

Bischof und Heiligenverehrung

Von JÜRGEN PETERSOHN

Die Thematik „Bischof und Heiligenverehrung“ berührt zahlreiche Einzelgebiete der mittelalterlichen Kirchen- und Kulturgeschichte. Der Zugang zu ihnen ist von der Tatsache abhängig, daß sich das Beziehungsverhältnis von Bischof und Heiligenkult wechselseitig bestimmt: Bischöfe waren sowohl Objekt als auch Subjekt der Heiligenverehrung. Der Bischof ist also zum einen als Gestalt, zum anderen als Gestalter des Heiligenkultes zu behandeln. Die Untersuchung dieser Gegebenheiten konzentriert sich, zeitlich gesehen, auf das hohe und späte Mittelalter, räumlich auf das mittelalterliche deutsche Reich bzw. das Jurisdiktionsgebiet der Reichskirche. Verständlich werden die hier zu beobachtenden Phänomene allerdings nur, wenn sie in den Gesamtrahmen der lateinischen Kirche eingeordnet werden und dabei den Relationen zwischen Peripherie und Zentrum angemessene Aufmerksamkeit zugebilligt wird.

I. Bischöfe als Gegenstand der Heiligenverehrung

Heiliger ist ursprünglich vor allem der Märtyrer, der Blutzeuge für den christlichen Glauben. Seine Heiligkeit war manifest durch das Lebensopfer für Christus¹. Bischöfe nahmen von Anfang an einen hohen Anteil unter den im Martyrium vollendeten Christen ein, und die Geschichtstradition ihrer Sitze sowie ihr hoher Bekanntheitsgrad unter den Gemeinden gab ihnen von vornherein gute Chancen, in die *Memoria sanctorum* einzugehen. Gestalten wie Polycarp von Smyrna († 156 oder 167) oder Cyprian von Karthago († 258) sind durch die literarische Formung ihres Martyriums frühzeitig zu Vorbildgestalten des antiken Christentums geworden².

Auch nach dem Ende der Verfolgungen blieb die Heiligenkategorie des „*episcopus et martyr*“ nicht unbesetzt. Bischöfe, die im Konflikt mit weltli-

¹ H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (DHG 17) (Bruxelles 1927) 74–108; A. ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart* (München 1994) 35 f.; DERS., *Der Heilige: auf Erden – im Himmel*, in: J. PETERSOHN (Hg.), *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter* (= *Vorträge und Forschungen* 42) (Sigmaringen 1994) 16–18.

² Polycarp: H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (SHG 13b) (²Bruxelles 1966) 15–26. Cyprian: ebd. 62–77; V. SAXER, *Afrique latine*, in: G. PHILIPPART (Hg.), *Hagiographies Bd. 1* (= *CC Hagiographie 1*) (Turnhout 1994) 35–43.

chen Gewalten den Tod fanden, wie der irische Wanderbischof Kilian am Würzburger Herzogshof des 7. Jahrhunderts, oder bei der Missionspredigt von Heiden erschlagen wurden, wie Bonifaz und Adalbert, wurden spontan und selbstverständlich als Märtyrer verehrt³.

Die kennzeichnende Form des heiligen Bischofs wird seit dem 4. Jahrhundert in Europa jedoch der „episcopus confessor“, der Bekenner des christlichen Glaubens, dessen beispielhaftes Leben als Christ und Bischof zum einprägenswerten Muster für andere wurde⁴. Zunächst sind es die großen Theologen der Spätantike, wie Augustin von Hippo, Ambrosius von Mailand oder Johannes Chrysostomus von Konstantinopel, die als Lehrer der Kirche das Bischofsideal prägen. Mit den Umbrüchen der Völkerwanderung traten im Westen andere Realisierungsmuster des Bischofsamtes in den Vordergrund: der Asket und Thaumaturg, der Weltabgewandtheit mit Sozialverpflichtung und organisatorischem Engagement für seine Diözese verband, Martin von Tours etwa, dessen Bild sein Zeitgenosse Sulpicius Severus als wirksames Ideal für das aufziehende Mittelalter geformt hat⁵. Gestalten von missionarischer, bald auch heilsgeschichtlich verstandener Bedeutung, wie Remigius von Reims, der Täufer Chlodwigs und seines Gefolges, oder Augustinus von Canterbury, der erste Bischof der Angelsachsen, stellten sich ihnen im Bewußtsein der Folgezeit zur Seite⁶. In dem Maße, wie im Frankenreich das Bischofsamt zum Offizium des Adels, der adlige Bischof zum Helfer des Königs wurde, reicherte sich das Bild des heiligen Bischofs um politische Züge an⁷. In Italien dagegen ist es in den Nöten der Völkerwanderungszeit und der ihr folgenden Wirren nicht selten die Rolle des Bischofs als „defensor civitatis“, die im Kult des „santo patrono cittadino“ der späteren Kommunen fortlebte⁸. Vergleichbare Bedeutung haben im Norden einzelne Gründerbischöfe für die Geschichte ihrer Diözesen gewonnen, wie Burchard von Würzburg oder Willibald von Eichstätt. Daneben sind es nach wie vor missionarische Verdienste, die, wie bei Willibrord oder Ansgar, die Heiligkeit von Bischöfen rechtfertigten. Nicht selten war es auch die Tätigkeit des Klosterstifters, die einem Bischof das Fortleben im Kult sicherte.

³ Bibliographische Einzelangaben zu den als Beispiel genannten heiligen Bischöfen werden nur dann gebracht, wenn spezielle Aussagen des Textes dies erfordern. Im übrigen sei generell auf die Angaben der einschlägigen hagiologischen Sammelwerke verwiesen; vgl. namentlich BHL und BHL NSuppl sowie BiblSS.

⁴ DELEHAYE, Sanctus (Anm. 1) 109–121; ANGENENDT, Heilige und Reliquien (Anm. 1) 55–61; DERS., Der Heilige (Anm. 1) 19–21.

⁵ Sulpicius Severus, Vita sancti Martini episcopi et confessoris, ed. C. HALM (CSEL 1) (Wien 1866) 109–137 bzw. (mit reicher Kommentierung) ed. J. FONTAINE, 3 Bde. (SC 133–135) (Paris 1967–1969).

⁶ Zum missionarischen „Apostolat“ unten S. 214.

⁷ Die Wissenschaft hat dieses Phänomen unter dem mißverständlichen Begriff des „Adelsheiligen“ subsumiert. Vgl. M. HEINZELMANN, Adelsheiliger, in: LMA 1 (1980) 148.

⁸ P. GOLINELLI, Il Comune italiano e il culto del santo cittadino, in: PETERSOHN (Hg.), Politik und Heiligenverehrung (Anm. 1) 573–593; DERS., Città e culto dei santi nel medioevo italiano (= Biblioteca di storia urbana medievale 4 bis) (Bologna 1996).

Seit dem Hochmittelalter wird die Verehrung neuer Heiliger durch die Ausbildung und Durchsetzung des päpstlichen Kanonisationsverfahrens bestimmt⁹. Bischöfe behalten einen beherrschenden Anteil unter den Personen, die nunmehr unter Berufung auf die Zeugnisse von Vita und Miracula durch einzelne Päpste in den Katalog der Heiligen eingetragen und der Verehrung der Gläubigen empfohlen werden. Doch lassen das 11. und 12. Jahrhundert einerseits, das 13., 14. und 15. Jahrhundert andererseits charakteristische Unterschiede in Auswahl und Bewertung erkennen.

Von den 27 Personen, die in der Zeit zwischen Johannes XV. (985–996) und Coelestin III. (1191–1198) von Päpsten mit anschließender schriftlicher Bestätigung ihres Tuns¹⁰ heiliggesprochen wurden – das damals als vollgültig angesehene Institut der delegierten Kanonisation¹¹ mit einbezogen –, entfällt nahezu die Hälfte aller Fälle (13 von 27) auf Bischöfe oder Erzbischöfe¹². Von diesen wiederum waren sieben – d. h. also der knapp überwiegende Teil – Angehörige der ottonisch-salisch-frühstauischen Reichskirche: Ulrich von Augsburg, † 973 (kan. 993), Gerhard von Toul, † 994 (kan. 1052), Konrad von Konstanz, † 1038 (kan. 1123), Godehard von Hildesheim, † 1038 (kan. 1131), Anno von Köln, † 1075 (kan. 1183/86), Otto von Bamberg, † 1139 (kan. 1189), Bernward von Hildesheim, † 1023 (kan. 1193). Von den übrigen Bischöfen gehören zwei nach Italien

⁹ Vgl. unten S. 217 ff.

¹⁰ Zu den päpstlichen Kanonisationsurkunden des Hochmittelalters – formal gesehen, zumeist Litterae; der häufig gebrauchte Terminus „Kanonisationsbulle“ ist diplomatisch inkorrekt – vgl. bislang nur J. PETERSOHN, Die päpstliche Kanonisationsdelegation des 11. und 12. Jahrhunderts und die Heiligsprechung Karls des Grossen, in: S. KUTTNER (Hg.), Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law, Toronto 21–25 August 1972 (= Monumenta iuris canonici, series C 5) (Città del Vaticano 1976) 168 f.; DERS., Die Litterae Papst Innocenz' III. zur Heiligsprechung der Kaiserin Kunigunde (1200), in: JFLF 37 (1977) 8–20.

¹¹ PETERSOHN, Kanonisationsdelegation (Anm. 10) 163–206.

¹² Die Zahlenangaben über päpstliche Kanonisationen während des Mittelalters schwanken ganz erheblich, da nicht selten schlecht bezeugte oder apokryphe Fälle mitgerechnet werden, vgl. etwa TH. KLAUSER, Die Liturgie der Heiligsprechung, in: Heilige Überlieferung. Ildefons Herwegen zum silbernen Abtsjubiläum dargebracht (Münster 1938) 229–233; L. SANTIFALLER, Zur Originalüberlieferung der Heiligsprechungsurkunde der Landgräfin Elisabeth von Thüringen v. J. 1235, in: K. WIESER (Hg.), Acht Jahrhunderte Deutscher Orden (Bad Godesberg 1967) 74 f.; B. SCHIMMELPFENNIG, Heilige Päpste – päpstliche Kanonisationspolitik, in: PETERSOHN (Hg.), Politik und Heiligenverehrung (Anm. 1) 94 f. – Unter den oben genannten Voraussetzungen lege ich meiner Statistik folgende Fälle zugrunde: Ulrich von Augsburg (993), Simeon von Trier (c. 1035), Gerhard von Toul (1050), Theobald von Salanigo (1066/68), Nikolaus Peregrinus von Trani (1097/99), Kaiserin Adelheid (1097), Petrus von Anagni (1109), Konrad von Konstanz (1123), Godehard von Hildesheim (1131), Hugo von Grenoble (1134), Sturm von Fulda (1139), Kaiser Heinrich II. (1146), Eduard d. Bekenner (1161), Anselm von Canterbury (1163), Karl d. Große (1165), Knud Lavard (1169), Thomas Becket (1173), Anno von Köln (1186), Kjeld von Viborg (1188), Stephan von Muret (1189), Otto von Bamberg (1189), Malachias (1190), Petrus von Tarentaise (1191), Ubaldo von Gubbio (1192), Bernward von Hildesheim (1193), Johannes Gualbertus (1193), Gerald von Saue-Majeure (1197).

