

Wallfahrt, Grab und Reliquien

Da Jesus im Johannesevangelium die Frage, auf welchem Berge Gott angebetet werden wolle, damit beantwortet hatte, daß Gott in Geist und Wahrheit anzubeten sei (vgl. Joh 4,20ff.), waren heilige Stätten im Sinne einer lokalen Gottespräsenz und damit auch Wallfahrten abgelehnt. Denn, so wird hier vorausgesetzt, Gott will nicht einen heiligen Ort, sondern das reine Herz. Und darum lautete Jesu Verheißung: »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18,20). Der wirkliche Jesus-Jünger sollte seinem Meister im Gehorsam gegen Gott, in der Bereitschaft des Kreuztragens und in der Besitzhingabe an die Armen nachfolgen. Dies mußte ein Desinteresse an heiligen Orten, auch an Jesu Wirk- und Lebensstätten zur Folge haben. Tatsächlich findet sich »auf seiten der Christen ... in den ersten drei Jahrhunderten nahezu kein Interesse an den Stätten, wo Jesus lebte, oder am Land der Bibel überhaupt.«¹ Die örtlichen Stationen von Jesu Leidensweg nachzugehen, wie es die mittelalterliche Pilgerfrömmigkeit tat, war der Alten Christenheit fremd.

Aber dann bildete sich doch ein eigenes Bewußtsein von heiligen Orten. Das Kriterium war dabei, daß die Besonderheit heiliger Orte nicht auf einer naturgegebenen oder kosmischen Heiligkeit beruhte, wohl aber auf dem Segen heiliger Personen. So vermieden die Christen von Anfang an das Wort »sacrum« – ursprünglich das von sich aus Heilige – und bevorzugten stattdessen »sanctum« – »das Heilig-gemachte«; Tertullian hat 400 Stellen mit »sanctus« gegenüber vierzehnmal »sacer«.² Und dies spiegelt sich auch in der Auffassung vom heiligen Ort: Ein solcher mußte entweder durch Christi Heilstat bzw. durch einen besonderen himmlischen Eingriff oder aber durch Verdienste der Heiligen sakralisiert sein. Denn heilige Menschen hatten sich die himmlische Virtus erworben und vermochten dadurch nicht nur Menschen, sondern auch Sachen wie Orte zu heiligen.³ Die mittelalterliche Kanonistik brachte das auf den Satz: »locus non sanctificat

ARNOLD ANGENENDT, *Jahrgang 1934, Priester 1963, Promotion 1971, Habilitation 1975, lehrte in Toronto und Bochum, bis er 1981 als Ordinarius für Liturgiewissenschaft nach Münster berufen wurde; er lehrt dort seit 1983 Mittlere und Neuere Kirchengeschichte.*

hominem, sed homo locum« (der Ort heiligt nicht den Menschen, sondern der Mensch den Ort).⁴ Aller natur- oder kosmoshafter Heiligkeit stellte sich das Christentum feindlich entgegen.⁵ Numinose Bäume, Quellen, Berge oder Gestirne waren dämonisch und wurden erst in dem Moment heilig, wo sie einen christlichen Segen erhielten, was zumeist durch einen Heiligen geschah.⁶

Seit dem 4. Jahrhundert suchten und besuchten die Christen dann auch ihr »heiliges Land«, die Stätten von Jesu Leben, Leiden, Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt. Denn, so ist festzustellen, »sofort nach dem Friedensedikt begann ein Strom von Pilgerzügen, den von nun an auch keine Barbareneinfälle mehr ganz zum Stillstand brachten«.⁷ Aus dem Alten Testament wurde die Bezeichnung »heiliges Land« (Weish 12,3) übernommen, des weiteren aus der jüdischen Tradition die Mittelpunkt-Symbolik Jerusalems, derzufolge im Zentrum der Welt das Heilige Land lag, in dessen Mitte Jerusalem und zuinnerst der Tempel. Dieser bildete den Nabel der Welt. Von dort aus hatte schon die Schöpfung begonnen, dort auch befand sich das Grab Adams. Die Christen übernahmen diese Symbolik, übertrugen sie auf Golgatha, wo das Kreuz gestanden hatte, von dem das Blut des Erlösers zu dem darunter begrabenen Adam hinabgeflossen war. Ebenso lag dort das Grab Jesu, aus dem er von den Toten auferstanden war und wo er die Neuschöpfung begonnen hatte. So stiegen Jesu Lebens- und Wirkorte, weil nunmehr als Ursprungsorte des Heils verehrt, zu christlichen Pilgerzielen auf. Denn man wollte, wie es ein Vers der Vulgata-Fassung von Psalm 131 ausdrückt, »dort beten, wo seine Füße gestanden haben« (Ps 131,7). Aber es meldete sich auch Kritik. Gregor von Nyssa († 394) zum Beispiel schrieb: »Wenn du voller schlechter Gedanken bist, so bleibst du weit von Christus entfernt, auch wenn du nach Golgatha, zum Ölberg oder zur Auferstehungsstätte pilgerst.«⁸

