

Separatum aus:

B|||E
SONDERHEFT

BREVITAS 4



*Maren Jäger / Hans Jürgen Scheuer / Silvan Wagner
(Hrsg.)*

Temporal Communities in der vormodernen Kleinepik

Publiziert im April 2025.

Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ (BmE) werden herausgegeben von Prof. Dr. Anja Becker (Bremen) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Sie erscheinen online in der University of Oldenburg Press unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Die BmE Sonderhefte ›Brevitas‹ sind das Publikationsorgan der ›Gesellschaft zur Erforschung vormoderner Kleinepik – Brevitas‹. Sie werden herausgegeben vom Vorstand (PD Dr. Silvan Wagner, Prof. Dr. Anna Mühlherr, Prof. Dr. Friedrich Michael Dimpel, Patrizia Barton, Dr. Mareike von Müller, Dr. Nina Nowakowski, Dr. Michael Schwarzbach-Dobson) unter Mitwirkung des [wissenschaftlichen Beirates](#). Die inhaltliche und redaktionelle Verantwortung für das einzelne Sonderheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<http://brevitas.org/> – <http://www.erzaehlforschung.de>
ISSN 2568-9967

Zitiervorschlag für diesen Beitrag:

Fasbender, Christoph: Gemeinschaft der Heiligen auf Zeit, in: Jäger, Maren/Scheuer, Hans Jürgen/Wagner, Silvan (Hrsg.): Temporal Communities in der vormodernen Kleinepik, Oldenburg 2025 (Brevitas 4 – BmE Sonderheft), S. 141–172 (online).

Christoph Fasbender

Gemeinschaft der Heiligen auf Zeit

Abstract. Auf fast allen spätmittelalterlichen Altarretabeln repräsentieren Figuren oder Bildnisse die Heiligen, denen der Altar geweiht wurde. In der Regel waren diese Heiligen über ihre Reliquien im Stipes materiell gegenwärtig. Aber waren sie deshalb auch als Heilige physisch präsent? Bereits im ›Dialogus Miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach bricht an verschiedenen Stellen die Idee einer »Realpräsenz« durch, der gemäß sich die Heiligen – auch durch mitunter massive körperliche Gewaltanwendung – in das Leben derer, die sie verehrten, einmischen. Vor dem Hintergrund eines Konzeptes, das nicht von Repräsentation, sondern von tatsächlicher Präsenz ausgeht, fragt der vorliegende Beitrag nach den Bedingungen, unter denen sich die Gemeinschaften der Heiligen je und je formierten, ihrer Persistenz und – nicht zuletzt – nach den Möglichkeiten der Gläubigen, auf die Heiligen Einfluss zu nehmen.

1. Die Gegenwart der Heiligen in ihren Bildwerken

Im ›Dialogus Miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach (1223) finden sich zahlreiche Wunderberichte, die vom Handeln geistlicher Bildwerke wissen.¹ Die Ikone des Heiligen Nikolaus etwa, die, bevor sie ins Kloster Burtscheid gelangte, in einer Wohnstube hing, soll sich, als die Frau des Hauses niederkam, dezent zur Wand gedreht haben (VIII, 76). Dagegen wandte sich die hölzerne Statue der Heiligen Katharina, die in der Kirche in Hoven so ungünstig platziert war, dass sie »das Gesicht fast vollständig zur Wandseite gedreht hatte«², einer adligen Dame zu, die inbrünstig Gebete an sie richtete (VIII, 83). In beiden Fällen handeln die Bildwerke wie beseelte Geschöpfe, oder anders: als sei das Bildwerk nicht bloß eine künstlerische Repräsentation der Heiligen und der bzw. die Heilige handelte in

ihnen gerade so, als seien sie realiter in den Bildwerken anwesend. Sie vermeiden schamhaft Situationen, die sie korrumpieren könnten, oder belohnen fromme Hin-Wendung mit Zu-Wendung.

Missachtung oder Geringschätzung ihrer Bildwerke konnten in der Welt des ›Dialogus‹ aber auch handfeste Bestrafungen durch die Heiligen nach sich ziehen.³ Ein in die Jahre gekommenes Marienbild in der Burgkapelle zu Veldenz, das von einer Betrachterin despektierlich als »altes Gerümpel« (*vetus rumbula*) bezeichnet wurde, strafte die Frau mit lebenslanger Armut: »Bis heute muß sie elend betteln gehen als Strafe für ihre törichte Worte.« (VII, 44)⁴ Viele Heilige sanktionierten das, was sie tagsüber in ihren Bildwerken erlebten bzw. vermissten, durch leibhaftige Auftritte in der Nacht. Ein Kanoniker der Stiftskirche St. Cassius zu Bonn, der achtlos am Altar des Täufers Johannes vorbeieilte, erhielt im Schlaf einen derartigen Tritt in den Leib, dass er sich nicht mehr davon erholte (VIII, 52). Das Kreuzifix von St. Gereon in Köln versetzte dem Glöckner, der ihn nicht hinlänglich verehrt hatte, nächstens einen so kräftigen Stoß, »daß er viele Tage krank darniederlag und Blut ausspuckte.« (VIII, 25)⁵ Ein Zisterzienser zu Camp, der während des Chorgebets zu dösen pflegte, erhielt in der Nacht vom Gekreuzigten einen solchen Kinnhaken, »daß er innerhalb von drei Tagen starb.« (IV, 38)⁶ In diesen Fällen, von denen Caesarius noch einige kennt, ist es zwar nicht das Bildwerk, das selbst handelt. Aber das Bildwerk ist auch keine bloße hölzerne oder steinerne Repräsentation des Heiligen. Der Heilige ist als im Bildwerk anwesend gedacht. Wer das Bildwerk des Heiligen missachtet, missachtet den Heiligen selbst.

Im Anschluss an die spektakuläre Erzählung von einer verzweiferten Mutter, deren Tochter von einem Wolf verschleppt wurde und die daraufhin – erfolgreich – die Hilfe der Mutter Gottes erpresste, indem sie ihrer Statue das hölzerne Jesuskind entriss, diskutieren Novize und Mönch das Handeln der Bildwerke erstmals explizit (VII, 45). Der Novize ist erstaunt: »Ich habe bisher nicht gewußt, daß so viel Trost in den Bildern der Heiligen liegt.« (DM, S. 1459)⁷ Der Mönch, in dem die Forschung »zweifellos« ein

Alter ego des Caesarius gewärtigt (Wagner 1979, Sp. 1132), antwortet darauf: »Die Heiligen wirken in ihren Bildern und durch sie viele Wunder, besonders an den Orten, wo sie verehrt werden.«⁸ Er erinnert den Novizen daran, dass er von dergleichen schon mehrfach erzählt habe, und verweist auf zwei »Wunder«, die der Novize im ›Dialogus‹ (der in der Fiktion des Gesprächs ja noch gar nicht vorliegen kann) in den Kapiteln II, 12 und VII, 33 genau lokalisiert. Der Novize fährt fort:

Staunen befällt mich, wenn ich von Holzfiguren höre, daß sie eine Stimme zum Sprechen, Hände zum Schlagen, eine Beugung des Körpers, Aufstehen, Sitzen und alle anderen lebendigen Bewegungen haben. Das bewundere ich noch mehr, als die Reden der Eselin gegen Bileam. Diese hatte nämlich eine bewegliche Seele, dagegen ist in Holz, Stein und Metall keinerlei Seele. (DM, S. 1461)⁹

Dazu erklärt der Mönch: »Der göttliche Geist steckt in jeder Kreatur essenziell und potentiell. Ihm ist nichts unmöglich und nichts wunderbar. Er wirkt dieses und ähnliches jeden Tag zur Ehre seiner Heiligen.« (DM, S. 1461)¹⁰

Die beiden »Wunder«, an die der Mönch seinen Novizen in der VII. Distinktion erinnert, sind, wie wir sahen, die einzigen nicht, die VII, 45 vorausgingen. Bildwerke, die loben oder strafen, ziehen sich durch den gesamten ›Dialogus‹. Mönche sind von diesem Handeln ebenso betroffen (vgl. IV, 19; IV, 29; IV, 38) wie Nonnen (vgl. VII, 33), Chorherren (vgl. VII, 8; VIII, 52), geistliches und weltliches Kirchenpersonal (vgl. VIII, 25) oder fromme Laien jedwedem Standes und beiderlei Geschlechts (vgl. VII, 44f.; VIII, 76; VIII, 83), Besessene (vgl. VII, 2) und Missetäter (vgl. VII, 43).¹¹ Sicher trifft also nicht zu, dass die Wunderberichte »hauptsächlich auf die Erzählungen von Nicht-Ordensangehörigen« zurückgehen (Laabs 2000, S. 19). Die Beobachtung verweist allerdings darauf, dass die Tradition, die Caesarius im ›Dialogus‹ bündelt, keine besonderen Affinitäten einzelner Gruppen für das Wunderwirken der Bildwerke behauptet. Dies lässt dann auch erkennen, dass Caesarius die in Rede stehenden Phänomene nicht als Produkte

eines ›Volksglaubens‹ verstanden wissen will. Wenn der Mönch konstatiert: »Die Heiligen wirken in ihren Bildern und durch sie viele Wunder, besonders an den Orten, wo sie verehrt werden« (DM, S. 1459), lässt sich aus dieser Anamnese auch keine Distanz gegenüber dem Phänomen ablesen. Man kann sie so verstehen, als seien die Heiligen in ihren Bildwerken real präsent.¹²

Umso bemerkenswerter ist die weitere Entwicklung des Themas, die der staunende Novize von den Phänomenen hin auf die Ursachen lenkt.¹³ Hier nun kann der Mönch einen Standpunkt entfalten, der wesentlich für die Auffassung der Sache ist. Was der Betrachter sieht, ist das Handeln unbelebter Gegenstände aus Holz, Stein und Metall. Was der Betrachter wissen muss, ist, dass nicht die Materialien animiert werden durch das Handeln des Heiligen, der in ihnen real präsent ist, sondern durch den »göttlichen Geist«, der »essentiell und potentiell« in jedem Geschaffenen steckt und sich gegebenenfalls aktiviert. Dies ist nur eine kleine Verschiebung, aber es ist eine gewichtige. Letzten Endes handelt also für Caesarius immer Gottes Geist in Gestalt der Heiligenfigur, nicht der Heilige und am wenigsten die Figur. Vor dem Hintergrund eines Traditionsstromes, der eingangs des 13. Jahrhunderts gerade erst anschwillt, verteidigt der Heisterbacher eine theologisch eben noch haltbare Position, die im Laufe der Jahrhunderte immer mehr aus dem Blick geraten sollte.¹⁴ Das 19. Jahrhundert sprach sein abschließendes Urteil über die Mirakel von lohnenden und strafenden Bildwerken, indem es sie in die regionalen Sagenbücher aufnahm und damit als Volksglauben qualifizierte.

