

Felicitas Schmieder

HEILIGE – LITURGIE – RAUM: EINFÜHRENDE ÜBERLEGUNGEN

„Der erhabene Kaiser Karl fuhr einmal mit dem Schiff von ... Ingelheim nach ... Koblenz ... Als das Schiff des Kaisers am Kloster des Heiligen Goar vorbeikam, fuhr ihm der Abt Asverus entgegen und bat ihn, bei St. Goar auszusteigen und mit ihm Mal zu halten. Der Kaiser ... aber fuhr weiter, wie er es sich vorgenommen hatte.“ Karl – gemeint ist Karl der Große – geriet daraufhin in dichten Nebel und mußte die Nacht in einer Notunterkunft am Ufer verbringen. „Am nächsten Tag gestand er öffentlich, daß er durch seine eigene Schuld auf dem Fluß in Gefahr geraten sei und jede Annehmlichkeit der Reise habe entbehren müssen. ... Er gelobe und verspreche ganz fest, niemals wieder am Ort des Heiligen vorbeizufahren, wenn er in dessen Nähe komme, auch wenn er es noch so eilig habe“ – *numquam locus viri sanctissimi ulla quamvis magna itineris festinantia si ad eum in vicinum veniat, declinaturum*¹. Diese Lehre für den großen Kaiser ist einer Sammlung von Reise-wundern entnommen, die Abt Wandalbert von Prüm 839 in den *Miracula sancti Goaris* zusammengestellt hat. Hier wie an anderen Stellen der Sammlung wird deutlich, dass der Heilige mit seinem Kloster die untiefenreiche Rheinpassage bewacht und in Not geratene Reisende, wenn sie ihn anrufen, beschützt und rettet, daß er sie aber auch bestraft, wenn sie es (so wie Karl) ablehnen, eine Rast einzulegen (meist aus Zeitmangel) und an seinem Altar zu beten. Auf Reisen, beim Durchqueren und Wechseln von Räumen, befand man sich besonders in Gefahr und bedurfte besonders heiligen Schutzes. Dies hatte man aber auch zu respektieren, weshalb mit den spezifischen Gefahren des Ortes auch die Strafen, die auf Missachtung folgten, im Zusammenhang standen. Für den beschriebenen Raum „in der Nähe“ des „Ortes des Heiligen“ ist Goar besonders zuständig, hier kann man ihn ganz spezifisch ehren, aber auch verletzen.

Um Heilige wie Sankt Goar geht es uns immer wieder bei den Zusammenkünften des „Arbeitskreises für hagiographische Fragen“. Mit der Wirkung von Heiligen im Raum und dessen Heiligung durch sie mit Hilfe von bestimmten Verhaltensweisen, verdauert in Riten und mehr oder weniger festgefügt in Liturgie wollten wir uns bei der Tagung in Weingarten befassen, deren Ergebnisse dieser Band präsentiert. Das Eingangsbeispiel mag nicht vollkommen passend erscheinen, fehlt doch der ausdrückliche Verweis auf die Liturgie und ist auch nur am Rande vom eigentlichen

1 Wandalbert von Prüm, *Vita et miracula sancti Goaris* (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 11), ed. Heinz Erich STIENE, Frankfurt/Main u. a. 1981, c.11, 55–57. Leicht modifizierte Übersetzung nach: Teilübersetzung http://online-media.uni-marburg.de/ma_geschichte/reisen/Quelle01.html (21.11.09); Hervorhebungen F.S. – Zum Hintergrund Wandalberts vgl. Wolfgang HAUBRICH, *Die Kultur der Abtei Prüm zur Karolingerzeit. Studien zur Heimat des althochdeutschen Georgsliedes*, Bonn 1979.

Sakralraum, der Kirche oder dem Altar(bereich), die Rede. Doch trifft es damit die Weite der Fragestellung, die wir uns zugestanden haben, um nicht von Anfang an der Verführung eingefahrener Begrenzungen zu erliegen. Zunächst und vor allem wollten wir uns zwar unterschiedlichen Aspekten von Heiligen in Verbindung mit Liturgie und (Sakral)Raum widmen und damit die Heiligen in ihrer regulären Beziehung zum Kult und zum (durch sie, für sie) geheiligten Raum betrachten. Doch lag es auch in unserer Absicht zu versuchen, Grenzen des Themas auszuloten. Dann kann, ja muss man auch einen Raum wie die Rheinpassage bei St. Goar als Sakralraum begreifen, zumal sie hier durch eine im weiteren Sinne sakramentale Interaktion (oder deren Unterlassen) zwischen Menschen und Heiligen als Handlungsraum aktualisiert wird. Ähnlich kann man das Gebet auf dem Weg in höchster Not als rituelle, vielleicht sogar liturgische Handlung zu verstehen. Das ist um so gerechtfertigter, bedenkt man, wie regelmäßig dieses Gebet in den eingangs zitierten Goar-Mirakeln zur Bedingung für Glück und Unglück wird, wie alles sich in den Geschichten wandeln kann und nur dieses eine Element festgeschrieben zu sein scheint.

Derartige weitgefasste Zugriffe haben in der jüngeren Vergangenheit verstärkt die Historiker umgetrieben, angestoßen durch den gerne sogenannten „spatial turn“, verbunden mit einer erneuten Rezeption der Gedanken Pierre Bourdieus². Mit dem engeren Problem des Ritus, spezieller der Liturgie, im Raum haben sich Theologen immer wieder und Historiker zuletzt verstärkt beschäftigt³. Bourdieus weiter Raumbegriff – wonach ein Raum nicht zuletzt durch eine Ansammlung von kommunizierenden Menschen konzipiert und etabliert wird – ermutigt dazu, die Grenzen der Begrifflichkeiten weit zu fassen und auch den Ritus der Liturgie als festgeschriebenen und doch stets zu erneuernden und sich dabei wandelnden Kommunikationsakt zwischen Menschen und Gott zu fassen, vermittelt durch Wesen, die zwischen Menschen und Gott stehen, lebende Tote, wie man die (nicht nur) mittelalterlichen Heiligen charakterisiert hat⁴. Dieser Akt findet dann in einem Sakralraum statt oder ist geeignet, einen Raum wenigstens zeitweilig zu heiligen.

