der Körperzerteilung gelten mag: die Frage nach den Grenzen von Grabfrevel und Kulthandlung ist im Wesentlichen ein Deutungsproblem. Dies gilt für mittelalterliche Zeitgenossen ebenso wie für heutige Wissenschaftler.

[1] Eine Aufzählung der relevanten Titel ist hier unmöglich, daher verweise ich auf die relativ rezenten, programmatisch ausgerichteten Forschungsüberblicke bei Boesch Gajano (2000), Lauwers (1987), Mériaux (2000).

[2] Vgl. hierzu die Untersuchungen von Hartmann (2003), Nehlsen (1978), Krüger (1978), Kyll (1972).

[3] Eine Ausnahme ist die umfassende rechtshistorische Untersuchung von Herrmann-Mascard (1975), die auch profan- und kirchenrechtliche Bestimmungen zum Grabrecht in ihre Untersuchungen mit einbezieht. Für die Kultforschung ist hier auf die Arbeiten von Bynum (1996) zu verweisen, welche die Befunde der Hagiographie in allgemeine Vorstellungen und Praktiken im Umfeld von Tod und Jenseitshoffung einbettet; ähnlich umfassend auch Lauwers (1997).

[4] Angenendt (1994) S. 172ff.; Vauchez (1988) S. 22ff.; Heinzelmann (1979) S. 100f.

[5] Zu den Auswirkungen der Kreuzzüge auf die Reliquienverehrung im Westen vgl. Belting (1985), Toussaint (2005), Jaspert (2001), Shalem (2004).

[6] Dinzelbacher (1990) S. 116-118. Ähnlich auch Kötting (1988) S. 66.

[7] Angenendt (1994) S. 154; Angenendt (1991). Als religionssoziologisches Gemeingut betrachtet Angenendt die Vorstellungen vom Grab als Wohnung und von der Wiedergeburt aus Knochen. In Bezug auf den späten Beginn der Gebeinteilungen vertritt Delehaye (1933) S. 51, einen ähnlichen Standpunkt: Im römischen Liturgiebereich habe lange ein absolutes Intangibilitätsgebot geherrscht; die Praxis der Reliquienteilungen sei lediglich im Orient und in den von Byzanz beeinflussten Kirchen des Westens geübt worden, von dort stammten die im Westen bezeugten Partikel.

[8] Angenendt (1991).

[9] Heinzelmann (1979) S. 20-22; Herrmann-Mascard (1975) S. 62; Mc Culloh (1980).

[10] Zu den Umständen und Hintergründen der Translationen vgl. Geary (1990) und neuerdings Röckelein (2002). Beide widmen aber der rechtlichen Problematik, die mit der Mobilisierung und Teilung menschlicher Überreste verbunden war, keine Aufmerksamkeit.

[11] Eine umfassende Darstellung der familiären und kirchlichen Bestattungs- und Gedächtnispraktiken bei Treffort (1996); eine gute Ergänzung hierzu bietet immer noch Kyll (1972). Zum Wandel der Bestattungspraktiken vgl. Treffort (1994). Zum Reliquienkult Geary (1990); zur rituellen und liturgischen Ausgestaltung von Tod und Begräbnis Paxton (1990).

[12] Vita Amandi episcopi, hg. v. Bruno Krusch, Hannover 1910 (MGH SS rer. Mer. 5), S. 395-485, hier S. 478: *Et ecce! obtulit se obtutibus illius vir cano capite reverendus, abstinentiae ac ieiuniorum macore quibus comitibus vixerat pallidus, sanctitate morum meritorumque praecipuus, incorruptione quoque membrorum suave flagrantium [sic] quasi aromaticus ac toto corpore incontaminatus, hoc solo in sepulchro iacebat dormienti simillimus, vestimentis pontificalibus honesta pulchritudine adornatus.*

[13] Ebd., S. 479f.

[14] Vor einer Translation war im 9. Jahrhundert die Zustimmung von Bischof oder Synode einzuholen, s. u.

[15] Vita Amandi (wie Anm. 12), S. 473: *Collocatum etenim in medio templi atrio coram altario corpus honorificum omnibus circumstantibus praebuit contemplandum, eiusdemque venerabilem vultum detectum cupientibus turbis monstravit intuendum, paciferos insuper ipsius sancti pedes atque manus concessit osculari virtutum operatrices.*

[16] Gerhard von Augsburg. Vita Sancti Uodalrici. Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Ulrich, kritische Edition und Übersetzung v. Walter Berschin und Angelika Häse, Heidelberg 1993 (Editiones Heidelbergenses 24), hier I 13, S. 208f.