(Petrus von Anagni, † 1105, kan. 1109; Ubald von Gubbio, † 1136, kan. 1192), zwei nach England (Anselm von Canterbury, † 1109, kan. vor 1171¹³, Thomas von Canterbury, † 1170, kan. 1173), sowie je einer nach Frankreich (Hugo von Grenoble, † 1132, kan. 1134) und Irland (Malachias O'Morgair von Armagh, † 1148, kan. 1190).

Die Bischöfe der hochmittelalterlichen Reichskirche, die in der Frühzeit der päpstlichen Heiligsprechung einer allgemeinen Kultanererkennung gewürdigt wurden, waren sehr unterschiedliche Gestalten. Gemeinsam aber ist ihnen eine enge Verbindung von engagiertem Reichsdienst mit nachdrücklicher Fürsorge für ihre Diözesen; dazu kommen in einzelnen Fällen herausragende Verdienste als Stifts- und Klostergründer sowie um die Mission. Festzuhalten ist – und dieser Eindruck wird durch die hagiographische Literatur über diese Persönlichkeiten noch verstärkt –, daß Askese, persönliche Frömmigkeit und sozialer Einsatz landesherrliche Aktivitäten in ihrem Bistum und politisches Engagement im Königsdienst als Elemente eines heiligenmäßigen Bischofslebens nicht ausschlossen¹⁴. Dieses eher voregregorianische Bischofsideal fand an der damaligen Kurie durchaus noch Anerkennung.

Um so mehr muß der Befund überraschen, den die folgende Zeit der voll ausgebildeten päpstlichen Heiligsprechungstätigkeit zwischen Innocenz III. (1198–1216) und dem Ende des 15. Jahrhunderts beim Blick auf die Auswahl heiliger Bischöfe darbietet. Unter den 13 Bischöfen, deren Kanonisationsverfahren in diesem Zeitabschnitt zu einem erfolgreichen Ende gelangte¹⁵, taucht nur ein Inhaber eines deutschen Sitzes auf, Virgil von Salzburg, heiliggesprochen im Jahre 1233. Ganz am Ausgang des Mittelalters, schon unter den Wehen der Reformation, ist mit Benno von Meißen, kanonisiert im Jahre 1523 durch Papst Hadrian VI., noch einmal ein deutscher Bischof zur Ehre der Altäre gelangt. Im Unterschied zur Mehrzahl der übrigen im Spätmittelalter kanonisierten Bischöfe aber waren beide – Virgil als Mann der Salzburger Frühzeit († 784), Benno als Kämpfer des Investiturstreits († 1105 oder 1107) – keine Repräsentanten der zeitgenössischen Frömmigkeit.

Deutsche Kirchenfürsten, so ergibt sich damit, haben nach dem 1139 verstorbenen Otto von Bamberg nicht mehr den Weg zur Heiligsprechung geschafft. Die zahllosen deutschen Bischöfe des 13., 14. und 15. Jahrhun-

¹³ Zur Frage der delegierten Heiligsprechung Anselms von Canterbury PETERSOHN, Kanonisationsdelegation (Anm. 10) 177.

¹⁴ Vgl. die Analyse von A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (= BEFAR 241) (Rom 1981) 333–335.

¹⁵ Die Zahlenangaben nach VAUCHEZ, *La sainteté* (Anm. 14) 295–300 bzw. 303 Tableau XI: „Évêques et papes ayant fait l'objet d'un procès de canonisation (1198–1431)“. Vauchez hat in seine Tabelle bereits den 1099 gestorbenen, 1456 kanonisierten Bischof Osmund von Salisbury aufgenommen; hinzuzufügen ist für die 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts Bonaventura OFM, Kardinalbischof von Albano, † 1274, kan. 1482.

derts fallen für die offizielle Hagiographie des Spätmittelalters aus. Damit wird ein Befund offenbar, der den Historiker vor größte Interpretationsprobleme stellt. Wie ist es zu erklären, daß kein Angehöriger des deutschen Episkopats des Spätmittelalters den Weg in den zeitgenössischen Heiligenhimmel fand, während englische und französische Bischöfe die damaligen Kanonisationsprozesse mit Erfolg bestanden, italienische und skandinavische immerhin die Hindernisse bis zur Durchführung eines solchen Verfahrens überwinden¹⁶? Befand sich unter den deutschen Bischöfen jener Zeit – Kirchenmänner zwischen Trier und Riga, Schleswig und Lavant, an Rhein, Elbe, Oder und Donau – wirklich kein einziger im Stande der Heiligkeit?

Möglichkeiten einer Beantwortung dieser Frage könnten durch eine Gegenüberstellung des Bischofstypus der spätmittelalterlichen Reichskirche mit jenem anderer europäischer Länder gewonnen werden. Man muß, wenn das geschieht, gar nicht befürchten, auf ein Kolossalgemälde moralischer Verwerflichkeit zu stoßen; eher wohl auf eine Häufung von Banalitäten. Erhellend wird der Sonderweg der deutschen Episkopalgeschichte, der mit der ottonischen Reichskirchenherrschaft begann und mit dem Reichsdeputationshauptschluß von 1803 endete, in einer Phase eklatanter Schwäche der Reichsgewalt und zunehmender Konkurrenz zwischen den Wahlinteressen der adligen Domkapitel und der Provisionspolitik des Papsttums.

Die großzügige Besitz- und Rechtsausstattung der hochmittelalterlichen Kaiserzeit hatte den deutschen Bischöfen eine territoriale Fürstenstellung verliehen, deren Durchsetzung und Behauptung sie im Spätmittelalter zu unablässigen Kämpfen gegenüber dem Adel und den Städten ihrer Hochstifte einerseits, ihren fürstlichen Konkurrenten andererseits zwang. Gewiß gab es auch jetzt in Deutschland Bischöfe, die ihre Hirtenpflichten ernst nahmen, die sich um die Seelsorge der Laien und die Reform des Klerus kümmerten. Vor dem Vorrang territorialpolitischer Tagesaufgaben aber traten geistliche Selbstverwirklichung und episkopale Pflichterfüllung zumeist völlig in den Hintergrund¹⁷. Keiner von ihnen konnte sich einen Tageslauf leisten wie Jacques de Vitry in seiner Anfangszeit als Bischof von Akkon (1216–1225), der nach der Messe vom Morgengrauen bis zum Mittag die Beichte hörte, dann bis in den Nachmittag hinein Kranke besuchte und sich anschließend die Klagen der Waisen und Witwen anhörte¹⁸ (was er allerdings auch bald zugunsten eines stärkeren Engagements für die Kreuzzugspolitik aufgab, um schließlich 1225 ganz auf sein Bistum zu verzichten¹⁹).

¹⁶ Vgl. Tableau XI bei VAUCHEZ, *La sainteté* (Anm. 14) 303.

¹⁷ Das Material für eine solche Analyse bietet noch immer am besten A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands* 5,1 (Leipzig 1911).

¹⁸ *Ego vero vitam meam, donec veniat exercitus, sic ordinavi, quod, summo diluculo missa celebrata, peccatores recipio usque post meridiem, denique, sumpto cibo . . ., infirmos per civitatem oportet me visitare usque ad nonam post vespas. Post hoc vero causas orphanorum et viduarum et aliorum, quibus in iusticia dicere non valeo, cum tumultu et gravamine magno recipio . . .*; Briefe des Jacobus de Vitriaco (1216–1222), hg. v. R. RÖHRICHT, in: ZKG 14 (1894) 113f. Nr. 2.

¹⁹ P. BOURGIN, Jakob v. Vitry, in: LMA 5 (1991) 294f.

Caesarius von Heisterbach hatte Mühe mit dem Ausspruch eines französischen Klerikers: Alles könne er glauben, nur nicht, daß ein deutscher Bischof in seinem Amt das Seelenheil zu erlangen vermöge²⁰; Mühe deshalb, weil seine eigenen Erfahrungen mit den Kölner Oberhirten ihn tief verunsicherten²¹. Um wieviel mehr galt solches für die Möglichkeit einer Heiligsprechung! Das internationale „ranking“, das das päpstliche Kanonisationsverfahren des Spätmittelalters erzwang, verwies die deutschen Bischöfe dieser Zeit eindeutig in die Kategorie der für den Status der Heiligkeit nicht Akzeptablen. Auch solche Kirchenfürsten, die ihr Leben in territorialpolitischen Konflikten verloren, wie Engelbert von Köln (ermordet 1225)²² und Burchard III. von Magdeburg (ermordet 1325)²³, oder an dabei erlittenen Mißhandlungen starben, wie der Prämonstratenser Ludolf von Ratzeburg († 1250)²⁴, fanden ungeachtet von Wundern und örtlichen Kultbestrebungen nicht den Weg zur Eröffnung eines formellen Kanonisationsverfahrens.

²⁰ *Omnia credere possum, sed non possum credere, quod unquam aliquis episcopus Alemanniae possit salvari*; Caesarii Heisterbacensis Dialogus miraculorum, ed. J. STRANGE, vol. 1 (Köln-Bonn-Brüssel 1851) 99 (II 27). Präziser noch ist die Fassung in den 64 Sonntagshomilien, ed. A. HILKA, Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, ed. A. HILKA, Bd. 1 (= Publikationen d. Ges. f. Rhein. Geschichtskunde 43) (Bonn 1933) 127 f. Nr. 160: . . . *in suo episcopatu possit salvari* (hier ist zudem die Rede von einem *scolasticus*). Die Begründung, die der Mönch im Dialog miraculorum dem Novizen gibt, lautet: *quia pene omnes episcopi Alemanniae utrumque habent gladium . . . , et quia de sanguine indicant et bella exercent, magis eos sollicitos esse oportet de stipendiis militum quam de salute animarum sibi commissarum*.

²¹ Vgl. W. JANSSEN, Das Erzbistum Köln im späten Mittelalter 1191–1515, Tl. 1 (Geschichte des Erzbistums Köln 2,1) (Köln 1995) 53–56.

²² Zu den Ereignissen vgl. Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter, Bd. 3, bearb. v. R. KNIPPING (= Publ. d. Ges. f. Rhein. Geschichtskunde 21, 3) (Bonn 1909) 87 f. Nr. 569. Zum Fürsprecher seiner Heiligkeit machte sich Caesarius von Heisterbach, der sich der Problematik dieses Falles allerdings wohl bewußt war. Maßgeblich war für ihn nicht die Vorbildlichkeit seines Lebens als Bischof, sondern das Auftreten von Wundern nach seinem Tode: *Sanctitatem, que vite defuit, mors pretiosa supplevit, et si minus perfectus erat in conversatione, sanctus tamen effectus est in passione. – Quis sanctitati eius contradicat, quem cordium cognitor et meritorum ponderator Dominus signis tam variis mirificat*; Leben, Leiden und Wunder des heiligen Engelbert, Erzbischofs von Köln, hg. v. F. ZSCHAECK, in: Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, hg. v. HILKA (Anm. 20), Bd. 3 (Bonn 1937) 223–328, die Zitate 236 (I 1), vgl. auch den Prolog der *Miracula*, ebd. S. 282. – Die Kultansätze führten zu keinem offiziellen Ergebnis. Aus einem in Köln im Jahre 1515 gedruckten Martyrolog gelangte sein Tag ins Martyrologium Romanum von 1583; öffentliche Verehrung fand er jedoch erst im 17. Jahrhundert; vgl. AA SS Nov. III (Brüssel 1910) 643 f.