- 2 Zum „spatial turn“, einem unter mehreren „turns“, die in immer höhere Frequenz in der Geschichtswissenschaft beobachtet werden, vgl. nur *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, hg. v. Jörg DÖRING u. Tristan THIELMANN (Sozialtheorie), Bielefeld 2008.
- 3 Eine Auswahl der jüngeren Forschung zu mittelalterlichen Verhältnissen: Allan DOIG, *Liturgy and Architecture. From Early Church to the Middle Ages*, Burlington 2008; Gisela MUSCHIOL, *Zeit und Raum: Liturgie und Ritus in mittelalterlichen Frauenkonventen*, in: Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern. Ausstellungskatalog Essen/Bonn 2005, München u. a. 2005, 40–51; *Handbook for liturgical studies*, hg. v. Ansgar J. CHUPUNGO u. a., 5: *Liturgical Time and Space*, Collegeville/Minn. 2000. Doch auch nachmittelalterlich erregt das Thema Interesse: Nigel YATES, *Liturgical space. Christian worship and church buildings in Western Europe, 1500–2000*, Aldershot 2008. – Liturgiewissenschaftliche Forschungen liegen aber auch aus früheren Jahren vor, so Peter HAMMOND, *Liturgy and Architecture*, London 1960; Louis BOUYER, *Liturgy and Architecture*, Notre Dame 1967 (dt. *Liturgie und Architektur*, Einsiedeln/Freiburg im Breisgau 1993); *Liturgical space. Societas Liturgica 14. Congress Fribourg 1993*, Notre Dame 1994.
- 4 Otto Gerhard OEXLE, *Die Gegenwart der Toten*, in: *Death in the Middle Ages*, hg. v. Herman BRAET u. Werner VERBEKE, Leuven 1983, 19–77.



Abb. 1: San Clemente/Rom, Schola cantorum (nach Römisches Mittelalter, wie Anm. 8, 150).

Nicht immer ist die Verbindung der drei Elemente unserer Fragestellung beim ersten Hinsehen offensichtlich. Die Auffassung der Liturgie als eine der jeweiligen Zeit angemessene Form von Kommunikation führt allerdings gleich zu einem Kernproblem: Im Zentrum zum Beispiel des Messritus, der Christi Opfertod erinnert, steht Christus selbst – wie und wo gelangen als dritter Aspekt die Heiligen hier hinein? Wie in andere Zeremonien? Wie kommt es zu eigenständigen liturgischen Feiern um Heilige, wie sehen sie aus, in welchen Kontexten – rituell-zeitlich ebenso wie räumlich – finden sie Anwendung?

Einfacher steht es mit der Verbindung von Liturgie und Raum. Von Anfang an ist die christliche Liturgie auf den Raum bezogen gewesen. Nicht zuletzt in der römischen Welt, in der das lateinische Christentum seine erste Formung erfuhr, konnte eine Zweiteilung erlebt werden in den geheiligten Raum und das profanum, den außerhalb des Heiligtums gelegenen Raum. Die Kirchenräume sind stets im Dienste

des Kultes gebaut und geordnet worden, alles in ihnen spielt zusammen mit den Worten und Gesängen, mit den Gesten der Priester und ihren Bewegungen im Raum. In die Feier der Messe wurde der gesamte Kirchenraum einbezogen, und er wurde baulich gegliedert nach liturgischen Bedürfnissen – und zwar über die Zeiten wechselnd nach sich wandelnden liturgischen Elementen – wie man heute zum Beispiel in Rom noch in mancher Kirche die für nordalpine Augen ungewöhnlich anmutenden Chorschranken, die *Schola cantorum* (Abb. 1), zentral im Schiff sehen kann.

Im Raum hatten auch die Heiligen als Träger der göttlichen Kraft ihren Platz, repräsentiert in ihren Reliquien (im Altar oder in oft kostbaren Reliquiaren auf diesem), und wurden in viele liturgische Feiern eingebunden. Wie sehr Kirchenraum und Heiligenreliquien zusammengedacht werden konnten, zeigt sich in der Möglichkeit, Reliquiare in Form von Sakralräumen zu gestalten. Im Limburger Dom ist aus dem 11. Jahrhundert ein Reliquiar in Form einer Saalkirche überliefert, das sich zudem im Altar eingeschlossen fand (Abb. 2)⁵.



Abb. 2: Reliquiar aus dem Limburger Dom (vgl. Anm. 5).

5 Marie-Luise CRONE/Matthias Theodor KLOFT/Gabriel HEFELE, *Limburg. Geschichte des Bistums 1: Grundlegung und Ausbreitung des Evangeliums*, Straßburg 1993, 31. – Eine Fundgrube für derartige selten erhaltene Kleinodien stellt der dreibändige Ausstellungskatalog des Kölner Schnütgen-Museums zu den „*Ornamenta Ecclesiae*“ dar, der sich 1985 den vielfältigen und heute oft weder in ihrer Funktion noch in ihrer Vielfalt noch bewußten Ausstattungsstücken hochmittelalterlicher Kirchen widmete: *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik. Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle*, hg. v. Anton LEGNER, 3 Bde., Köln 1985.

Die Tagung griff unterschiedlichste Aspekte der hier nur angedeuteten vielfältigen Verbindungen zwischen Heiligen, Raum und liturgischer Ordnung auf. Drei Leitaspekte wurden gewählt, um die Beiträge zu ordnen, im Wissen, dass sich die Bereiche überschneiden würden: erstens verschiedene Gattungen von Schriften und deren liturgische Nutzungskontexte, zweitens Kirchenräume und die dort stattfindende liturgische Praxis sowie drittens schließlich die Sakralisierung profaner Räume.

1) Was die Menschen über die Heiligen wussten, weshalb sie verehrt und ggf. in die Gottesdienste miteinbezogen wurden, wurde erzählt und in unterschiedlichen Genera hagiographischer Texte überliefert. Heiligenviten, Mirakelberichte, Passiones als Basis der Verehrung haben dementsprechend Eingang gefunden in die Liturgie und auch in diejenigen Texte, teilweise musikalisch gefasst, die wiederum die Liturgie festhielten.