[17] Ebd., I 14, S. 210-212.

[18] Casus monasterii Petrishusensis – Chronik des Klosters Petershausen, hg. u. übers. v. Otto Feger, Lindau, Konstanz 1956 (Schwäbische Chroniken der Stauferzeit 3), c. 28, S. 64f.

[19] Diese Umstände werden im Translationsbericht mehrfach rechtfertigend hervorgehoben: Vita Amandi (wie Anm. 12), S. 427: *Non tamen in ipsa qua nunc requiescit positus est basilica, sed in altera quae adhuc superest [...], quae quoniam pro sui parvitate tanti praesulis tumulo visa fuit incongrua atque etiam secundo sexui propter monachorum habitacula inaccessa.* Zur Gefahr durch Verunreinigung S. 477: *Sollicitus enim erat* [Abt Chlodwig] *ne usque ad pretiosissimi thesauri depositum, sacri videlicet patris corpusculum [...], eadem aquarum affluentia penetraret atque ipsum circumflua humectatione et improbo ausu contingendo violaret.* Ähnlich S. 478: *ut intra ipsius urnae vasculum [...] nihil intraret sordidum [...].*

[20] Da Elno in karolingischer Zeit allerdings in engem Kontakt zum fränkischen Kaiserhaus stand, ist anzunehmen, dass für die Erhebung die Einwilligung Karls des Großen vorlag, vgl. Abou-el-Haj (1993) S. 62.

[21] Vita Amandi (wie Anm. 12), S. 478.

[22] Ebd., S. 478f.

[23] Zur spätantiken und scholastischen Diskussion um die materielle Kontinuität des Auferstehungsleibes vgl. Bynum (1996) S. 238ff.; Bynum (1995) passim.

[24] Vita Amandi (wie Anm. 12), S. 479: *Dormivit igitur vetustus ille in paradyso Adam et ex osse proprio fabricatam suscepit coniugale contubernium Evam.*

[25] Neben Angenendt (1991), Geary (1990) und Röckelein (2002) sei hier noch verwiesen auf Swinarsky (2000), die eine interessante Ergänzung zu Angenendt bietet. Wichtige Hinweise ferner bei Herrmann-Mascard (1975) S. 32-40, 49-70.

[26] Gerhard von Augsburg. Vita Oudalrici (wie Anm. 16), I 14, S. 214-217.

[27] Swinarsky (2000) S. 65f. weist allerdings darauf hin, dass frühmittelalterliche Belege für Reliquien*verteilungen* im Westen selten sind (vgl. S. 63) und es sich bei den genannten Partikeln häufig um „Importstücke" aus dem Osten handelte.

[28] Vgl. ebd., S. 65 unter Berufung auf die Vita Eligii II 6 (MHG SS rer. Mer. 4), S. 699; außerdem Herrmann-Mascard (1975) S. 62; Hartmann (2003) S. 183.

[29] Gesta Dagoberti I. regis Francorum, hg. v. Bruno Krusch, Hannover 1888 (MGH SS rer. Mer. 2), c.52, S. 425: *minus religiose, licet cupide, os brachii eius fregit et rapuit, confestim stupefactus, in amentiam cecidit.* Ähnlich der bis etwa 727 reichende Liber historiae Francorum, c. 44, in: ebd., S. 316: *Eo tempore Chlodoveus brachium beati Dionysii martiris abscidit, instigante diabulo.* Vgl. auch Swinarsky (2000) S. 63; Hartmann (2003) S. 128f.

[30] Augustinus, Aurelius, De cura pro mortuis gerenda IX 11: *[...] nec aliquid obest fidelibus negata eorum corporibus sepultura, nec aliquid si exhibeatur infidelibus prodest.* II 4: *Multa itaque corpora Christianorum terra non texit; sed nullum eorum quisquam a coelo et terra separavit, quam totam implet praesentia sui, qui novit unde resuscitet quod creavit. [...] Quanto minus debent de corporibus insepultis insultare Christianis, quibus et ipsius carnis membrorumque omnium reformatio, non solum ex terra, verum etiam ex aliorum elementorum secretissimo sinu, quo dilapsa cadavera recesserunt, in tempori, puncto red-*

denda et redintegrata promittitur?, in: PL 40, Sp. 600, 594 f. 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, hier S. 18, S. 5.