2. Die Gegenwart der Heiligen auf den Altären

Die Wunderberichte des Caesarius beziehen sich, wo sie konkret werden, gelegentlich auf an der Wand hängende (VIII, 76), ganz überwiegend aber auf dem Altartisch (II, 12; IV, 38; VIII, 83) platzierte Bildwerke einzelner Heiliger.¹⁵ Zuweilen treten Beschaffenheit und Position der Bildwerke im

Kirchenraum nicht ganz deutlich hervor. In der Erzählung vom Kanoniker Johannes in Bonn (VIII, 52) verweist der erzürnte Täufer Johannes auf ›seinen‹ Altar, an dem der Geistliche täglich achtlos vorbeigehe, weswegen der Tritt in den Leib, der ihn zusammenfahren lässt, ihn daran erinnern solle, sich zu verbeugen.¹⁶ Ob eine Statue des Täufers auf dem Altar stand, wird nicht gesagt. Dennoch muss es nach der Logik der Erzählung ein den Täufer vorstellendes Bildwerk gegeben haben.

Wir befinden uns im ›Dialogus‹ in einer erzählten Welt, in der die Heiligen offenbar noch ihren eigenen Altar besitzen, den sie nicht (oder nur sehr selten) mit anderen Heiligen teilen müssen. Über dieses ›noch‹ lässt sich natürlich trefflich streiten. Es ist Bestandteil eines alten Narrativs, das einen gleichsam ursprünglichen Zustand postuliert, in dem jeder Altar nur einem einzigen Heiligen geweiht war; dieser Zustand wurde aus heilspragmatischen Erwägungen nach und nach aufgelöst, bis im Spätmittelalter – oder, in den Bahnen des Narrativs: kurz vor der Reformation – die Altäre von Kohorten von Heiligen bevölkert wurden, die sich gleichsam gegenseitig auf den Füßen standen. Es ist vor dem Hintergrund einer vergleichsweise üppigen Überlieferung schwer möglich, dieses ›Endstadium‹ mittelalterlicher Frömmigkeit rundheraus zu bestreiten. Interessanter dürfte es sein, an den Anfang dieses Narrativs zurück zu kehren, der naturgemäß die schmalere materielle Überlieferung auf seiner Seite weiß. Der Mangel an Bildern und Schnitzfiguren lässt sich kompensieren durch Urkunden der Altarweihe, die wesentlich breiter überliefert sind als die geweihten Objekte selbst.

Ich greife hier zunächst nach einer prominenten Urkunde, die nur abschriftlich aus dem 15. Jahrhundert erhalten ist, sich allerdings auf die Weihe von insgesamt acht Altären im von Kaiser Heinrich II. zu Bamberg erbauten Dom am 6. Mai 1012 bezieht (Text: Deinhart 1936, S. 4f.). Jeder der acht Altäre wird darin zunächst hinsichtlich seiner Lage im Kirchenraum spezifiziert, beginnend mit dem *Altare occidentale, quod in eadem ecclesia precipuum est et principale*; die weiteren Altäre werden eingeführt

nach ihrem Verhältnis zum Hauptaltar: *Dextrum altare occidentalis altaris*, *Sinistrum altare occidentalis altaris* usw.¹⁷ Es folgt die Angabe, welcher Bischof die Weihe vollzogen hat, und dann die Angabe, welchen Heiligen der Altar geweiht wurde. Bereits der von Bischof Eberhard I. von Bamberg (1007–1040) geweihte Hauptaltar ist der Trinität, dem Heiligen Kreuz, den Aposteln Petrus und Paulus sowie dem Heiligen Kilian *sociorumque eius* dediziert (vgl. Deinhart 1936, S. 4). Der rechts von ihm gelegene Altar, den Bischof Heribert von Köln (999–1021) segnete, wurde den Bekennern Silvester, Gregorius und Ambrosius geweiht, während der links von ihm gelegene Altar, den Megingaud von Trier (1008–1016) weihte, den Märtyrern Dionysius, Rusticus und Eleutherius, Laurentius, Hippolyt und Vitus überantwortet wurde. Auch die anderen fünf Altäre trugen nach ihrer Weihe das Patronat von mindestens drei Heiligen.

Jeder Abschnitt der Weiheurkunde schließt an die Angaben zu den künftigen Patronaten Angaben zu den Reliquien weiterer Heiliger, die in den Altar eingelassen wurden, an. Im Bekenner-Altar zur Rechten des Hauptaltars etwa wurden Fragmente vom Stab des Apostels Petrus und der Bekenner Silvester, Martin von Tours, Eucharius, Maximin, Paulinus, Ambrosius, Magnus, Crescentius, Epiphanius, Decentius, Florentius, des Bischofs Laurentius, des Maurentius und Juvenians untergebracht (vgl. Deinhart 1936, S. 4). Die Ausstattung der anderen Altäre mit Reliquien hatte einen ähnlichen Umfang.

Bleiben wir kurz beim Altar der Märtyrer Dionysius, Rusticus und Eleutherius, Laurentius, Hippolyt und Vitus. Die in den Stipes eingelassenen Reliquien umfassten Stücke der Altarpatrone Laurentius, Hippolyt und Vitus; dazu gesellten sich Fragmente der Märtyrer *Xixtus* [i.e. Sixtus], *Felicissimus*, *Agapitus*, *Pankratius*, *Nereus* und *Achilleus*, *Modestus*, *Tiburtius*, *Bonifatius*, *Oswald*, der *Sieben Brüder*, *Chrysogonus*, *Urban*, *Abdon*, *Vitalis*, *Nabor* und *Senesius* [i.e. *Genesius*] (vgl. Deinhart 1936, S. 4). Wir haben es also selbst dann, wenn man die Sieben Brüder als Einheit zählte, mit insgesamt 23 Heiligen zu tun, die zum Zeitpunkt der Altarweihe im Jahre

1012 auf dem bzw. im Altar wirkmächtig anwesend waren. Es ist möglich, dass die weihenden Bischöfe die Reliquienbestände als Schenkungen ihrer Bistümer einbrachten. Dies wäre ein weiteres Indiz dafür, dass die aus dem 15. Jahrhundert abschriftlich überlieferte Weiheurkunde nicht die Verhältnisse des 15., sondern eben des frühen 11. Jahrhunderts wiedergibt. Wir erkennen jedenfalls, dass wir bereits auf frühmittelalterlichen Altären mit mehreren Heiligen zu rechnen haben. Was für die Bamberger Domkirche galt, wird sicher nicht für jede Dorfkirche gegolten haben. Gleichwohl dürfen wir anmerken, dass die erzählten Altäre des Caesarius von Heisterbach, von denen unsere Überlegungen ausgingen, selbst dann, wenn sie auf noch ältere Verhältnisse referierten, von einer solch dichten Bevölkerung nichts wissen.

In ihren Reliquien waren die Heiligen in den Altären physisch präsent.¹⁸ Nehmen wir noch einmal den Bamberger Märtyrer-Altar her: drei der Heiligen, denen er geweiht wurde, waren über Fragmente ihrer Körper anwesend. Von Dionysius, Rusticus und Eleutherius scheint man dagegen zum Zeitpunkt der Weihe keine Reliquien besessen zu haben. Für ihre geglaubte Anwesenheit scheinen die Reliquien also nicht ausschlaggebend gewesen zu sein. So stellt sich die Frage, wie das, was die lateinische Urkunde festhielt, für den Gläubigen visualisiert wurde. Mindestens die sechs Patrone des Altars mussten ja irgendwie ins Bild treten. Die Bamberger Weiheurkunde erwähnt indes nicht, in welcher Form das geschah, und Altarschmuck hat sich aus dieser Zeit nicht erhalten. Für vollplastischen Figurenschmuck ist es noch zu früh, so dass wir vielleicht von Darstellungen auf dem Antependium oder Reliefs aus Edelmetall auszugehen haben.

Dass die historisch verbürgten Altäre, auf die der ›Dialogus Miraculorum‹ referiert, immer nur einen Heiligen oder eine Heilige beherbergt haben sollen, ist, wie angedeutet, nicht wahrscheinlich. Bei der Erzählung von der Heiligen Katharina zu Hoven (VIII, 83) erfahren wir, dass ihr holzgeschnitztes Bildnis »auf dem Altar der heiligen Linthildis [d.i. Lüfthildis]«

stand: *pro ornatu*, wie Caesarius versichert (DM, S. 1698f.)¹⁹ Zu dieser Katharinenstatue bemüht sich eines Tages Aleidis von Gartzen, um »vor diesem Bild [...] zu beten.« Das Bildnis war nun freilich, wie wir erinnern, »durch ein Versehen [...] so platziert worden, daß es das Gesicht fast vollständig zur Wandseite gedreht hatte.« (DM, S. 1701)²⁰ Wir können diesem Passus, der wenig Interesse an den Realien des Hovener Lüfthildis-Altars zeigt, mehreres entnehmen. Erstens dürfen wir mit einigem Zutrauen davon ausgehen, dass sich mehrere Figuren auf dem Altar befanden: neben Katharina wohl mindestens auch Lüfthildis mit ihrer Spindel. Die Figuren waren nicht am Altartisch festgemacht, so dass sie durch Interventionen oder »Versehen« verrutschen konnten. Hätte nur eine einzige Figur auf dem Lüfthildis-Altar gestanden, wäre die Verrückung Katharinas etwa von der Küsterin bemerkt worden. Aleidis von Gartzen hatte indes nur Blicke und Gebete für diese eine Heilige, und da die von Caesarius dargestellte Überlieferung sich vollkommen auf Katharina und das Wunder, das Aleidis mit der Heiligen erlebte, konzentrierte, ist der Altar quasi aus erzählerischer Not ansonsten leer. Die lohnenden oder strafenden Bildwerke treten im »Dialogus« aus dem Personenverband, in dem sie sich befunden haben werden, handelnd hervor und in Beziehung zu den Gläubigen, die ihrerseits nicht der Gesamtheit, sondern der einzelnen Heiligen wegen vor ihren Statuen knieten. Dass Caesarius die schöne Katharinenstatue *pro ornatu* auf dem Lüfthildis-Altar wähnt, macht seinen Standpunkt in der Frage nach der Realpräsenz der Heiligen in ihren Bildwerken ein weiteres Mal (wenn auch dezent) deutlich.²¹

3. Gemeinschaft der Heiligen

Aufstellung und systematische Besetzung der Bamberger Altäre von 1012 offenbaren Kaiser Heinrichs II. »Willen zum ordnenden Ensemble« (Schneidmüller 2002, S. 202). Die acht Altäre sind durchdacht aufgestellt,

wichtigen Heiligen geweiht und mit qualitätvollen Reliquien weiterer Heiliger bestückt, die deren Anwesenheit garantierten. Man kann, bei restriktiver Zählweise, von etwa 135 Heiligen ausgehen.²² Das ist zwar für das frühe 11. Jahrhundert eine stattliche Zahl, gleichwohl nur ein kleiner Ausschnitt aus dem Gesamt mittelalterlicher Heiliger.²³ Der »Wille zum ordnenden Ensemble« schuf eine temporäre Altargemeinschaft und stellte damit buchstäblich in den Raum, was sich an überliefertem Wissen an die Heiligen band. So findet eine Altargemeinschaft etwa der Bekenner, Märtyrer, Jungfrauen, Bischöfe, Nothelfer, nationaler oder regionaler Heiliger denn auch ihr Komplement im Spezial-Legendar, das aus einem Thesaurus der Möglichkeiten zusammenstellte, was seine konkreten Zusammensteller zu einem konkreten Zeitpunkt bewegte.