²³ Vgl. allgemein D. KURZE, Burchard III. Ebf. v. Magdeburg, in: LMA 2 (1983) 944 f. Wunder und Kultbemühungen: I. KOCH, Das Leben des Erzbischofs Burchard III. von Magdeburg (1307–1325), in: Geschichts-Blätter f. Stadt und Land Magdeburg 23 (1888) 353; K. HEINE, Burchard von Schraplau, genannt „der Lappe“: Erzbischof von Magdeburg 1307–1325, in: Neue Mitteilungen a. d. Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen 20 (1900) 539 f.

²⁴ Reste einer Passio Bischof Ludolfs, die auch einzelne Wunder festhielt, sind aus der „Metropolis“ des Hamburger Kanonikers Albert Krantz zu erschließen; vgl. AA SS Mart. III (Paris u. Rom 1865) 790 Nr. 2–4. Erst 1725 erteilte Papst Benedikt XIII. dem Prämonstratenserorden die Erlaubnis, sein Fest am 29. März als Märtyrer zu begehen; vgl. G. B. VALVEKENS, Ludolfo, vescovo di Ratzeburg, martire, in: BiblSS 8 (1967) 297.

Daß die in dieser Hinsicht erfolgreicheren Kollegen Westeuropas – etwa ein Wilhelm von Bourges, ein Edmund von Canterbury oder ein Thomas von Hereford – nie in weltliche Streitigkeiten verwickelt, nicht an der Vermehrung ihres Besitzes interessiert und ohne jeden Anteil an politischen Händeln waren, läßt sich demgegenüber gar nicht behaupten. Aber offenkundig verkörperten sie, teils aus dem Mönchsstand aufgestiegen, teils an Universitäten ausgebildet, ja sogar hier zeitweilig lehrend, als Schriftsteller bekannt und mendikantischen Frömmigkeitsformen nahestehend, ein Bischofsideal, das, wenn persönliche Integrität und Wunder es beglaubigten, an der römischen Kurie eher auf Anerkennung stieß als die Daseinsform der Bischofs-Fürsten und Fürst-Bischöfe im Heiligen Römischen Reich²⁵.

Jene Zeiten, in denen das Kaisertum die Auswahl der Bischöfe bestimmt, sie in seinen Dienst gestellt, aber auch ihre Wirkungssphäre geschützt hatte, waren, wie die unterschiedliche Berücksichtigung der deutschen Bischöfe des hohen und des späten Mittelalters in der päpstlichen Kanonisationspraxis zeigt, also keineswegs nachteilig für die religiöse Physiognomie des deutschen Episkopats gewesen. Andererseits scheinen die Möglichkeiten, die sich das Papsttum nach dem Zurückdrängen der kaiserlichen Einwirkungsrechte auf die Besetzung der deutschen Bistümer verschafft hatte, keinen qualitätssteigernden Einfluß auf die Formung des spätmittelalterlichen Bischofstyps in der Reichskirche ausgeübt zu haben.

Die Heiligenverehrung des Spätmittelalters hat sich in Deutschland daher im wesentlichen mit älteren Bischofsgestalten begnügt, hat diese sogar in besonders gelagerten Fällen auch als politische Identifikationsfiguren benutzt. Politik und Heiligenkult traten im Mittelalter auf vielfältige Weise miteinander in Wechselwirkung. Als Träger historisch-politischer Vorstellungen spielten Heilige im Rahmen des politischen Denkens und des überindividuellen Selbstverständnisses von Reichen und Gemeinwesen eine große Rolle²⁶.

Monarchische Herrschaftsverbände werden im Mittelalter nicht nur durch heilige Könige und Herzöge, sondern ebenso durch heilige Bischöfe repräsentiert. Es genüge, hier auf die Gestalten der Bischöfe Dionysius, Martin und Remigius als heilige Protektoren des Frankenreichs und später Frankreichs, Adalberts von Prag für Polen hinzuweisen²⁷. Meist waren es

²⁵ Vgl. VAUCHEZ, *La sainteté* (Anm. 14) 336–358: „La sainteté de l'évêque d'après les procès de canonisation (1198–1431)“, hier passim auch zu den oben genannten Persönlichkeiten; vgl. weiterhin die ihnen gewidmeten Stichworte in *BiblSS* sowie die dort genannte Literatur.

²⁶ A. BORST, *Schutzheilige mittelalterlicher Gemeinwesen*, in: DERS., *Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters* (München–Zürich 1988) 289–311; J. PETERSOHN, *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter. Ergebnisse und Desiderate*, in: PETERSOHN (Hg.), *Politik und Heiligenverehrung* (Anm. 1) 597–609.

²⁷ Vgl. zuletzt J. EHLERS, *Politik und Heiligenverehrung in Frankreich*, in: PETERSOHN (Hg.), *Politik und Heiligenverehrung* (Anm. 1) 149–175; A. GIEYSZTOR, *Politische Heilige im hochmittelalterlichen Polen und Böhmen*, ebd. 331–336.

kirchengeschichtliche Vorgänge, die Bischof und Land in kultisch-politischer Deutung miteinander verknüpften. Eine besondere Rolle spielte in diesem Zusammenhang das missionarische Verdienst einzelner Bischöfe, das nach einem von Papst Gregor dem Großen entwickelten Deutungsschema²⁸ die Herstellung heilsgeschichtlicher Beziehungen zwischen dem einzelnen Bischof und der von ihm bekehrten Gemeinschaft erlaubte²⁹. Nach dem Muster der Stilisierung dieses Papstes zum *apostolus Anglorum* schon im 8. Jahrhundert wird Remigius seit dem 9. Jahrhundert zum *apostolus Francorum*, konkurrierend freilich mit Martin und Dionysius, in Südfrankreich auch mit Martial³⁰. Erst im 12. Jahrhundert, angesichts der komplizierten und stockenden Entwicklung des Selbstverständnisses der Deutschen auch nie zu umfassender Verbindlichkeit gelangend, tritt in Fulda der Beiname eines *apostolus Germanorum* für Bonifatius auf³¹.

Bedeutung hat in Deutschland dagegen der Diözesan- und Territorialpatronat heiliger Bischöfe gewonnen. Ähnlich wie bei den Landespatronen knüpft auch die regionale Schutzherrschaft von Heiligen meist an historisch-kultische Voraussetzungen an, die in der Geschichte der betreffenden Personen und Landschaften lagen³². Für die Bistümer tritt dazu die rechtliche Stellung des Kathedralpatrons als Inhaber der Bischofs- und Diözesanrechte des jeweiligen Sprengels³³. Eine besondere Entwicklung nahm in diesem Zusammenhang die Würzburger Kiliansverehrung. Seit in der *Passio maior sancti Kiliani* im 2. Drittel des 10. Jahrhunderts erstmals eine missionsgeschichtliche Beziehung zwischen dem irischen Wanderbischof und der „*Teutonica Francia*“ hergestellt worden war³⁴, entwickelte sich Kilian einerseits zum *Francorum apostolus* – hier natürlich auf Franken, nicht auf Frankreich zu beziehen³⁵ –, andererseits zum Wahrer der politischen Ansprüche

²⁸ Gregor d. Gr. entwickelte in den *XL homiliarum in Evangelia libri duo* I 17, 17 (Migne PL 76, 1148) die u. a. auch bei Venantius Fortunatus bekannte Vision, daß am Jüngsten Tag die einzelnen Apostel die Bevölkerung der von ihnen bekehrten Länder und Landschaften dem Herrn zuführen werden. Diese Vorstellung ist im Mittelalter wiederholt auf andere, missionarisch verdiente Heilige ausgedehnt worden.

²⁹ Vgl. etwa J. PETERSOHN, *Apostolus Pomeranorum. Studien zu Geschichte und Bedeutung des Apostelepithetons Bischof Ottos I. von Bamberg*, in: HJ 96 (1966) 257–294; DERS., *Politik* (Anm. 26) 603f.; H. U. RUDOLF, *Apostoli gentium. Studien zum Apostelepitheton unter besonderer Berücksichtigung des Winfried-Bonifatius und seiner Apostelbeinamen* (= Göppinger akademische Beiträge 42) (Göppingen 1971) 55–70.

³⁰ J. PETERSOHN, *Kaisertum und Kultakt in der Stauferzeit*, in: PETERSOHN (Hg.), *Politik und Heiligenverehrung* (Anm. 1) 101 f.

³¹ P. KEHL, *Kult und Nachleben des hl. Bonifatius im Mittelalter (754–1200)* (= Quellen u. Abhandlungen zur Gesch. d. Abtei u. d. Diözese Fulda 26) (Fulda 1993) 207–211.

³² Zum Regionalpatronat PETERSOHN, *Politik* (Anm. 26) 606 f.

³³ Vgl. H.-J. BECKER, *Der Heilige und das Recht*, in: PETERSOHN (Hg.), *Politik und Heiligenverehrung* (Anm. 1) 67 f.

³⁴ J. PETERSOHN, *Zur geographisch-politischen Terminologie und Datierung der *Passio maior sancti Kiliani**, in: JFLF 52 (1992) (= Festschrift Alfred Wendehorst 1) 26 f. In diesem Zusammenhang ist die Frage, ob Kilian wirklich in Franken missionierte, belanglos. Es geht um die Spiegelung seines Wirkens in der Historiographie.

³⁵ Vgl. ebd. 27 Anm. 19.

des Würzburger Oberhirten auf die fränkische Herzogswürde, ablesbar u. a. daran, daß sein Martyriumssymbol, das Schwert, auf der Würzburger Kiliansfahne von 1266 erstmals kampfbereit dem Feinde entgegengereckt, nunmehr zugleich als Sinnbild des bischöflichen Hoheitsanspruchs, nämlich als Herzogsschwert, verstanden wird³⁶.

Aber auch der territoriale Patronat eines heiligen Bischofs war möglich. Als Missionar der westslavischen Pomoranen und Lutizen ist Bischof Otto I. von Bamberg in seinem Grabeskloster Michelsberg bald nach seinem Tode bereits zum *apostolus Pomeranorum* proklamiert und diese Vorstellung im Zusammenhang mit der Vorbereitung seiner Kanonisation auch dem jungen pommerschen Bistum und Herzogsstaat nahegebracht worden³⁷. Ihren Höhepunkt fand die dynastisch-territoriale Indienststellung des Bamberger Bischofs für das mittelalterliche Selbstverständnis Pommerns in den Kultäußerungen Herzog Barnims III. von Pommern-Stettin (1320–1368)³⁸. Als dieser im Jahre 1346 vor dem Stettiner Herzogsschloß ein Hofkollegiatstift zu Ehren des hl. Otto gründete, hat er in den damals ausgefertigten Fundationsurkunden die historische und heilsgeschichtliche Bedeutung des Bamberger Bischofs für sein Herzogtum ausführlich dargelegt. Ottos friedliche Mission habe seinen Vorfahren und deren Untertanen den Besitz ihres Landes bewahrt, aus dem sie, wenn Kaiser, Könige und Fürsten bei dem Versuch einer gewaltsamen Bekehrung Erfolg gehabt hätten, zweifellos vertrieben worden wären. Otto also, *noster et tocius nostri ducatus apostolus et baptista*, habe bewirkt, daß sie bei ihrem Erbe bleiben konnten³⁹. Geschichtliche Standortsuche und Kultmotiv, deren historischer Kern die Missionsleistung des Bamberger Bischofs war, haben damit wesentlich zur Entstehung des politisch-historischen Selbstverständnisses eines deutschen Neustammes aus slavischer Wurzel beigetragen.