[31] Bynum (1995) S. 94-103.

[32] Augustinus, De cura (wie Anm. 30), VI 8, Sp. 597f.; II 4, Sp. 594 (Übers. Schlachter, S. 13).

[33] Ebd., XVIII 22, Sp. 609 (Übers. Schlachter, S. 38). Allerdings gilt diese Beobachtung nur für die Rituale des Begräbnisses, während die spirituellen Formen der Totensorge (Fürbittgebet, Almosen, Eucharistiefeier) sehr wohl heilsrelevant sein können, vgl. ebd.

[34] Lauwers (1997) S. 69-79, bes. S. 77f.

[35] Ebd., S. 69ff., S. 76.

[36] Zu den Translationen des 4. Jahrhunderts vgl. Delehaye (1933) S. 54ff.; Kötting (1965) S. 17ff.; Herrmann-Mascard (1975) S. 28ff.

[37] Zu Ambrosius vgl. Dassmann (1975); über das Ereignis informiert der bekannte Brief des Mailänder Bischofs an seine Schwester Marcellina: Ambrosius, Epistula 22 (ad sororem Marcellinam), in: PL 16, Sp. 1019-1026.

[38] Ebd., c.2, S. 1020: *Invenimus mirae magnitudinis viros duos, ut prisca aetas ferebat. Ossa omnia integra, sanguinis plurimum.* Vgl. auch Augustinus, Aurelius, Confessiones IX 7, hg. v. Carl H. Bruder, Leipzig 1929, S. 152.

[39] Kötting (1965) S. 23.

[40] *Nullam fieri vel deminutione cinerum vel commotione membrorum spiritibus iniuriam*; mit diesen Worten, die ihm in einem Traum offenbart wurden, rechtfertigt Exuperius von Toulouse, ein Freund des Ambrosius, die Translation des hl. Saturninus in eine neue Kirche (ca. 410), vgl. Delehaye (1933) S. 67.

[41] Kötting (1965) S. 25 mit Berufung auf Tertullian, Apologeticum 48,5 und Lactanz, Divin. Instit. IV 6, 13.

[42] Victricius von Rouen, De laude sanctorum IX, Z. 30f., hg. v. R. Demeulenaere, Turnhout 1985 (Corpus Christianorum Series Latina 64), S. 67-93, hier S. 83 f.; ähnlich auch Z. 42, S. 84: *In reliquiis ergo admonitio perfectionis est, non divisionis iniuria.* Vgl. hierzu auch Bynum (1995) S. 107. Weitere Belege für die Rechtfertigung der Fragmentierung bei Kötting (1965) S. 24 m. Anm. 80.

[43] Vgl. hierzu besonders Behrends (1978); Herrmann-Mascard (1975) S. 26ff.: Klingenberg (1983) Sp. 617-624. Nach Behrends (1978) S. 95f., machten sich die römischen Kaiser im Laufe des 3. Jahrhunderts das strenge Priesterrecht der *sepulchri violatio* zu eigen und belegten es als *crimen laesae religionis* mit Kapitalstrafen (Tod, Exil, Minen).

[44] Das Verbot der Bestattung innerhalb der Stadtmauern ist schon im Zwölftafelgesetz festgelegt und wird unter Hadrian sowie Diocletian und Maximian eingeschärft: *mortuorum reliquias, ne sanctum municipiorum ius polluatur, intra civitatem condi iam pridem vetitum est*: Codex Theodosianus 3,44,12=CIC I,837, zit. bei Kötting (1965) S. 11 m. Anm. 18.

[45] Statt die Gebeine der Heiligen zu transferieren, sollten über ihren Gräbern Memorialbauten errichtet werden: *Habeant vero in potestate, si quolibet in loco sanctorum aliquis est conditus, pro eius veneratione, quod martyrium vocandum sit, addant quod voluerint fabricarum.* Zit. nach Behrends (1978) S. 97. Die Bestimmung wurde noch 438 in den Codex Theodosianus aufgenommen.

[46] Gregor von Nyssa, De s. Theodoro martyre, in: PG 46, Sp. 137.

