

DIE TRADITIONELLE HEILIGENVEREHRUNG IN DER KATHOLISCHEN KIRCHE – EINE MYTHISCHE RELIGIOSITÄT?

Monastische Konferenz aus Anlass der Wallfahrt der Bayerischen Benediktiner nach Benediktbeuern

Wallfahrt

Die bayerischen Benediktiner und Benediktinerinnen wollen am 13. Juli – also zwei Tage nach dem „Sommer-Benedikt“, dem Hochfest unseres hl. Vaters Benediktus, des Patrons Europas – auch aus Anlass des „Jahres der Orden“ in der katholischen Kirche eine gemeinsame Wallfahrt nach Benediktbeuern machen. Einige werden eine längere, andere eine kürzere Wegstrecke zurücklegen, wieder andere ganz fahren – je nach Zeit, Anreise oder körperlicher Verfasstheit.

Benediktiner sind zwar prinzipiell von der *stabilitas loci* geprägt und nicht durch das Unterwegssein, doch beides steht in einem Zusammenhang und gehört in seiner Spannung und Ambivalenz zu allem religiösen Verhalten – mit unterschiedlichen Gewichtungen. Fast alle Religionen kennen ein spirituelles Unterwegssein, fast alle Religionen kennen ein Streben nach Verortung. Die Vielfalt der religiösen Praxis entfaltet sich zwischen Verwurzelung und Pilgerschaft, zwischen Ausfahrt und Heimkehr. Der Weg ist ein umfassendes Symbol für die religiöse Biographie, für das menschliche Leben überhaupt, für den Lebensweg.

Auch die Hl. Schrift kennt dieses Unterwegssein, sie liest sich stellenweise wie ein Reisebericht, ein einziges Hin- und Herziehen prägt vor allem die Geschichten der Patriarchen Abraham und Jakob. Auch das Volk Israel definiert sich in seiner Urerfahrung als Aufbruch, als Exodus und als Niederlassen und Heimischwerden im Gelobten Land. Doch auch nach der Sesshaftwerdung soll der Israelit drei mal im Jahr nach Jerusalem hinaufziehen (Ex 34,23), er tat dies in der Folgezeit zum Pascha-, Wochen- und Laubhüttenfest. Auch Jesus folgte dieser Praxis und kam bekanntlich zum Fest nach Jerusalem, doch klingt vor allem beim johanneischen Christus – im Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen – auch Kritik an dieser Praxis an: „*Die Frau sagte zu ihm: Herr, ich sehe, dass du ein Prophet bist. Unsere Väter haben auf diesem Berg Gott angebetet; ihr aber sagt, in Jerusalem sei die Stätte, wo man anbeten muss. Jesus sprach zu ihr: Glaube mir, Frau, die Stunde kommt, zu der ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet. Gott ist Geist und alle,*

die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (Joh 4,19-21.24).

In Geist und Wahrheit anbeten kann man an allen Orten. Diese Tendenz setzte sich zunächst im frühen Christentum durch, das Wallfahrtswesen, das Hinaufziehen nach Jerusalem scheint den frühen, zumindest Heidenchristen fremd gewesen zu sein. Doch gleich nach der Anerkennung des Christentums, dem „Heimischwerden“ im römischen Reich, beginnt die Tendenz zur Pilgerschaft auch im Christentum. Die hl. Helena entdeckt die heiligen Stätten in Jerusalem neu und lässt darüber die erste Grabeskirche bauen, ihr Sohn, Kaiser Konstantin, tut dergleichen in Rom über den Apostelgräbern. Dies war Einladung und Aufforderung zur Wallfahrt im sich als Staatsreligion etablierenden Christentum. Im Laufe des Mittelalters wurde das Pilgertum zu einer der wichtigsten religiösen Praktiken, man kann zeitweise von einem „Wallfahrtsfieber“ sprechen. Doch auch die Kritik begleitete weiterhin das Wallfahrtswesen, und dies durchaus aus spiritueller Intention, von Gregor von Nyssa über Thomas von Kempen bis zu den Reformatoren, die alle in den umtriebigen Wallfahrten eine Veräußerlichung sahen, die – wie schon bei Johannes – von der wahren Anbetung in Geist und Wahrheit wegführe. Doch auch die rationalistisch eingestimmte Kritik der Aufklärung in der Neuzeit, die bis in unsere Tage fort dauert, konnte die Wallfahrt im katholischen Raum nicht zum Verschwinden bringen, ja sie

erlebt in unseren Tagen eine gewisse Renaissance, wobei die Motive zur Pilgerschaft sehr unterschiedlich sind: die sportliche Herausforderung des Weges, das Erleben von Gemeinschaft in der größeren Gruppe (Altötting), die Reize von Landschaft und kulturhistorischen Stätten (Santiago), interessante Begegnungen auf dem Weg, Abenteuer und Faszination der Fremde stehen so neben explizit religiösen Beweggründen.