Im Ensemble der Bamberger Altäre ordnete Kaiser Heinrich, wie wir sahen, mit den Heiligen auch deren Geschichten, wie sie ihre Legenden festhielten. Die Geschichten wussten bereits von den besonderen Kompetenzen der Heiligen. Schon auf der Ebene der Makrostruktur der Altäre ist die Gemeinschaft der Märtyrer, die ihre Heiligkeit in der Regel mit dem Erdulden furchtbarster Qualen erkaufte, mit ganz anderen Zuständigkeiten versehen als etwa die Gemeinschaft der Bekenner, die sich durch das Vollbringen guter Taten auszeichnet. Greifen wir einzelne Glieder der Gemeinschaften heraus, treten ihre individuellen Kompetenzen hervor: Zuständigkeiten, die sich womöglich aus dem Martyrium eines Märtyrers ableiten und die für die Gegenwart des Heiligen auf dem Altar von entscheidender Bedeutung waren. Die Heiligen wurden verehrt, weil sie besondere Kompetenzen besaßen, mit denen sie das Los derer, die ihren Beistand erflehten, positiv beeinflussten. Krankheiten und Läsionen aller Art spielten sicher die größte Rolle, mochten sie bereits eingetreten sein oder mochten sie durch die Kraft des Heiligen in Zukunft abgewendet werden.

Die Kompetenzen der Heiligen wurden dem Gläubigen, der ihre Viten häufig weder las noch überhaupt lesen konnte, auf den Altären durch stehende Attribute visualisiert. Die heilige Agathe etwa, der im Martyrium die

Brüste abgeschnitten wurden, reichte als Altarfigur dem Betrachter eben jene Brüste auf einem Teller dar. Sie wurde daher nicht nur bei Brustleiden angerufen, sondern war auch Patronin der Ammen. Livinus von Gent, dem die Häscher die Zunge herausrissen, zeigte mit seiner Zunge, die er in einer Kohlenzange hielt, seine Zuständigkeit bei Mutismus und Erkrankungen der Sprechwerkzeuge an. Wer ohne Unglücksfall durch den Tag kommen wollte, verneigte sich vor Christophorus, der den Jesusknaben wohlbehalten über das Wasser brachte. Treffsicherheit garantierte der von Pfeilen gespickte Sebastian den Schützenbruderschaften, die ihn um Beistand anriefen. Versammelte also »ordnender Wille« diese illustre, von mir rein zufällig zusammengewürfelte Gemeinschaft auf einem einzigen Altar, versammelte er dort zugleich ihre spezifischen Zuständigkeiten als Angebot für die Gläubigen. Ob dies im Sinne ihrer Akzeptanz eine sinnvolle Zusammenstellung gewesen wäre, sei dahingestellt. Die Spekulationen derer, die eine temporäre Gemeinschaft der Heiligen begründeten, konnten in ganz verschiedene Richtungen gehen. Der Standort eines Altars gab dabei erste Hinweise. Deutlich wird das an der Besetzung von Altären, die etwa in Kapellen von Siechenhäusern oder Leprosorien fundiert wurden.

Kehren wir ein letztes Mal zurück zum Bamberger Märtyreraltar (vgl. Deinhardt 1936, S. 4), dessen Weiheurkunde an erster Stelle den Märtyrerbischof Dionysius von Paris nennt. Dionysius wurde das Haupt abgeschlagen, weswegen er zumeist kopflos, das heißt: mit seinem Kopf unter dem Arm dargestellt wird. Es kann nicht verwundern, dass er bei Kopfschmerzen angerufen wurde (vgl. Kerler 1905, S. 207). Wir wissen nicht, ob den Altar bereits im frühen 11. Jahrhundert eine derartige Darstellung zierte, wie wir bei den Heiligen generell einen Wandel ihrer Zuständigkeiten (und also auch ihrer Ikonographie) mit der Zeit nicht ausschließen dürfen. Der Märtyrerpapst Urban etwa wurde bis ins 13. Jahrhundert mit seinen päpstlichen Insignien dargestellt und erst später – und auch nur im deutschen Sprachraum – zum Patron der Winzer, da der Tag seines Martyriums mit dem Ende der Weingartenbestellung zusammenfiel (vgl. Kerler 1905,

S. 406, 409). Die Zusammenstellung von Laurentius und Hippolyt folgt der Legende, nach der der gefangene Laurentius seinen Kerkermeister bekehrte. Hippolyt wurde daraufhin – Nomen est Omen – von Pferden zu Tode geschleift bzw. gevierteilt, weshalb sich Gefängniswärter und Pferdezüchter an ihn wandten (vgl. Kerler 1905, S. 136, 274). Laurentius dagegen, der sein Martyrium auf dem Rost erlitt, wurde bei Verbrennungen angerufen und von Berufsgruppen verehrt, die mit Feuer hantierten (vgl. Kerler 1905, S. 50, 128, 202f.). Modestus von Lukanien galt als Erzieher des Altarpatrons Vitus, mit dem er gemeinsam in Öl gesotten wurde. Vitus, der einen Epileptiker geheilt hatte, wurde als »Veit« angerufen bei entsprechenden Erkrankungen (vgl. Kerler 1905, S. 35, 85, 381f.). »Senesius«, hinter dem der Märtyrer Genesisius von Rom steht, wurde zum Patron der Schauspieler.²⁴ Den Soldaten Nabor, dessen Reliquien in den Altar eingelassen waren, rief man bei Kinderkrankheiten an (vgl. Kerler 1905, S. 193, 232).

Die Liste der Zuständigkeiten auf dem Bamberger Märtyrer-Altar ließe sich verlängern, genauer: verdoppeln. Schon jetzt zeichnet sich freilich ab, dass die Gemeinschaft der Heiligen in erster Linie über ihre Qualität als Märtyrer zusammengestellt wurde. Ein Schwerpunkt bei den Zuständigkeiten ist dagegen nicht erkennbar. Das war vielleicht auch nicht zu erwarten, als der »ordnende Wille« des Kaisers seinen Dom ausstattete. Die Systematik dominierte die Pragmatik. Wir finden daher auch Märtyrer des diokletianischen Zeitalters wie Abdon und Tiburtius von Rom, deren Kult sich im deutschen Sprachraum kaum entfaltete, und Soldatenheilige wie den Thebaischen Legionär Vitalis, Nereus oder eben auch Nabor, von denen ebenfalls wenig Wirkung ausging.²⁵ So hat es den Anschein, als sei der Altar tatsächlich als ewige Gemeinschaft der Märtyrer und für diese Märtyrer konzipiert worden und nicht als Ensemble individueller Heiliger, die Gläubigen ihre Kompetenzen zu Verfügung stellten.²⁶

4. Gemeinschaft der Heiligen auf Zeit

Im Zusammenhang mit dem Heiligen Urban hatte ich oben bereits angedeutet, dass sich einmal eingeführte Heilige ihre Verehrung auch erst mit der Zeit ›verdienen‹ konnten, während andere Heilige von den Gläubigen nicht angenommen wurden. Die Gemeinschaft der Heiligen auf einem Altar trat dann auch den Gläubigen als temporäre, dynamische Gemeinschaft vor Augen. Ich möchte im Folgenden aufzeigen, wie sich die konkreten Vergesellschaftungen auf einem Altar über einen längeren Zeitraum verändern konnten. Wir beobachten den Austausch, das Hinzutreten und das ersatzlose Verschwinden von Heiligen.

Beginnen wir mit dem Austausch von Heiligen, wie wir ihn auf einem Altar in der Apostelkapelle des Nürnberger Heiliggeistspitals beobachten können (vgl. Deinhardt 1936, S. 57f.). Zwei Dokumente haben sich in den so genannten Leitbüchern erhalten. Das erste datiert um 1400 und trägt die Überschrift: *waz heiligen auf ydem alter rasten*. Das zweite Dokument, das ebenfalls in einem Leitbuch steht, ist ziemlich genau hundert Jahre jünger. Betrachten wir zunächst den Altar, der vor 1400 in der *new capell* stand. Er trug eine ganze Reihe von Weihungen, zuvörderst *in der ere dez vaters dez suns vnd dez heiligen geistes vnd vnser lieben frauen vnd in der angst vnser hern als er swiczt plutigen sweiz vnd in der ere aller zwelfpoten vnd in der ere der vierzehen nothelfer* (Deinhardt 1936, S. 57a). Es folgen nun noch dreizehn Heilige: Wenzel, Siegmund, Nikolaus, Martin, Leonhard, Sebastian, Erhard, Oswald, Servatius, Maternus, Livinus, Antonius und Maurus. Die lateinische Notiz von 1500 kennt ebenfalls dreizehn Heilige, und das sind, obwohl die Reihenfolge an einigen Stellen eine andere ist, weitgehend die Heiligen von 1400 – mit der Ausnahme des Heiligen Ägidius, der an die Stelle von Maternus getreten ist: Wenzel, Leonhard, Sebastian, Erhard, Oswald, Servatius, Martin, Livinus, Antonius, Maurus, Ägidius, Sigismund und Nikolaus (vgl. Deinhardt 1936, S. 57b). Auf die Motive für den Austausch, die relativ leicht zu fassen sind, komme ich gleich zurück.