[47] Ambrosius, ep. 22 (wie Anm. 37), c. 7, Sp. 1021, c. 10, Sp. 1022.

[48] Ebd., c. 7, Sp. 1021: *Respexit sane humilia Deus, qui latentes sub ignobili cespite reliquias sanctorum martyrum suae Ecclesiae revelavit, quorum anima in coelo, corpus in terra: „suscitans a terra inopem, et de stercore erigens pauperem"* (Ps 112, 7).

[49] Ebd., c. 9, Sp. 1022: *Non immerito autem plerique hanc martyrum resurrectionem appellant; videro tamen utrum sibi, nobis certe martyres resurrexerint.*

[50] Behrends (1978) S. 98ff., das Zitat S. 100; Klingenberg (1983) Sp. 602ff., 628ff.

[51] Behrends (1978) S. 104f. - Vgl. hierzu auch den Beitrag von M. Strothmann in diesem Band.

[52] Die Formel ist geborgt von Oexles fundamentalem Beitrag zur vormodernen Anthropologie des Todes: Oexle (1983).

[53] Klingenberg (1983) Sp. 627-630, weist allerdings darauf hin, dass bereits seit dem 3. Jahrhundert anstelle der römischen Privatgräber christliche *coemeteria* mit eigenen Rechts- und Besitzverhältnissen entstehen (Übergang ins Vermögen der Kirche, rituelle Umwandlung in einen *locus religiosus* durch bischöfliche Benediktion). Allerdings spiegeln sich diese schleichenden Übergänge kaum im weiterhin traditionell formulierten Grabrecht der christlichen Kaiser, das an der antiken Konzeption und Begriffswelt festhält.

[54] Behrends (1978) S. 97 Anm. 59: *Hoc [sc. solutas membris animas habere sensum] libris veteris sapientiae, hoc religionis, quam veneramur et colimus, declaratur arcanis [...] amant [...] animae sedem corporum relictorum et nescio qua sorte rationis occultae sepulchre honore laetantur.*

[55] Vgl. die Belege bei Hartmann (2003) passim; Kyll (1972) S. 101.

[56] *Comperimus multos necdum marcidata mortuorum membra sepulchra reserare et mortuos suos superimponere vel aliorum, quod nefas est, mortuis suis relegiosa loca usurpare sine voluntate scilicet domini sepulchrorum,* zit. ebd., S. 130.

[57] Ebd.: *superimposita corpora de eisdem tumulis reiactentur.* Konzil von Auxerre: *Non licet mortuum super mortuum mittere*, zit. bei Nehlsen (1978) S. 122.

[58] Ebd., S. 107.

[59] Ebd., S. 125; Kyll (1972) S. 127 hat analog hierzu beobachtet, dass im Synodalhandbuch Reginos von Prüm (†915) auch begrifflich zwischen dem unbestatteten und dem bestatteten Leichnam unterschieden wird. Den Leichnam vom Eintritt des Todes bis zum Begräbnis bezeichnet Regino als *mortuus* im körperlich-materiellen Sinne; *defunctus* im geistig-personalen Sinne nennt er den Verstorbenen vom Zeitpunkt des abgeschlossenen Begräbnisses an.

[60] Hierzu s. Roth (1978); außerdem den Beitrag von M. Czock in diesem Band. Zur Leges-Forschung vgl. Schott (1979).

[61] Nehlsen (1978) S. 167.

[62] *[...]quia Romanis consuetudo non est, quando sanctorum reliquiae dant, ut quicquam tangere praesumat de corpore [...]. In Romanis vel in totius Occidentis partibus omnino intolerabile est atque sacrilegium, si sanctorum corpora quiquam tangere fortasse voluerit;* zit. nach Herrman-Mascard (1975) S. 33f., nach Gregor I., Register IV, 30, hg. v. P. Ewald, L. M. Hartmann, in: MGH Epistolae 1, Hannover 1891, S. 265. Ähnlich hatte bereits Papst Hormisdas 519 auf eine Anfrage des zukünftigen Kaisers Justinian reagiert, vgl. Herrmann-Mascard (1975) S. 33.

[63] Mc Culloh (1980) S. 318, zu den Exempeln S. 316f.

[64] Herrmann-Mascard (1975) S. 35-40; Krüger (1978) S. 182ff.; Swinarsky (2000) S. 63ff.