³⁶ H. M(UTH), Kilian im Spätmittelalter Herr des Herzogtums, in: Kilian. Mönch aus Irland – aller Franken Patron 689–1989. Katalog der Sonderausstellung zur 1300-Jahr-Feier des Kilianmartyriums (Würzburg 1989) 249f.; DERS., Kilian, Kolonat und Totnan. Zur Ikonographie der Frankenapostel bis zur Säkularisation, ebd. Aufsätze (Würzburg 1989) 356f.

³⁷ J. PETERSOHN, Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reichs, Polens und Dänemarks vom 10. bis 13. Jahrhundert. Mission – Kirchenorganisation – Kultpolitik (= Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart 17) (Köln–Wien 1979) 464–470; DERS., Jubiläum, Heiligsprechung und Reliquienerhebung Bischof Ottos von Bamberg im Jahre 1189, in: Bericht des Historischen Vereins Bamberg 125 (1989) 47f.

³⁸ J. PETERSOHN, Reichspolitik und pommersche Eigenstaatlichkeit in der Bamberger Stiftung Herzog Barnims III. zu Ehren des hl. Otto (1339), in: Baltische Studien N.F. 49 (1962/63) 19–38.

³⁹ J. PETERSOHN, Kolonisation und Neustambildung – das Beispiel Pommern, in: H. ROTHE (Hg.), Ostdeutsche Geschichts- und Kulturlandschaften, Tl. 3: Pommern (= Studien zum Deutschtum im Osten 19/III) (Köln–Wien 1988) 72f. mit Anm. 68.

II. Bischöfe als Gestalter der Heiligenverehrung

1. Bischof und Heiligsprechung

Grab, Gedächtnisfeier und Anrufung konstituieren den frühen Heiligenkult⁴⁰. Die offizielle Verehrung eines von Kirche und Volk für heilig gehaltenen Märtyrers oder Bekenners führte seit dem Beginn des Mittelalters meist zur Erhebung seiner Gebeine (*elevatio*) und ihrer feierlichen Überführung in einen Sakralraum als künftigen Verehrungsort (*translatio*)⁴¹. Welche Rolle dem örtlichen Bischof hierbei zukam, mag die Schilderung der Translation des hl. Kilian und seiner Gefährten in der wahrscheinlich aus dem 10. Jahrhundert stammenden älteren *Vita Burchardi* zeigen⁴²: „Als dann ging er damit um, daß die Gebeine der heiligen Märtyrer Kilian und seiner Genossen von dem Ort, wo sie die Ungläubigen eifertig beigelegt hatten, erhoben würden. Er wußte nämlich, daß sie, nachdem man sie heimlich getötet hatte, ohne Sorgfalt verscharrt worden waren. Nachdem er Klerus und Volk versammelt hatte, setzte er ein Fasten an, damit jene würdig erfunden würden, denen die Heiligen gestatteten, ihre Leiber zu bewegen. Am festgesetzten Tag der Erhebung der Märtyrer war eine große Menge von Landleuten in Würzburg zusammengeströmt, die einen aus Frömmigkeit, die anderen angelockt von Wunderzeichen, wieder andere durch den Wunsch, ihre Gesundheit zurückzuerlangen. Schließlich begab sich der verehrungswürdige Bischof Burchard zur Grabstätte, nahm eine Hacke und begann als erster zu graben, unterstützt von den Dienern, die er dazu bestimmt hatte. Nachdem die Erde hinweggenommen war, wurden in einer nicht sehr tiefen Grube die Körper der Märtyrer entdeckt, die einen derartigen Wohlgeruch verströmten, daß die Nasen aller Umstehenden von der Süße solchen Duftes erfüllt wurden. Nachdem schließlich die Gebeine erhoben waren, lief das Volk in gewaltiger Masse zusammen. Alle waren bemüht, die Bahre zu berühren, bei ihrem Vorbeizug niederzufallen oder mit erhobenen Händen Gott Dank darzubringen. Einhellig erscholl der Ruf: Ehre sei Gott in der Höhe und Frieden auf Erden den Menschen guten Willens. Solche Wunderzeichen hat Gott durch seine Heiligen gewirkt, daß, wenn jemand vielleicht in seinem Glauben wankte, unter dem Eindruck so vieler Mirakel sein Vertrauen mit fester Kraft gestärkt wurde. Während Hymnen die Mirakel begleiteten, gelangte man an den Ort, wo die Körper der Heiligen niedergelegt werden sollten, welche, mit Sorgfalt verwahrt, bis zum heutigen Tage unter Gesängen und Gebeten aufgesucht werden.“

⁴⁰ DELEHAYE, *Sanctus* (Anm. 1) 114–121, 122–161, 196–207; N. HERRMANN-MASCARD, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit* (Paris 1975) 25–49.

⁴¹ DELEHAYE, *Sanctus* (Anm. 1) 184f.; HERRMANN-MASCARD (Anm. 40) 74–87. Unter Umständen konnte die Kirche auch über seinem Grabe errichtet werden, die Translation im strengen Sinne damit wegfallen.

⁴² *Vita S. Burchardi episcopi Wirziburgensis* c. 6, ed. O. HOLDER-EGGER, MGH SS 15,1 (Hannover u. Leipzig 1887) 49. Zur Datierung zuletzt PETERSOHN, *Terminologie* (Anm. 34) 31f.

Der Bericht dieser Translatio ist weitgehend topisch, damit aber auch typisch. So wie hier für die Mitte des 8. Jahrhunderts erzählt, liefen Heiligerhebungen im gesamten Frühmittelalter ab⁴³. Der Vorgang erschließt sich als „canonizatio per viam cultus“, als deren Vollstrecker der zuständige Bischof agiert. Freilich haben auch Päpste – namentlich der erste Reisepapst Leo IX. (1049–1054) – in Frankreich und Deutschland gelegentlich solche handlungsbezogenen „Kanonisationen“ durchgeführt⁴⁴. Von Zweifeln an der Echtheit der Reliquien und einer vorherigen Prüfung des Falles ist dabei kaum die Rede⁴⁵. Der Heilige legitimierte sich selber, indem er sich ohne Mühen finden ließ, himmlischen Duft verströmte und Wunder tat. Höchstens gegen Willkür und Mißbrauch glaubte man einschreiten zu müssen. Eine Synode in Mainz im Jahre 813 verfügte, „daß niemand sich künftig herausnehme, ohne Zustimmung des Kaisers und Erlaubnis der Bischöfe und der heiligen Synode Heiligengebeine von einem Ort an den anderen zu überführen“⁴⁶.

Seit dem Ausgang des 10. Jahrhunderts werden Bemühungen erkennbar, bei der Etablierung neuer Kulte vor dem Erhebungsakt die päpstliche Billigung einzuholen⁴⁷. Im Jahre 993 entschied erstmals ein Papst, Johannes XV., nachdem man ihm Leben und Wunder des zwei Jahrzehnte zuvor verstorbenen Bischofs Ulrich von Augsburg vorgetragen hatte, daß „sein Andenken mit frommstem Eifer und gläubigster Hingabe zu verehren sei“ und verkündete diese Entscheidung anschließend durch ein förmliches Dekret⁴⁸. Im 11. Jahrhundert mehren sich die Fälle, daß die „inscriptio“ in

⁴³ HERRMANN-MASCARD (Anm. 40) 175–182; zur Quellengattung M. HEINZELMANN, Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes (= Typologie des sources du moyen âge occidental 33) (Turnhout 1979).

⁴⁴ C.-H. BRAKEL, Die vom Reformpapsttum geförderten Heiligenkulte, in: StGreg 9 (1972) 252 f., 266, 268 f.; PETERSOHN, Kaisertum (Anm. 30) 111 mit Anm. 48.

⁴⁵ Vgl. aber E. W. KEMP, Canonization and Authority in the Western Church (Oxford 1948) 32 f., 82 f.; J. SCHLAFKE, De competentia in causis Sanctorum decernendi a primis post Christum natum saeculis usque ad annum 1234, Diss. iur. can. Pont. Athenaeum Angelicum (Rom 1961) 10 f., 15 f.; HERRMANN-MASCARD (Anm. 40) 77 f., 81.

⁴⁶ *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 Conc. 2: Concilia aevi Karolini 1, ed. A. WERMINGHOFF (Leipzig 1906) 272 Nr. 36 c. 51.

⁴⁷ Zur Ausbildung der päpstlichen Kanonisationsprärogative unter Zurückdrängung der bischöflichen Rechte L. HERTLING, Materiali per la storia del processo di canonizzazione, in: Gregorianum 16 (1935) 170–95; KEMP, Canonization (Anm. 45) 56 ff.; R. KLAUSER, Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert, in: ZSRG.K 40 (1954) 85–101; SCHLAFKE, De competentia (Anm. 45) 19 ff., 163 ff.; PETERSOHN, Kanonisationsdelegation (Anm. 10) 164–169; VAUCHEZ, La sainteté (Anm. 14) 25–37; SCHIMMELPFENNIG, Heilige Päpste (Anm. 12) 73–100.

⁴⁸ H. ZIMMERMANN (Hg.), Papsturkunden 896–1046, Bd. 1: 896–996 (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Denkschriften 174) (Wien 1984) 611–613 Nr. 315. – Die Zweifel, die jüngst B. SCHIMMELPFENNIG, Afra und Ulrich. Oder: Wie wird man heilig, in: Zs. d. Hist. Vereins f. Schwaben 86 (1993) 29–35 an dieser Urkunde und dem durch sie bezeugten Kanonisationsvorgang angemeldet hat, sind, wie E.-D. HEHL, Lucia/Lucina. Die

den „catalogus sanctorum“, wie die zeitübliche Formulierung lautete, auf Antrag von Bischof und Bevölkerung der betreffenden Diözese, oft aber auch auf Bitten hochgestellter Laien, nach vorheriger Prüfung des Falles durch den Papst in einem feierlichen liturgischen Akt vorgenommen wurde⁴⁹. Im 12. Jahrhundert hatte sich bereits weitgehend die Meinung durchgesetzt, daß bloße Reliquienerhebungen durch Bischöfe für die Etablierung von Kulte mit umfassender Geltung nicht genügten, vielmehr der Papst allein die Autorität besitze, diese Entscheidung mit dem Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit zu treffen⁵⁰. Deutlich läßt sich bei dieser Entwicklung beobachten, daß es nicht primär kuriales Machtstreben, sondern eher das Drängen lokaler Kräfte aus allen Teilen Europas war, das dem Papst die Prärogative der Heiligsprechung zuwies, wie es z. B. die *Petitio* für die Kanonisation der Kaiserin Kunigunde im Jahre 1200 aussprach: *cum hoc sublime iudicium ad eum tantum pertineat, qui est beati Petri successor et vicarius Ihesu Christi*⁵¹. Man wollte Sicherheit über die Qualität neuer Heiliger besitzen und ihrem Kult eine umfassende Verehrung verschaffen.