Nehmen wir nun einen Altar im selben Spital: den *altar bey den siechen*, der um 1400 den Heiligen Elisabeth, Agnes und Christina geweiht war. Auch dieser Altar erscheint hundert Jahre später im Leitbuch wieder. Nun freilich ist er Elisabeth, Agnes, Christina sowie Cäcilie, Juliane und Margaretha gewidmet (vgl. Deinhardt 1936, S. 58). Die Zahl der heiligen Frauen, die auf dem Altar *rasten*, hat sich also verdoppelt.

Richten wir nun den Blick auf einen Altar, der urkundlich erstmals im Oktober 1394 in der Allerheiligenkapelle zu Schleiz im Vogtland erscheint. Seinerzeit stiftete der Stadtrichter Dietrich von Kopenz eine Summe *zcu dem altare geweihet in der ere send Bartholomei und Levin* (Schmidt 1892, Nr. 361). Eine weitere, nur wenige Wochen jüngere Urkunde wiederholt die Widmung *send Bartholomei und Levini* (Schmidt 1892, Nr. 362). Über zwanzig Jahre später, am 8. Februar 1416, erfolgte eine Zustiftung zu drei Altären der Allerheiligenkapelle, darunter auch *zcu dem dritten altar, der gewihet ist in der ere des heiligen czwelfboten sand Bartholomes* (Schmidt 1892, Nr. 617). Die Urkunde vom Folgetag, die eine weitere Zustiftung dokumentiert, spricht ebenfalls nur noch vom Altar, *der do in san-te Bartholomeus ere geweihet ist* (Schmidt 1892, Nr. 618).

Fragen wir nach den Hintergründen für die hier exemplarisch vorgestellten Phänomene, sind sie für das letzte und das erste Beispiel relativ leicht zu fassen. Beginnen wir mit dem Wegfall des Bischofs und Märtyrers Livinus auf dem Schleizer Altar. Den Stiftern war es offenbar nicht gelungen, den Kult dieses Spezialheiligen bei den Gläubigen zu verankern. Der gehäutete Märtyrerapostel Bartholomäus war zuständig für Hirten, Landleute und lederverarbeitende Berufsgruppen wie Gerber, Buchbinder, Schuhmacher und Schneider; er stand Stukkateuren, Säumern, Bergleuten, Winzern und Bäckern zur Seite, war Wetterheiliger und wurde bei Nervenkrankheiten angerufen. Neben ihm hatte der auf Mutismus und Podagra spezialisierte Heilige aus Gent keine Chance.

Auch für den Austausch der Heiligen auf dem Nürnberger Spitalaltar bietet sich eine relativ einfache Erklärung an. Zwar steht der im Rheinland

verehrte Bischof Maternus von Köln zum 13. September im Festkalender des Bistums Bamberg, dies aber mit dem Hinweis: *Chorus non tenet* (Grotfend 1892, S. 9). Dagegen ist der am 1. September mit Hochfest geehrte Abt und Bekenner Ägidius von Noyon – neben Sankt Sebald – der Nürnberger Lokalheilige schlechthin. Mit Blick auf den Ort, an dem sich der Altar befand und der sich maßgeblich durch Zuwendungen finanzierte, beruhte die Ersetzung des weniger populären gegen einen der populärsten Nürnberger Heiligen vermutlich auf relativ einfacher Kalkulation.

Bei unserem dritten Beispiel dürfen wir wohl in eine ähnliche Richtung denken. Auf dem Altar *rasteten* um 1400 bereits drei heilige Frauen, die in einem Krankenzimmer Nutzen bringen konnten. Über die Krankenpflegerin Elisabeth, die sich selbst infizierte, erübrigen sich weitere Ausführungen. Christina, die eine etwas wirre Kultgeschichte aufzuweisen hat, wurde wegen der Vielzahl der Martern, die ihrem Körper nichts anhaben konnten, verehrt als Märtyrerin vom unzerstörbaren Leben. Agnes von Rom schließlich, die ebenfalls ein Martyrium durchlief, wurde Patronin der Jungfrauen und Kinder. Dieser für ein *infirmarium* an sich bereits sinnvollen Gemeinschaft gesellte sich nun Cäcilia von Rom hinzu, die wie Christina als Märtyrerin vom unzerstörbaren Leben verehrt wurde; sodann die Jungfrau Juliana von Nikomedien, die ihrerseits ein grausames Martyrium durchlitt, dabei aber standhaft blieb und den Teufel überwand; schließlich die populäre Märtyrerin Margarethe von Antiochien, die als eine der vier Hauptjungfrauen verehrt und, wie Juliana auch (vgl. Kerler 1905, S. 79), insbesondere bei Geburten angerufen wurde (vgl. Kerler 1905, S. 80, 117, 120). Das Programm des Altares im *infirmarium* wurde also durch die Hinzunahme weiterer Heiliger nicht erweitert, sondern eher noch betont. Man könnte es mit ›vorbildhafter Geduld auch im schwersten Leiden‹ zusammenfassen.

Die diskutierten Beispiele stellten, wo es um die Gemeinschaft der Heiligen auf dem Altar ging, die Verantwortlichen vor ganz praktische Herausforderungen. In einer Welt, wie Caesarius sie im ›Dialogus‹ erzählt, hätten geschnittene Einzelfiguren auf den Altären gestanden, die man bei Bedarf

hätte austauschen, wegnehmen oder hinzufügen können.²⁷ Dies entspricht indes nicht der Situation in deutschen Kirchen im 14. und 15. Jahrhundert, wo längst aufwendige Retabel auf den Altären die anlässlich der Stiftung koordinierten Gemeinschaften der Heiligen künstlerisch verdauerten. Die gemalten Flügel waren, sofern es sie gab, nur als ganze auszutauschen. Im Inneren herrschte dagegen eine gewisse Flexibilität. Wo die Heiligen als Schnitzfiguren eingestellt wurden, ließen sie sich austauschen und entfernen, und wenn man sie ein wenig zusammenschob, entstand auch Platz für neue Heilige.

Mir ist nun freilich kein einziges mittelalterliches Dokument bekannt, das von Austausch oder Entfernung einer Heiligenfigur berichtete – es sei denn, es ginge um die Erneuerung eines als veraltet empfundenen Bildwerkes, wie sie im ›Dialogus‹ von der empörten Gläubigen gefordert wurde (vgl. VII, 44). Konnten Heilige überhaupt von dem Altar, der ihnen einmal geweiht worden war, wieder verdrängt werden, ohne dass es einer feierlichen neuen Weihe bedurft hätte, bei der dann freilich eher die Macht der neuen Heiligen als die Ohnmacht der alten zur Sprache gekommen wäre? Es gibt, wie wir sehen werden, recht interessante Zeugnisse darüber, wie die Gemeinschaft der Gläubigen mit der in ihren Augen erwiesenen Ohnmacht eines Heiligen umgehen konnte.

5. Maßregelung der Heiligen

Die Präsenz eines Heiligen bestätigte sich vor allem in den Wundern, die er für die Gläubigen kraft seiner spezifischen Kompetenzen wirkte. Mirakelbücher dokumentierten nicht nur in Wallfahrtskirchen die Wundertaten, die von der Gegenwart des Heiligen am Orte zeugten. Blieben Wundertaten aus und ließ deshalb die Verehrung durch die Gläubigen nach, standen Kirche, Stifter und Heiliger gemeinsam unter Druck.

Ich möchte in diesem Zusammenhang auf ein eigentümliches Ritual hinweisen, auf das bereits Stephan Beissel, Heinrich Fichtenau und zuletzt

Patrick J. Geary aufmerksam gemacht haben: die »humiliation« der Heiligen im Zusammenhang gewisser Konflikte. Mitte des 12. Jahrhunderts etwa kam es zu übergriffigem Verhalten der weltlichen Herrschaft – einer Gisela und ihres Sohns Stephan – gegenüber dem Kloster St. Amand in Belgien. Die Mönche reagierten darauf, indem sie das Ritual der »humiliation« vollzogen: »They took the reliquaries ›in which saints Stephen, Cyrinus, and Amand had been placed to be honored and, lowering them from the place of their lofty and honorable sanctuary, they humiliated them on the ground before the altar.« (Geary 1994, S. 108). Mit der sinnenfälligen Erniedrigung der Heiligen im Raum minderten die Mönche sehr konkret deren Schutzleistungen für die korrumpierte Schutzherrschaft des Klosters. Der in seinen Fragmenten am Boden liegende Heilige Stephan konnte dem Bedränger Stephan nun nicht mehr beistehen. Es verwundert nicht, dass der bald einlenkte. Solche Maßnahmen ostentativer Herabsetzung kamen hin und wieder vor. Sie hinterließen nicht nur bei den unmittelbar Betroffenen großen Eindruck, sondern verunsicherten auch das Kirchenvolk, das auf Klärung drängte (vgl. Geary 1994, S. 109f.).

Tatsächlich bedeutete die *humiliation* der Reliquien faktisch auch eine Erniedrigung der Heiligen, die den in Rede stehenden Eklat nicht verhindert hatten (vgl. Fichtenau 1952, S. 68). Bischof Eligius drohte der heiligen Columba von Paris die Erniedrigung förmlich an, falls sie nicht »die geraubten Schätze dieses Hauses« schleunigst zurückhole: er wolle Dornen herbeischaffen und die Tür der Kirche so verschließen, »daß dir von heute ab an diesem Orte niemals mehr Verehrung gezollt wird.« (Beissel 1892, S. 10) Patrick J. Geary pointierte: »in the physical act of humiliation, the saints themselves were humiliated, punished in order to force them to carry out their duties.« (Geary 1994, S. 111)²⁸ Nicht selten passierte es, dass empörte Laien ihre innige Zuwendung an ihren Heiligen im Ergebnis als vergeblich wahrnahmen, in ein Kloster eindringen und die Reliquien des Heiligen unter großen Beschimpfungen physisch misshandelten (vgl. Geary 1994,

S. 112f.). Der förmliche kirchliche Akt geriet hier ebenso zu scheinbar regellosem Gewalthandeln wie bei einem Zöllner aus dem Volk der Vandalen, von dem der ›Dialogus Miraculorum‹ zu berichten weiß, dass er die nachmalige Burtscheider Ikone des heiligen Nikolaus, der er die Bewachung seiner Zollstation anvertraut hatte, schlug, weil er überfallen worden war (VIII, 76), oder der verzweifelten Mutter, die das hölzerne Jesuskind zu Veldenz entführte, um Marias Beistand zu erpressen (VII, 45). Vorgänge wie diese sind allerdings einem rudimentären Rechtsdenken geschuldet, das Reziprozität voraussetzt.²⁹ Man sollte darin tunlichst keine bloß ›symbolische‹ Handlung erkennen. Die Strafenden gingen davon aus, den in seinen Reliquien physisch präsenten Heiligen physisch zu belangen. Mit dem Ritual der Humiliation besaß die Kirche jedenfalls eine Art Druckmittel, mit der sie Heilige an die Ausübung ihrer Verpflichtungen erinnern konnte.

