

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2006 von der Philosophischen Fakultät I der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg als Dissertation angenommen. Mein Dank gilt meinem Doktorvater Prof. Dr. Klaus Herbers (Erlangen) und Herrn Prof. Dr. Ludger Körntgen (Mainz), der das Korreferat übernommen hat.

Prof. Dr. Herbers hat bereits während meiner Studienzeit in Tübingen mein Interesse an der Hagiographie geweckt und das Thema angeregt. Weitere Impulse für meine Beschäftigung mit der spätantiken und mittelalterlichen Heiligenverehrung gehen auf ein Studiensemester in Rom zurück. Dank eines Stipendiums des Erlanger Graduiertenkollegs „Kulturtransfer im europäischen Mittelalter“ konnte ich in der Frühphase der Promotion einen ersten Teil der Untersuchung verfassen. Die Tätigkeit in zwei am Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte und Historische Hilfswissenschaften (Erlangen) angesiedelten Projekten, dem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekt „Gelehrtes Wissen – Reise – Aufzeichnungen. Hieronymus Münzer in der Nürnberger Wissensgesellschaft des 15. Jahrhunderts“ und dem Vorhaben „Papstregesten 800–911“ der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, ermöglichte es mir, die Arbeit weiter voranzutreiben und abzuschließen.

Herrn Prof. Dr. Herbers bin ich für die Aufnahme der Dissertation in die Reihe „Beiträge zur Hagiographie“ ebenso zu Dank verpflichtet wie dem Erzbistum Bamberg und der Oskar-Karl-Forster-Stiftung, die Druckkostenzuschüsse gewährten. Herr Dr. Ingo Fleisch gab mir wertvolle Hinweise zur portugiesischen Geschichte.

Nicht zuletzt danke ich meinem Mann für seine Geduld und seine Ermutigung beim Entstehen dieser Arbeit. Dieses Buch ist meinen Eltern Burkhard und Ingrid Seeger gewidmet, die meine Pläne stets unterstützt haben.

Frankfurt am Main, im April 2012

Sofia Meyer

1) EINFÜHRUNG

Im 12. Jahrhundert teilte Herveus von Déols die Verstorbenen, die in das *regnum Christi* gelangen, in vier große *ordines* ein: *martyres*, *virgines*, *conjugati* und *sacerdotes*¹. An der Spitze der Märtyrer und Priester sah er aufgrund der Vorzüglichkeit der Verdienste (*dignitas meritorum*) vor allem zwei Heilige, den *egregius Vincentius* und den *magnificus Martinus*. Martin von Tours, den Heiligen des Frankenreichs schlechthin, hier genannt zu finden, muß nicht weiter überraschen, doch weshalb gerade Vinzenz von Zaragoza?

Vinzenz war der beliebteste spanische Heilige des Mittelalters. Zusammen mit dem Protomärtyrer Stephanus und dem römischen Märtyrer Laurentius bildete er im lateinischen Westen eine Trias der bedeutendsten Blutzeugen². Über die historische Figur ist nur wenig bekannt. Vinzenz war Diakon des Bischofs Valerius I. von Zaragoza. Im Zuge der 303–305 unter Diokletian und Maximian stattgefundenen Christenverfolgung wurden Vinzenz und Valerius von Zaragoza nach Valencia gebracht, um dort gerichtet zu werden. Während der Statthalter Datian³ Bischof Valerius nach einiger Zeit von weiteren Verhören verschonte, setzte er Vinzenz der *quaestio per tormenta* aus. Der Diakon erlag schließlich seinen Verletzungen. In Valencia errichtete man über seinem Grab eine Kirche, vermutlich die erste Vinzenz-Kirche. Der Kult des Heiligen verbreitete sich über die Iberische Halbinsel und schließlich im ganzen westlichen Mittelmeerraum. Bereits im 5. oder 6. Jahrhundert verehrte man den spanischen Märtyrer in Gallien und Italien. Obwohl sich in späterer Zeit der Vinzenz-Kult auch nach Osten und Norden ausbreitete, können die Iberische Halbinsel, Gallien bzw. das Frankenreich und Italien als die Kerngebiete der Verehrung gelten.

Zeitgenössische Quellen zum Prozeß fehlen. Allerdings erscheint Valerius von Zaragoza in den Konzilsakten von Elvira als Subskribent⁴. Der Tod des Vinzenz fand seinen Niederschlag in verschiedenen hagiographischen Texten der

- 1 Vgl. Herveus von Déols, In epistolam I ad Corinthios, ed. MIGNE, 979. Zu dieser Stelle vgl. 1. Cor. 15,22–23 sowie BUC, L'ambiguité du livre, 132 Anm. 24. – Daß Herveus aus Le Mans stammte, einer Stadt, in welcher der heilige Vinzenz seit dem Frühmittelalter eine besondere Verehrung erfuhr, ist sicher kein Zufall. Zu Herveus vgl. RANNER, Herveus von Déols.
- 2 Vgl. z. B. Ambrosius Autpertus, Oratio, ed. FEDERICI, 15: *Horum [d. h. martyrum, die Verfasserin] primus beatissimus Stephanus, maximus Laurentius et precipuus extat Vincencius, qui velut columpne templi Domini lacteę intra sancta sanctorum assistentes celi Domino meruerunt edere de ligno vite, quod est in paradyso Dei.*
- 3 Es wurde in der Literatur mitunter darauf hingewiesen, daß ein Statthalter Datianus in einer Inschrift erscheint, in welcher er die Gebiete von Évora und Beja voneinander abgrenzt, vgl. Inscriptiones Hispaniae Latinae, ed. HÜBNER, 5* n. 17*. Diese Inschrift gilt jedoch im allgemeinen als unecht, vgl. GAIFFIER, Sub Daciano praeside, 382. Für die Echtheit hat sich PÉREZ VILATELA, Historicidad de Daciano, 174–177, ausgesprochen.
- 4 Vgl. Concilio de Elvira a. 300–306?, ed. VIVES, Concilios visigóticos, 1.

Spätantike, und zwar in einer Passio, in der Hymne V aus dem *Peristephanon* des Prudentius⁵ sowie in den Sermones des Augustinus. Alle diese Quellen dürften in nicht allzu großem Abstand voneinander entstanden sein, wobei sich nur die Werke des Prudentius und des Augustinus näher datieren lassen. Während im Falle des *Peristephanon* eine Entstehung vor 405 gesichert ist, kommen für die meisten Predigten die 410er Jahre als Abfassungszeitraum in Frage. Diese Texte haben in mehrfacher Hinsicht den Ruhm des Heiligen begründet oder gestärkt. Sie bestehen nicht zuletzt durch ihre literarische Qualität und ihre rhetorische Ausgestaltung. Im Laufe der Jahrhunderte ließen verschiedene Bearbeitungen der Passio, Translations- und Mirakelberichte sowie weitere Schriften ein umfangreiches hagiographisches Dossier entstehen. Hinzu kommen Erwähnungen in Werken unterschiedlichster Art.