Das Mittelalter hat die Pilgerschaft ins Heilige Land fortgesetzt, nicht zuletzt wegen der Mittelpunkt-Symbolik. Clunys großer Abt Petrus Venerabilis († 1156) konnte predigen, Jerusalem bilde deswegen den Mittelpunkt, weil Jesu Grab das Herz der Welt sei.⁹ Die Kreuzzüge waren wesentlich dadurch motiviert, daß man Jesu eigenes Land, die heiligen Stätten seines Wirkens, den Heiden entreißen und den Christen wieder eröffnen wollte.¹⁰ Die Franziskaner, denen im späten Mittelalter die Wallfahrerbetreuung in Jerusalem oblag, führten den Brauch des Kreuzweges ein, die Nachfolge Jesu auf seinem Weg nach Golgatha – eine Frömmigkeitsübung, die in den spätmittelalterlichen Kalvarienbergen bald allüberall im Abendland Nachahmung fand.¹¹

Wie stark der Wunsch christlicher Pilger nach den Stätten Jesu blieb, zeigt noch Ignatius von Loyola († 1556), der gerne lebenslang in Jerusalem geblieben wäre: »Da überkam ihn ein großes Verlangen, noch einmal vor

seiner Abreise den Ölberg zu besuchen, da es nun einmal nicht der Wille unseres Herrn sei, daß er bei jenen heiligen Stätten auf Dauer bliebe. Auf dem Ölberg gibt es einen Felsen, von dem aus unser Herr gen Himmel auf fuhr, und man sieht dort heute noch die eingedrückten Fußspuren. Das war es, was er noch einmal sehen wollte. So trennte er sich von den übrigen, ohne etwas verlauten zu lassen und ohne einen Führer zu nehmen – dabei läuft jeder große Gefahr, wer ohne einen Türken als Führer unterwegs ist –, und ging ganz allein auf den Ölberg. Die Wache wollte ihn nicht hineinlassen. Er gab ihnen ein Federmesser aus dem Schreibzeug, das er bei sich hatte. Wie er nun dort sein Gebet mit großem inneren Trost verrichtet hatte, kam ihm der Wunsch, noch nach Bethphage zu gehen. Als er dort war, fiel ihm wieder ein, daß er auf dem Ölberg nicht genau hingeschaut habe, an welcher Stelle der rechte Fußabdruck und wo der linke war. So kehrte er dorthin zurück und gab, soviel ich weiß, seine Schere den Wächtern, damit sie ihn noch einmal eintreten ließen.«¹²

Weiter konnten sozusagen sekundäre Zentralpunkte entstehen. Franziskus, der sich nach seiner Stigmatisierung als »zweiter Christus« wußte, interpretierte den Ort des Geschehens, den Berg Alverna, »als Ort der Vollendung der Welterlösung«¹³, gleichsam als neuen Heilmittelpunkt. Den Ausweis liefert, wie H. Feld kommentiert, ein im Konvent von Assisi erhaltenes Autograph, ein Zettel mit einer Zeichnung, die einen unter einem Erdhügel beerdigten bärtigen Kopf mit Kapuze zeigt, wobei aus dem Munde ein großes T (Tau) herauswächst, zweifellos eine Selbstinterpretation des Stigmatisierten: »Die Zeichnung mit dem unter einem Erdhügel bestateten Kopf spielt auf die mittelalterliche Legende vom heiligen Kreuz an. Nach ihr war der Hügel Golgotha, auf dem das Kreuz Christi errichtet wurde, das Grab Adams, des ersten Menschen und Verursachers des Unheils, aber damit auch wieder der Erlösung, die durch den »neuen Adam« Christus vollzogen wurde ... Auf der Zeichnung ... identifiziert sich Franziskus ... mit dem ersten und dem zweiten Adam (Christus) zugleich und weist damit auf seine eigene Stellung in dem neu zu interpretierenden Erlösungsgeschehen hin. Um die *Neuheit* deutlich zu machen, verwendet er das ihm »vertraute Zeichen Tau«, nicht das gewöhnliche Kreuz.«¹⁴