[65] So berichtet der Liber Pontificalis: *[Aistulfus] multa corpora sanctorum, effodiens eorum sacra cymeteria, ad magnum anime sue detrimentum abstulit*: Liber Pontificalis, Bd. 1, hg. v. E. Duchesne, Paris 1955, S. 451f.; vgl. auch Krüger (1978), S. 183, hier auch Näheres zur Sylvestertranslation.

[66] Vgl. hierzu die Beispiele bei Hartmann (2003).

[67] Treffort (1994) S. 59; Treffort (1996) S. 143ff., 186f.; ähnlich auch Lauwers (1997) S. 94-102.

[68] Hierzu hat Hartmann (2000) S. 131 f., nachgewiesen, dass das Bestattungsverbot in der Kirche nicht bereits seit der Spätantike, sondern erst in karolingischer Zeit eingeschärft wurde. Ähnlich auch Treffort (1996) S. 138f.

[69] [...] *nec quisquam ossa cuiuslibet mortui de sepulchro suo eicere, aut sepulturam cuiusdam temerario ausu quomodo violet; sed unumquemque in loculo sibi a deo preparato atque concesso adventum sui iudicis praestolari concedat, maxime cum non solum divine leges, sed etiam et humane apud humanam rem publicam sepulchrorum violatores reos mortis diiudicent*; MGH Concilia 3, hg. v. Wilfried Hartmann, Hannover 1984, S. 118f.; vgl. Hartmann (2003) S. 134f.

[70] *Fideles pro defunctis amicorum et parentibus eorum jejunia et oblatione triginta die adimplere faciant, et mortuum super mortuum non ponant, nec ossa defunctorum super terram dimittant. Quod si fecerint, canonicae sententiae subjaceant;* MGH Leges II, 2, hg. v. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1837, S. 83, zit. nach Hartmann (2003) S. 137 u. Anm. 58.

[71] *Et nemo Christianorum praesumat, quasi haereditario iure, de sepultura contendere: sed in sacerdotis providentia sit, ut parochiani sui, secundum Christianam devotionem, in locis quibus viderit sepeliantur. [...] Et provideat [...] [sacerdos] ut nullius christiani corpus de sepulchro suo ejiciatur, et nec sepulchra confringantur, vel caminatae sicut solent inde fiant: quia sicut crudele est quemquam de domo sua expellere, et misericordiae opus est, egenum et vagum juxta Dominicum dictum in domum recipere: ita sacrilegum est corpus indevote ac irreligiose propter cupiditatem a sepulchre ejicere, ubi quisque dominicam vocationem, ut in adventu justi judicis resurgat, in pace quiescens debuerat expectare;* PL 125, Sp. 794.

[72] Zahlreiche weitere Belege zur Einschränkung der Bestattung im Innern des Kirchengebäudes bei Hartmann (2003) passim.

[73] Thietmar von Merseburg, Chronicon IV 45, hg. v. Werner Trillmich, Darmstadt 1957 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 9), S. 292f. Bezeichnenderweise blieb er nicht ungestraft: er erkrankte; und des Nachts erschien ihm unter großem Lärmen und Klagen der Geist des ruhelos umherirrenden Propstes.

[74] Vgl. hierzu die Bestimmungen im Bischofskapitular Theodulfs von Orléans (Anf. 9. Jh.): Das Begräbnis in der Kirche soll künftig verboten werden; die bestehenden Gräber sollen nicht entfernt, wohl aber unter dem Estrich verborgen werden. Wo zu viele Gräber vorhanden sind, soll die Kirche in einen Friedhof umgewandelt werden, indem der Altar an einen neuen Ort gebracht wird, wo der Gottesdienst *religiose* und *pure* vollzogen werden kann, vgl. Hartmann (2003) S. 132f.

[75] Grundlegend hierzu: Treffort (1996) S. 165ff.; Treffort (1994) S. 60; Lauwers (1999), Kyll (1972) S. 80f.

[76] Vgl. hierzu den Beitrag von D. Scheler in diesem Band.

[77] So eine Bestimmung im Visitationshandbuch des Regino von Prüm, vgl. Kyll (1972) S. 81.

[78] Kyll (1972) 101-114; Lauwers (1997) S.148-156. Zu den vormodernen Verhältnissen allgemein vgl. auch Bauer (1992).