Dieser Quellenreichtum macht es zu einer lohnenswerten und zugleich schwierigen Aufgabe, sich mit dem spanischen Märtyrer zu beschäftigen. Gegenstand der vorliegenden Arbeit sind die Entstehung, die Funktionen und die Verbreitung des Kultes bis zu seiner Blütezeit im hochmittelalterlichen Portugal. Die Untersuchung versteht sich als eine geschichtswissenschaftliche und zugleich hagiographische Studie, insofern sie die Verehrung eines Heiligen zum Thema hat.

Das führt zu der Frage nach dem Verständnis von Hagiographie. Als Hagiographie bezeichnet man sowohl die Disziplin⁶ als auch die literarische Tätigkeit, in deren Zusammenhang Autoren Texte über Heilige verfaßten bzw. verfassen. Um mögliche Verwirrungen zu vermeiden, haben einige Forscher vorgeschlagen, die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem fraglichen Schriftgut Hagiologie zu nennen⁷. Diese Bezeichnung konnte sich jedoch nicht durchsetzen. Wenn ich im folgenden von hagiographischen Schriften als erzählenden Quellen im Sinne der Geschichtswissenschaft spreche, so dient dies der Unterscheidung von anderen Texten zu Ehren von Heiligen, etwa von liturgischen Quellen, die in erster Linie normativen Charakter haben⁸. Neben den hagiographischen Texten im eigentlichen Sinne haben zunehmend Quellen, in denen hagiographische Berichte oder

5 Eine weitere Hymne des Prudentius erwähnt den Heiligen aus Zaragoza, vgl. Prudentius, *Peristephanon* IV, 76–108 und 179f., ed. CUNNINGHAM, 288f. und 292.

6 AIGRAIN, *Hagiographie*, 7, versteht die Hagiographie als „l'étude scientifique des saints, de leur histoire et de leur culte, une branche donc, spécialisée par son objet, des études historiques.“

7 Vgl. hierzu die Einleitung des Bandes *Mirakelberichte*, hg. von HERBERS/JIROUŠKOVÁ/VOGEL, 14; PHILIPPART, *Hagiographes et hagiographie*, 12 und 15f. Der Terminus *Hagiologium* („agiologio“) ist besonders für die frühe Neuzeit mit einer anderen Bedeutung („nach dem Festkalender angeordnetes Heiligenbuch“) belegt. Zu nennen ist etwa das vierbändige *Agiologio lusitano* aus den Jahren 1652 bis 1744. Die ersten drei Bände stammen von Jorge Cardoso, während der letzte Band António Caetano de Sousa zu verdanken ist, vgl. Cardoso, *Agiologio lusitano* und Sousa, *Agiologio lusitano*. Für weitere Belege vgl. PHILIPPART, *Hagiographes et hagiographie*, 12–14.

8 Allerdings gibt es innerhalb der liturgischen Quellen eine beträchtliche Bandbreite, die von den Vorschriften der *Libri ordinum* bis zu den Sermones und den Martyrologien reicht.

Elemente eingefügt wurden, das Interesse der Forschung gefunden⁹. Es ist sogar die Ansicht vertreten worden, man solle in diesen Fällen von einem „discours hagiographique“ sprechen, der die strengen Gattungsgrenzen überwindet¹⁰.

Die gerade angedeuteten Überlegungen zum Sprachgebrauch gelten eher für die wissenschaftliche Auseinandersetzung. Im Mittelalter gab es keine Bezeichnung für die gelehrte und die „literarische“ Beschäftigung mit den Heiligen. Das Wort *ἀγιογραφα* (Hagiographa) wird bereits von Hieronymus verwendet, allerdings in einem völlig anderen Zusammenhang. Er bezieht es auf die Bibel. Zu den Hagiographa zählt er verschiedene Bücher des Alten Testaments, etwa Hiob, David und die Psalmen¹¹. In seinen *Etymologiae* greift dann Isidor von Sevilla die jüdische Dreiteilung der Heiligen Schriften in Propheten, Lex (fünf Bücher Mose) und Hagiographa auf¹².

Die Anfänge der wissenschaftlichen Hagiographie, einer ursprünglich theologischen Disziplin, sieht man im allgemeinen im 17. Jahrhundert. Damals erschienen die ersten Bände der *Acta Sanctorum*, eines von den Jesuiten um Jean Bolland und seinen Nachfolgern, den sogenannten Bollandisten, getragenen Unternehmens, das auf die Sammlung und Edition hagiographischer Quellen gerichtet war¹³. Die Herausgeber verfolgten verschiedene Interessen: zum einen „Spreu vom Weizen zu trennen“, d. h. diejenigen Personen zu erfassen, die ihrer Meinung nach als Heilige zu gelten hatten, sowie die Texte aufzunehmen, die sie für „echt“ hielten¹⁴. Zum anderen strebten die Bollandisten nach Vollständigkeit. Sie wollten alle ihnen bekannten „authentischen“ hagiographischen Quellen wiedergeben und die entsprechenden Nachrichten über einen Heiligen zusammentragen, etwa über

- 9 PHILIPPART, *Hagiographes et hagiographie*, 2, vertrat z. B. folgende Ansicht: „... elle [la littérature hagiographique, die Verfasserin] découpe dans le corpus littéraire un ensemble hétéroclite, dans lequel les genres les plus divers se côtoient: hymnes et visions, biographies et inscriptions épigraphiques, translations et annonces martyrologiques, sermons et miracles, inventions et passions, autobiographies et lettres, contes et épitaphes, prières et jurons, éloges et chroniques, *exempla* et préfaces liturgiques, apophtegmes et bénédictions rituelles, poèmes et drames religieux, panégyriques et dialogues, litanies et calendriers ...“ Auch Helvétius versteht die hagiographischen Schriften in sensu lato („tous les documents produits dans le but d’honorer les saints et de conserver leur souvenir“), vgl. *DIES.*, *Saints*, bes. 135.
- 10 Zum hagiographischen Diskurs vgl. beispielsweise HEINZELMANN, *Hagiographischer Diskurs*; für weitere Literatur vgl. die Einleitung des Bandes *Mirakelberichte*, hg. von HERBERS/JIROUŠKOVÁ/VOGEL, 9 Anm. 26.
- 11 *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Prologus in libro Regum, 365: *Tertius ordo agiographa possidet, et primus liber incipit ab Iob, secundus a David, quem quinque incisionibus et uno Psalmorum volumine comprehendunt.* – ebd., 365: *Atque ita fiunt pariter veteris legis libri viginti duo, id est Mosi quinque, Prophetarum octo, Agiograforum novem.* Dem Kirchenvater zufolge zählten auch manche die Bücher Ruth und Cinnoth zu den Hagiographa.
- 12 Isidor von Sevilla, *Etymologiae* 6, 1, ed. LINDSAY. Zu den Hagiographa vgl. auch PHILIPPART, *Hagiographes et hagiographie*, 3–7; HEINZELMANN, *Réécriture hagiographique*, 16f.
- 13 Zu der Entwicklung, die von den Legendaren zu den *Acta Sanctorum* führte, vgl. BOESCH GAJANO, *Leggendari medioevali* und *DIES.*, *Raccolte di vite*.
- 14 Allerdings sind nicht alle Traditionen, die in die *Acta Sanctorum* aufgenommen wurden, tatsächlich „verlässlich“.