Das wohl wichtigste Wallfahrtsziel bildeten die Gräber und Reliquien der Heiligen. Reliquien sind die »Überbleibsel« einer heiligen Person, wobei die leiblichen als »Primär«-, die Lebensutensilien und Berührungstücke als »Sekundär«-Reliquien gelten. Reliquienverehrung erforderte bestimmte religiöse und theologische Voraussetzungen, die im frühen Christentum zunächst fehlten. Für Paulus galt der Lebensleib als »dem Tod verfallen« (Röm 7,24), »verweslich« und »irdisch« und der Auferstehungsleib als »unverweslich« und »himmlisch« (1 Kor 15,44; Vulgata: *corpus animale/corpus spiritale*).¹⁵ Indes beschreibt Lukas den Tod Jesu als Aus-

hauchen und Übergabe des Geistes an den Vater (Lk 23,46). Doch mußte der im Grab beigesetzte Leib nicht die Verwesung schauen (Apg 2,31; 13,37; vgl. Ps 16 [15],10). Auferstehung war folglich Wiedervereinigung der Seele mit dem nichtverwesten Leib.¹⁶ In antignostischer Gegenwehr betonte die Orthodoxie das Eingehen des Irdischen in den verklärten Leib und stützte sich auf das paulinische »Überkleidetwerden«, denn »dieses Vergängliche muß sich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit« (1 Kor 15,53); auch der irdische Leib werde auferstehen. So galt mit Ijob 19,26 (aber nur nach der Vulgata): »Ich werde wieder mit meiner Haut umgeben und in meinem Fleisch werde ich Gott schauen.«¹⁷

Von den ersten erinnerungswürdigen Gestalten wie Stephanus, Petrus, Paulus oder Maria sind keine Reliquien aufbewahrt worden.¹⁸ Erst beim Martyrium des Polykarp († 156) sammelte man dessen Gebeine, weil wertvoller als Edelsteine und Gold.¹⁹ Es begann die sowohl Grab wie Leichnam, Gebein und Blut einbeziehende Märtyrerverehrung. Die im Himmel weilende Seele währte man verbunden mit ihrem Leib auf Erden, der sich in der Auferstehung erneuern sollte und schon jetzt von himmlischer Dynamis/Virtus (oft als manaartige Kraft verstanden) überstrahlt und erfüllt war. Das bildete den Primärgrund der Verehrung: Die Berührung des irdischen Leibes vermittelte die in ihm enthaltene himmlische Kraft.²⁰ Augustinus, der den Lebensleib sogar mit seinen abgeschnittenen Haaren und Nägeln in den Auferstehungsleib eingehen sah, begann bereits, die an Gräbern und Reliquien geschehenen Wunder zu protokollieren.²¹

Ein Grunddatum setzte Ambrosius, als er am 17. Juni 386 erstmals im Westen Märtyrergräber öffnete und die Gebeine an den Altar einer Kirche übertrug.²² Bewußt stellte er eine himmlisch-irdische Entsprechung her: Wie die Seelen der Märtyrer »unter dem himmlischen Altar« ihren Aufenthalt hatten (Offb 6,9), so die Leiber unter dem irdischen. Die Verbindung von Reliquiengrab und Altar wurde essentiell. Rom wahrte dagegen den schon vorchristlichen Grundsatz, daß ein Grab sakrosankt bleibe, folglich keine Öffnung und somit auch keine Transferierung erlaubt sei.²³ Um gleichwohl die himmlisch-irdische Entsprechung herzustellen, ließ Gregor der Große den Chor der Peterskirche umbauen; da der Sarkophag intangibel war, erhöhte man den Chorfußboden so weit, daß der obere Teil des über dem Petrusgrab stehenden konstantinischen Grabmonuments als Altar dienen konnte. Die unter dem erhöhten Niveau angelegte Ringstollen-Krypta machte das Grab zugänglich, ohne es zu verändern.²⁴

In Gallien erfolgten Translationen nach Art des Ambrosius, freilich mit einer bald in der ganzen westlichen Christenheit und dann auch in Rom akzeptierten Steigerung: Man stellte den Sarg erhöht hinter dem Altar und rechtwinklig zu ihm auf, wobei das Haupt des Heiligen im Westen zu lie-

gen kam, damit er dem von Osten wiederkommenden Christus entgegenblicken konnte.²⁵ Die Gründe für diese »Erhebung zur Ehre der Altäre« müssen, da sie die wichtige himmlisch-irdische Entsprechung zerstörten, bedeutend gewesen sein, werden aber kaum angedeutet.