[79] Opus Caroli Regis contra synodum (Libri Carolini), c. 24, hg. v. Ann Freeman, MGH Concilia II, Supplementum I, Hannover 1998, S. 448: *Quod non sint coequande imagines reliquiis sanctorum martyrum et confessorum [...] eo quod reliquie aut de corpore sunt aut de his, que in corpore, aut de his, que circa corpus cuiusdam sancti fuerunt, imagines vero nec in corpore nec circa corpus vel fore creduntur illis, quibus adscribuntur.*

[80] Ebd.: [...] *quoniam, quamquam nunc in pulverem redacta fatescant, iuxta mundi terminum cum gloria sunt resurrectura et cum Christo perpetim regnatura.*

[81] Geary (1990) S. 35ff.

[82] Z.B. Capitulare Aquisgranense (801-813), c.1, MGH Capitularia regum Francorum, hg. v. Alfred Boretius, Hannover 883, S. 170; Concilium Moguntinense (813), c. 36, MGH Concilia II 1, Hannover, Leipzig 1906, S. 270; vgl. Geary (1990) S. 37.

[83] Ebd., S. 37f.

[84] Neben Patrick Geary hat sich neuerdings vor allem Hedwig Röckelein (2002) mit diesem enormen Mobilisierungsprozess befasst. Vgl. ferner Mc Culloh (1980) und Prinz (1967).

[85] Röckelein, Reliquientranslationen (wie Anm. 10), S. 155ff. (Liborius), S. 174ff. (Vitus).

[86] Translatio et miracula sanctorum Marcellini et Petri auctore Einhardo, hg. v. Georg Waitz, Hannover 1887 (MGH SS 15,1), S. 238-264; vgl. hierzu auch Geary, Furta sacra (wie Anm. 10), S. 45-49 (Marcellinus und Petrus), S. 40f. (Sebastian).

[87] Geary (1994a), Geary (1994b). Häufig handelte es sich bei den vorgeblichen Reliquiendiebstählen in Wirklichkeit um reguläre Erwerbungen; die Diebstahlsgeschichte diente dazu, die gekauften Reliquien aufzuwerten, vgl. Geary (1990) S. 131.

[88] *Quid de his dicendum, qui quasi ad amorem Dei et sanctorum sive martyrum sive confessorum, ossa et reliquias sanctorum corporum de loco ad locum transferunt ibique novas basilicas construunt, et quoscumque potuerint ut res suas illuc tradant, instantissime adhortantur*; Kapitular Karls d. Gr. von 811, c. 7, in: MHG Capitularia regum Francorum I, hg. v. Alfred Boretius, Hannover 1883, S. 163.

[89] Mc Culloh (1980) S. 321ff.; den Beginn machte der mit Pippin I. verbündete Papst Paul I. (757-767); einen weiteren Impuls gab das zwischen Lothar I. und Eugen II. 823 eidlich begründete Schutzverhältnis, vgl. Geary (1990) S. 40.

[90] S. oben, Anm. 4.

[91] Concilium Francofurtense, c. 42: *Ut nulli novi sancti colantur aut invocentur, nec memoria eorum per vias erigantur, sed hii soli in ecclesia venerandi sint, qui ex auctoritate passionum aut vitae merito electi sint;* MGH Concilia aevi Karolini I,1, hg. v. Albert Werminghoff, Hannover, Leipzig 1906, S. 170.

[92] *De ecclesiis, sive sanctis noviter sine auctoritate inventis, nisi episcopo probante, minime venerentur*; zit. bei Herrmann-Mascard (1975) S. 84.

[93] *Ne corpora sanctorum transferantur de loco ad locum. Deinceps vero corpora sanctorum de loco ad locum nullus transferre praesumat sine consilio principis vel episcoporum sanctaeque synodi licentia;* MGH Concilia II 1, hg. v. Albert Werminghoff, Hannover, Leipzig 1906, S. 272.

[94] Heinzelmann (1979) S. 46ff.; Röckelein (2002) S. 327ff. Allerdings waren diese zeremoniellen Vorschriften für Umbettungen ‚vor Ort' nach Art der Amandustranslation konzipiert, nicht für Ferntranslationen.

[95] Zum Ordo von Saint-Amand vgl. ebd., S. 327 m. Anm. 17; Heinzelmann (1979) S. 48f.