die nachgewiesenen Reliquien¹⁵. So findet man bis heute in den *Acta Sanctorum* Informationen, die man anderenorts vergeblich sucht. Die *Acta Sanctorum* waren nicht das einzige Unternehmen, das sich zum Ziel gesetzt hatte, modern gesprochen Quellenkritik zu betreiben und „echte“ Texte zur Verfügung zu stellen. Programmatisch ist etwa der Titel einer 1689 erschienenen Sammlung, der *Acta primorum martyrum sincera et selecta* des Thierry Ruinart¹⁶. Im Unterschied zu den Bearbeitern der *Acta Sanctorum* beschränkte sich jedoch der Autor darauf, *Acta* und *Passiones martyrum* aufzunehmen. Da er zudem streng bei der Wahl der Texte vorging, war das Ergebnis seiner Bemühungen ein einziger Band¹⁷.

Bis ins 20. Jahrhundert hinein galten hagiographische Texte als Prüfstein für die Heiligkeit von Märtyrern und Bekenner. Diese Leitidee wurde innerhalb der Hagiographie von Hippolyte Delehaye (1859–1941) grundsätzlich in Frage gestellt, der notfalls die Texte opfern wollte, ohne die Heiligen anzutasten¹⁸. Er stieß damit zunächst auf erheblichen Widerstand¹⁹, doch setzten sich viele seiner Auffassungen im Laufe der Zeit durch. – Inzwischen hatte sich ein allgemeiner Wandel vollzogen, der u. a. mit der Veränderung der Religiosität im 20. Jahrhundert in Zusammenhang steht. In der frühen Neuzeit kam der Hagiographie oft eine praktische Bedeutung zu, d. h. die Ergebnisse des Hagiographen bestimmten, welche Heiligen als solche galten und verehrt werden durften²⁰. Ein prominentes Beispiel

15 Verschiedene Fassungen eines Textes wurden jedoch im allgemeinen nicht gedruckt.

16 Vgl. RUINART, *Acta martyrum*.

17 Bei der Wahl von Texten, die den frühen Akten besonders nahe standen, war Ruinart jedoch nicht immer Erfolg beschieden. DELEHAYE, *Légendes hagiographiques*, 114, bemerkt: „Le genre roman historique ... n'est pas mal représenté dans Ruinart.“ Ein weiterer Kritikpunkt war der in den *Acta martyrum* Ruinarts gebotene Text, vgl. DELEHAYE, *Légendes hagiographiques*, 108: „Tout le monde se trouve d'accord pour demander des textes mieux établis d'après la méthode philologique.“ Ausschlaggebend bei der von Ruinart getroffenen Auswahl waren vermutlich auch die Bekanntheit des Heiligen und die literarische Qualität des Werkes. Zur unglücklichen Wahl des Wortes *sincera* vgl. ebd., 110f. Delehaye zufolge war der Einfluß von Ruinart sehr groß und prägte manche Werke über die frühe Kirche, in denen Zitate aus verschiedenen Akten unkritisch angegeben werden, vgl. ebd., 111.

18 Vgl. DELEHAYE, *Méthode hagiographique*, Kapitel II: *Les récits*, 18–41. Den „Traditionalisten“ warf Delehaye vor, den Heiligen an seine Legende zu binden. Opferte man die Legende, würde man somit auch den Heiligen „zu Fall bringen“, vgl. ebd., 25. Delehaye betrachtete die Legende lediglich als die „Leihkleider“ („vêtement d'emprunt“) des Heiligen, vgl. ebd., 28.

19 Zu denken wäre etwa an den Streit zwischen Leclercq und Delehaye. Anlaß waren Rezensionen des Bollandisten, die Leclercq mißfielen, doch in Wirklichkeit beanstandete Leclercq Delehayes Zugriff und seine Sympathien für den Modernismus, hierzu vgl. JOASSART, *Leclercq et les Bollandistes*, bes. 113 und 120. Zu den Ansichten Delehayes, die ihn wiederholt in Gegensatz zu Rom brachten, und den Dokumenten, welche den Konflikt belegen, vgl. auch JOASSART, Delehaye.

20 Für das 20. Jahrhundert ist gleichwohl ein Heiliger zu nennen, der die hagiographische Kritik nicht überstand: Christophorus, der seit dem Zweiten Vatikanum nicht mehr als Heiliger gilt. In demselben Jahrhundert verwehrte man aufgrund der Arbeiten der Kommission für christliche Archäologie manchen vermeintlichen Heiligen die Verehrung. Man ließ ihre sterblichen Überreste aus den Kirchen entfernen, in denen sie ruhten, vgl. DELEHAYE, *Sanctus*, Kapitel V: *Les saints qui n'ont jamais existé*, 208–232, bes. 232.

hierfür ist das *Martyrologium Romanum* der Kardinäle Sirleto (1514–1585) und Baronius (1538–1607), wenngleich es streng genommen kein hagiographisches Werk ist²¹. Die Bedeutung des Martyrologiums fußte vor allem darauf, daß es für die gesamte katholische Christenheit verbindlich war. Es wurde sukzessive überarbeitet, da sich zeigte, daß sich die Autoren nicht immer auf zuverlässiges Material gestützt hatten²².