Grundlegend blieb dabei, daß die Seele im Himmel mit dem Leib auf Erden in Verbindung stehe und die himmlische Kraft (*virtus*) der Seele auf den Leib ausstrahle.²⁶ Diese Präsenz der Heiligen-Virtus in Reliquien bestätigte sich am »ganzen« und »unverwesten« Leib. Damit war die für jene Religionen, welche Leichen beerdigen und nicht verbrennen, grundlegende Idee reaktiviert, daß die Gebeine der Sitz des Weiterlebens und ihr unbeschädigter Erhalt die Voraussetzung für die Wiederbelebung seien. Christlicherseits berief man sich auf zwei Psalmworte, auf den Vers: »Er [der Herr] behütet all seine [des Gerechten] Glieder, nicht eines von ihnen wird zerbrochen« (Ps 34 [33],21), und auf: »Du läßt deinen Frommen das Grab [Vulgata: *corruptio*/Verwesung] nicht schauen« (Ps 16 [15],10). Die Vorstellung, daß Gott alle Gebeine erhalte, führte zur »Legende vom unzerstörbaren Leben«, derzufolge sich die Leiber der Gemarterten wunderbar wiederherstellten und die Leiber der Heiligen unverwest blieben.²⁷ Schon bei dem von Ambrosius erhobenen Märtyrer Nazarius heißt es, das Blut sei so frisch herausgeflossen, als wäre es eben vergossen worden, und das abgeschlagene Haupt sei so »heil« (*integrum*) und »unverwest« (*incorruptum*) gewesen, versehen noch mit Haaren und Bart, als habe man es eben erst gewaschen und ins Grab gelegt.²⁸

Das Phänomen des »ganzen« und »unverwesten« Leibes, das auf der bei einzelnen Toten auftretenden Unverwestheit beruht und im alten Ägypten mit seinen mumifizierten Leichnamen als Voraussetzung für das Weiterleben galt, deutete das Mittelalter im Hinblick auf die erst bei der Auferstehung verliehene *incorruptio* (1 Kor 15,42) als vorgezogenen Gnadenerweis. Paulus Diaconus (†787) gibt bei der Translation des heiligen Benedikt von Monte Cassino nach Fleury die Begründung: Nur der Herrenleib habe keine Verwesung gesehen; alle anderen Leiber seien der Verwesung unterworfen, mit Ausnahme allerdings derjenigen, die sich dank göttlicher Wunder ohne Flecken erhalten hätten.²⁹ Solche Leiber sind dann »ganz«, »wie unberührt«, ja »wie noch lebend«, »nur schlafend«, mit »frischem Blut« und von »rosen- oder lilienfarbenem« Aussehen.³⁰ Beispiele sind der Märtyrer-Bischof Lambert (†705/706), der einen »würdigen und seligen Leib, fest und unbefleckt« zeigte. Der Leib des angelsächsischen Einsiedlers Sola (†794) zu Solnhofen erwies sich auch nach vielen Jahren als »ganz« und »unverwest«, als von »außerordentlicher Frische«. Beim heiligen Otmar (†759), Abt von Sankt Gallen, war der Leib »von jeder Verwesung unversehrt«. Am bekanntesten sind die Berichte über Ottos III. Öffnung des Aachener Karls-Grabes: Bei dem inthronisiert angetroffenen Karl ließ

Otto die durch die Handschuhe gewachsenen Fingernägel abschneiden; von den Gliedern Karls war nichts verwest; nur fehlte einiges an der Nasenspitze, die Otto wiederherstellte; endlich zog der junge Kaiser aus Karls Mund einen Zahn.³¹