Wieder sollen an dieser Stelle vor allem leitende Fragen wiedergegeben werden, die aufgegriffen wurden und damit auf den Inhalt dieses Bandes vorverweisen: An welcher Stelle einer liturgischen Feier kann in welcher Weise – Lesung, Predigt, vielleicht Spiel – der Heilige und seine Geschichte auftreten, wo und in welcher Form in der Messe, in Offizien, in weiteren ggf. neuen kultischen Ereignissen? Spezielle Feste der Heiligen mögen ihre eigenen Liturgien entwickelt haben – und wenn wir noch weiter gehen wollen: Die Heiligen mögen auch Anteil gehabt haben an den unterschiedlichsten weltlichen Ritualen, die, wie wir wissen, in vormoderner Zeit sich fast stets der liturgisch überlieferten Formen bedienten. Nicht zuletzt waren die Stadtheiligen unter der Schar der Begrüßenden, die den Stadtherrn bei dessen Adventus entgegenkamen⁶. Schließlich: Woher wissen wir von all dem, in welche Sorte liturgischer Texte wurden Heilige in welcher Weise – in welchen Versionen hagiographischer Überlieferung – integriert? Gefragt wurde also nach unterschiedlichen liturgischen Möglichkeiten der Heiligenverehrung oder besser: nach den Möglichkeiten der Heiligen und des Wissens über sie, in bestimmten liturgischen Kontexten wirksam zu werden, und danach, wie sich dies in der Überlieferung manifestiert.

Weiterführende Fragen folgen hieraus: Oft gehörte liturgische Heiligenverehrung zu den Propria der Messe, das heißt zu den im Laufe des Kirchenjahrs wechselnden Anteilen, die liturgie- wie musikgeschichtlich besonders interessant weil variantenreich sind und bei denen sich die meisten Neuerungen haben entwickeln können. Inwieweit haben die Heiligen hieran Anteil gehabt? In den Propria können lokale Einflüsse deutlich werden. Lassen sich also regionale Kulte beobachten, können liturgische Texte ihrerseits zu Quellen für die Heiligenverehrung an einer bestimmten Kirche, in einer bestimmten Stadt oder Region, seitens einer bestimmten sozialen Gruppe werden? Ebenso wie die Legenden und die Heiligen selbst konnten liturgische Texte auch wandern, konnten übernommen werden und so regionale und überregionale soziale Gefüge und Kommunikationsstrukturen abbilden: Kaufleute, Pilger und andere Leute, die auf den großen Straßen unterwegs waren, trugen das

6 Gerrit Jasper SCHENK, Zeremoniell und Politik. Herrschereinzüge im spätmittelalterlichen Reich, Köln u. a. 2003; vgl. in einem für uns einschlägigen Band, DERS., Heiltümer und geraubter Himmel. Virtuelle Räume bei spätmittelalterlichen Herrschereinzügen im Reich, in: Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter, hg. v. Elisabeth VAVRA, Berlin 2005, 215–237.

Wissen um die Heiligen und ihre Verehrung weiter – Migration und kultureller Austausch hinterließen wohl auch in den Heiligenliturgien ihre Spuren.

2) In dieser Weise, auch ganz konkret-kleinräumig und auf die einzelnen Kirchen bezogen strahlten messliturgische Elemente oder Heiligenoffizien in ihrer Benutzung auf die Räume aus. Wie schlägt sich das, was aus den Viten und Wunderberichten der Heiligen verwendet wird, möglicherweise sichtbar im Kirchenraum nieder? Zu denken ist an architektonische Spuren, aber zum Beispiel auch an Wandmalerei und andere Ausstattungselemente in den Kirchen. Wie also bewegten sich die Heiligen in ihren Räumen und nahmen sie in Besitz – wie nahmen die Zeitgenossen solche sakralen, von Heiligen geprägten Räume wahr, wie wurden sie textlich konstruiert und erschlossen in den liturgischen wie den hagiographischen Quellen, die uns zur Verfügung stehen?

3) Damit sind wir bereits zurück in dem eingangs aufgewiesenen weiten Feld der Eroberung neuer Räume außerhalb der eigentlichen Sakralgebäude durch die Heiligen und der dauerhaften oder temporären liturgischen Erfassung und Sakralisierung an sich profaner Räume durch liturgisch-hagiographische Akte oder Vorstellungen. Früh schon wurde die Heiligkeit eines Raumes auch nach außen getragen – indem das Sakrament oder die Reliquien in den außerhalb des Heiligtums liegenden, profanen Raum gebracht wurde und ihn wenigstens für die Zeit seiner Anwesenheit heiligte. Besonders sprechend (und extrem selten als Zeugnis erhalten) ist es, wenn das Reliquiar selbst auf Räder gesetzt ist (Abb. 3), zur Fortbewegung der Heiligen eingerichtet. Die nach außen verlegte liturgische Feier gewann bald ein gewisses Maß an Institutionalisierung. Für Tragaltäre (Abb. 4–6) (genannt *altare portatile, itinerarium* oder ähnlich), geschaffen für Reisen, Pilgerschaft, Kriegszeiten oder Krankheit, sind seit dem 8. Jahrhundert Weiheordines überliefert. Die Tragaltäre selbst erlebten eine bemerkenswerte Entwicklung von der bloßen Platte zum dreidimensional ausgestalteten Kunstobjekt, das den festen Altar im Gotteshaus imitierte. In diese Altäre wurden Reliquien eingebracht, und sie sind oft kaum von Reliquiaren für Heilige zu unterscheiden⁷.

7 Dazu die Abbildungen – eines Reliquienwagens vom Anfang des 13. Jh. aus dem Presbyterium St-Aignan/Orléans (Ornamenta Ecclesiae [wie Anm. 5], 3, 152) – von Ansicht und Innerem des Abdinghofer Tragaltars aus Paderborn vom Anfang des 12. Jh. (Schatzkunst am Aufgang der Romanik. Der Paderborner Dom-Tragaltar und sein Umkreis, hg. v. Christoph STIEGEMANN u. Hiltrud WESTERMANN-ANGERHAUSEN, München 2006, 294 und 291) – und schließlich des Trierer Andreas-Tragaltars (mit Sohle des Apostels), entstanden zwischen 977 und 993 (Egbert Erzbischof von Trier 977–993, 2 Bde., Trier 1993, hier Bd.1, 196). Vgl. zu diesem Komplex Hedwig RÖCKELEIN, 1 alter hölzerner Kasten voller Reliquien als alten schmutzigen Zeugflücken jeder Farbe und alte Knochen: Über unansehnliche und verborgene Reliquienschatze des Mittelalters, in: Vielfalt und Aktualität des Mittelalters. Festschrift für Wolfgang Petke zum 65. Geb., hg. v. Sabine AREND u. a., Bielefeld 2006, 383–402 sowie zu den Tragealtären auch Éric PALAZZO, L'espace rituel et le sacré dans le christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Âge (Culture et société médiévales 15), Turnhout 2008.