6. »Konkurrenz« der Heiligen?

Gewiss in Anlehnung an das Wort Pauli (I Kor 15, 24), gewiss aber auch in stiller Übereinkunft hinsichtlich der unabsehbaren Folgen scheint die mittelalterliche Kirche vermieden zu haben, die Vorzüge der Heiligen vergleichend zu diskutieren. Wo dergleichen einmal geschah, wurde es als theologische Debatte geführt wie bei der Frage, ob ein Heiliger, der als Toter einen Toten auferweckt habe, nicht mehr gelten müsse als ein Heiliger, der einen Toten zu Lebzeiten ins Leben zurückgeführt habe (vgl. Herbers 1992). Die beiden Nonnen indes, die im ›Dialogus Miraculorum‹ (VIII, 51) darum zankten, ob der Täufer Johannes dem Evangelisten Johannes überlegen sei, erhielten von ihren Heiligen eine Abfuhr: beide Johannessen erschienen ihren Verehrerinnen und erklärten, dass der jeweils andere der größere Heilige sei. Und so kann der Mönch dem staunenden Novizen erklären: »Es gibt im Himmelreich [...] keinen Streit über die Größe der Verdienste, denn dort schwindet jeder geistliche Vorrang, wie der Apostel sagt« (DM, S. 1623).³⁰

In der Forschung ist gleichwohl gelegentlich zu lesen, dass Heilige »in Konkurrenz zueinander« stünden, »denn sie bemühen sich, möglichst viele Verehrer für sich zu gewinnen.« (Knecht 2005, S. 133) Hier nimmt Wissenschaft zuweilen eine Tonalität an, die nicht weit von der Sicht der beiden Nonnen des Caesarius entfernt ist – und das wohl auch um der ›Verlebendigung‹ der Schilderung willen nicht sein soll. Mitunter folgt auf das Postulat der »Konkurrenz« zweier Heiliger auch die Einschränkung, dies sei nur im übertragenen Sinne zu verstehen (vgl. Becher 1997, S. 235). Aus der Perspektive des zünftigen Historikers stellt sich natürlich nicht der Heilige in Konkurrenz zu den bereits etablierten Heiligen. Die Implementierung eines neuen Kultes war das Geschäft geistlicher oder weltlicher Mächte. Im Kloster Corvey etwa arbeitete der Chronist Widukind im 10. Jahrhundert beharrlich die Bedeutung der Reliquien des heiligen Vitus, die das Stift aus St. Denis in Frankreich empfangen hatte, für das Schicksal Sachsens heraus, das allein durch Viti Schutz »von einer Sklavin zur Freien, von einer Tributpflichtigen zur Herrin über viele Völker« geworden sei (Becher 1997, S. 241f.), während im Frankenreich seit dem Abgang der Reliquien nur Unglück herrsche. Der weltliche Stifter des Klosters Wildeshausen, der 850/51 den integren Körper des heiligen Alexander aus Rom herbeigeschafft hatte, provozierte durch den sich rasch entfaltenden Kult offenbar »als Antwort und als Kampfansage auf die geistliche Offensive« die gesteigerte Verehrung des heiligen Willehad im benachbarten Bremen (Hägermann 1985, S. 30). Dass sich das in den Chroniken und Urkunden ablesbare Handeln der Akteure bei der Implementierung von Heiligen meist als planvoll, mitunter gar als raffiniert erweist, verleitet gelegentlich dazu, Zweifel an ihrer spirituellen Redlichkeit zu wecken. Hier liegen dann allerdings Kategorienfehler vor. Alle modernen Handlungstheorien dürfen weder die historische Komplexität der Vorgänge, noch die frommen Absichten derjenigen, die beträchtliche Kosten und Mühen für ›ihren‹ Heiligen auf sich nahmen, übersehen oder marginalisieren.³¹

Der literarische Ort, an dem die Heiligen ihre Absicht, an einer konkreten Stelle verehrt zu werden, selbst kundtaten, war die Legende. Legenden freilich zielen in der Regel auf die Begründung eines Kultortes: eines Klosters, einer Kirche oder auch nur einer Kapelle, über deren weiteres Schicksal, war das Patrozinium einmal abgesichert, nicht viel Aufhebens gemacht wird. Dass der Heilige Livinus von Gent eines Tages selbst bei den Prämonstratensern zu Mildenerfurth vorstellig wurde und dem Prior seine Vita überreichte, um mit dem *Libellus* den Brüdern eine Grundlage für seine Verehrung an die Hand zu geben (vgl. Eisel 1871, Nr. 965), ist wahrscheinlich eine nachmittelalterliche Erzählung, die allerdings plausibel macht, warum das Stift nach seiner Reform um 1456 sein Patrozinium Maria und Vitus um Livinus erweiterte (vgl. Fasbender 2019). Hier wurde die Vergesellschaftung der Heiligen gleichsam en passant vorgenommen. Expliziter werden dagegen Translationsberichte. Sie setzen die vorgängige Gründung der Einrichtung, in die die Reliquien überführt werden sollten, voraus. Hier kann es nun, wie bei der Translation der Reliquien des Livinus und Briccius von Houtem ins Genter Bavokloster (1007), zu einem interessanten, dem Einzug der Gebeine voraufgehenden Vorgang kommen (vgl. Maier 2007). Die Mönche von St. Bavo trugen den neuen Heiligen die bereits vorhandenen Reliquien ihrer Klosterpatrone entgegen. Sie trafen sich – sozusagen für ein erstes Kennenlernen – auf freiem Felde, bevor Livinus und Briccius dann als Teil einer »family of Saints« (Maier 2007), die keinen Widerstand gegen ihre Aufnahme gezeigt hatte, ins Kloster eingeholt wurden. Der Vorgang signalisierte den Gläubigen, dass sich (wie bei Caesarius) zumindest die Heiligen selbst nicht in »Konkurrenz« zu einander sahen.

7. Auflösungserscheinungen

Die Entlassung eines Heiligen aus seiner temporären Altargemeinschaft erfolgte niemals ohne Not. Es musste gute Gründe dafür geben, war doch der

Heilige – wie wir sahen – in dieser Gemeinschaft für die Gläubigen real präsent, und er konnte seinen Austausch etwa durch seine strafende Altarfigur grausam rächen. Belege darüber, dass im Anschluss an ein wiederholtes Versagen des Heiligen und eine entsprechende ›Abmahnung‹ sein Austausch betrieben worden wäre, sind mir nicht bekannt. In der Praxis wird sein Kult wohl meist einfach nicht fortgeführt worden sein, wie wir es bei etlichen Heiligen im Bamberger Märtyrer-Altar von 1012 vermuten dürfen. Ihre Gebeine ruhten weiterhin im Altar, aber ihr Kult fand weder in der Messe statt, noch wurden sie von den Gläubigen um ihrer Kompetenzen willen angerufen, und es lohnte daher nicht, am Altar eine Vikarie für sie einzurichten. Ein förmliches Ausschluss-Verfahren wegen Inkompetenz wurde freilich auch nicht eingeleitet, und so blieben die Heiligen Mitglieder der temporären Gemeinschaft, in die hinein sie zu Kaisers Zeiten gestiftet worden waren.

Sie blieben Mitglieder der Gemeinschaft, bis sie eingangs des 16. Jahrhunderts durchaus gewaltsam daraus vertrieben wurden. Die physische Gewalt, mit der die Bilderstürmer der Frühreformation gegen die Heiligen vorgingen, wird zuweilen als befreiender Akt der Entladung aufgetauter Wut dargestellt. Im Zertrümmern der Figuren zahlte der kleine Mann es dem großen Apparat der katholischen Kirche, der ihn um sein Geld und zugleich um sein Seelenheil gebracht hatte, tüchtig heim. Dieses gut protestantische Narrativ suggeriert eine ziemlich rasche Aufgeklärtheit des Christenvolkes, die sich so in den erzählenden Quellen allerdings nicht findet. Im Gegenteil: Verbalinjurien und eskalierende Gewaltakte gegen die Heiligenbilder zeugen als »Aggression gegen das Transzendente« (Schwerhoff 2013, S. 196) von der ungebrochenen Vorstellung einer Realpräsenz der Heiligen in ihren Figuren. Nicht die Statuen wurden beleidigt und zerstückt, sondern – wie oben im Zusammenhang der Humiliation dargelegt – die in ihnen physisch gegenwärtigen Heiligen.

Die anwesenden Heiligen, von denen ja nicht wenige Märtyrer mit langer physischer Leidenserfahrung waren, schlugen ausweislich der Wundererzählungen des Reformationszeitalters umgehend und, wie schon bei Caesarius, häufig mit spiegelnden Strafen zurück.³² Die Frau eines Zürcher Bilderstürmers etwa, der allen Heiligenfiguren die Ohren abgeschlagen hatte, gebar einen Sohn mit nur einem Ohr; die Frau eines Altenburger Bürgers, der ein Heiligenbild zerhauen hatte, brachte ein Kind ohne Kopf zur Welt (vgl. Müller-Bergström 1933, Sp. 178). Zuweilen gelingt es einem Frevler gerade noch, seine Tat zu sühnen. Ein Maurer zu Weida handelte sich so lange abendliche Backenstreiche einer Moses-Statue in der Marienkirche ein, der er »zum Spaße« einen Finger abgeschlagen hatte, bis er den Finger auf Anraten des (evangelischen!) »Pastors« reumütig wieder ankittete (Eisel 1871, Nr. 526). Dagegen bezahlten zwei der drei Echternacher, die eine Statue des lokalen Schutzheiligen Willibrord von der Brücke in die Sauer gestürzt hatten, bald darauf schon mit dem Leben (vgl. Zender 1966, Nr. 515).³³ Und noch die bereits in der Götzenkammer zu Ebersgrün abgestellte Statue des heiligen Petrus rächte das kecke Bartzupfen eines Bauernburschen mit einer tödlichen Ohrfeige in der Nacht.³⁴