Der heilige Leib bewirkte, daß die Heiligengräber Sakralität ausstrahlten. Thiofried von Echternach († 1110), der einen Reliquientraktat verfaßt hat, spricht von einer überirdischen Kraftquelle: Es »verbreitet sich die Kraft (*virtus*) der heiligen, schon mit Gott regierenden Seele wunderbar auf alles ihr Zugehörige, ob im Inneren oder Äußeren, ob noch eingeschlossen im Gefängnis des Fleisches oder schon erhoben in die Himmelsstadt Jerusalem. Und was sie, aufgrund ihrer zuvorkommenden und fürbittenden heiligen Verdienste in Fleisch und Bein [während des Erdenlebens] wunderbar tut, dasselbe tut sie noch wunderbarer im aufgelösten Staub und strahlt aus auf alles, das Äußere und das Innere, auf jedwede Materie und Kostbarkeit der Ornamentik und der Bedeckung [des Grabes]. Wie die Seele selbst im Leib nicht zu sehen ist, und doch wunderbar darin wirkt, so tut es auch der Schatz des kostbaren Staubes, selbst wenn er nicht gesehen wird und nicht berührbar ist. Er überträgt den Überfluß seiner Heiligkeit ... auf alles, worin er inwendig geborgen und von außen umschlossen ist. Wer festen Glaubens mit seiner Hand den äußeren Verschuß [des Grabes] berührt, etwa ein Gold- oder Silberplättchen, einen gleichwie wertvollen Edelstein oder sonst ein Stück Gewebe, Ziermetall, Bronze, Marmor oder Holz – es wird berührt, was innen drin ist.«³²

So boten sich die Wirkorte und Gräber der großen Heiligen als Sakralstätten an, insbesondere die der Apostelfürsten Petrus und Paulus in Rom, des Apostels Jakobus in Compostela, der heiligen Drei Könige in Köln und weiter noch die von zahllosen anderen Heiligen. Vom Grab aus wirkten die Heiligen des Himmels als Schützer der ihnen Anbefohlenen.³³ Nehmen wir als Beispiel eine von Alkuin der Vita des heiligen Willibrord († 739) beigelegte Predigt: Über die großen Städte der abendländischen Christenheit wachen heilige Patrone und geben ihren Segen: in Rom Petrus und Paulus, in Mailand Ambrosius, in Agaunum (St. Moritz/Wallis) die thebäischen Märtyrer, in Poitiers Hilarius, in Tours Martin, in Paris Germanus und in Reims Remigius.³⁴

Die Wallfahrt zu heiligen Gräbern steigerte sich mit der wachsenden Mobilität. Das Aufsuchen der Heiligengräber versprach Heilung und Hilfe in aller Not und für jede Person, gewährte zudem Bußerlaß und Ablässe. Nächst Rom galten als bevorzugte Ziele Köln (Drei Könige), Compostela (Apostel Matthias), Canterbury (Thomas Becket), Aachen (Hemd Mariens), darüberhinaus die Vielzahl nationaler und regionaler Sakralorte.³⁵ Im Spätmittelalter setzte geradezu ein Wallfahrtsfieber ein; augenblicks verließen Menschen, alte wie junge, Haus und Hof und gingen, zuweilen

sogar nackt, auf Wallfahrt. Die Frömmigkeitstheologie mahnte zu Besonnenheit, gestand zwar Ablässe zu, wollte aber geistliche Einkehr.³⁶

Reliquienteilungen sind nicht von Anfang an praktiziert worden. Legitimerweise gab es bei Märtyrern die Aufbewahrung eines abgeteilten Körperteils, so bei Enthaupteten die gesonderte Aufbewahrung des Hauptes wie etwa die Häupter von Petrus und Paulus im Lateran.³⁷ Dafür geschaffene Kopf-Reliquiare fanden allgemeine Verbreitung, im Hoch- und Spätmittelalter zahlreich etwa für die Gefährtinnen der hl. Ursula von Köln.³⁸ Eine Abtrennung des Hauptes geschah nun auch bei Nichtmärtyrern, zum Beispiel bei der heiligen Elisabeth.³⁹ Desgleichen verfuhr man mit anderen Gliedern, mit Händen, Armen und Füßen, wobei im Hintergrund noch archaische Vorstellungen von der Subjekthaftigkeit menschlicher Einzelglieder stehen dürften. Von alters her war es zudem erlaubt gewesen, die überschüssigen und nachwachsenden Teile zu entnehmen, also Haare, Blut, (Milch-)Zähne und Nägel; sie waren die zunächst einzigen entnehmbaren Körperreliquien. Eine Ausnahme bildeten die Reliquien Jesu und Mariens. Von dem leibhaft in den Himmel aufgefahrenen Jesus wie von der gleichfalls leibhaft aufgenommenen Maria gab es nur Haare und Zähne, bei Jesus noch Blut und die bei der Beschneidung entfernte Vorhaut, bei Maria vor allem Milch. Erst im 9. und 10. Jahrhundert verlor sich die Scheu vor Teilung; Einhard, der Biograph Karl des Großen, und Hrabanus Maurus, der vermeintliche Praeceptor Germaniae, scheinen vorangegangen zu sein.⁴⁰ Die Masse der Reliquien waren solche der Berührung, etwa Lebensutensilien oder Objekte des Grabes. Dem immer drohenden Betrug begegnete man zeitentsprechend kritisch, zunächst mit »Authentiken«, fingerbreiten Pergamenten mit den jeweiligen Heiligennamen, weiter auch mit der Feuerprobe, da Reliquien als nicht brennbar galten.