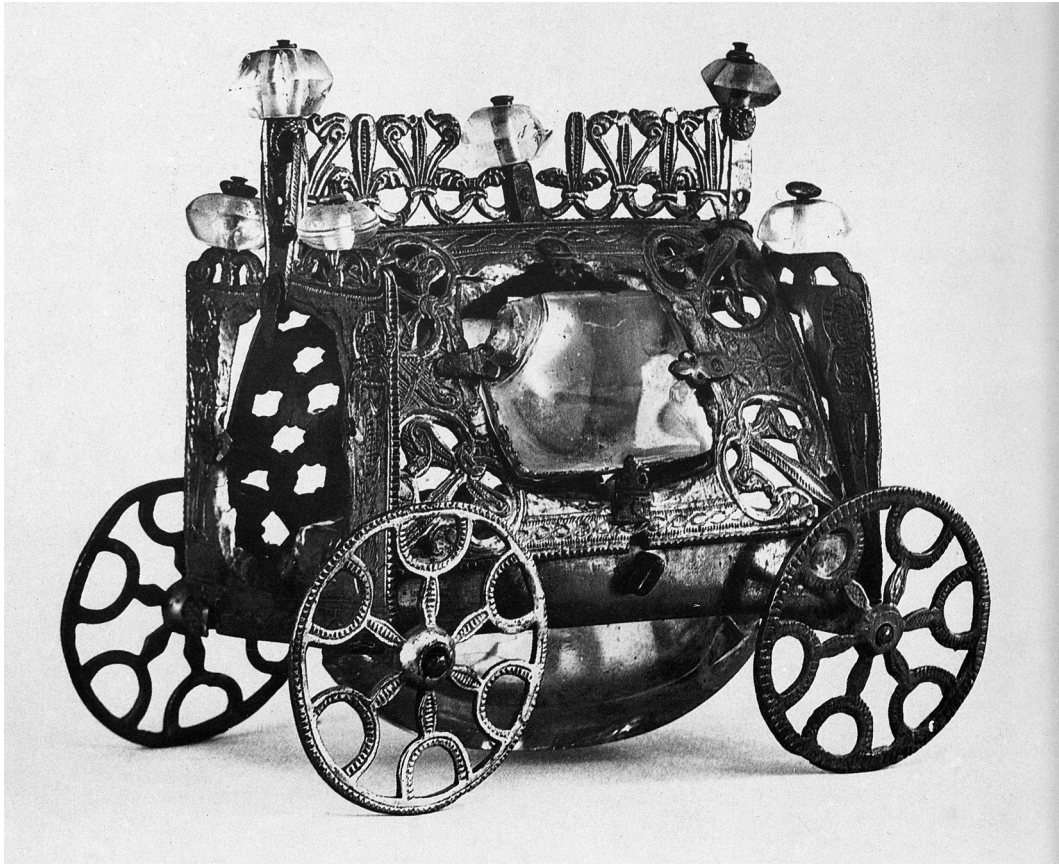


Abb. 3: Reliquienwagen Anfang 13. Jh. aus Orléans (wie Anm. 7).



Abb. 4: Abdinghofer Tragaltar, Paderborn, Anfang 12. Jh. (wie Anm. 7).



Abb. 5: Abdinghofer Tragaltar, Inneres, Paderborn, Anfang 12. Jh. (wie Anm. 7).



Abb. 6: Andreas-Tragaltar, Trier, zw. 977 und 993 (wie Anm. 7).