Heute hat sich die Hagiographie teilweise von ihren kirchlich-theologischen Entstehungshintergründen gelöst und wird zunehmend auch als Teil säkularer, zumeist historischer Disziplinen behandelt. Die Frage nach der Echtheit der Quellen ist in den Hintergrund getreten. Dafür sind andere Aspekte ins Zentrum des wissenschaftlichen Interesses gerückt, etwa der Kontext, in den die überlieferten Quellen einzuordnen sind²³. Es sind ferner Versuche unternommen worden, theoretische Ansätze aus anderen Fächern auf die hagiographischen Texte anzuwenden. So etwa von Hedwig Röckelein in ihrer Habilitationsschrift²⁴, in der sie Berichte über Reliquientranslationen des 9. Jahrhunderts nach Sachsen unter den drei Gesichtspunkten der Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit auswertet. Unerheblich erscheint heute vielfach auch die Frage nach der Authentizität in bezug auf die Reliquien. Es genügt der Forschung, daß sie im Mittelalter Objekt der Verehrung waren und sie insofern als Teil historischer Wirklichkeit anzusprechen sind.

Besondere Beachtung hat in den letzten Jahren ein Phänomen gefunden, das gerade in der Hagiographie häufig anzutreffen ist: die Überarbeitung von Texten. Ergebnis dieser Bearbeitungsprozesse waren sukzessive Fassungen, die nicht immer leicht zu verorten sind. Ende des 19. Jahrhunderts glaubte Bruno Krusch genau zu wissen, wie man mit unterschiedlichen Versionen umzugehen hat: „Ist diese [die Urform] wiederaufgefunden, dann vereinfacht sich die vordem höchst verwickelte Quellenfrage, die beiden Ableitungen verlieren allen ihren Werth und erwecken höchstens noch ein literarisches Interesse; die Kritik aber kann jetzt zu

21 Zum *Martyrologium Romanum* vgl. SAXER, Martyrologien, 1447.

22 Eine Neuauflage im 20. Jahrhundert ist Delehaye und anderen Bollandisten zu verdanken, vgl. *Martyrologium Romanum*, ed. DELEHAYE/PEETERS. Gleichwohl zogen die Editoren nicht die letzten Konsequenzen: Das von ihnen bearbeitete *Martyrologium Romanum* lehnt sich an das *Martyrologium Romanum* der Kardinäle Baronius und Sirleto an, letzteres fußt wiederum auf dem *Martyrologium Usuardi* von Saint-Germain-des-Prés. Die neueste Edition des *Martyrologium Romanum* hat stärker mit diesen Traditionen gebrochen. Manche Texte wurden Opfer der hagiographischen Kritik, vgl. die Anzeige von GODDING, *Nouveau Martyrologe Romain*, zur Neuedition des *Martyrologium Romanum* (2001).

23 Hierzu vgl. allgemein HERBERS, Kontext. Nicht zuletzt wegen der Beliebtheit hagiographischer Themen in den letzten Jahrzehnten kann im folgenden nur ein Blick auf einige ausgewählte Forschungstendenzen geboten werden. Bereits 1981 verkündete Leonardi eine „hagiographische Wende“, vgl. DERS., *Agiografia latina*, bes. *Fine del razionalismo e fortuna dell’agiografia*, 644–650.

24 Vgl. RÖCKELEIN, *Reliquientranslationen nach Sachsen. Zur Mobilität und Kommunikation* vgl. ferner die Untersuchung von HERBERS, *Mobilität und Kommunikation*, welche dem Dossier der heiligen Chrysanthus und Daria gilt.

dem Urquell hinabsteigen, um an ihm reine Wahrheit zu schöpfen“²⁵. Gegen Kruschs Ansatz wandte sich besonders Lotter in einem 1979 veröffentlichten Aufsatz: „Dieses Vorgehen, mittels der heuristischen Methoden den Archetyp zu erschließen und diesen zur alleinigen Grundlage der Textedition zu machen, verschließt der Forschung weitgehend die gerade bei diesem Quellenmaterial sich bevorzugt anbietenden Möglichkeiten, aus dem Vergleich verschiedener Redaktionen, Überarbeitungen und Neufassungen des gleichen Werks die jeweils spezifischen Intentionen der Redaktoren, den Wandel der Zeitanschauungen und die Entwicklung bestimmter Vorstellungen über größere Zeiträume hinweg feststellen zu können“²⁶.

Damit stand Lotter auf halbem Wege zwischen ersten kritischen Untersuchungen zu Parallelfassungen und den modernen Arbeiten zur sogenannten *réécriture*, die seine Worte anzukündigen scheinen. Bereits 1907 hatte Léon van der Essen die Überarbeitung von merowingischen Viten aus dem heutigen Belgien untersucht und dieses Phänomen als „remaniement“ bezeichnet²⁷. Heute hat sich neben „remaniement“ oder seinem weniger gebräuchlichen Synonym „réfection“ der Terminus „*réécriture*“ (seltener: „*récriture*“²⁸) durchgesetzt, der die Bearbeitung als bewußtes und systematisches Eingreifen in einen vorhandenen Text und die Erstellung eines neuen bezeichnet. Der Begriff war bereits in der französischen Literaturwissenschaft gebräuchlich, bevor er in die Hagiographie Eingang

25 KRUSCH, Jonas von Susa, 410 [zur *Vita Johannis Reomaensis*].

26 LOTTER, Hagiographische Quellen, 305.

27 Vgl. VAN DER ESSEN, *Étude critique*.

28 Dazu das Verb „*réécrire*“. Analoge Formen finden sich in anderen romanischen Sprachen (span. *reescritura*, ital. *riscrittura* usw.). Im Deutschen hat man sich in der Regel dafür entschieden, das französische Fremdwort zu verwenden. Eine Ausnahme bildet der von Corradini/Diesenberger herausgegebene Sammelband (2010), in dessen Titel bereits von „Wiederschrift“ die Rede ist, vgl. DIES., Zwischen Niederschrift und Wiederschrift. – Der von Goulet/Heinzelmann herausgegebene Sammelband *Réécriture hagiographique* bietet folgende Definition von *réécriture*: „*rédaction d’une nouvelle version (hypertexte) d’un texte préexistant (hypotexte)*, obtenue par des modifications formelles qui affectent le signifiant (modifications quantitatives, structurelles, linguistiques), ou des modifications sémantiques, qui affectent le signifié“ (GOULET/HEINZELMANN, *Réécriture hagiographique*, Avant-propos, 13). Vgl. die Rezension von Sofia SEEGER über das Sammelwerk in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 116 (2005), 107–109. Zur *réécriture hagiographique* vgl. außer dem bereits erwähnten Sammelband die Beiträge in *Hagiographica* 10 (2003). Dubois sprach im Zusammenhang mit den Martyrologien von „lebenden Werken“ („*oeuvres vivantes*“), d. h. von Texten, die einer ständigen Änderung unterworfen waren, vgl. DERS. *Martyrologes*, 18. Hagiographische Schriften sind lebende Werke par excellence. Zu lebenden Texten und der Frage nach dem Archetypus vgl. HERBERS, *Liber sancti Jacobi*, 21–23. In diesem Zusammenhang ist die *nouvelle philologie* zu erwähnen, ein neuer Ansatz in der Literaturwissenschaft, dessen Interesse nicht dem Urtext bzw. dem „besten Text“ gilt, sondern dem Werk in seinem handschriftlichen Kontext und den Varianten. So gesehen wertet die *nouvelle philologie* die Arbeit des Kopisten auf und versteht ihn zugleich als Autor und Herausgeber. Die Anhänger dieses Paradigmas nutzen die Möglichkeiten, welche die elektronische Datenverarbeitung bietet, nicht zuletzt für neue Editionen. Einer der Hauptvertreter der *nouvelle philologie* war Cerquiglini, vgl. z. B. sein Werk *Éloge de la variante*.