Besondere Folgen sind für die Kunst zu verzeichnen. Seit dem späten 9. Jahrhundert hat man begonnen, den Reliquienteilen einen künstlerischen Gesamtkörper, ein »redendes Reliquiar« zu schaffen: »Das plastische Bildwerk gibt einer Körperreliquie oft das menschliche Aussehen zurück, das sie in der Verwesung und Zerstückelung verlor.«⁴¹ Das ältesterhaltene Beispiel eines solch figürlichen Reliquiars ist die Statue der heiligen Fides von Conques aus dem 10. Jahrhundert: Als Reliquie besaß man das Haupt, und dieses wurde um einen artifiziellen Leib vervollständigt; »die Statue stellt diesen Körper in der dreidimensionalen Erscheinung dar.«⁴² Im Hoch- und Spätmittelalter trugen Heiligen-Figuren üblicherweise Reliquien in sich und bewirkten dadurch Vergegenwärtigung der dargestellten Personen.

Die spätmittelalterliche Frömmigkeit faßte die jetzt allüberall zahlreichen Reliquien als Virtus-Träger auf, verband sie obendrein mit Ablässen, die in der Wertschätzung sogar überwogen. Die von Friedrich dem Weisen in der Schloßkirche zu Wittenberg und von Albrecht von Brandenburg in

seinem Stift Halle zusammengetragenen Reliquien waren mit Ablässen von Millionen von Jahren verbunden.⁴³ Luther, der die Vorbildhaftigkeit von Glaubenszeugen pries, aber die Heiligenfürbitte ablehnte, akzeptierte wohl noch Bilder, aber keine Reliquien; sie waren ihm »alles tot Ding«.⁴⁴ Die Calviner triumphierten damit, daß sich die Heiligen weder bei der Zerschlagung ihrer Bilder noch der Verbrennung ihrer Reliquien gewehrt hätten. Katholischerseits bestätigte das Trienter Konzil die Möglichkeit der Heiligen- wie Reliquienverehrung, wollte aber bestimmte Mißbräuche ausschließen.⁴⁵ Stimulierend wirkte die Wiederentdeckung der römischen Katakomben, einmal für die christliche Archäologie, aber mehr noch für Reliquientranslationen: die Katakomben-Heiligen, die man als »ganze« Körper bis in den schweizerisch-süddeutsch-österreichischen Raum übertrug und, angetan bereits mit dem himmlischen Schmuck der weißen Gewänder und Perlen, auf die Altäre stellte wie auch zur Schau darbot.⁴⁶

Der folgenschwerste Einbruch kam mit der Aufklärung, insbesondere mit der naturwissenschaftlichen Medizin. Die im 18. Jahrhundert geführte Diskussion, ob im Toten nicht doch noch eine Lebenskraft (*vis vegetativa*) sei, endete mit der unwiderruflichen Feststellung, daß der Leichnam tot und wegen seiner Gifte sogar gefährlich war; also statt Küssen der Gebeine nun Warnung vor ihnen, statt Wohlgeruch jetzt Leichengestank. Die josephinische Kirchenreform beseitigte Bilder und Reliquien, wo beglaubigende Zeugnisse fehlten. Die Gewaltaktionen der Französischen Revolution brachten Zerstörung, und etwa bei der bayrischen Konfiskation unter Montgelas entfernte man die Reliquien aus ihren künstlerischen Behältnissen.⁴⁷ Die ultramontane Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts führte eine Erneuerung herbei, glaubte sogar, in der weiter vorangetriebenen Katakombenforschung eine frühchristliche Heiligen- und Reliquienverehrung feststellen zu können und damit neues Material für die konfessionelle Auseinandersetzung zu finden.⁴⁸ Auffälligerweise schufen sich auch die »Ersatzreligionen« der Moderne ihre Reliquien: die »Bluthelden« auf dem Münchener Königsplatz und der einbalsamierte Lenin an der Kremelmauer.⁴⁹