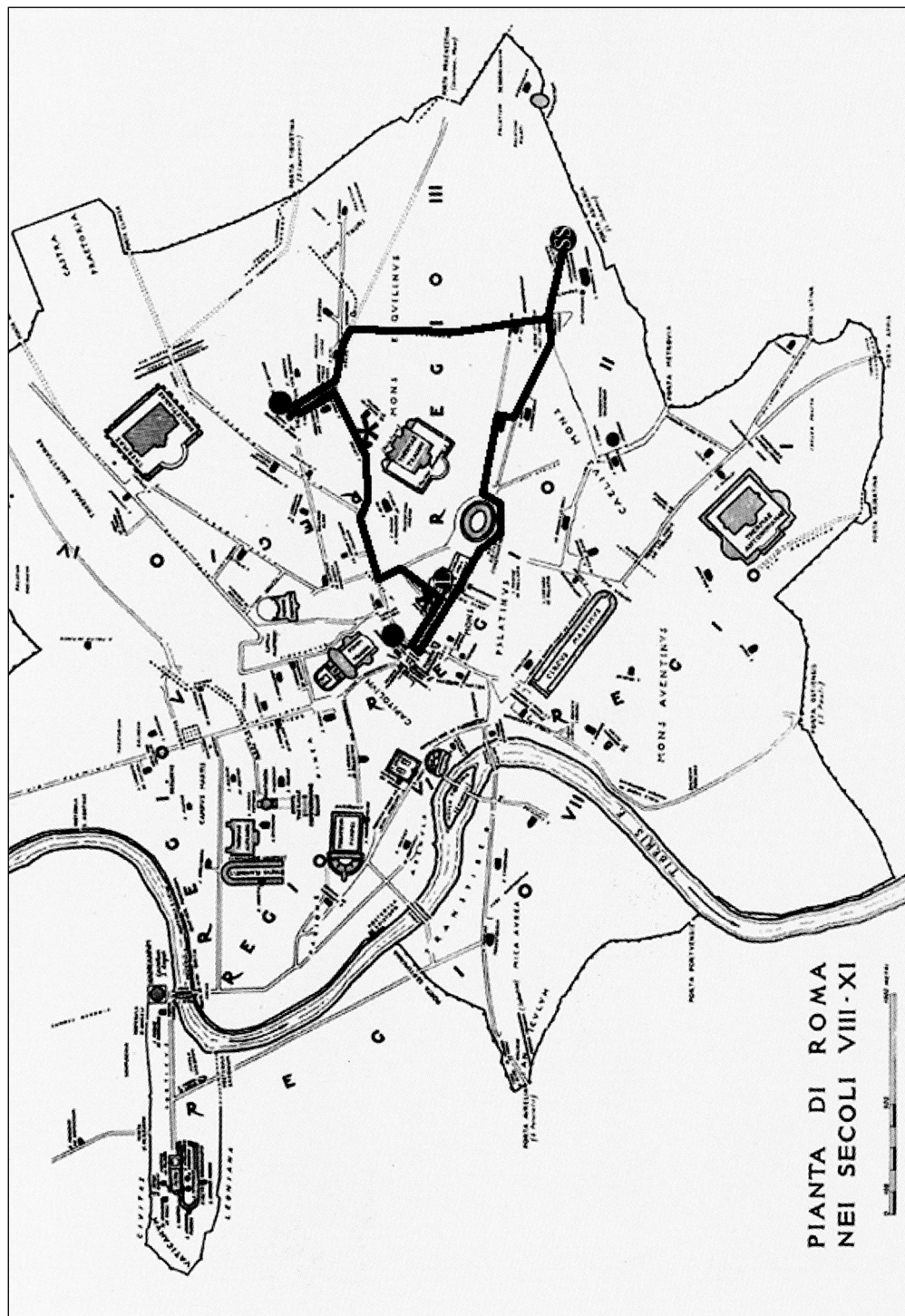


Abb. 7: Rom: rekonstruierter Prozessionsweg zu Mariae Himmelfahrt (nach Römisches Mittelalter, wie Anm. 8, 61).

Die Wege, die die Heiligen auf solche Weisen beschritten, konnten geheiligt werden, aber auch die Ausgangs- oder Endpunkte, und unterschiedliche Heiligtümer konnten miteinander verbunden werden, konnten zu einer Heiligtöpographie zum Beispiel einer Stadt verwoben werden. Neben den Reliquien konnten für Prozessionen auch Ikonen, die Bilder der Heiligen, benutzt werden. Man zog um die Stadt in Bittprozession oder zu bestimmten inner- oder außerstädtischen sakralen Punkten. Dem ankommenden Stadtherrn ging man in Prozession entgegen vor die Tore, und auch die Stadtheiligen waren zur Begrüßung in ihren Reliquiaren präsent. In Rom fand (wie auf der Karte nachzuvollziehen, Abb. 7) seit um 700 die raumgreifende Mariae Himmelfahrtsprozession statt, bei der die Christusikone aus der Kapelle Sancta Sanctorum am Lateran zum Forum getragen wurde und auf dem Weg einer verehrten Ikone Marias begegnete⁸.

Symbolhaftes bis recht konkretes Handeln der Heiligen, lebende Bilder, darstellerische Elemente in der Liturgie sind aus Kirchen überliefert, aber auch von Prozessionen. Schließlich dürften auch die vor allem aus dem Spätmittelalter bekannten Fastnachts- und Oster-, ja Antichristspiele als liturgische Akte verstanden worden sein, die den städtischen Raum, in dem sie sich abspielten, für die Zeit ihrer Dauer heiligten. Hochgradig symbolisch aufgeladen war, ein weiteres römisches Beispiel, auch jene Bußprozession in Pestzeiten (angeregt von byzantinischen Vorbildern), die Papst Gregor der Große im Jahre 590 in Rom veranstaltete: In sieben Zügen zog das Volk aus der ganzen Stadt zur Kirche Santa Maria Maggiore, erfasste also den gesamten besiedelten Raum in einer biblischen, zudem endzeitlich gefärbten Aufteilung⁹.

In Rom – das hier immer wieder herangezogen werden kann, weil es immer mehr nachahmenswertes und tatsächlich nachgeahmtes Vorbild für die Kirchen im lateinischen Bereich wurde – hat sich früh eine feste Ordnung von Stationsgottesdiensten herausgebildet¹⁰: An hohen Feiertagen fand eine Collecta, d. h. Versammlung, des Bischofs von Rom und seines Klerus sowie der Gemeinde in der für den Tag festgelegten Kirche statt, und anschließend zog man zur Stationskirche (auch das bezeichnet einen Versammlungsort), in der die eigentliche Messfeier stattfand. Manchmal wurde der Weg unterbrochen durch einen oder mehrere weitere Kirchenbesuche. Man zog so in Prozession auf festgelegten Wegen von Heiligem zu Heiligem und erfasste damit im Laufe des Kirchenjahres die ganze Gemeinde, legte ein sakrales Netz über die Stadt. Zumindest manche deutsche Bischofsstadt scheint

- 8 Römisches Mittelalter. Kunst und Kultur in Rom von der Spätantike bis Giotto, hg. v. Maria ANDALORO u. Serena ROMANO, Regensburg 2002, 62 bzw. 61 (Abb.) (dt. Fassung); vgl. hierzu auch Gerhard WOLF, *Salus populi Romani. Die Geschichte römische Kultbilder im Mittelalter*, Weinheim 1990, 37–59.
- 9 Mischa MEIER, *Eschatologie und Kommunikation im 6. Jahrhundert n. Chr. – oder: Wie Osten und Westen beständig aneinander vorbei redeten*, in: *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, hg. v. Wolfram BRANDES u. Felicitas SCHMIEDER, Berlin 2008, 57 f.
- 10 Hartmann GRISAR S. J., *Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte. Stationen, Perikopen, Gebräuche*, Freiburg/Breisgau 1925; Johann Peter KIRSCH, *Die Stationskirchen des Missale Romanum. Mit einer Untersuchung über Ursprung und Entwicklung der liturgischen Stationsfeier*, Freiburg/Breisgau 1926; Bernhard SCHIMMELPFENNIG, *Die Zeremonienbücher der römischen Kurie im Mittelalter*, Tübingen 1970 Anhang I: *stationes*.

sich bemüht zu haben, diese Sitte zu imitieren, wenn man – wie in Mainz nachweisbar – eine römisch ausgestattete Petruskirche jenseits eines Wassergrabens (somit die jenseits des Tiber gelegene Kirche S. Pietro in Vaticano imitierend) in römischer Weise prozessional in die entsprechenden römischen Stations-Liturgien einband¹¹.