fand²⁹. Im Rahmen des von François Dolbeau, Martin Heinzelmann und Joseph-Claude Poulin geleiteten Projekts „Sources hagiographiques narratives composées en Gaule avant l’an mil“ (SHG), dessen Ziel die Inventarisierung hagiographischer Quellen aus dem Westfrankenreich ist, wurde die *réécriture* verstärkt Gegenstand historischer Studien. Bisher hat man sich vor allem mit den Viten beschäftigt³⁰, doch erscheint für die Zukunft eine Ausdehnung des Untersuchungsansatzes auf andere „Genera“ wie z. B. die Translationsberichte wünschenswert, mag auch die Masse der „*réécritures hagiographiques*“ im Bereich der Viten und *Passiones* zu suchen sein.

Nach diesem methodologischen Forschungsabriß gilt es, den Stand der Vinzenz-Forschung in gebotener Kürze darzustellen. Am Beginn der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem heiligen Vinzenz steht der Aufsatz von Louis de Lacger von 1927, der einen Überblick über die früh- und hochmittelalterliche Verehrung bietet. Der Verfasser behandelt darin in erster Linie die *Passio* des Heiligen sowie verschiedene Überführungen von Vinzenz-Reliquien³¹. Für die Folgezeit zu nennen sind verschiedene Untersuchungen, die einzelne Aspekte des Kultes bzw. bestimmte Texte des Dossiers des Heiligen behandeln. Besonders eingehend beschäftigte man sich dabei mit der Frage nach der Entstehung und der Überlieferung der *Passio sancti Vincentii*³². Seit den 1960er Jahren ist ferner eine

29 Zunächst geschah dies stillschweigend, etwa in einem Aufsatz von Boureau von 1986, vgl. DERS., *Légende religieuse*, z. B. 47 (Verwendung der Parallelförm „*réécriture*“). Als frühe Studie über die verschiedenen Rezensionen eines hagiographischen Textes kann die Untersuchung von POULIN, *Vitae de sainte Geneviève*, 1986, gelten. Auch dort ist beiläufig von „*réécriture*“ die Rede. Schließlich ist ein früher Aufsatz von VEYRARD-COSME (1993) in einem literaturwissenschaftlichen Sammelband zu nennen. Der Titel des Beitrags lautet: „Typologie et hagiographie en prose carolingienne: mode de pensée et *réécriture*“. Früheren Datums als die genannten Untersuchungen sind eine Studie samt Editionsteil zur Vita der heiligen Pelagia und ihren Fassungen bzw. „*réfections*“ sowie ein englischer Aufsatz, welcher der *réécriture* („*rewriting*“) von Heiligenviten gilt, vgl. PETTMENGIN, *Pélagie la pénitente* (Untertitel: *Métamorphoses d’une légende*; 1981 und 1984) und BARTLETT, *Rewriting Saints’ Lives* (1983).

30 Etwa in dem von GOULLET/HEINZELMANN herausgegebenen Sammelband *Réécriture hagiographique*; hierzu vgl. Avant-propos, 14. Baudouin DE GAIFFIER, *Hagiographie et Historiographie*, 140, beklagte noch 1970 das übermäßige Interesse an den Viten und den *Passiones*, worunter etwa die Mirakelberichte zu leiden hätten. Dabei gilt jedoch zu bedenken, daß die Forschung teilweise die späten *Passiones* außer acht gelassen hat. Mittlerweile dürfte die Bilanz für die Mirakelberichte positiver ausfallen, als dies zu Zeiten Gaiffiers der Fall war. In den letzten Jahrzehnten ist eine verstärkte wissenschaftliche Beschäftigung mit Wundern zu verzeichnen. Davon zeugen etwa HEINZELMANN, *Recueil de miracles*, RENDTEL, *Hochmittelalterliche Mirakelberichte*, SCHEIBELREITER, *Wunder*, AIGLE, *Miracle et karāma*, HERBERS/HEINZELMANN, *Mirakel im Mittelalter*, und der Quellenband *Mirakelberichte*, hg. von HERBERS/JIROUŠKOVÁ/VOGEL. Zur *réécriture* von Mirakelberichten vgl. ferner GOULLET/HEINZELMANN, *Miracles*.

31 Vgl. LACGER, *St. Vincent*.

32 Vgl. FRANCHI DE’ CAVALIERI, *Passio S. Vincentii*, und SIMONETTI, *Passione di S. Vincenzo*. Erwähnung verdienen zudem die *Gesta martyrum romains* von Dufourcq, vgl. Bd. 2, 133–155 zum heiligen Vinzenz.

Flut von Arbeiten zu Prudentius erschienen. Darunter fallen auch mehrere Dissertationen über den spätantiken Dichter, die im Hinblick auf den heiligen Vinzenz von Bedeutung sind³³. Geringe Aufmerksamkeit fanden hingegen die augustini-schen Sermones zu Ehren des spanischen Märtyrers. Im allgemeinen wurden sie in der Vinzenz-Forschung bloß als subsidiäre Quelle herangezogen – selbst in dem 2000 erschienenen Aufsatz Drobners über diese Festpredigten³⁴.

Neue Impulse kamen seit Mitte des 20. Jahrhunderts aus Spanien. Das gilt vor allem für die in den 1940er Jahren einsetzende rege editorische Tätigkeit³⁵. Man führte dort die Arbeit ausländischer Forscher fort, die bereits wichtige spanische Quellen zugänglich gemacht hatten³⁶. In diesem Zusammenhang ist besonders die Edition des „Pasionario hispánico“ von Fábrega Grau zu erwähnen, einer Sammlung von Passiones spanischer und nichtspanischer Märtyrer vornehmlich in Handschriften der Klöster Silos und Cardeña, darunter die *Passio sancti Vincentii*³⁷. García Rodríguez konnte die neuen Ausgaben in ihrer 1966 erschienenen Monographie über den Kult der Heiligen im römischen und westgotischen Spanien nutzen³⁸. Mit dieser Arbeit ist die zweite grundlegende Untersuchung zum

33 Folgende für das *Peristephanon* relevante Dissertationen sind erschienen: THRAEDE, Sprache und Stil (1965); KENNEL, Märtyrerhymnen des Prudentius (1975); HANLEY, Classical Sources (1980); PETRUCIONE, Martyrological Topoi (1985); PALMER, Prudentius on the martyrs (1989); MALAMUD, Classical Mythology (1989); KAH, Religiosität des Prudentius (1990); OLIVIA, Representation of sacrifice (1994); FUX, Sept passions (2003); SCHMIDT, Liber Peristephanon (2003); PROLINGHEUER, Peristephanon (2008). Vgl. auch die Monographie von ROBERTS, Poetry and the cult of the martyrs (1993).