Wallfahrt wie Reliquienverehrung bieten ein bemerkenswertes Beispiel für das Verhältnis von Christentum und Urreligiösem, gehört doch die Vorstellung von Heiligen Orten und die Ehrfurcht vor dem Leichnam zu den ältesten Erkennungszeichen des Menschseins. Von Jesus indes behielt man allein seine Worte und seine Heilshandlungen in Erinnerung, bewahrte aber keine Reliquien auf, was immer im Bewußtsein geblieben ist und beispielsweise auch ein Franziskus wußte: »Nichts haben und sehen wir ... in dieser Weltzeit von ihm ..., als den [sakramentalen] Leib und das Blut, die Namen und Worte, durch die wir ... vom Tode zum Leben« erlöst sind.«⁵⁰

ANMERKUNGEN

- 1 R. L. Wilken, Art. »Heiliges Land«, in: TRE 14 (1985), S. 684–694, S. 689.
- 2 A. Dihle, Art. »Heilig«, in: RAC 14 (1988), Sp. 1–63, Sp. 48.
- 3 M. E. Brunert, Die Weihe des zur Niederlassung erwählten Ortes durch den Anachoreten oder Klostergründer, in: ALW 34 (1992), S. 386–394.
- 4 E. H. Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. Princeton 1990, S. 215 f., Anm. 35.
- 5 D. Harmening, Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. Berlin 1979, S. 259–317.
- 6 A. Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München 1994, S. 123–132.
- 7 M. Viller/K. Rahner, Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss der frühchristlichen Spiritualität. Freiburg i. Br. u. a. ²1989, S. 298; H. Donner (Hrsg.), Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.–7. Jahrhundert), (Einleitung). Stuttgart 1979, S. 13–35.
- 8 Gregor von Nyssa, *Epistolae* 2–3 (PG 46,999–1108, hier: 1009–1024); Johannes Chrysostomos, *Homiliae XXI de Statuis ad populum Antiochenum habitae* III,2 (PG 49,15–222, hier: 49); B. Kötting, *Ecclesia peregrinans. Das Volk Gottes unterwegs. Gesammelte Aufsätze*, 2 Bde. (MBTh 54,1–2). München 1988, Bd. 2, S. 239.
- 9 Petrus Venerabilis, *Sermones* 2 (PL 189,953–1006, hier 987C).
- 10 C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugs-gedankens (FKGG 6). Darmstadt ²1965, S. 306f.
- 11 F. Dambeck, Art. »Kreuzweg«, in: LCI 2 (1990), Sp. 653–656.
- 12 Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers* 4 (47), übers. v. B. Schneider. Freiburg i. Br. u. a. 1956, S. 79.
- 13 H. Feld, Franziskus von Assisi. Der »Zweite Christus« (*Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge* 84). Mainz 1991, S. 256.
- 14 Ebd., S. 259.
- 15 P. Hoffmann, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (NTA.NF 2). Münster 1966, S. 247.
- 16 Ders., Art. »Auferstehung II/I (Neues Testament)«, in: TRE 4 (1979), S. 478–513, S. 505.
- 17 A. Kehl, Art. »Gewand (der Seele)«, in: RAC 10 (1978), Sp. 945–1025, S. 987–997.
- 18 B. Kötting, Art. »Grab«, in: RAC 12 (1983), Sp. 366–397, Sp. 383–91.
- 19 *Martyrium Polycarpi* 18,3, hrsg. v. Th. Baumeister, Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums. Bern 1991, S. 83.
- 20 A. Angenendt, Heilige und Reliquien, a. a. O., S. 102–122.
- 21 Chr. Gnilka, Der neue Sinn der Worte, in: FMST 26 (1992), S. 32–64.
- 22 E. Dassmann, Ambrosius und die Märtyrer, in: JAC 18 (1975), S. 49–68.
- 23 J. M. McCulloh, From Antiquity to the Middle Ages. Continuity and Change in Papal Relic Policy from the 6th to the 8th Century, in: E. Dassmann/K. S. Frank (Hrsg.), *Pietas*. FS B. Kötting (JAC Erg.-Bd. 8). Münster 1980, S. 313–324.
- 24 E. Kirschbaum, Die Gräber der Apostelfürsten. Frankfurt a. M. 1957, S. 156–165.
- 25 A. Angenendt, Zur Ehre der Altäre erhoben. Zugleich ein Beitrag zur Reliquienverehrung, in: RQ 89 (1994), S. 221–244.
- 26 P. Brown, Die Heiligenverehrung. Leipzig 1990, S. 87–103.
- 27 A. Angenendt, *Corpus incorruptum*. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung, in: *Saeculum* 42 (1991), S. 320–346.
- 28 *Vita Ambrosii* 32,1, lat.-ital. (ViSa 3), ed. A. A. R. Bastiaensen, Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino, o. O. ²1981, S. 51–125, S. 94⁸.