Auch in anderen Städten sind Romimitationen in Form von vergleichbaren Heiligtopotographie auffindbar, oder Kirchenkreuze, die über die Stadt gelegt sind¹². Und ohne dass in jedem Fall die liturgische Ausdeutung dieser Gegebenheiten nachgewiesen oder auch nur untersucht wäre (möglicherweise mangels Quellen nicht mehr untersuchbar ist), ist doch anzunehmen, dass zum Beispiel in Konstanz, wo die Heiligen der wichtigsten römischen Basiliken das Stadtbild dominierten, auch deren Feste mit adäquater Liturgie begangen wurden¹³. Auf engerem Raum innerhalb einer einzigen Kirche konnte am Beispiel der Hallenser Stiftskirche eine entsprechende Altartopotographie festgestellt werden¹⁴. Dies zeigt, wie nah vergleichbar der geheiligte Profanraum der Stadt dem Sakralraum innerhalb der Kirche, in dem er abgebildet wurde, angesehen wurde. Durch solche und ähnliche Zeremonien, Vorstellungen und Zusammenhänge wurde der Aspekt der ganzen Stadt als von Heiligen besessener und beschützter, als heiliger Raum konstituiert, aktualisiert und bewusst gehalten¹⁵.

Ein liturgischer Weg, den gewöhnlich jeder Heilige mindestens einmal nahm, war schließlich die Translation der Gebeine – ob sie nun aus einem außerstädtischen Friedhof in die Stadt geholt wurden, wie in der archetypischen Mailänder Reliquien-Deposition des Ambrosius 386, der Gervasius und Protasius in seine Bischofsstadt holte, oder ob sie (schon die Worte beschreiben die Bewegung) nur innerhalb der Kirche „zur Ehre der Altäre erhoben“ wurden.

Und auch viel weitere Wege gingen Heilige, so gut wie möglich mit steter kultischer Präsenz verbunden. Ein Beispiel: Einhards Vertrauter Ratleik war von jenem

- 11 Michael MATHEUS, Zur Romimitation in der Aurea Moguntia, in: Landesgeschichte und Reichsgeschichte. Festschrift für Alois Gerlich zum 70. Geburtstag, hg. v. Winfried DOTZAUER u. a., Stuttgart 1995, 35–49. Ähnliches stellte Erich HERZOG, Die ottonische Stadt. Die Anfänge der mittelalterlichen Stadtbaukunst in Deutschland (Frankfurter Forschungen zur Architekturgeschichte 2), Berlin 1964, 253 für Utrecht fest.
- 12 HERZOG, Ottonische Stadt (wie Anm. 11), 102–104 das Beispiel Paderborns.
- 13 Helmut MAURER, Kirchengründung und Romgedanke am Beispiel des ottonischen Bischofssitzes Konstanz, in: Bischofs- und Kathedralstädte des Mittelalters und der frühen Neuzeit, hg. v. Franz PETRI (Städteforschung A.1), Köln/Wien 1976, 47–59.
- 14 Nine Robijntje MIEDEMA, Rom in Halle. Sieben Altäre der Stiftskirche Kardinal Albrechts von Brandenburg als Stellvertreter für die Hauptkirchen Roms?, in: „Ich armer sundiger mensch“, hg. v. Andreas TACKE, Göttingen 2006, 271–286; vgl. hierzu auch die Raumtopographie im Augsburger Katharinenkloster, hierzu jetzt Magdalene GÄRTNER, Die Basilikabilder des Katharinenklosters in Augsburg als frühe Stellvertreterstätten für die Sieben-Kirchen-Wallfahrt, in: Augsburger Netzwerke zwischen Mittelalter und Neuzeit. Wirtschaft, Kultur und Pilgerfahrten (Jakobus-Studien 18), hg. v. Klaus HERBERS u. Peter RÜCKERT, Tübingen 2009, 61–94.
- 15 Alfred HAVERKAMP, „Heilige Städte“ im hohen Mittelalter, in: Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme, hg. v. František GRAUS (Vorträge und Forschungen 35), Sigmaringen 1987, 119–156; wieder in: Alfred HAVERKAMP, Verfassung, Kultur, Lebensform. Beiträge zur italienischen, deutschen und jüdischen Geschichte im europäischen Mittelalter. Dem Autor zur Vollendung des 60. Lebensjahres, hg. v. Friedhelm BURGARD, Alfred HEIT u. Michael MATHEUS, Mainz 1997, 361–402.

nach Rom geschickt worden, weil er Reliquien für seine Odenwald-Kirchenstiftung benötigte. Die Entführung der Heiligen Petrus und Marcellinus gelang, und so rasch und unauffällig wie möglich brachte man sie durch Italien. Ab dem Moment aber, in dem man den Großen Sankt Bernhard überschritten und St. Maurice-en-Agaune erreicht hatte, zeigte man, was man hatte: „Dort stellte [Ratleik], nachdem er sich alles Erforderliche beschaffte hatte, die in einem Schreine eingeschlossenen Leiber auf eine Bahre und begann, sie auf der Weiterreise von dort offen und vor aller Augen unter Beihilfe des hinzuströmenden Volkes zu tragen. ... [weiter] kamen sie in Begleitung einer von allen Seiten herbeiströmenden und Loblieder singenden Menge zur unermesslichen Freude aller alsbald nach der Stadt Argentoratum/Straßburg ...“¹⁶. Solange man fürchten musste, des Diebstahls bezichtigt zu werden, hielt man die Reliquien bedeckt – doch auf fränkischem Gebiet begann ein Triumphzug, der den wundertätigen Gebeinen galt und durch die Kommunikation zwischen ihnen und den Gläubigen zum liturgischen Akt wurde¹⁷.