34 Vgl. DROBNER, Festpredigten.

35 So wurden etwa in der Reihe Monumenta Hispaniae Sacra verschiedene liturgische Quellen sowie spanische christliche Inschriften herausgegeben und behandelt. In der Serie litúrgica sind erschienen: Oracional visigótico, ed. VIVES (1946); Liber commicus, ed. PÉREZ DE URBEL/GONZÁLEZ Y RUIZ ZORRILLA (1950); Antifonario visigótico, ed. BROU/VIVES (1959). In der Serie patrística wurde veröffentlicht: VIVES, Inscripciones cristianas (1941; 1969). In den Studia Silensia gab JANINI den Liber ordinum sacerdotal heraus (1981).

36 Vgl. die Inscriptiones Hispaniae Latinae von HÜBNER (CIL II, 1869; CIL II Suppl., 1892), die Arbeiten der Mönche von Solesmes, etwa die Editionen des Liber mozarabicus sacramentorum (1912) und des Liber Ordinum (1904) von Dom FÉROTIN oder die Edition des mozarabischen Psalters in der Reihe der Henry Bradshaw Society, vgl. Mozarabic Psalter, ed. GILSON (1905).

37 Vgl. FÁBREGA GRAU, Pasionario hispánico. 1995 erschien in Sevilla unter Einbeziehung weiterer Handschriften eine neue Ausgabe des „Pasionario hispánico“, der eine knappe Einführung vorangeht, vgl. Pasionario hispánico, ed. RIESCO CHUECA. Darin finden sich jedoch keine wesentlichen Ergänzungen zur Textgeschichte, so daß der Einleitungsband von Fábrega Grau unverzichtbar bleibt.

38 Vgl. GARCÍA RODRÍGUEZ, Culto de los santos. Die Arbeit von García Rodríguez wurde von der Dissertation von Castillo Maldonado über die iberischen Märtyrer und ihre Verehrung in der Spätantike wenn nicht ersetzt, so zumindest ergänzt, vgl. CASTILLO MALDONADO, Mártires hispanorromanos (1999). Im Gegensatz zu der Arbeit von García Rodríguez geht diese Monographie eher auf übergreifende Tendenzen und den allgemeinen Kontext (z. B. die Verfolgungswellen) als auf die einzelnen Heiligen im Spiegel der Quellen ein. Die Monographie von Velásquez zur Hagiographie und Heiligenverehrung im westgotischen Spanien hat sehr allgemeinen Charakter, vgl. DIES., Hagiografía y culto (2002).

Vinzenz-Kult genannt. Wenngleich der Titel eine Beschränkung auf das spätantike und westgotische Spanien erwarten läßt, bietet die Autorin einen kurzen, aber quellengesättigten Überblick über die Verehrung des heiligen Vinzenz im gesamten Frühmittelalter. Dabei zeigt sie eine beachtliche Vertrautheit nicht nur mit der spanischen, sondern auch mit der fränkischen und der italischen Überlieferung, und selbst Byzanz findet Berücksichtigung. García Rodríguez beschränkt sich nicht auf bestimmte Quellengattungen, sondern untersucht neben hagiographischen und liturgischen Quellen auch die Patrozinien³⁹.

Von den Vorarbeiten, die García Rodríguez geleistet hatte, profitierte auch der französische Theologe und Kirchenhistoriker Victor Saxer⁴⁰. In den 1980er und 1990er Jahren veröffentlichte er verschiedene Aufsätze zum heiligen Vinzenz, die 2002 in einem Sammelband zusammengetragen wurden⁴¹. Dabei beschränkte er seine Studien auf die Verehrung bis zum Jahr 1000. Das Verdienst Saxers besteht vor allem darin, verschiedene Fassungen der *Passio sancti Vincentii* mit Blick auf ihre Edition untersucht und herausgegeben zu haben⁴². Seine Arbeiten zeigen, daß die Frage nach der *Passio* wie keine zweite in der Vinzenz-Forschung weiterhin das Interesse auf sich zog. Andere Aspekte kommen hingegen – bei einer Aufsatzsammlung nicht weiter erstaunlich – nur en passant zur Sprache. So hat sich Saxer ausgesuchten Quellen gewidmet⁴³, andere jedoch gänzlich oder weitgehend unberücksichtigt gelassen. Im Vordergrund standen für ihn die Überlieferung und die Entstehungsgeschichte der betreffenden hagiographischen Schriften. Eine Zuwendung zum Inhalt erfolgte in der Regel nur, um die Texte zu verorten und ihren historischen Gehalt zu überprüfen. Das zeigt etwa seine Einleitung zur Edition der *Inventio sive translatio beati Vincentii*⁴⁴. Auf die Bedeutung des Textes als hagiographischer Quelle wird kaum abgehoben. Die darin enthaltenen Mirakelberichte sind bis heute nicht ausgewertet worden. Neben diesen eher textkritischen Studien sind Arbeiten zur Patrozinienforschung zu erwähnen, in denen Saxer – nicht systematisch – Vinzenz geweihte Heiligtümer aus Spanien, dem heutigen Frankreich und Italien zusammengetragen hat. Die Ergeb-

39 Allenfalls fällt der geringe Stellenwert diplomatischer Quellen auf, die teilweise Hinweise auf Patrozinien geben.

40 In dem Vorwort seiner gesammelten Aufsätze zum heiligen Vinzenz erklärt er, Ausgangspunkt seiner Studien sei die Erkenntnis gewesen, man könne die Untersuchung von García Rodríguez anhand neuer Ergebnisse aus dem Bereich der Archäologie ergänzen, vgl. SAXER, Saint Vincent, Introduction, S. V. Heute muß man wohl davon ausgehen, daß die Archäologie insgesamt keine wesentlichen neuen Befunde beisteuern konnte.