- 29 Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* VI,2 (MGH.SRL), ed. L. C. Bethmann/G. Waitz, ND Hannover 1964, S. 12–187, S. 161²⁶, 165¹⁰.
- 30 A. Angenendt, Der ›ganze‹ und ›unverweste‹ Leib – eine Leitidee der Reliquienverehrung bei Gregor von Tours und Beda Venerabilis, in: H. Mordek (Hrsg.), *Aus Archiven und Bibliotheken*. FS R. Kottje. Frankfurt a. M. u. a. 1992, S. 33–50.
- 31 A. Angenendt, *Corpus incorruptum*, a. a. O.
- 32 Theofrid von Echternach, *Flores epitaphii sanctorum* II,3 (PL 157, 317–404, hier 345 A).
- 33 A. Angenendt, Heilige und Reliquien, a. a. O., S. 125–128.
- 34 *Vita Willibrordi* 32, auct. Alcuino (MGH.SRM 7), ed. W. Levison. Hannover/Leipzig 1920, S. 81–141, S. 139⁷.
- 35 A. Angenendt, Heilige und Reliquien, a. a. O., S. 132–137.
- 36 K. Schreiner, ›Peregrinatio laudabilis‹ und ›peregrinatio vituperabilis‹. Zur religiösen Ambivalenz des Wallens und Laufens in der Frömmigkeitstheologie des späten Mittelalters, in: *Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit (Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit 14)*. Wien 1992, S. 133–163, S. 133.
- 37 E. Kirschbaum, Gräber der Apostelfürsten, a. a. O.
- 38 J. Petersohn, Kaisertum und Kultakt in der Stauferzeit, in: Ders. (Hrsg.), *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter (VKAMAG 42)*. Sigmaringen 1994, S. 101–146, S. 117–123.
- 39 F. G. Zehnder, Sankt Ursula. Legende – Verehrung – Bilderwelt. Köln 1985.
- 40 A. Angenendt, Zur Ehre der Altäre erhoben, a. a. O., S. 237–244.
- 41 H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München 1990, S. 331.
- 42 Ebd., S. 333.
- 43 A. Angenendt, Heilige und Reliquien, a. a. O., S. 161 f.
- 44 Luther, *Deutsch Catechismus 1529* (WA 30), ed. O. Brenner. Weimar 1910, S. 123–238, S. 145¹⁹.
- 45 H. Jedin, Die Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung, in: Ders., *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte, Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*. Freiburg i. Br. 1966, S. 460–498.
- 46 H. Achermann, Die Katakombenheiligen und ihre Translationen in der schweizerischen Quart des Bistums Konstanz (*Beiträge zur Geschichte Nidwaldens* 38). Stans 1979.
- 47 A. Angenendt, Heilige und Reliquien, a. a. O., S. 261–273.
- 48 V. Saxer, Les rites de l'initiation chrétienne du 2^e au 6^e siècle (*Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 7). Spoleto 1988.
- 49 A. Angenendt, Heilige, a. a. O., S. 316–330.
- 50 Franziskus, *Brief an die Kleriker*, in: *Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi (FQS 1)*, ed. L. Hardick/E. Grau. Werl ⁸1984, S. 68–72, S. 70.