Ansätze zu einer rechtsförmlichen Reservation der Heiligsprechung durch das Papsttum sind seit Innocenz III. zu beobachten, der durch Kanon 62 des IV. Laterankonzils von 1215 die Verehrung neu aufgefunder Reliquien an die Einholung einer päpstlichen Approbation band⁵². In dieser Zeit vollzieht sich in der Kanonistik auch jene Verallgemeinerung der rechtlichen Aussage der Dekretale „*Audivimus*“ Papst Alexanders III. von ca. 1171/72, die sich ursprünglich nur auf den Fall eines im Rausch gestorbenen und als heilig verehrten skandinavischen Königs bezog, zum Fundamentalsatz ausschließlicher Kanonisationsbefugnis des Papsttums, wie es im Liber extra Papst Gregors IX. (1234) mit den Worten definiert ist: *Sine papae licentia non licet aliquem venerari pro sancto*⁵³.

Echtheit von JL 3848. Zu den Anfängen der Heiligenverehrung Ulrichs von Augsburg, in: DA 51 (1995) 195–211 gezeigt hat, nicht stichhaltig. In ähnlicher Weise gilt dies auch für G. WOLF, Die Kanonisationsbulle von 993 für den Hl. Oudalrich von Augsburg und Vergleichbares, in: ADipl 40 (1994) 85–104.

⁴⁹ KLAUSER, Entwicklung (Anm. 47) 91 f.

⁵⁰ Vgl. die Beispiele bei PETERSOHN, Kanonisationsdelegation (Anm. 10) 166 f.

⁵¹ PETERSOHN, Litterae (Anm. 10) 24. Zu der zitierten Passage ist zu sagen, daß es sich hierbei nicht um eine normsetzende Deklaration der päpstlichen Kanzlei, sondern um eine Referierung aus der Kanonisationspetition der Bamberger Antragsteller handelt; vgl. schon SCHLAFKE, De competentia (Anm. 45) 88 f.; PETERSOHN, Litterae 18 f. Diese Feststellung ist im übrigen keineswegs, wie VAUCHEZ, La sainteté (Anm. 14) 29 Anm. 24 meint, „excessivement formaliste“, sondern bezeichnet den Kern des rechtlichen Sachverhalts.

⁵² Lat. IV c. 62 = X. III 45, 2 (Friedberg 2, 650).

⁵³ X. III 45, 1 (Friedberg 2, 650). Zum Umdeutungsprozeß dieser Dekretale vor allem S. KUTTNER, La réserve papale du droit de canonisation, in: Revue historique de droit français et étranger, 4^e série 17 (1938) 172–195, ergänzter Wiederabdruck in: DERS., The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages (London 1980) Nr. VI mit den im Anhang beigegebenen Retractationes 7–11. Zum Verständnis in der frühen Dekretalistik auch SCHLAFKE, De competentia (Anm. 45) 134 ff. – Zur älteren Behauptung, „*Audivimus*“ sei auf die Karlskanonisation zu beziehen, PETERSOHN, Kanonisationsdelegation (Anm. 10) 165

Bischöfe haben in Einzelfällen bis dahin und vielleicht sogar darüber hinaus noch lokale Kulte autorisiert⁵⁴; aber in ihrer Mehrzahl hatten sie längst ihr altes Recht abgetreten und bei der Konstituierung neuer Heiligenkulte ihre Bemühungen auf eine möglichst überzeugende und erfolgreiche Präsentation ihrer Wünsche an der römischen Kurie beschränkt. Was ihnen auch fernerhin zustand und im Spätmittelalter noch große Bedeutung besaß, war der Vollzug des archaischen und nach wie vor für die breite Masse kulteinleitenden Aktes der Reliquienerhebung selbst, der nun im Anschluß an die päpstliche Heiligsprechung erfolgte und geradezu als Exekution des päpstlichen Spruches verstanden wurde⁵⁵. Daß in diesem Zusammenhang in Deutschland die bis in die Spätantike zurückreichende und im 12. Jahrhundert allerorten in Europa noch einmal sehr demonstrativ gehandhabte Mitwirkung von Königen und Kaisern bei der Erhebung Neukanonisierter⁵⁶ im 13. Jahrhundert erfolgreich in den Hintergrund gedrängt wurde⁵⁷, lag offenbar durchaus im Sinne des Papsttums, wie die Erhebung der Gebeine der hl. Elisabeth in Marburg am 1. Mai 1236 erkennen läßt, die Papst Gregor IX. ausdrücklich den Erzbischöfen von Mainz und Trier und dem Bischof von Hildesheim übertragen hatte, obwohl, wie die Kölner Königschronik mit spürbarem Mißmut vermerkte, „viele andere Bischöfe und Fürsten anwesend waren“⁵⁸ – nicht zuletzt Kaiser Friedrich II. selbst!

2. Bischof und Kultorganisation

Welche Rechte und Möglichkeiten blieben den Bischöfen bei der Gestaltung der Heiligenverehrung, nachdem das Papsttum den entscheidenden

Anm. 10; zur Identifikation des betr. skandinavischen Königs nunmehr E. HOFFMANN, Politische Heilige in Skandinavien und die Entwicklung der drei nordischen Reiche und Völker, in: PETERSOHN (Hg.), Politik und Heiligenverehrung (Anm. 1) 314–316.

⁵⁴ SCHLAFKE, De competentia (Anm. 45) 44 ff., 122 ff.; DERS., Das Recht der Bischöfe in causis sanctorum bis zum Jahre 1234, in: Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festgabe f. Joseph Kardinal Frings (Köln 1960) 430 f.; VAUCHEZ, La sainteté (Anm. 14) 32. Auszuscheiden ist der Fall des Berthold von Garsten (1236), bei dem es sich, anders als man bisher meinte, nicht um eine förmliche Kanonisation durch den Passauer Bischof Rüdiger handelt, vgl. J. LENZENWEGER, Berthold Abt von Garsten † 1142 (= Forschungen z. Geschichte Oberösterreichs 5) (Graz–Köln 1958) 78–80, 208–210, 285. Dessen Urkunde aus diesem Jahre enthält mit der Phrase *sanctitatis meritis considerantes, quibus merito sanctorum est kathalogo ascribendus*, nicht etwa eine dispositive, d. h. eine Kanonisation aussprechende Wendung, sondern lediglich eine erläuternde Qualifizierung, während die eigentliche bischöfliche Verfügung die Feier seines Anniversars, also das Gedenken eines gewöhnlichen Verstorbenen, betrifft.

⁵⁵ PETERSOHN, Kanonisationsdelegation (Anm. 10) 168 f.

⁵⁶ J. PETERSOHN, Saint-Denis – Westminster – Aachen. Die Karls-Translatio von 1165 und ihre Vorbilder, in: DA 31 (1975) 420–454; DERS., Kaisertum (Anm. 30) 108–145.

⁵⁷ PETERSOHN, Saint-Denis (Anm. 56) 453 f.; DERS., Kaisertum (Anm. 30) 141 f.

⁵⁸ ... *est translatum auctoritate summi pontificis, qui hoc negocium tribus episcopis conmisit, videlicet Moguntino, Trevirensi et Hildesemensi, quamquam ibi multi alii episcopi et principes affuissent*; Chronica regia Coloniensis, rec. G. WAITZ, MGH SRG (Hannover 1880) 268; zum Sachverhalt PETERSOHN, Kaisertum (Anm. 30) 117 f., 124, 136 f., 139 f.

Vorgang der Konstitution neuer Kulte an sich gezogen hatte? Ihnen blieb, und sie haben diese Chance kräftig genutzt, die Ordnung und liturgische Formgebung der Heiligenkulte in ihren Diözesen bzw. Metropolitanverbänden: Einführung und Veränderung von Heiligenfesten, Bestimmung ihres Ranges und ihrer Festformen, Übernahme, Schaffung und Anordnung von Eigenmessen und Sonderoffizien (sog. Historien) zu Ehren einzelner Heiliger, die Redaktion, Überarbeitung und Inkraftsetzung der liturgischen Bücher, deren Sanktoralien den kirchlichen Heiligenkult diözesanverbindlich regelten (Missalien, Breviere, Antiphonarien usw.), ihnen blieb die Entscheidung von Fragen, die beim Aufeinandertreffen bestimmter Feste entstanden und damit die Anordnung der spezifischen Diözesankalendarien, kurz: die umfassende und vereinheitlichende Organisation des offiziellen kirchlichen Heiligenkultes in ihren geistlichen Jurisdiktionsbezirken.

Maßgaben dazu bot das zeitgenössische Kirchenrecht. Das Papsttum hat zwar grundsätzlich schon im Mittelalter die Prärogative beansprucht, die Feier von Heiligtagen für die Gesamtkirche zu bestimmen, aber von diesem Recht nur in Einzelfällen Gebrauch gemacht, so u. a. durch die – auch ins *Corpus iuris canonici* aufgenommene – Anordnung des *Corpus Christi-Festes* durch Papst Urban IV. im Jahre 1264⁵⁹ sowie die Weisung Bonifaz' VIII. vom Jahre 1295, die Tage der zwölf Apostel, vier Evangelisten und vier Kirchenväter *sub officio duplici* zu begehen⁶⁰. Das klassische Kirchenrecht hat weiterhin vorausgesetzt, daß in der Gesamtkirche Übereinstimmung bei der Feier der hohen Feste sowie der wichtigsten Heiligtage herrsche, räumte grundsätzlich aber ein, daß die Bischöfe zusätzliche Regelungen für ihre Diözesen treffen dürften.

So nahm Gratian einen älteren Konzilskanon in sein Dekret auf, nach dem den Laien die arbeitsfreien Tage vorher bekanntzugeben waren, als da sind: alle Sonntage, die Geburt des Herrn, St. Stephan, Johannes Evangelista, Innocentium, Silvester usw. und alle jene Feste, *quas singuli episcopi in suis episcopis cum populo collaudauerint*. Der diözesanspezifische Charakter der letztgenannten Anordnungen ist durch den Zusatz gekennzeichnet, daß diese nur *vicinis tantum circummorantibus indicendae* seien, *non generaliter omnibus*⁶¹.

Eine vergleichbare Liste von Tagen, deren Begehung in der Gesamtkirche als verpflichtend vorausgesetzt wurde, lieferte Papst Gregor IX. um 1227/34, als er die Frage, ob *in feriis introductis in honorem Dei et sanctorum* Gericht gehalten und Urteil gesprochen werden dürfe, negativ entschied. Auch er bezog darin jene Feste ein, *quas singuli episcopi in suis dioecibus cum clero et populo duxerint solenniter venerandas*⁶². Noch das Konzil von

⁵⁹ Clem. III 16 c. un. (Friedberg 2, 1174–1177).