[96] Zur Rolle der Translatoren vgl. Röckelein (2002) S. 327ff.

[97] Symeonis monachi historia ecclesiae Dunhelmensis: capitula de miraculis et translationibus, in: Opera omnia, Bd. 1, hg. v. Thomas Arnold, London 1882, ND 1965 (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores 75,1), S. 229-264, hier S. 248: *[...] inierunt consilium fratres, ut, quoniam nemo supererat, qui per experimentum edoceret, ipsi, quantum Deo permittente liceret, qualiter circa corpus sanctum singula composita, qualiter ordinata essent explorarent.* Zur Vorgeschichte der Translation vgl. Rollason (1999).

[98] Symeonis monachi historia (wie Anm. 97), S. 249: *Jussi ergo fratres, numero novem, adjuncto sibi priore ipsius ecclesiae Turgoto, qui jejuniis et obsecrationibus ad hoc sese preparaverant.*

[99] Thiofried v. Echternach, De translatione S. Willibrordi, in: PL 157, Sp. 411f.

[100] Symeonis monachi historia (wie Anm. 97), S. 250.

[101] Lauwers (1997) S. 259.

[102] Geary (1990) S. 110, 111.

[103] Guibert von Nogent, De sanctis et eorum pigneribus, liber 1, hg. v. R.B.C. Huygens, Turnhout 1993 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 127), Z. 631ff., 696ff.

[104] Schreiner (1966).

[105] Görich (1998); auf Görichs ausführlicher Untersuchung des Falles beruhen auch die folgenden Überlegungen.

Literaturverzeichnis

Abou-el-Haj (1993) = B. Abou-el-Haj, The Medieval Cult of Saints. Formations and Transformations, Cambridge 1993

Angenendt (1991) = A. Angenendt, Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung, Saeculum 42, 1991, S. 320-348

Angenendt (1994) = A. Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994

Bauer (1992) = F. J. Bauer, Von Tod und Bestattung in alter und neuer Zeit, HZ 254, 1992, S. 1-31

Belting (1985) = H. Belting, Die Reaktion der Kunst des 13. Jahrhunderts auf den Import von Ikonen, in: A. Legner (Hg.), Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik in Köln (Ausstellungskatalog, 3 Bde.), Köln 1985, S. 173-183

Boesch Gajano (2000) = S. Boesch Gajano, Des *loca sanctorum* aux espaces de la sainteté. Étapes de l'historiograhie hagiographique, RHE 95, 2000, S. 48-70

Bynum (1995) = C. Bynum, The Resurrection of the Body in Western Christianity: 200-1226, New York 1995

Bynum (1996) = C. Bynum, Materielle Kontinuität, individuelles Überleben und die Auferstehung des Leibes: eine scholastische Diskussion im Mittelalter und heute, in: Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters, Frankfurt 1996 (= Edition Suhrkamp N.F. 731), S. 226-302

Delehaye (1933) = H. Delehaye, Les origines du culte des Martyrs, Brüssel ²1933 (= Subsidia Hagiographica)

Dinzelbacher (1990) = P. Dinzelbacher, Die ‚Realpräsenz' der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen, in: P. Dinzelbacher, P. R. Bauer (Hgg.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, S. 115-174

Geary (1990) = P. J. Geary, Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages, Princeton ²1990

Geary (1994) = P. J. Geary (Hg.), Living with the Dead in the Middle Ages, Ithaka u.a. 1994

Geary (1994a) = P. J. Geary, The Ninth-Century Relic Trade – A Response to Popular Piety? In: Geary (1994) S. 177-193

Geary (1994b) = P. J. Geary, Sacred commoditiers: The Circulation of Medieval Relics, in: Geary (1994) S. 194-220

Görich (1998) = K. Görich, Otto III. öffnet das Karlsgrab in Aachen. Überlegung zur Heiligenverehrung, Heiligsprechung und Traditionsbildung, in: G. Althoff, E. Schubert (Hgg.), Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen, Sigmaringen 1998, S. 381-430

Grabfrevel (1978) = H. Jankuhn, H. Nelsen, H. Roth (Hgg.), Zum Grabfrevel in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. Untersuchungen zu Grabraub und ‚haugbrot' in Mittel- und Nordeuropa, Göttingen 1978 (= Abh. d. Akad. d. Wiss. Gött. phil.-hist. Kl. 3, F. 113)