Der Glaube, dass die Heiligen in ihren Statuen real gegenwärtig waren, war, als er im 16. Jahrhundert buchstäblich auf die Zerreißprobe gestellt wurde, bereits ein Jahrtausend alt. Hans Belting hatte Vorstellungen von Bildern und Statuen als »Gefäß einer höchst realen Präsenz der Heiligen« (Belting 2004, S. 72) bereits im 6. Jahrhundert als Voraussetzung des Bildkultes identifiziert. Für viele Zeitgenossen des Caesarius von Heisterbach, deren im »Dialogus Miraculorum« erzählte Welt zeitlich etwa in der Mitte zwischen beidem lag, war diese Präsenz unstrittig, und auch Caesarius selbst, der vor allem den Geist Gottes in den Bildwerken handeln sah, verlagerte den Diskurs, an dem ihm nicht gelegen war (zumindest arbeitet er sich an den entsprechenden Fragen als Erzähler nicht ab), nicht wirklich von der Präsenz zur Repräsentation. Waren die Heiligen indes auf ihren Altären real präsent, stellte sich die Frage, wie die von mehreren Heiligen

geteilten Altäre in der Praxis zu behandeln waren. Die größte Herausforderung bestand sicher im Versagen eines Heiligen. Die Maßregelungen, die vollzogen wurden, um den Heiligen an seine Pflichten zu erinnern, machen das ganze Ausmaß gläubiger Skrupel deutlich. Eine Entfernung aus der temporären Gemeinschaft, die wohl eine neue Weihe des Altars erfordert hätte, war vor diesem Hintergrund immer die ultima ratio. Dass Austausch und Entfernung gleichwohl vorkamen, sollte nicht dazu ermuntern, den Gläubigen fromme Bedenken rundheraus abzusprechen, nur weil wir sie womöglich nicht mehr hätten.

Anmerkungen

- 1 Eine erste Zusammenstellung der fraglichen Berichte bereits bei Kaufmann 1850, S. 86f. – Der vorliegende Beitrag grenzt sich nicht begrifflich, wohl aber in der Auffassung seines Gegenstands ab vom »handelnden Bildwerk«, wie es Johannes Tripps eingeführt hat. Tripps formulierte den Begriff für mobile dreidimensionale Werke der Sakralkunst, die durch mechanische Vorrichtungen bewegt werden konnten und ihren Ort v. a. in der Feiertagsliturgie hatten: Hier sind etwa die beweglichen Marien- und Christusfiguren zu nennen, die »als Höhepunkte der Feierlichkeiten zu *Assumptio Mariae* beziehungsweise *Ascensio Domini* ins Gewölbe des Gotteshauses aufführen« (Tripps 2000, S. 9), also mechanisch hinaufgezogen wurden. Für Tripps dient das symbolträchtige Bewegen der Bildwerke dazu, »die Heilsgeschichte zu verbildlichen und dadurch aktiv in der Gegenwart erfahrbar zu machen« (S. 11). Wenn ich von handelnden Bildwerken spreche, meine ich Altarfiguren und Bilder, die aus der Perspektive der Gläubigen tatsächlich handelten, als ob sie lebten, und als solche Einzug in die vor-modernen Mirakelsammlungen wie den ›Dialogus‹ hielten. Der zisterziensische ›Wunderdialog‹ ist auch für Tripps »voll von lebendig werdenden Kruzifixen und Marienfiguren«, die Caesarius »derart plastisch vor Augen« führe, »dass der Schritt zum beweglich konstruierten Bildwerk nur noch ein kleiner ist« (Tripps 2016, S. 32) Die handelnden Bildwerke des Caesarius interessieren Tripps hier lediglich insofern, als er durch diese den Weg geebnet sieht für die mechanischen Bildwerke späterer Zeit, d. h. für die breite »Akzeptanz und somit Permanenz

derselben in Sakralbauten« (Tripps 2016, 44). Die aus der Perspektive des Gläubigen tatsächlich handelnden Bildwerke gilt es nicht nur von den mechanischen Bildwerken abzugrenzen, sondern auch von den *imagines agentes*, den komplexen Merkbildern der Rhetorik. Dass ein erzähltes handelndes Bildwerk (stoßendes Kruzifix, schwitzende Madonna usw.) *auch* als Merkbild konzipiert und im Zuge narrativer Allegorese für den Rezipienten sogar zum komplexen Merkbild entfaltet werden kann (vgl. VIII, 18f.; VII, 59), sei hierbei unbenommen. – Ich danke Sylvia Jurchen und Luca Kirchberger sehr herzlich für wertvolle Hinweise.

2 ... *ut pene vultum totaliter haberet ad parietem.*

3 Unter der »Welt des »Dialogus« verstehe ich die seinen ersten Lesern vor Augen stehende Lebenswelt, in der auch die Exempel situiert sind: »Ihre Zeit ist das letzte Menschenalter (von etwa 1190 ab)« (Langosch 1978, Sp. 1159).

4 ... *miserabiliter satis usque hodie mendicat, poenam luens stultiloqui.*

5 ... *ut infirmatus multis diebus sanguinem vomeret.*

6 ... *ut infra tertium diem moreretur.*

7 *Nescivi hactenus tantas esse consolationes in imaginibus sanctorum.*

8 *Multas sancti in suis et per suas imagines virtutes operantur, maxime in illis locis ubi venerantur.*

9 ... *et stupor invadit me, cum in lignis audio vocem ad loquendum, manus ad feriendum, corporis incurvationem, erectionem, sessionem, et reliquos motus vitales. Magis haec admiror, quam loquelam azinae contra Balaam. Illa enim animam habebat motabilem; in lignis, lapidibus, sive metallis, nullus spiritus est.*

10 *Divinus spiritus in omni creatura est per essentiam et per potentiam, cui nihil impossibile est, nihil miraculosum, qui ad honorem sanctorum suorum haec et his similia quotidie operator.*

11 Die Frage, inwieweit Caesarius die Phänomene als Zisterzienser beurteilt, lasse ich hier beiseite. Sie ist vor dem Hintergrund dessen, dass die Zisterzienser noch im 12. Jahrhundert eine ablehnende Haltung gegenüber allen Bildwerken einnahmen, Gegenstand von Diskussionen; vgl. Beitz 1926; Laabs 2000, S. 19f., S. 191; Tripps 2016; Ruffer 2017. Annegret Laabs konstatiert, dass man den Werken des Heisterbachers »nur relativ allgemeine Aussagen zur Kunst der Zeit kurz nach 1200 entnehmen« könne (S. 19). Tatsächlich sei bei Caesarius »ein sehr großes Interesse an einzelnen Kunstwerken« (S. 19) erkennbar, obwohl »Bildwerke in seiner Zeit – also um 1200 – in den Zisterzienserkirchen noch eine Ausnahme darstellten.« (S. 20).

12 Peter Dinzelbacher spricht in diesem Zusammenhang explizit – wenn auch in Anführungszeichen – von einer »Realpräsenz« der Heiligen. Er referiert damit

auf einen im Zusammenhang der christlichen Lehre vom Abendmahl eingeführten Begriff; vgl. Dinzelbacher 1990/2003; Dinzelbacher 2004. Die ›metaphorische‹ Verwendung ist Dinzelbacher verschiedentlich vorgehalten worden; Brückner nennt sie »eine schicke Anspielung« (Brückner 2013, S. 156). Ich halte den Begriff im vorliegenden Zusammenhang allerdings für unproblematisch und folge damit all jenen historischen, kirchen- und kunsthistorischen Kolleginnen und Kollegen, denen es nicht um volkskundliche Nomenklatur zu tun ist und die darin vor allem eine adäquate Beschreibung des fraglichen Phänomens erkennen. Ich setze im Folgenden daran an, was geschieht (wundersames Handeln des Bildwerkes), und stelle nicht die Frage, wer in welcher Form handelt (wundersames Handeln durch das Bildwerk). Carlo Ginzburg pointiert: »Die Präsenz Christi in der Hostie ist in der Tat eine Superpräsenz. Ihr gegenüber muß jede Evokation oder Manifestation des Heiligen – Reliquien, Bilder – verblassen, jedenfalls in der Theorie. (In der Praxis verlaufen die Dinge anders.)« (Ginzburg 1999, S. 112).

- 13 Der Passus fehlt in Johannes Hartliebs Übersetzung des ›Dialogus Miraculorum‹; vgl. Drescher 1929, S. 76, 29–32. Eine Untersuchung der Textgeschichte müsste klären, ob wir es hier mit einem Eingriff des Übersetzers zu tun haben oder einer bereits gekürzten lateinischen Fassung.
- 14 Fragen über den Wert von und den Umgang mit Bildern tauchen in den theologischen Schriften immer wieder auf. Peggy McCracken bündelt die zentralen Positionen: »Images could be possessed and revered, but that reverence should be directed toward what the images represent, not toward the images themselves. Bernard of Clairvaux and his followers warn against the excessive ornamentation of churches, and the potential vanity of religious art, and Abelard asks whether pictures of God, the angels, and the saints are idolatrous. Decrees from the eighth-century Council of Nicaea are quoted by Gratian in the twelfth century, and Ragne Bugge cites a late thirteenth-century example of the admonitory distich that will be repeated in treatises on images up to the seventeenth century: Hoc Deus est, quod imago docet, sed non Deus ipsa: // Hanc recolas, sed mente colas, quod cernis in ilia.« (McCracken 2006, S. 52).
- 15 Noch im 9. Jahrhundert herrschte offenbar eine »große Scheu, dreidimensionale Bildwerke direkt auf der Mensa [...] zu plazieren.« (Fuchß 1999, S. 23) Seit dem ausgehenden 10. Jahrhundert standen dagegen Skulpturen der Heiligen nicht mehr hinter, sondern direkt auf dem Altartisch; vgl. Fuchß 1999, S. 38. Die frühesten (italienischen) Zeugnisse datieren bald nach 1100; vgl. Burckhardt 1898, S. 8f. Über die Anzahl der Bildwerke ist freilich wenig bekannt.