⁶⁰ Potthast R Nr. 24 188 = VI^o III 22 c. un. (Friedberg 2, 1059 f.). Zur Klassifikation der Feste entsprechend der ganzen oder teilweisen Verdopplung des nächtlichen Stundengebetes L. EISENHOFER, Handbuch der katholischen Liturgik, Bd. 1 (Freiburg i. Br. 1941) 589.

⁶¹ D. III de cons. c. 1 (Friedberg 1, 1353).

⁶² X. II 9, 5 (Friedberg 2, 272 f.).

Trient ging davon aus, daß Bischöfe in ihren Diözesen eigene Feste vorschreiben dürften⁶³. Erst seit Urban VIII. unterlag dies strengeren Restriktionen⁶⁴.

An der mittelalterlichen Kurie war man im übrigen keineswegs an einer universellen Regelung der Festgestaltung im einzelnen interessiert. Das Trinitatisfest werde je nach Brauch der einzelnen Region unterschiedlich angesetzt, antwortete Papst Alexander III. fast unwillig über so viel Bedenklichkeit auf eine Anfrage; die römische Kirche kenne es überhaupt nicht⁶⁵.

Bei der Festlegung und Bewertung von Heiligenfesten bot das allgemeine Kirchenrecht den Metropolitan- und Diözesanbischöfen der lateinischen Kirche des Spätmittelalters also einen erheblichen Freiraum für eigene Aktivitäten. Die bischöflichen Regelungen zur Gestaltung des Heiligenkultes haben Ausdruck in einer gewaltigen Vielfalt von Festtagen und Verehrungsformen gewonnen, die bei aller Übereinstimmung in den Grundakzenten dem spätmittelalterlichen Kultleben in seiner ganzen Fülle und Buntheit Einlaß in den Kirchenbrauch gewährten. Bei der Beschäftigung mit diesem Bereich geht es allerdings weniger um die privaten Kultäußerungen einzelner Bischöfe – wie etwa die Einführung des Festes des griechischen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus im Kölner Dom durch den weltläufigen Erzbischof Walram von Jülich im Jahre 1338⁶⁶ –, als vielmehr um ihre amtlichen, diözesanverbindlichen Maßnahmen. Einen adäquaten, bisher wenig genutzten Zugang zu deren Kenntnis eröffnen die zeitgenössischen Diözesanstatuten.

Die Abhaltung von Metropolitan- und Diözesansynoden, durch das IV. Laterankonzil ausdrücklich gefordert⁶⁷, hat seit der Mitte des 13. Jahrhunderts auch in Deutschland zunehmend an Bedeutung gewonnen⁶⁸. Die

⁶³ *Dies etiam festi, quos in dioecesi sua servandos idem episcopus praeceperit, ab exemptis omnibus, etiam regularibus, serventur*; Sessio XXV, Decretum de regularibus et monialibus, c. XII (COD 780).

⁶⁴ Die Konstitution „Universa per orbem“ Papst Urbans VIII. vom 13. September 1642 gab eine verbindliche Liste der Festtage für die gesamte lateinische Kirche, gestattete zusätzlich nur die Feier *unius ex principalioribus patronis in quocumque regno sive provincia et alterius pariter principalioris in quacumque civitate, oppido vel pago* und erlegte den Bischöfen auf, *ut ... de cetero perpetuis futuris temporibus ab indictione sub praecepto novorum festorum studeant abstinere*; Bullarium Romanum, vol. 15 (Torino 1868) 206–208 Nr. DCCLIX; vgl. J. B. SÄGMÜLLER, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts, Bd. 2 (Freiburg i. Br. 1914) 274 f.

⁶⁵ X. II 9, 2 § 3 (Friedberg 2, 271).

⁶⁶ TH. J. LACOMBLET (Hg.), Urkundenbuch f. d. Geschichte des Niederrheins, Bd. 3 (Düsseldorf 1853) 262 f. Nr. 328; Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter, Bd. 5: Walram von Jülich (1332–1349), bearb. v. W. JANSSEN (Publ. d. Ges. f. Rhein. Geschichtskunde 21, 5) (Köln–Bonn 1973) Nr. 560.

⁶⁷ Lat. IV c. 6 = X. V 1, 25 (Friedberg 2, 747).

⁶⁸ Die Geschichte des mittelalterlichen Synodalwesens in Deutschland ist sehr uneinheitlich erforscht. Eine allgemeine Übersicht vermittelt J. T. SAWICKI, *Bibliographia synodorum particularium* (= *Monumenta iuris canonici, series C 2*) (Città del Vaticano 1967), dazu Ergänzungen in: *Traditio* 24 (1968) 508–511, 26 (1970) 470–478, *Bulletin of Medieval Canon Law* 2 (1972) 81–100, 4 (1974) 87–92, 6 (1976) 95–100. Vgl. weiterhin an stofflich und methodisch wichtigen neueren Einzeluntersuchungen E. O. KEHRBERGER, *Provinzial- und Synodalstatuten*

in diesem Zusammenhang erlassenen Statuten⁶⁹, deren Texte in unterschiedlicher, gegen Ende des Mittelalters zunehmender Dichte (wenn auch leider nur selten in verlässlichen Ausgaben) vorliegen, liefern Aufschlüsse über die vielfältigen disziplinären, jurisdiktionellen und organisatorischen Probleme und Aufgaben, denen sich die spätmittelalterlichen Teilkirchen gegenübergestellt sahen. In diesen Erlassen des partikularen Kirchenrechts kommen fast immer auch Anliegen provinzial- und diözesanspezifischer Formgebung des Heiligenkultes zur Sprache⁷⁰. Dabei lassen sich, grob untergliedert, vor allem fünf Sachbereiche unterscheiden:

- a) Fixierungen der diözesanen Festordnung,
- b) Maßnahmen zugunsten der jeweiligen Bistumskulte,
- c) Neueinführungen von Heiligenfeiern,
- d) Restriktionen in der Zahl der Heiligenfeste,
- e) Maßnahmen gegen die Mißachtung und Schmähung von Heiligen.

Es versteht sich angesichts der Fülle des Materials, daß die Vielzahl der hierher gehörigen Phänomene nur durch eine Auswahl veranschaulicht werden kann⁷¹.

- a) Fixierungen der diözesanen Festordnung

Genau Verzeichnisse der verpflichtenden, d. h. mit Arbeitsruhe zu begehenden Heiligenfeste als Richtschnur für Klerus und Volk treten seit dem späten 13. Jahrhundert in deutschen Synodalstatuten auf und gehören bis zum Ausgang des Mittelalters zu ihren typischen Themen. Anlaß zu ihrer

des Spätmittelalters. Eine quellenkritische Untersuchung der Mainzer Provinzialgesetze des 14. und 15. Jahrhunderts und der Synodalstatuten der Diözesen Bamberg, Eichstätt und Konstanz (Phil. Diss. Tübingen 1938); E. BRZOSKA, Die Breslauer Diözesansynoden bis zur Reformation, ihre Geschichte und ihr Recht (= Darstellungen u. Quellen z. schlesischen Geschichte 38) (Breslau 1939); P. JOHANEK, Synodalia. Untersuchungen zur Statutengesetzgebung in den Kirchenprovinzen Mainz und Salzburg während des Spätmittelalters, ungedr. Habilitationsschrift Würzburg (1979), 3 Bde., sowie P. WIEGAND, Diözesansynoden und bischöfliche Statutengesetzgebung im spätmittelalterlichen Bistum Kammin (Phil. Diss. Marburg 1996; ungedr.).

⁶⁹ O. PONTAL, Les statuts synodaux (= Typologie des sources du moyen âge occidental 11) (Turnhout 1975); H. J. SIEBEN, Synodalstatuten, in: LMA 8 Lf. 2 (1996) 374 f.

⁷⁰ Die Statutenforschung hat diesem Bereich bislang erstaunlich geringe Aufmerksamkeit zugewendet. Es läßt sich sogar die Beobachtung machen, daß sowohl namhafte Regestenwerke – vgl. z. B. Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter, Bd. 4: 1304–1332, bearb. v. W. KISKY (= Publ. d. Ges. f. Rheinische Geschichtskunde 21, 4) (Bonn 1915) Nr. 229 zu 1307; dazu unten S. 223 – als auch synodalgeschichtliche Einzeluntersuchungen – wie z. B. KEHRBERGER (Anm. 68) 63–67 bezüglich des Festes S. Lanceae et clavorum 1354 in Eichstätt; dazu unten S. 226 f. – wichtige Festregelungen von Synoden nicht für erwähnenswert hielten.

⁷¹ Angesichts des uneinheitlichen Editionsstandes gebe ich die Nachweise, soweit keine modernen Ausgaben existieren, vorrangig nach der noch immer maßgeblichen Sammlung von Hartzheim und Schannat, die inzwischen auch als Nachdruck vorliegt, ohne auf konkurrierende Drucke etwa bei Mansi und Lünig hinzuweisen: J. F. SCHANNAT – J. HARTZHEIM (Hg.), Concilia Germaniae, Bd. 3 – 6 (Köln 1760–1765, Nachdruck Aalen 1970–82); im weiteren abgekürzt: Hartzheim C (mit lat. Bandnummer und Seitenzahl sowie Bezug auf die individuelle Untergliederung der Quelle und gelegentlicher Nennung des „titulus“). In Einzelfällen wurden die hier genannten Jahresdaten nach neueren Forschungen korrigiert.

Zusammenstellung konnte die Erfahrung von Ungleichheiten innerhalb einer Diözese bei Gelegenheit einer Visitation sein, wie 1316 in Worms⁷². Im übrigen war sie vom allgemeinen Kirchenrecht her nahegelegt⁷³. Die Synodalstatuten Erzbischof Heinrichs II. von Köln aus dem Jahre 1307 bieten unter dem Titel „De celebratione festorum“ eine nach Monaten geordnete Übersicht der Feste nach dem Vorbild der maior ecclesia Coloniensis, die in der gesamten Diözese verbindlich zu feiern waren. Vergleicht man den Bestand mit den päpstlichen Aufstellungen im Corpus iuris canonici sowie den Verzeichnissen anderer Bistümer, so lassen sich die Kölner Eigenfeste schnell als solche erkennen: Pantaleon, Gereon und Victor, Undecim milia virginum, Severin, Cunibert. Nur in der Stadt Köln zu begehen war die Ankunft der Dreikönigsreliquien⁷⁴.

Ähnliche kalendarisch geordnete Listen gibt es u. a. für 1342 aus Olmütz⁷⁵, 1346 aus Utrecht⁷⁶, 1355 aus der Kirchenprovinz Prag⁷⁷, 1447 aus Eichstätt⁷⁸, 1491 aus Bamberg⁷⁹, 1503 aus Basel⁸⁰. Andere Verzeichnisse sind systematisch entsprechend der rechtlichen und liturgischen Bedeutung der jeweiligen Feste für Laien und Klerus angelegt, wie z. B. jene von Cambrai aus dem Jahre 1300⁸¹ oder Trier von 1338⁸². Daß sie in gleicher Form mehrfach publiziert wurden⁸³, zeigt an, daß sie zum festen Statutenbestand der betreffenden Institution gehörten. In jedem Fall tritt dabei die Kultindividualität der einzelnen Diözese oder Kirchenprovinz plastisch hervor, so die von Prag mit Vitus, Wenzel, Adalbert, den Fünf Brüdern, Prokop und Ludmilla, von Eichstätt mit Richard, Walburgis, Bonifatius, Willibald, Sola und Wunnibald, von Bamberg mit Kunigunde, Kilian, Heinrich, Aegidius und Otto, um nur einige Beispiele zu nennen⁸⁴.