41 Vgl. SAXER, Saint Vincent. Einige dieser Aufsätze waren zuvor schwer zugänglich, da sie in regionalen Zeitschriften veröffentlicht worden waren. Zwei Artikel kamen neu hinzu, vgl. Passion et translation und Culte à Bergame.

42 Angesichts der breiten Überlieferung einiger dieser Texte ist dieses Unternehmen besonders verdienstvoll. Allerdings wurden bei manchen dieser Fassungen nicht alle Kodizes herangezogen. Ferner ist das beinahe vollständige Fehlen von Quellennachweisen zu beklagen. Eine Ausnahme ist die Edition von BHL 8632, wo Bibelstellen nachgewiesen sind.

43 Neben der *Passio* etwa dem Translationsbericht Aimoins von Saint-Germain-des-Prés, vgl. SAXER, Passion et translation.

44 Vgl. SAXER, Passion et translation, 273–291.

nisse sind für die unterschiedlichen Räume allerdings ganz unterschiedlich ausgefallen: Gelang es ihm, für Frankreich eine Vielzahl von Patrozinien zu erfassen, so sind die Lücken für Italien und mehr noch für Spanien deutlich erkennbar.

Einen weiteren großen Einschnitt der Forschungsgeschichte bildet das Vinzenz-Jahr 2004, in dem sich der Todestag des Märtyrers wohl zum 1700. Mal jährte. Das Jubiläum führte zu einem verstärkten Interesse am Heiligen, und zwar gerade an der Stätte seines Martyriums (Valencia) sowie am Ort seiner späteren Überführung (Lissabon). So waren verschiedene Aspekte besonders der Verehrung in Spanien Gegenstand einer Tagung in Valencia, während in der portugiesischen Hauptstadt des Todesjahres mit einer Ausstellung gedacht wurde⁴⁵. Soweit zu den in dieser Arbeit berücksichtigten Veröffentlichungen, die in wesentlichen Punkten dem Forschungsstand des Jahres 2011 entsprechen⁴⁶.

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, den von García Rodríguez eingeschlagenen Weg fortzusetzen und die verschiedenen Zeugnisse der Verehrung zu sichern und zu analysieren. Eine Beschränkung auf hagiographische Quellen im engeren Sinne würde demgegenüber nur Einzelaspekte des Vinzenz-Kultes hervortreten lassen. Da besonders der Wandel, der sich im Laufe der Jahrhunderte vollzogen hat, im Mittelpunkt dieser Arbeit steht, ist ein Längsschnitt durch die Geschichte des Vinzenz-Kultes beabsichtigt. An dem Beispiel des Diakons aus Zaragoza soll gezeigt werden, wie ein zunächst lokaler Heiliger „reüssierte“ und zu einem Märtyrer der Universalkirche wurde. Gegenstand der Untersuchung ist insofern weniger der historische Vinzenz als vielmehr seine Bilder in den Quellen. Damit rückt zunächst das Phänomen der Erinnerung, das in der mediävistischen Forschung der letzten Jahre erhebliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, in den Blick⁴⁷.

Im Falle des Vinzenz von Zaragoza wie der Heiligen allgemein war das Erinnern, die *memoria*, kein Selbstzweck, sondern stand in allgemeineren Zusammenhängen, die etwa im Apostolischen Glaubensbekenntnis greifbar werden: *Credo in Deum Patrem omnipotentem ... et in Iesum Christum ... Credo in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam aeternam*⁴⁸. In der Liturgie, aber auch in anderen religiösen Handlungen genauso wie in Texten wurden die verstorbenen Heiligen den Gläubigen immer wieder präsent. Die Gemeinschaft der Lebenden mit den verehrungswürdigen Toten, die im Glauben an Gott ihren Ursprung hatte,

45 Der Kongreß wurde von der Theologischen Fakultät der Universität de València ausgerichtet. Dementsprechend stehen in den meisten Aufsätzen theologische Fragestellungen im Vordergrund, vgl. den Tagungsband (San Vicente mártir: servidor y testigo). Vgl. zudem den Katalog der Lissabonner Ausstellung (CARDOSO, São Vicente, Diácono e Mártir).

46 Nascimento Studie zur Verehrung des heiligen Vinzenz in Lissabon, die Ende 2011 erschienen ist, konnte allerdings nicht mehr herangezogen werden, vgl. DERS., S. Vicente de Lisboa: legendas, milagres e culto litúrgico (testemunhos latinomedievais), Lissabon 2011.

47 Vgl. z. B. GOETZ, Moderne Mediävistik, V.3: Memoria und kulturelles Gedächtnis: „Memoria als Kultur“; FRIED, Erinnerung und Vergessen; FRIED, Schleier der Erinnerung.

48 DS 30. Hervorhebung der Verfasserin.

wurde so fortwährend erneuert zum Nutzen der einen und zur Ehre der anderen⁴⁹. Dies kommt etwa in der *Passio Perpetuae et Felicitatis* zum Ausdruck, in der die Gläubigen zur *communio* mit Christus durch die Heiligen aufgefordert werden⁵⁰. Die Erinnerung an die Heiligen war nicht nur gemeinschaftsstiftend, sondern diente den Lebenden auch dazu, sich mittels der Interzession des Heils zu versichern.

Die Vinzenz-Sermones des Augustinus lassen diese Gemeinschaft mit den Heiligen ebenfalls erkennen. Der Kirchenvater erwähnt mehrmals das Schauspiel des Martyriums, das sich den Zuhörern durch die Lesung, d. h. durch die Vergewärtigung der *Passio sancti Vincentii* unmittelbar vor der Predigt, dargeboten hat⁵¹. Nachdem Augustinus in Sermo 276 Vinzenz und den vom Teufel besessenen Datian einander gegenübergestellt hat, betont er, all das, die Wut des Statthalters und die Strafe seines Opfers, sei vorüber. Nun bleibe Datian die Strafe, Vinzenz hingegen die Krone. Sodann geht der Kirchenvater auf die Rolle des heiligen Vinzenz *in hoc mundo* ein. Er ruft die Zuhörer auf, den Ruhm der Märtyrer auf Erden zu zeigen, und fragt, in welcher Region des Römischen Reiches oder der christlichen Welt man etwa nicht den Festtag des Heiligen feiere⁵². Das Martyrium war zur Zeit der Predigt Vergangenheit. Das stellt Augustinus unmißverständlich klar. Gleichzeitig aber fordert der Kirchenvater die Zuhörer auf, den Blutzeugen zu ehren, und erinnert an seine Gegenwart auch im Diesseits.