Der angelsächsische Missionar Bonifatius wiederum wurde bekanntlich 754 in Friesland erschlagen und gelangte als Leichnam über Utrecht nach Mainz, von wo aus man ihn nach Fulda überführte. Der Weg ist nicht genau nachzuzeichnen – auch wenn man im Jubiläumsjahr 2004 eine Bonifatius-Route als Wanderweg eingerichtet hat – aber doch soweit bekannt, daß man seinen grundsätzlichen Verlauf festhalten kann (Abb. 8)¹⁸.

Es ist viel Tinte über die Frage vergossen worden, weshalb der Weg so und nicht anders verlief, warum man nicht z. B. längere Zeit mainaufwärts gefahren sei; bemerkenswerte Theorien über alte Wege und Flussübergänge mußten erhalten. Dabei scheint bei allem, was man weiß, deutlich zu sein, daß die Fuldaer Leichenträger eigenen Besitz zur Rast dem fremden vorzogen – und daß man vor allem einen weiten Bogen machte um Frankfurt, denn dort lag nicht nur geschlossenes Königsland, sondern man konnte auch den Karolingern, die nun Könige waren und mit denen Bonifatius zuletzt kein allzu gutes Verhältnis mehr gepflegt hatte, ausweichen, ih-

16 Einhard, *Translatio et Miracula SS. Marcellini et Petri*, ed. Georg Waitz, in: MGH SS 15/1, Hannover 1887, 238–264, hier: 243; *Ibique comparatis quae ad hoc necessaria videbantur, sacra illa corpora, locula inclusa, feretro inposuit; atque inde promovens, palam et aperte cum adiutorio populi occurrentis portare coepit. [...] Iunctique simul, comitantibus etiam atque hinc inde concurrentibus hymnidicis populorum turmis, cum ingenti omnium laetitia Argentoratum urbem, quae nunc Straburgus appellatur, celeriter veniunt.* Deutsche Übersetzung: Die Übertragung und Wunder der Heiligen Marcellinus und Petrus von Einhard, verdeutscht von Karl ESSELBORN, Darmstadt 1925, 14–15.

17 Zu solchen Reliquientransfers im weiten Sinne vor allem Patrick J. GEARY, *Furta Sacra. Theft of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1978 und Hedwig RÖCKELEIN, *Translatio*, §2: „*Translatio reliquiarum*“, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde (RGA)* (Hoops), 2., völlig neu bearb. u. stark erw. Auflage, Bd. 35, Berlin/New York 2008, 216–226, und DIES., *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter* (Beihefte der Francia 48), Stuttgart 2002. Vgl. aber auch zu späteren Zeiten Reinhild STEPHAN-MAASER, *Jungfrau auf Reisen. Reliquienhandel und Translationen entlang der Strecke Brügge–Novgorod*, in: *Transit Brügge–Novgorod. Eine Straße durch die europäische Geschichte*, hg. v. Ferdinand SEIBT u. a., Essen 1997, 216–223.

18 Egon WAMERS, *ad crucem*. Siedlung und Kirche an Bonifatius' letztem Weg, Frankfurt/Main 2004, 5.

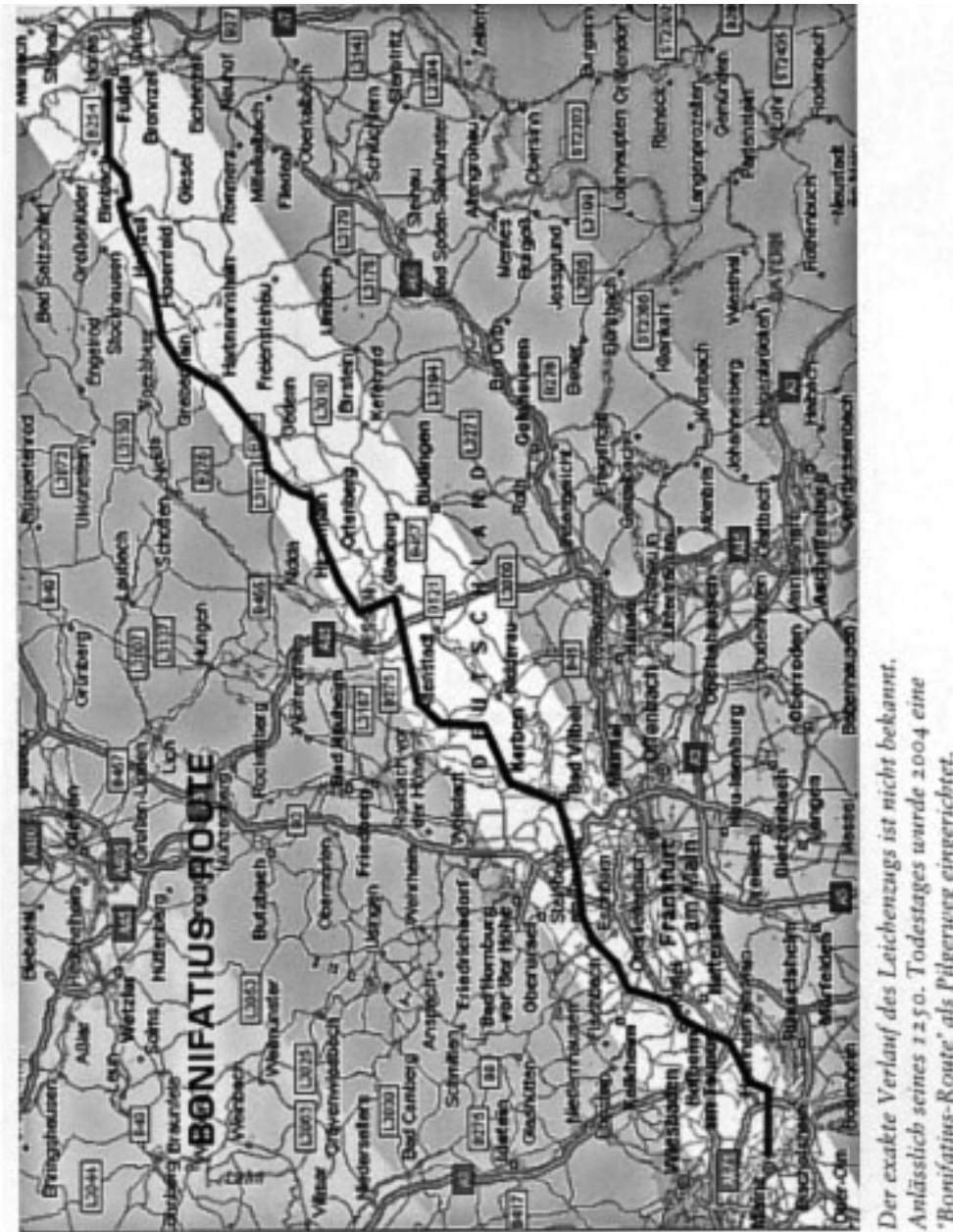


Abb. 8: Bonifatius-Wanderweg als Nachvollzug des Leichenzugs (vgl. Amm. 18).