In anderen Statuten schrieben Bischöfe allgemein vor, die Kleriker sollten sich in der Festanordnung nach dem Vorbild der Kathedralekirche richten, so 1470 in Passau (*ubi clare informabuntur*)⁸⁵, oder ihre Kalendarien und

⁷² Hartzheim C IV 256 ff.

⁷³ Siehe oben S. 220 f.

⁷⁴ Hartzheim C IV 107 f.

⁷⁵ Hartzheim C IV 337 c. V.

⁷⁶ Hartzheim C IV 350 f.

⁷⁷ Hartzheim C IV 394 c. 46.

⁷⁸ Hartzheim C V 365.

⁷⁹ Hartzheim C V 619 c. 36.

⁸⁰ Hartzheim C VI 27 f. c. 32.

⁸¹ Hartzheim C IV 81 f. „De festis“.

⁸² Hartzheim C IV 320 f.

⁸³ Vgl. z. B. Würzburg 1407 (Hartzheim C V 10 f. c. 22), 1411 (ebd. 32 c. 4) und 1446 (ebd. 341 f.).

⁸⁴ Vgl. die Nachweise oben Anm. 77–79.

⁸⁵ Hartzheim C V 485 c. 37. Das bezog sich jedoch nicht auf *omnes historias, quas cathedralis ecclesia nostra Pataviensis ex singulorum institutione observat, decantat aut solemnizat*; ebd. 486 c. 40.

Breviere nach deren Muster korrigieren, wie 1287 in Lüttich⁸⁶, 1313 in Würzburg⁸⁷ oder 1503 in Basel⁸⁸ (hier mit der ausdrücklichen Weisung, *ita ut de nullo alio sancto celebrent, quam de nominatis in eodem calendario*, wovon jedoch erhebliche Ausnahmen gestattet wurden).

Mit der mangelnden Einheitlichkeit der liturgischen Bücher war tatsächlich ein gravierendes Problem nicht zuletzt im Hinblick auf die Heiligenfeiern aufgeworfen. Breviere und Missalien wurden häufig vererbt oder voneinander abgeschrieben, so daß der neueste Diözesanstatus oft nicht aufgenommen war, veraltete Offizien fortgeschleppt oder mit neuen kontaminiert wurden⁸⁹. Erst die Erfindung der Druckerkunst bot den Bischöfen Möglichkeiten gezielter Vereinheitlichung.

Synoden haben sich nicht selten auch mit Okkurrenz- und Konkurrenzproblemen von Heiligenfesten befaßt⁹⁰. Im einzelnen legen die Kölner Statuten von 1307 dar, was zu tun sei, wenn Annuntiatio Mariae (25. März) und andere Heiligtage auf den Palmsonntag oder in die Kar- und Osterwoche fallen⁹¹. 1456 wollen Kleriker der Erzdiözese Salzburg wissen, an welchem Tag das Fest des Apostels Matthias in Schaltjahren gefeiert werden solle⁹² (nach der mittelalterlichen Kalenderregelung fiel der Schalttag, der dies bissextilis, gerade auf seinen Tag, nämlich den 24. Februar).

b) Maßnahmen zugunsten der jeweiligen Bistumskulte

Metropolitan- und Diözesansynoden waren ein wichtiges Forum für die Förderung der Eigenkulte der jeweiligen geistlichen Sprengel. Mancherorts wurde als Synodaltermin gern das Fest des Diözesanpatrons – z. B. in Breslau nicht selten der Tag der hl. Hedwig oder sein Umkreis⁹³ – gewählt. Einzelne Oberhirten haben feierliche Kultakte zu Ehren ihrer Schutzheiligen auf Synoden vollzogen. So nahm Erzbischof Rudolf von Salzburg im Jahre 1288 die Translation seines Vorgängers Virgil auf einem Salzburger

⁸⁶ ... *quod calendaria ecclesiarum suarum corrigant ad calendarium ejusdem ecclesiae majoris Leodiensis ... et se in ordinario conforment dictae majoris ecclesiae tanquam membra suo capiti*; Hartzheim C III 698 c. 11, 2.

⁸⁷ Hartzheim C IV 247 f. c. 8 (*quem divinum ordinem in scriptis a succentore ecclesiae nostrae de cetero in perpetuum singulis annis recipere debebunt*).

⁸⁸ Hartzheim C VI 7.

⁸⁹ Vgl. ein Beispiel dafür bei J. PETERSOHN, Das Breviarium Caminense der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts in der ehem. Preuß. Staatsbibliothek. Ms. theol. lat. 208 der Westdeutschen Bibliothek in Marburg (= Veröff. d. Hist. Kommission f. Pommern, V 3) (Köln–Graz 1963) 33f.

⁹⁰ So in Cambrai 1300, vgl. Hartzheim IV 81 f. „De festis“. Zur Okkurrenz und Konkurrenz von Offizien vgl. HARTMANN, Repertorium rituum, ¹⁴ besorgt v. K. KLEY (Paderborn 1940) 148–165.

⁹¹ Hartzheim C IV 109 tit. V.

⁹² Hartzheim C V 938, 942. Zu dieser Synode unten zu Anm. 120–122.

⁹³ BRZOSKA (Anm. 68) 31, 37f., 78f.

Metropolitankonzil vor⁹⁴. Im folgenden Jahre, sichtlich unter dem Eindruck dieses Ereignisses, rief Bischof Bernhard von Passau seinen Klerus zur Translation der hll. Valentinian und Maximilian und einer anschließenden Synode in seiner Kathedrale zusammen⁹⁵.

Des öfteren hoben Erzbischöfe und Bischöfe auf Kirchenversammlungen die feierliche Begehung der Feste ihrer Metropolitan- und Diözesanpatrone ins Gedächtnis. Schon 1274 forderten die Provinzialstatuten Erzbischof Friedrichs II. von Salzburg unter dem titulus „De veneratione patrum sive patronorum“, daß sich die Bevölkerung an den Tagen der Heiligen Rupert, Virgilius und Augustinus *sub poena excommunicationis ... ab omni servili opere* enthalte⁹⁶. Die Salzburger Suffraganbischöfe scheinen an dieser einseitigen Festauswahl Anstoß genommen zu haben; 14 Jahre später, als man an der Salzach den heiligen Virgil erhob, konzedierte die Provinzialstatuten Erzbischof Rudolfs, daß alle Heiligen, *qui requiescunt in provincia corporaliter*, hier in schuldiger Verehrung gehalten und in die Kalendarien eingetragen werden sollten, als da sind *sanctus Corbinianus, sanctus Erhardus, sanctus Valentinus, sanctus Ingenuinus, qui Frisinge, Ratispone, Patavie et Brixine requiescunt, simul cum patronis ecclesie Salzpurgensis*⁹⁷.

Mit ausführlichen Begründungen schärfte eine Olmützer Synode 1342 Klerus und Volk die Feier der Schutzheiligen dieses Bistums ein. Als solche werden an der Spitze genannt Cyrill und Methodius, *patres, apostoli et patroni nostri praecipui, qui felicissimum nostrae ecclesiae et dioecesis agrum in vineam domini Dei Sabaoth converterunt*, der hl. Christinus, *cuius corpus in nostra Olumucensi ecclesia requiescit*, sowie die hl. Cordula, eine der 11 000 Jungfrauen, und auch an deren Tag zu feiern, deren Gebeine man ebenfalls besaß⁹⁸. 1413 wird dem noch der Tag des hl. Longinus, dessen Reliquien inzwischen in die Olmützer Kirche überführt worden waren, hinzugefügt⁹⁹.

Den Diözesanpatronen wurden meist individuelle Liturgien mit Eigen-texten im Missale (*missa specialis*) und Brevier (*officium proprium, historia*) zuteil. Auch deren Publikation erfolgte nicht selten auf Synoden. 1454 machten beispielsweise die Diözesanstatuten Bischof Hennings von Kammin

⁹⁴ Hartzheim C III 737f. Vgl. K. AMON, Virgils Nachleben – Heiligsprechung und Kult, in: H. DOPFCH – R. JUFFINGER (Hg.), Virgil von Salzburg. Missionar und Gelehrter (Salzburg 1985) 386f.

⁹⁵ Codex diplomatico-historico-epistolaris, ed. B. PEZ. – PH. HUEBER (= Thesaurus anecdotorum novissimus 6) (Augsburg u. Graz 1729), pars II 150f.; Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4 (Wien 1867) 112–114.

⁹⁶ Hartzheim C III 643 c. 19. Der Augustinuskult resultiert aus der Besetzung des Salzburger Domkapitels mit Regularkanonikern gemäß der Augustinusregel seit 1122; vgl. S. WEINFURTER, Salzburger Bistumsreform und Bischofspolitik im 12. Jahrhundert. Der Erzbischof Konrad I. von Salzburg (1106–1147) und die Regularkanoniker (= Kölner Historische Abhandlungen 24) (Köln–Wien 1975) 33–37.

⁹⁷ Ed. JOHANEK, Synodalia (Anm. 68) Bd. 3, 130 § 18 e.

⁹⁸ Hartzheim C IV 339 c. 13 „De festivitate patronorum“.

⁹⁹ Hartzheim C V 41 c. 3.

den genauen Aufbau des Offiziums am Tage des Bistumsheiligen Johannes Baptista bekannt¹⁰⁰.

c) Neueinführungen von Heiligenfeiern

Synoden erwiesen sich als gegebenes Forum auch für die Neueinführung von Heiligenfeiern und die Festlegung ihres Ranges. 1261 bestimmte ein Mainzer Provinzialkonzil die feierliche Begehung des Festes *Conversio Pauli* für alle Diözesen dieser Kirchenprovinz¹⁰¹. Nicht zuletzt bei der Verbreitung der Marienfeste im späten Mittelalter wurde dieser Publikationsweg gerne beschritten¹⁰². 1310 führte eine Synode in Cambrai das Fest *Conceptio Mariae* ein¹⁰³, 1407 eine Synode in Würzburg jenes der *Visitatio Mariae*¹⁰⁴, 1423 eine solche in Köln die „*Commemoratio angustiae et doloris b. Mariae virginis*“ am Freitag nach dem Sonntag Jubilate¹⁰⁵. 1511 übernimmt Bischof Johann V. von Breslau auf einer Diözesansynode die Dekrete der Gnesener Provinzialsynode von Petrikau, die u. a. die Begehung des Festes *Conceptio Mariae* nach einem in Krakau gedruckten Offizium vorsahen¹⁰⁶.