Mit der *praesentia* des Heiligen in der Welt der Lebenden ist zugleich ein zentraler Aspekt der Heiligenverehrung benannt. Dazu zählt zum einen die ideelle Präsenz gleichsam vor dem inneren Auge des Gläubigen, wie sie in den augustini- schen Sermones faßbar wird. Der Heilige wurde so, wie es Peter Brown ausgedrückt hat, ein „unsichtbarer Begleiter“ des Einzelnen⁵³. Mindestens genauso wichtig war die materielle oder sinnlich wahrnehmbare Gegenwart des Heiligen⁵⁴.

49 BEINERT, Re-Praesentatio, 417, verbindet die Gemeinschaft der Heiligen mit dem „Dialog der Lebenden mit den toten Seligen und die fürbittende Hilfe der Heiligen für jene, die noch auf dem Weg zu dem Ziele sind, welches sie schon erreicht haben“.

50 *Passio Perpetuae et Felicitatis*, ed. AMAT, 104: *Et nos itaque quod audiimus et contrectauimus, annuntiamus et uobis, fratres et filioli, uti et uos qui interfuistis rememoremini gloriae Domini, et qui nunc cognoscitis per auditum communionem habeatis cum sanctis martyribus, et per illos cum Domino nostro Iesu Christo, cui est claritas et honor in saecula saeculorum. Amen.* Auch im Sermo ‚Gloriosissimi Vincentii‘ wird die *communio sanctorum* greifbar. Am Ende steht der Wunsch, die *ecclesia* – hier verstanden als Gemeinde der Gläubigen – möge durch die Verdienste des Heiligen erneuert werden (*renascatur*), vgl. Sermo ‚Gloriosissimi Vincentii‘, ed. VILLANUEVA, 221.

51 Vgl. z. B. Augustinus, Sermo 274, ed. MIGNE, 1252: *Magnum spectaculum spectavimus oculis fidei, martyrem sanctum Vincentium ubique vincentem.*

52 Vgl. Augustinus, Sermo 276, ed. MIGNE, 1257.

53 Vgl. BROWN, Heiligenverehrung, Kapitel III: Der unsichtbare Begleiter, 56–71.

54 Isidor von Sevilla, *Etyologiae* X, 207, ed. LINDSAY: *Praesens dictus quod sit prae sensibus, id est coram oculis, qui sensus sunt corporis.* Zur (physischen) *praesentia* des Heiligen vgl. allgemein BROWN, Heiligenverehrung, Kapitel V: *Praesentia*, 87–103 und DINZELBACHER, ‚Realpräsenz‘ der Heiligen.

Diese physische Präsenz zeigte sich vor allem in den leiblichen Überresten des Heiligen. Deren Bedeutung lag nicht zuletzt in der Auffassung begründet, daß der Körper mit der Seele in Verbindung bleibt und in den Wundern weiterlebt⁵⁵. Der unverweste Leib und seine Bleibe übten auf die Gläubigen eine besondere Anziehungskraft aus⁵⁶. Die Begräbnisstätte galt als der Ort, an dem sich Präsenz und Wirkungsmacht des Heiligen besonders offenbarten. Diese Vorstellung war folgenreich: Pilger von nah und fern begaben sich an das Grab von Märtyrern und Bekennerinnen. Auch trachteten einige Besucher danach, in den Besitz der Gebeine zu gelangen, zumal sich der Gedanke durchsetzte, jeder Altar müsse mit Reliquien ausgestattet sein⁵⁷. Standen vollständige Leiber nicht zur Verfügung, begnügte man sich mit Teilreliquien⁵⁸. Dem lag die Ansicht zugrunde, daß auch Partikel die volle Wirkungskraft besaßen⁵⁹. Neben den Körperreliquien erlangten auch sogenannte *brandea* Bedeutung, d. h. Reliquien, die mit dem Märtyrer bzw. dessen Gebeinen in Berührung gekommen waren. Allerdings konnten sie nicht mit ganzen Heiligenleibern konkurrieren. Im Zuge von Überführungen gelangten Reliquien in ganz unterschiedliche Regionen. Die Ankunft der Partikel hatte zur Folge, daß der Heilige vor Ort bekannt oder in stärkerem Maße verehrt wurde. In einigen Fällen beeinflusste die Translation oder die Präsenz von Partikeln oder *brandea* sogar die Wahl des Patroziniums⁶⁰.

Darüber hinaus waren Reliquien im täglichen Leben in vielerlei Hinsicht von Bedeutung. Über ihnen wurden Eide abgelegt⁶¹, in ihrer Nähe wollte man bestattet werden⁶². Pilger näherten sich den Partikeln in der Hoffnung, zu genesen oder einen Wunsch erfüllt zu bekommen. Belegt ist, daß die Gläubigen in der Kirche übernachteten, während sie darauf warteten, erhört zu werden⁶³. Wunder stärkten die Besucher in ihrem Vertrauen auf die Macht des Märtyrers als Fürsprecher vor Gott und vermehrten den Ruhm des Interzessors. Neben den helfenden Heiligen tritt jedoch der strafende Heilige, der unangemessenes Verhalten ahndet und seinen Willen zu erkennen gibt⁶⁴.

55 MUSCHIOL, Spiritualität des Pilgerns, 33 und Gregor der Große, Dialogi IV, 6, ed. DE VOGÜÉ, 40.

56 Vgl. MUSCHIOL, Spiritualität des Pilgerns, 33. Zum unverwesten Leib vgl. auch ANGENENDT, Corpus incorruptum.

57 Vgl. GEMEINHARDT, Die Heiligen, 36–40.

58 Zum Widerspruch zwischen der Idee des *corpus incorruptum* und der Praxis der Reliquienteilung vgl. REUDENBACH, Reliquiare als Heiligkeitsbeweis, 18.

59 Hierzu vgl. Victricius von Rouen, De laude sanctorum 10, ed. MULDER/DEMEULENAERE, 85: *Et ubi est aliquid, ibi totum est.*

60 Der Schutzpatron galt als der Eigentümer der ihm geweihten Kultstätte. Dies findet beispielsweise seinen Ausdruck in den Urkunden, in denen Könige oder Privatpersonen ihre Schenkung auf ihre Liebe und Verehrung für den Schutzherrn zurückführen.

61 Vgl. VON SCHERER, Handbuch des Kirchenrechtes 2, S. 699 Anm. 5; SCHRÖDER/VON KÜNSSBERG, Deutsche Rechtsgeschichte, 395 Anm. 33; HATTENHAUER, Recht der Heiligen, 68f.

62 Zur *depositio ad sanctos* vgl. DINZELBACHER, „Realpräsenz“ der Heiligen, 123f.

63 Zur Inkubation vgl. u. a. PARMENTIER, Incubatie.

64 Zur Furcht vor den Heiligen und ihrer „bedrohlichen Präsenz“ vgl. GEMEINHARDT, Die Heiligen, 42.