- 16 Der Monachus des ›Dialogus‹ überlegt, ob es die Namensgleichheit von Kleriker und Altarpatron war, die den Zorn des Täufers über die Nichtachtung noch steigerte. Es zeigt sich, dass die persönliche Beziehung zwischen Betrachter und Objekt tatsächlich als reziprok aufgefasst wurde; vgl. Wenzel 1995, S. 311f.; Camille 1989; Freedman 1989.
- 17 Schneidmüller 2002: »Die neueste Rekonstruktion liest die Bezeichnung ›rechter/linker Altar‹ aus der Blickrichtung des hinter dem westlichen Hauptaltar stehenden Priesters in das Kirchenschiff« (S. 202).
- 18 Vor dem Hintergrund zeitgenössischer Glaubenspraxis und der Ansicht, dass der »göttliche Geist« letztlich in allem Geschaffenem »potentiell und essentiell« (VII, 45) stecke, ist es nur folgerichtig, wenn im ›Dialogus‹ sogar unechten Reliquien nicht ihre potentielle Wirkmacht abgesprochen wird. Die Frage der Idolatrie ist hierbei sekundär: »NOVIZE: [...] Aber mich bewegt noch etwas Anderes. Oft geschieht es, daß anstelle echter Reliquien von Heiligen unechte aufbewahrt werden und anstelle von wahren falsche verehrt werden. Meinst Du, daß Verehrer von unechten Reliquien sündigen oder sich verdient gemacht haben? MÖNCH: Nach meiner Meinung entschuldigt sie bei solchen Dingen ihre Unwissenheit; ihre Frömmigkeit verdient Gnade. Auch das ist sicherlich wahr: Daß Gott manchmal auch durch falsche Reliquien Wunder tut [*Dominus per falsas reliquias ... miracula operatur*] zu Ehren der Heiligen, denen sie zugeschrieben werden, und aufgrund des Glaubens derer, die sie verehren.« (VIII, 69). Als Beispiel dient ein Zügel, der einem Ritter, der ein frommer Verehrer des Thomas von Canterbury war, durch einen listigen Priester fälschlich als ein von Thomas benutzter verkauft worden sei: »Gott aber, für den nichts unmöglich ist, wollte den Glauben des Ritters belohnen und ließ sich herab, durch diesen Zügel viele Wunder zu Ehren seines Märtyrers zu wirken. Deshalb ließ der Ritter zu Ehren dieses Heiligen eine Kirche bauen, wo er anstelle der (echten) Reliquien den Zügel des nichtswürdigen Priesters aufbewahrte.« (VIII, 70) Um auf die echten Reliquien zurückzukommen: Die Körperbeziehung des Heiligen zu seiner Reliquie, die in einem geweihten Heiligenabbild aufbewahrt wurde, mag als Pars-pro-toto-Beziehung den Weg bereitet haben für die geglaubte außereucharistische Realpräsenz des ganzen Heiligen in seiner Figur; vgl. McCracken 2006. Für die eucharistische Realpräsenz ist die Weihe der Hostie durch den geistlichen Würdenträger, der im Mirakel des ›Dialogus‹ mit dem Zügel verkaufenden Priester aufgerufen wird, entscheidend. Die konsekrierte Hostie hat in der geweihten Altarfigur ein Analogon, was den Glauben an die reale Präsenz des Heiligen in seinem Bildwerk zumindest strukturell nachvollziehbar macht.

- 19 *In eiusdem sacrae virginis altari, scilicet Linthildis, pro ornatu imago gloriosae martyris et virginis Katherinae lignea et sculpta decenter stare consuevit.* Hinter »Linthildis« verbirgt sich die heilige Jungfrau und Einsiedlerin Lüfthildis von Lüftelberg; vgl. Frank 1959. Sie wird mit einer Spindel in der Hand dargestellt. Bei Caesarius heilte sie zunächst die Äbtissin Gertraud von Hoven von ihrem Augenleiden (vgl. VIII, 82). Im 13. Jahrhundert half sie auch noch gegen Hundebiss; vgl. Kerler 1905, S. 175. Später dehnte Lüfthildis ihre Zuständigkeit auf Ohren- und alle Kopfleiden aus; vgl. Wrede 1933, Sp. 1449. Angesichts eines vergleichsweise schmalen, stark regionalen Kultes haben sich keine mittelalterlichen Bildwerke erhalten.
- 20 *Die quadam matrona quaedam honesta Aleidis nomine, uxor Wirici militis de Girzene, coram illa cum pedissequa sua ad orationem stetit. Erat autem ipsa imago per negligentiam ut puto sic posita, ut pene vultum totaliter haberet ad parietem.*
- 21 Sylvia Jurchen verdanke ich die Überlegung, dass Caesarius hier nicht in einen performativen Selbstwiderspruch gerät, indem er die *pro ornatu* aufgestellte Skulptur kurz darauf handeln lässt. Es könnte sich in dieser *ornatus*-Glosse ein Hinweis auf falsche bzw. richtige Frömmigkeit verbergen, insofern die Figur vielleicht nur aus dekorativen Zwecken aufgestellt wurde, das tote Holz indes, ausgelöst durch die wahre Andacht der Betenden, von Gottes Geist belebt wurde. – In Hartliebs Übertragung fehlt der *pro ornatu*-Hinweis; vgl. Drescher 1929, S. 180, 10–12.
- 22 Restriktiv bedeutete hier, dass die göttlichen Personen nicht mitgezählt und unbestimmte Quantitäten von Gesellen (*et sociorum eius*) dem Heiligen einverleibt werden.
- 23 Verlässliche Referenzen für die Gesamtzahl mittelalterlicher Heiliger der römisch-katholischen Kirche gibt es natürlich nicht. Das »Martyrologium Romanum« von 1584 als früheste Referenz zählt ca. 2700 Heilige. Die aktualisierte Fassung von 2004 weiß von 6650 namentlich bekannten Heiligen.
- 24 Vgl. Kerler 1905, S. 302 für Genesius von Rom (25.8.). Das Fest des »Senesius« wurde in Bamberger Kalendaren am 20. April verzeichnet; Lagemann 1967, S. 102f. Die Frequenz seiner Verzeichnung dünnt sich seit dem 11./12. Jahrhundert aus.
- 25 Die meisten der genannten Heiligen blieben in den kommenden Jahrhunderten im lokalen Kultus insofern bedeutungslos, als ihnen kein Altarpatrozinium und keine Vikarie oder dgl. gewidmet wurde; vgl. von Guttenberg/Wendehorst 1966, S. 47–74. Sie verblieben freilich im Bamberger Festkalender; vgl. Grotefend

1892, S. 7–10; Lagemann 1967, S. 52–223. Bei einzelnen Heiligen lässt sich anhand der Recherchen Lagemanns der Rückgang des Kultes differenziert aufzeigen. Besonders auffällig ist dies bei Nabor; vgl. Lagemann 1967, S. 140–143.

- 26 Mir ist bewusst, dass es sich hier um eine verkürzte Betrachtungsweise handelt, die ein etwas plakatives Verständnis vom Nutzen der Heiligen in den Vordergrund rückt. Dieses Verständnis wird gestützt durch zahllose Altäre des späten Mittelalters, die im Zeichen solcher Unmittelbarkeit bestückt wurden. Für die Bamberger Altäre wäre dem gegenüber wohl ein anderes, ›globaleres‹ Konzept vom Nutzen der Heiligen herauszuarbeiten.
- 27 Annegret Laabs verweist darauf, dass Altarretabel bei den Zisterziensern »durch ein Statut des Generalkapitels erstmals für das Jahr 1240« belegt seien. »Erhalten hat sich von diesen frühen Retabeln nichts« (Laabs 2000, S. 21).
- 28 Erst ausgangs des 13. Jahrhunderts wurde die Praxis der *humiliation* der Heiligen von höchster Seite untersagt; vgl. Beissel 1892, S. 13; Geary 1994, S. 115.
- 29 Mit Horst Bredekamp sei an die Rechtspraxis der Bildstrafen (Schmähbilder, Schandpuppen usw.) erinnert, welcher die »Vorstellung«, dass »Bilder und Körper bis zu einem bestimmten Grad ein Verhältnis wechselseitiger Identität eingehen«, zugrunde liegt: »Bis in das 19. Jahrhundert wurden Bilder, an denen in juristisch geregelter Form eine Strafe vollzogen wurde, als vollgültiges Substitut für die zu ahndende Person verwendet. Daß die Bestrafung eines Verbrechers oder Verräters im Bild als Rechtsakt galt, wurde im Jahr 1697 in Jacop Döplers ›Theatri poenarum‹ definiert: ›So ist löblich und wohl eingeführt, daß man solchen ausgetretenen Missetätern, sie mögen lebendig oder tot sein, den Prozeß mache, und nach Endigung dessen, auch geschehenem rechtlichen Spruch, die Execution, und was sie vor eine Strafe verdienet, an ihrem gemalten Bildnis ergehen und vollstrecken lasse.«; Bredekamp 2010, S. 197. Die Geiselnahme des hölzernen Jesusknaben (VII, 45) etwa lässt sich als Form des Einlagers (*obstadium*) begreifen, einer mit Matthias Lentz offenbar im 11. Jahrhundert in Frankreich aufgetretenen, spätestens ab 1182 auch in Deutschland anzutreffenden Maßreglung von Schuldner über den Zwang der Bürgschaft: Im Falle einer Vertragsverletzung hatte sich der Bürge des Schuldners (der Schuldner konnte auch für sich selbst bürgen und/oder zum Mitbürgen werden) in die Geiselhaft des Gläubigers oder eines Dritten zu begeben, bis die Schuld beglichen wurde; vgl. Lentz 2004, S. 35f.
- 30 *Nulla [...] in regno coelorum de maiori parte praemiorum est contentio, quia illic teste Apostolo omnis evacuat praelatio.* Dass antike und spätantike nachmalige Märtyrer das Agon nicht scheuten, hat mit dieser Frage allerdings nichts zu

tun; vgl. Heil 2021. Der körperliche Zweikampf, den die Heiligen Laurentius und Ludger auf Erden ausfochten, um als Patrone die Besitzansprüche ihrer Klöster in Ostflandern zu entscheiden, könnte auf ältere Überlieferung verweisen, steht allerdings in der überlieferten Form zurecht in einem Sagenbuch: Wolf 1845, Nr. 43.