Besonderes Interesse im Zusammenhang mit der Neueinführung von Festen verlangen die Eichstätter Synodalstatuten von 1354, durch die Bischof Berthold, Burggraf von Nürnberg, auf persönliche Bitten König Karls IV. hin das neugeschaffene Fest *in honorem lancee et clavorum* in seiner Diözese übernahm. Die Kleriker sollten es in ihre liturgischen Bücher eintragen, und sobald er den Wortlaut des *Officium speciale* habe, werde er ihnen diesen mitteilen¹⁰⁷. Gemeint ist das von Papst Innocenz VI. auf Bitten Karls IV. zu Ehren der Hl. Lanze und des darin eingeschlossenen Kreuznagels¹⁰⁸ am 13. Februar 1354 für Deutschland und Böhmen eingesetzte Fest¹⁰⁹, für das der König unter Mitwirkung seiner Hofgeistlichkeit ein eigenes Offizium verfaßte¹¹⁰ und um dessen Ausbreitung sich Karl, wie

¹⁰⁰ Hartzheim C V 934. Auf denselben Bischof geht offenbar auch die Einführung eines eigenen Reimoffiziums zu Ehren des zweiten Kamminer Patrons Faustinus ep. m. zurück; PETERSOHN, *Breviarium Caminense* (Anm. 89) 33f., vgl. ebd. 60–67.

¹⁰¹ Hartzheim C III 604 c. XXXI.

¹⁰² Vgl. allgemein W. BEINERT – H. PETRI (Hg.), *Handbuch der Marienkunde* (Regensburg 1984) 426–428.

¹⁰³ Hartzheim C IV 116.

¹⁰⁴ Hartzheim C V 9 c. 18.

¹⁰⁵ Hartzheim C V 221 f. c. XI.

¹⁰⁶ Hartzheim C VI 76; vgl. BRZOSKA (Anm. 68) 50 Nr. 32.

¹⁰⁷ Hartzheim C IV 377; vgl. ebd. 633f.

¹⁰⁸ P. E. SCHRAMM – F. MÜTHERICH, *Denkmale der deutschen Könige und Kaiser*, Bd. 1 (München 1981) 139 Nr. 62; *Kunsthistorisches Museum Wien. Weltliche und Geistliche Schatzkammer. Bildführer* (Wien 1991) 159–164 Nr. 155.

¹⁰⁹ *Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia*, tom. 2: *Acta Innocentii VI.*, ed. J. F. NOVÁK (Prag 1907) 89f. Nr. 209, 211.

¹¹⁰ R. FOLZ, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval* (Paris 1950) 462f.; F. MACHILEK, *Privatfrömmigkeit und Staatsfrömmigkeit*, in: F. SEIBT (Hg.), *Kaiser Karl IV. Staatsmann und Mäzen* (München 1978) 93.

hiermit deutlich wird, persönlich bei einzelnen Bischöfen bemühte; gewissermaßen ein – wenn auch nie ganz in diese Funktion eingerücktes – Reichsreliquienfest¹¹¹.

Nicht selten nahmen Bischöfe und Synoden auch Neuregelungen und Detailfestsetzungen des Ritus, der Solemnität oder des Datums einzelner Heiligenfeste vor. So wird 1492 in Schwerin die Feier des Nikolausfestes um die Oktave erweitert¹¹². Breslauer Diözesansynoden verlangten im Jahre 1473, den Tag der Praesentatio Mariae in der ganzen Diözese als „festum duplex“¹¹³, 1497 die Feste der Apostel Petrus und Paulus *sub toto triplici*, der hl. Agnes mit Oktav *sub duplici officio* zu feiern¹¹⁴. 1454 machte Bischof Henning von Kammin seine vorherige Anordnung, das Fest der hl. Anna am Vortag von Weihnachten zu begehen, weil sich dieser Termin als unpassend erwiesen habe, wieder rückgängig und legte es aufs neue auf den Tag nach Jakobi, *sicut antiquitus calendario est annotatum*¹¹⁵.

d) Restriktionen in der Zahl der Heiligenfeste

Es ist evident, daß kontinuierliche Ergänzungen des Heiligenkalenders beim Fortschreiten des Mittelalters zu dessen Überfüllung, die Einführung immer neuer arbeitsfreier Heiligenfeste zur Behinderung des normalen Alltagslebens führen mußten und damit gegenläufigen Tendenzen Raum gaben¹¹⁶. 1470 verlangte der Passauer Bischof Ulrich III. auf der damaligen Diözesansynode: *Volumus insuper, ut festa sanctorum signanter per vacationem laborum non multiplicentur*¹¹⁷. 1497 konzedierte der Breslauer Bischof Johannes IV. ausdrücklich, daß die Laien durch die damals vollzogene Rangerhöhung des Agnesfestes nicht von ihrer Arbeit abgehalten werden sollten¹¹⁸.

Aufschlußreich für die Frage nach den Kräften und Interessen, die hinter solchen Anordnungen standen, ist eine Bemerkung in den Konstanzer Synodalakten von 1476: *videtur clero quod aliqua festa sanctorum de cetero non festivantur sub banno*¹¹⁹. Eine Entscheidung hierüber wurde jedoch nicht getroffen. Daß es in solchen Fällen nicht nur um die Alternative: Heiligenfeier – Arbeitstag ging, sondern auch um eine Durchforstung des Festkalenders nach unbekannt gewordenen und außer Mode gekommenen Heiligen,

¹¹¹ Zur Verbreitung des Festes, auch Speerfeier oder Speer- und Kronentag genannt, H. GROTEFEND, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, Bd. 1 (Hannover 1891) 62, 181.

¹¹² Hartzheim C V 657 c. 54.

¹¹³ Hartzheim C V 496; zum Datum BRZOSKA (Anm. 68) 46 f.

¹¹⁴ Hartzheim C V 671; vgl. BRZOSKA (Anm. 68) 48 f. Nr. 29.

¹¹⁵ Hartzheim C V 934.

¹¹⁶ 1331 beklagte Bischof Nanker von Breslau auf der damaligen Diözesansynode die häufige Nichtbeachtung der Arbeitsruhe an Sonn- und Heiligtagen: *pro faciendo mercimonio alii forum visitant, lucris solum temporalibus inbiantes, sed et aliis caeteris variis et diversis operibus illicite tunc incumbunt*; Hartzheim C IV 316 f. c. 3; vgl. BRZOSKA (Anm. 68) 27 f.

¹¹⁷ Hartzheim C V 485 c. 37.

¹¹⁸ Wie Anm. 114.

¹¹⁹ Hartzheim C V 506 f. c. 9.

lehrt die umfangreiche Traktandenliste für eine Provinzialsynode in Salzburg aus dem Jahre 1456¹²⁰, in der u. a. gefordert wird: *Item deinde hoc sacratissimum concilium conpescat plurima festa incognitorum sanctorum*, wie z. B. die *festa beatorum Ottonis, Colomanni et plerumque aliorum*, die viele Laien aufwendiger als Sonntage begingen, weswegen sie dann andere Kirchenfeste vernachlässigten¹²¹. An die spezifisch salzburgische Kultsubstanz rührte die gleichzeitige Bitte, die Verpflichtung zur Feier des Festes der Translatio Virgilii aufzuheben, weil man es wegen der Weinlese nicht gehörig begehen könne¹²². Was aus diesen Empfehlungen wurde, ist nicht bekannt. Förmliche Aufhebungen von Heiligentagen sind, soweit zu sehen, in keinem bischöflichen Synodalstatut des späten Mittelalters festzustellen. Rangminderungen und Reduktionen im Festbestand lassen sich aus dem Vergleich von Diözesankalendarien unterschiedlichen Alters aber durchaus erkennen¹²³.

e) Maßnahmen gegen die Mißachtung und Schmähung von Heiligen

Die eben zitierte Bemerkung aus den Salzburger „*Advisamenta generalia*“ von 1456 deutet bereits an, daß Heiligenfeiern von Klerus und Bevölkerung unterschiedlich bewertet werden konnten. Kritik an Reliquien und Heiligenverehrung hat es schon im Hochmittelalter gegeben¹²⁴. Doch scheint es erst im ausgehenden Mittelalter in nennenswertem Maße zur Mißachtung, ja zu öffentlichen Schmähungen von Heiligen gekommen zu sein, wogegen sich die Bischöfe, die bereits Papst Gregor IX. hierfür als vorrangige Strafinstanz bestimmt hatte¹²⁵, auf Synodalversammlungen öffentlich einzuschreiten veranlaßt sahen. Seit der Mitte des 15. Jahrhunderts mehren sich entsprechende Mahnungen. Sie sind Thema von Diözesansynoden 1447 und 1453 in Eichstätt¹²⁶, 1463 und 1483 in Konstanz¹²⁷. 1512 verlangt ein

¹²⁰ O. GRILLBERGER, Zur Vorgeschichte der Salzburger Provinzialsynode vom Jahre 1456, in: SMGB 16 (1895) 35–40; K. HÜBNER, Die Provinzialsynoden im Erzbistum Salzburg bis zum Ende des XV. Jahrhunderts, in: Deutsche Geschichtsblätter 10 (1909) 231 f. Ob die damaligen „*Advisamenta*“ tatsächlich beraten und in Beschlüsse umgesetzt wurden, ist unbekannt.

¹²¹ ... *quae quidem festa multi laici et vetule amplius quam dominicos et alios dies festos ab ecclesia indictos plurimum superstitione colunt et festivant, unde simplices festa s. matris ecclesiae minus curant festivare*; Hartzheim C V 944 f.

¹²² *Petitür relaxatio de festo translationis s. Virgilii, quod non potest commode celebrari propter occupationes vindemiarum, propter quod plures scandalizantur*; Hartzheim C V 941. Die Virgiltranslatio fiel auf den 26. September.

¹²³ Vgl. F. JANSEN, Studien am Kamminer Kalender, in: Wichmann-Jb. des Diözesangeichtsvereins im Bistum Berlin 4–6 (1933–36) 28 f.

¹²⁴ K. SCHREINER, „*Discrimen veri ac falsi*“. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- u. Reliquienverehrung des Mittelalters, in: AKüG 48 (1966) 1–53; DERS., Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters, in: Sac 17 (1966) 131–169.

¹²⁵ X. V 26, 2 (Friedberg 2, 826 f.).

¹²⁶ Hartzheim C V 364, 434.

¹²⁷ Hartzheim C V 451, 546.

Regensburger Diözesanstatut öffentliche Bußleistungen für Übelredner der Heiligen und Mariens¹²⁸.

Das Belegmaterial für synodale Maßnahmen der spätmittelalterlichen deutschen Bischöfe zugunsten des Heiligenkultes ließe sich durchaus noch vermehren und differenzieren. Aber die hier vorgestellten Beispiele dürften ausreichen, um die Feststellung zu wagen: Wenn auch keiner der deutschen Bischöfe des späten Mittelalters für würdig befunden wurde, ein Heiliger zu werden – daß sie sich nicht um die Verehrung der Heiligen kümmerten, kann man nicht sagen. Die offizielle Regelung und Betreuung des Heiligenkultes nahm in ihrer diözesaninternen Tätigkeit sogar einen recht breiten Raum ein. Die Erkenntnis dessen sollte Anlaß dazu geben, in den Bischofsbiographien des Spätmittelalters diesem Bereich episkopaler Wirksamkeit stärkere Aufmerksamkeit zu widmen, als dies bisher zumeist der Fall war.

¹²⁸ Hartzheim C VI 106f.