nen keinen Anteil am Heiligen geben. Also auch politisch-demonstrativ konnte der Heilige handeln, indem er bestimmte Räume eben nicht heiligte – stattdessen die eigenen und die befreundeter Adelliger, die vielleicht schon als Stifter für den Heiligen hervorgetreten waren oder von denen es zu erhoffen war.

Wege der Heiligen oder zu den Heiligen sind schließlich auch alle Pilgerwege. Vor allem die vielbegangenen zu den großen Heiligtümern wie Jerusalem oder Santiago di Compostela wurden im Laufe der Jahrhunderte nicht nur selber heiligend, sondern wurden zu einer heiligen Landschaft ausgebaut mit Klöstern und Kirchen, Betstationen und Erinnerungsorten verschiedenster Art. Im Falle der Jerusalem-Wallfahrt fanden die Pilger von Anfang an am Zielort eine solche Sakrallandschaft schon vor, die von den Protagonisten des Alten wie Neuen Testaments und vor allem von Christi Bewegungen zu Lebzeiten geschaffen worden war, in der Bibel beschrieben wurde und so auch erzählerisch wie zeichnerisch nachempfunden werden konnte. Am Beispiel Santiagos läßt sich zeigen, wie neben dem namengebenden Heiligen auch andere Heilige von besonderer Bedeutung wurden, weil sie „am Jakobsweg“ lagen.

Weit ausgedehnt können solche Sakrallandschaften also sein und hochpolitisch die Translationen und Erhebungen der heiligen Leiber, denn die Wahl der Heiligen war von hoher sozialer Relevanz. Kriege konnten um Heilige ausbrechen – aber diese konnten auch verbindend wirken zwischen Menschen und Räumen. Wie wir wissen, können Heilige Verantwortung für ganze Länder und Völker übernehmen, können mit diesen in den Krieg ziehen, können jene heiligen. Doch inwieweit gab es in der Vormoderne geradezu nationale Rituale mit liturgischer oder an solche angelehnter Ordnung? Und inwieweit konnten solche Vorstellungen politische Zusammenhänge sichtbar machen oder vielleicht sogar konstituieren, wenigstens für den Moment der Durchführung der entsprechenden Rituale?

Ein Beispiel für eine solche Interpretation politischen Handelns der Zeitgenossen sei als Ausblick ans Ende dieser Einführung gestellt¹⁹: Im Herbst 1052 hielt sich Papst Leo IX. in Regensburg auf, weil ein Streit um einen Heiligen ausgebrochen war, der wahrlich europäische Dimensionen besaß. Die Mönche des alten Klosters St. Emmeram hatten die Gebeine des heiligen Dionysios aufgefunden, von denen doch alle Welt überzeugt war, dass sie in der westfränkischen Königsabtei Saint-Denis lägen. Eine geschickte Fälschung nur, doch überzeugend und existentiell für das Kloster Saint-Denis. Und nicht nur das: Unter dem Schutz des Heiligen Dionysios hatten dort schon merowingische, dann karolingische Könige ihre letzte Ruhe gefunden, nun die Herrscher der jungen französisch-kapetingischen Dynastie. König Heinrich I. von Frankreich selbst war nach Regensburg geeilt – hatte sich doch Leo schon früher dem französischen Königtum geneigt gezeigt und Remigius, der einst Chlodwig zu Reims getauft hatte, heiliggesprochen. In Regensburg angekommen, bot Papst Leo Regensburg und den Mönchen von Sankt Emmeram überzeugenden Ersatz und stellte so den Frieden wieder her. Leo IX. erhob am 7. und

19 Felicitas SCHMIEDER, Peripherie und Zentrum Europas. Der nordalpine Raum in der Politik Papst Leos IX. (1049–1054), in: Kurie und Region. Festschrift für Brigide Schwarz zum 65. Geburtstag, hg. v. Brigitte FLUG, Michael MATHEUS u. Andreas REHBERG (Geschichtliche Landeskunde 59), Stuttgart 2005, 359–369.

8. Oktober 1052 die früheren Bischöfe Erhard und Wolfgang zur Ehre der Altäre. Sie lagen in vielerlei Hinsicht näher als der Bischof von Paris aus dem 3. Jahrhundert. Wie Dionysios als Missionar Galliens verehrt wurde, hatte Erhard das Wort Gottes von Gallien aus nach Bayern gebracht, Wolfgang von Bayern aus in Ungarn gepredigt. Das geht aus ihren Viten hervor, die in der Heiligsprechungsliturgie zum Einsatz gekommen sein mögen. Leo schlichtete den Streit um die Heiligen mit der Erinnerung an das Verbindende durch die Überbringung des Wortes Gottes. Und vermutlich hatte Leo nicht nur Frankreich und Bayern im Blick, sondern zugleich das Reich und Ungarn: War er doch in Begleitung Kaiser Heinrichs III. nach Regensburg gekommen, den er vorher in Ungarn getroffen hatte, um in seinem Krieg gegen den dortigen König Andreas zu vermitteln: Auch das Reich und Ungarn, so lautete die Botschaft der Erhebung Wolfgangs, des Ungarnmissionars, sind durch das Wort Gottes brüderlich miteinander verbunden. Ist es zu viel gesagt, wenn man konstatiert, dass hier die Heiligen selbst als Politiker auftraten und sich um Frieden zwischen den nordalpinen Herrschern mühten – und dass für den einen Moment der liturgischen Heiligenerhebung weite Regionen Europas als einig-geheiligt im Wort Gottes erscheinen sollten?