- 31 Auf diese Gefahr verweist auch Johannes Tripps im Rahmen seiner Beschäftigung mit beweglichen Bildwerken, die ihren großen Auftritt in der Festtagsliturgie nicht zuletzt der Zisterzienserkirchen hatten; die ältesten erhaltenen Bildwerke datieren in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts (vgl. Tripps 2016, S. 38): »Es kann schwerlich Zufall sein, dass große Zisterzienserkirchen quer durch Europa, wie Altenberg, Boxley, Dargun, Pforta, Heilsbronn, Rottenmünster oder San Galgano, mechanisches Spielwerk, Christus- und Muttergottesfiguren – ja sogar Reliquiare – besaßen, die publikumswirksam in Szene gesetzt wurden. Dass dabei ein geldgieriger Klerus, dem Laster der *Avaritia* erlegen, arglistige Täuschung der Gläubigen betrieben habe, entpuppt sich als stereotype Formel antikatholischer Propaganda, denn der Vorwurf fehlt in keiner protestantischen Quelle, unabhängig, welcher Art von Bildwerk sie betrifft und unabhängig, in welchem Jahrhundert sie verfasst wurde.« (S. 44).
- 32 Am Motiv des ›verletzten Kultbildes‹ hat Leopold Kretzenbacher das Fortleben eines Glaubens an die Realpräsenz der Heiligen in ihren Bildern bis ins 20. Jahrhundert aufzeigen können; vgl. Kretzenbacher 1977.
- 33 Das relative Alter der Überlieferung wird greifbar in der Aussage, dass die beiden Missetäter auswanderten und »in Amerika« zu Tode kamen; vgl. Zender 1966, Nr. 515.
- 34 Eisel erzählt die Wundergeschichte ohne zeitliche Einordnung; vgl. Eisel 1871, Nr. 528. Gräbe dagegen lässt die Apostelfiguren, »die sich früher am Altar befanden und nach der Einführung der Reformation dort bei Seite gesetzt wurden«, »in einer Halle« im »Glockenthurme« stehen: »Jedermann hatte eine Art Scheu vor diesen Figuren, weil man sagte, wer dieselben verspottete oder anrühre, habe schwere Rache zu gewärtigen«; Gräbe 1874, Nr. 641.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Caesarius von Heisterbach: Dialogus Miraculorum/Dialog über die Wunder, 5 Bde., hrsg. und übers. von Nikolaus Nösges/Horst Schneider, Turnhout 2009 (Fontes Christiani 86/1–5).

- Deinhardt, Wilhelm: Dedicaciones Bambergenses. Weihenotizen und -urkunden aus dem mittelalterlichen Bistum Bamberg, Freiburg im Breisgau 1936.
- Eisel, Robert: Sagenbuch des Voigtlandes, Gera 1871.
- Gräbe, Johann Georg Theodor: Der Sagenschatz des Königreichs Sachsen, 2., verb. u. sehr verm. Auflage, Dresden 1874.
- Johann Hartliebs Übersetzung des Dialogus Miraculorum von Caesarius von Heisterbach. Aus der einzigen Londoner Handschrift hg. von Karl Drescher, Berlin 1929 (Deutsche Texte des Mittelalters XXXIII).
- Urkundenbuch der Vögte von Weida, Gera und Plauen, sowie ihrer Hausklöster Mildenerfurth, Cronschwitz, Weida und z. h. Kreuz bei Saalburg. II. Band: 1357–1427, hrsg. von Berthold Schmidt, Jena 1892 (Thüringische Geschichtsquellen NF. V/2).
- Wolf, Johann Wilhelm: Deutsche Märchen und Sagen, Leipzig 1845.
- Zender, Matthias: Sagen und Geschichten aus der Westeifel, Bonn 1966.

Sekundärliteratur

- Becher, Matthias: Vitus von Corvey und Mauritius von Magdeburg. Zwei sächsische Heilige in Konkurrenz, in: Westfälische Zeitschrift 147 (1997), S. 235–250.
- Beissel, Stephan: Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters, Trier 1892.
- Beitz, Egid: Caesarius von Heisterbach und die bildende Kunst, Augsburg 1926.
- Belting, Hans: Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, 6. Aufl., München 2004.
- Braun, Joseph: Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung. 2 Bde., Freiburg im Breisgau 1924.
- Bredenkamp, Horst: Theorie des Bildakts, Berlin 2010 (Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2007).
- Brückner, Wolfgang: Bilddenken. Mensch und Magie oder Missverständnisse der Moderne, Münster 2013.
- Burckhardt, Jacob: Beiträge zur Kunstgeschichte von Italien, Basel 1898.
- Camille, Michael: The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art, Cambridge 1989.
- Dinzelbacher, Peter: Die »Realpräsenz« der Heiligen in ihren Reliquien und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen, in: Dinzelbacher, Peter/Bauer, Dieter R. (Hrsg.): Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, S. 115–174 [wieder in: D., P.: Religiosität und Mentalität des Mittelalters, Klagenfurt 2003, S. 124–183].
- Dinzelbacher, Peter: Religiöses Erleben vor bildender Kunst in autobiographischen und biographischen Zeugnissen des Hoch- und Spätmittelalters, in: Kaspersen,

- Sören/Haastrup, Ulla (Hrsg.): Images of Cult and Devotion. Function and Reception of Christian Images of Medieval and Post-medieval Europe, Kopenhagen 2004, S. 61–88.
- Fasbender, Christoph: Das Buch des Heiligen Livinus in Mildensfurth, in: Zeitschrift für Thüringische Geschichte 73 (2019), S. 207–222.
- Fichtenau, Heinrich: Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 60 (1952), S. 60–89.
- Frank, Magdalene: Die Volkshellige Lüfthildis von Lüftelberg und ihre Attribute in Legende, Kult und Brauch, Düsseldorf 1959.
- Freedberg, David: The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response, Chicago und London 1989.
- Fuß, Verena: Das Altarensemble. Eine Analyse des Kompositcharakters früh- und hochmittelalterlicher Altarausstattung, Weimar 1999.
- Geary, Patrick J.: Living with the Dead in the Middle Ages, Ithaca und London 1994.
- Ginzburg, Carlo: Holzaugen. Über Nähe und Distanz. Aus dem Italienischen von Renate Heimbucher, Berlin 1999.
- Grotefeld, Hermann: Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit. Bd. 2, 1/2, Hannover 1892/1897.
- Guttenberg, Erich Freiherr von/Wendehorst, Alfred: Das Bistum Bamberg. Zweiter Teil: Die Pfarrorganisation, Berlin 1966.
- Hägermann, Dieter: Bremen und Wildeshausen im Frühmittelalter. Heiliger Alexander und heiliger Willehad im Wettstreit, in: Oldenburger Jahrbuch 85 (1985), S. 15–33.
- Heil, Uta: Streitende Heilige und heilsamer Streit. Zur christlichen Streitkultur in den ersten Jahrhunderten, in: Heil, Uta/Schellenberg, Annette (Hrsg.): Theologie als Streitkultur, Göttingen 2021 (Wiener Jahrbuch für Theologie 13), S. 93–117.
- Herbers, Klaus: The Miracles of St. James, in: Williams, John/Stones, Alison (Hrsg.): The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James, Tübingen 1992, S. 11–35.
- Kaufmann, Alexander: Caesarius von Heisterbach. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, Köln 1850.
- Kerler, Dietrich: Die Patronate der Heiligen. Ein alphabetisches Nachschlagebuch für Kirchen-, Kultur- und Kunsthistoriker sowie für den praktischen Gebrauch des Geistlichen, Ulm 1905.
- Knecht, Willi: Die Kirche von Cajamarca. Die Herausforderung einer Option für die Armen in Peru, Münster 2005.
- Kretzenbacher, Leopold: Das verletzte Kultbild. Voraussetzungen, Zeitschichten und Aussagewandel eines abendländischen Bildtypus, München 1977.
- Laabs, Annegret: Malerei und Plastik im Zisterzienserorden. Zum Bildgebrauch zwischen sakralem Zeremoniell und Stiftermemoria (1250–1430), Petersberg 2000.

- Lagemann, Adolf: Der Festkalender des Bistums Bamberg im Mittelalter. Entwicklung und Anwendung, in: Bericht des historischen Vereins Bamberg 103 (1967), S. 7–264.
- Langosch, Karl: Caesarius von Heisterbach, in: Verfasserlexikon 1 (1978), Sp. 1152–1168.
- Lentz, Matthias: Konflikt, Ehre, Ordnung. Untersuchungen zu den Schmähbrieffen und Schandbildern des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit (ca. 1350 bis 1600), Hannover 2004 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 217).
- McCracken, Peggy: Miracles, Mimesis, and the Efficacy of Images, in: Yale French Studies 110 (2006), S. 47–57.
- Maier, Christoph T.: Saints, Tradition and Monastic Identity: The Ghent Relics, 850–1100, in: Revue belge de Philologie et d'Histoire 85 (2007), S. 223–277.
- Müller-Bergström, Walther: Konfession, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 5 (1933), Sp. 170–182.
- Nicolai, Bernd: Die Entdeckung des Bildwerks. Frühe Marienbilder und Altarretable unter dem Aspekt zisterziensischer Frömmigkeit, in: Beck, Herbert/Hengevoss-Dürkop, Kerstin (Hrsg.): Studien zur Geschichte der europäischen Skulptur im 12. und 13. Jahrhundert, 2 Bde., Frankfurt am Main 1994, Bd. 1, S. 29–43.
- Rüffer, Jens: Die ›Bildpolitik‹ der Zisterzienser. Widersprüche und Missverständnisse, in: Mölich, Georg/Nussbaum, Norbert/Wolter-von dem Knesebeck, Harald (Hrsg.): Die Zisterzienser im Mittelalter, Köln u. a. 2017, S. 131–148.
- Schneidmüller, Bernd: Bericht zur Domweihe, in: Kirmeier, Josef u. a. (Hrsg.): Kaiser Heinrich II. (1002–1024). Katalog zur Bayerischen Landesausstellung 2002, Augsburg 2002, S. 201–203.
- Schwerhoff, Gerd: Bildersturm und Blasphemie. Zum Spannungsfeld von Transzendenz und Gemeinsinn in der Reformationszeit, in: Vorländer, Hans (Hrsg.): Transzendenz und die Konstruktion von Ordnungen, Berlin und Boston 2013, S. 186–206.
- Tripps, Johannes: Das handelnde Bildwerk in der Gotik. Forschungen zu den Bedeutungsschichten und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik, Berlin 2000.
- Tripps, Johannes: Vom Ephemeren zur Permanenz: agierende Figuren in Zisterzienserkirchen der Spätgotik, in: Münch, Birgit Ulrike u. a. (Hrsg.): Von kurzer Dauer? Fallbeispiele zu temporären Kunstzentren der Vormoderne, Petersberg 2016, S. 32–47.
- Wagner, Fritz: Caesarius von Heisterbach, in: Enzyklopädie des Märchens 2 (1979), Sp. 1131–1143.
- Wenzel, Horst: Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995.

Wrede, August: Lüfhildis, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 5 (1933),
Sp. 1448–1450.

Anschrift des Autors:

Professor Dr. Christoph Fasbender
Institut für Germanistik und Interkulturelle Kommunikation
Technische Universität Chemnitz
Thüringer Weg 11
09107 Chemnitz
E-Mail: christoph.fasbender@phil.tu-chemnitz.de