Hartmann (1989) = W. Hartmann, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien, Paderborn u. a. 1989

Hartmann (2003) = W. Hartmann, Bestattungen und Bestattungsrituale nach dem kirchlichen und weltlichen Recht des frühen Mittelalters, in: J. Jarnut, M. Wemhoff (Hgg.), Erinnerungskultur im Bestattungsritual, München 2003 (= MittelalterStudien Bd. 3), S. 127-143

Heinzelmann (1979) = M. Heinzelmann, Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes, Turnhout 1979

Herrmann-Mascard (1975) = N. Herrmann-Mascard, Les reliques des saintes. Formation coutumière d'un droit, Paris 1975

Bestattung im Kirchengebäude, Köln 1965

Kötting (1988) = B. Kötting, Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen, in: B. Kötting (Hg.), Ecclesia peregrinans. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Münster 1988, SA. 61-74

Krüger (1978) = K.-H. Krüger, Grabraub in den erzählenden Quellen des frühen Mittelalters, in: Grabfrevel (1978), S. 169-187

Kyll (1972) = N. 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 (= Rheinisches Archiv 81)

Lauwers (1987) = M. Lauwers, Religion populaire, culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Age, RHE 82, 1987, S. 221-258

Lauwers (1997) = M. Lauwers, La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Age (Diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles), Paris 1997

Lauwers (1999) = M. Lauwers, Le cimetière dans le Moyen Age Latin. Lieu sacré, saint et religieux, Annales HSS 54, 1999, S. 1047-1072

Lauwers (2005) = M. Lauwers, Naissance du cimétière: Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval, Paris 2005

Mériaux (2000) = Ch. Mériaux, Les recherches hagiographiques récentes en Allemagne: L'*Arbeitskreis für historische Fragen* et Le premier volume des *Beiträge zur Hagiographie*, Bulletin d'information de la mission Historique Française en Allemagne 36, 2000, S. 120-128

Nehlsen (1978) = H. Nehlsen, Der Grabfrevel in den germanischen Rechtsaufzeichnungen. Zugleich ein Beitrag zur Diskussion um Todesstrafe und Friedlosigkeit bei den Germanen, in: Grabfrevel (1978), S. 107-168

Oexle (1983) = O. G. Oexle, Die Gegenwart der Toten, in: H. Breat, W. Verbeke (Hgg.), Death in the Middle Ages, Löwen 1983 (= Medievalia Lovanensia, ser. I, Studia IX), S. 19-77

Prinz (1967) = F. Prinz, Stadtrömisch-italische Märtyrerreliquien und fränkischer Reichsadel im Maas-Moselraum, Historisches Jahrbuch 87, 1967, S. 1-25

Röckelein (2002) = H. Röckelein, Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter, Stuttgart 2002

Rollason (1999) = D. Rollason, Le corps incorruptible de saint Cuthbert et l'église de Durham vers l'an 1100, in: E. Bozoky, A.-M. Helvétius (Hgg.), Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international (Boulonge-sur-Mer, 1997), Turnhout 1999, S. 313-320

Schreiner (1966) = K. Schreiner, „Discrimen veri ac falsi". Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters, AKG 48, 1966, S. 1-53

Swinarsky (2000) = U. Swinarsky, Der ganze und der geteilte Körper. Zu zwei gegensätzlichen Vorstellungen im mittelalterlichen Reliquienkult, in: D. R. Bauer, K. Herbers (Hgg.), Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung, Stuttgart 2000, S. 58-68

Toussaint (2005) = G. Toussaint, Konstantinopel in Halberstadt. Alte Reliquien in neuem Gewand, Das Mittelalter 10, 2005, S. 38-62

Treffort (1994) = C. Treffort, Du *cimiterium christianorum* au cimetière paroissial: évolution des espaces funéraires en Gaule du VIe au IXe siècle, in: H. Galinié, E. Zadora-Rio (Hgg.), Archéologie du cimetière chrétien. Actes du colloque 1994, Tours 1996, S. 55-64

Treffort (1996) = C. Treffort, L'eglise carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives, Lyon 1996

Vauchez (1988) = A. Vauchez, La sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen Age d'apres les procès de canonisation et les documents hagiographiques, Paris [2]1988