Doch was sind die religiösen Motive? Auch große Heilige – wie Ignatius von Loyola oder Franz von Sales – brachten bestimmten Orten eine besondere Verehrung entgegen.

Die klassische Pilgerschaft unterscheidet sich vom romantischen Wandern oder dem Reiz des Unterwegssein selbst durch ihren Zielcharakter. Eine Wallfahrt ist bezogen auf einen „heiligen Ort“. Heiligkeit aber erwirbt ein Ort entweder durch ein besonderes Heilsereignis, das hier geschehen ist, oder durch eine „heilige Sache“, eine Reliquie oder ein Kultbild, das an diesem Ort aufbewahrt wird. So ist Jerusalem *der* Ort des heiligen Ereignisses schlechthin, aber auch Lourdes oder Vierzehnheiligen werden durch heilige Ereignisse – Erscheinungen – geprägt. Rom oder Santiago sind *die* heiligen Grabesorte, Orte von heiligen Primärreliquien, wie viele andere auch (etwa Bari oder Assisi), dazu kommen Wallfahrtsorte bedeutender Sekundärreliquien (Turin, Trier, Aachen). Marienorte sind fast immer (außer den Erscheinungsorten wie Lourdes oder

Fatima) durch ein Gnadenbild bestimmt (Altötting, Einsiedeln, Tschenstochau). So machen wir Benediktiner uns auf nach Benediktbeuern, weil dort die größte Benediktsreliquie nördlich der Alpen aufbewahrt und verehrt wird.

Das Wallfahrtswesen gehört mit seiner Verehrung von Reliquien oder Bildern und mit seinen „heiligen Orten“

Die traditionelle Heiligenverehrung

Diese traditionelle Form der Heiligenverehrung entsteht in der Spätantike, bildet sich dann im Mittelalter und in der Barockzeit voll aus und stellt bis heute in manchen Milieus einen wichtigen Teil der Frömmigkeit dar. Die bedeutendste Quellensammlung dieser traditionellen Heiligenverehrung ist die *Legenda Aurea*, jene Sammlung der Heiligenlegenden des Jacobus de Voragine aus dem 13. Jahrhundert, die die lateinische Christenheit über lange Zeiten stärker geprägt hat als die Bibel. Die traditionelle Heiligenverehrung lässt sich mit Richard Benz als eine „christliche Mythologie“ bezeichnen, denn zweifelsohne ist viel mythisches Material aus den heidnischen autochthonen Religionen in sie eingedrungen. Vor allem die Marien- und Heiligenverehrung war das Feld, in dem die Kirche heidnischen Bräuchen und Riten ein gewisses Asyl gewährte und manche von ihnen überleben ließ. Dies begann schon in der Antike, wo etwa Vorstellungen der Isis auf die Gottesmutter übertragen wurden, und setzte

zur sogenannten „Volksfrömmigkeit“. Doch verweisen diese Formen der Volksfrömmigkeit auf eine alte Form der Religiosität überhaupt, eine archaische Religiosität, die sich eben vor allem in der Heiligen- und Marienverehrung in der katholischen und ebenso in der orthodoxen Kirche ausgeprägt und erhalten hat.

sich im Mittelalter mit alten keltischen und germanischen Vorstellungen fort: man konnte die Götterreiche entweder wie Bonifatius fällen oder dort eine Kapelle errichten und so den heidnischen Kultort zum christlichen Heiligtum machen.

Das Christentum war zunächst von seinem neutestamentlichen Befund und seinen trinitarischen und christologischen Dogmen her ein hochtheologisches System, es brachte wenig eigene archaische Überlieferung mit und hatte keine eigene Mythologie. Schon die frühchristlichen Apokryphen waren ja auch aus diesem Grunde entstanden. Zudem transzendierte die frühmittelalterliche Theologie Gott oder Christus sehr stark, das Volk aber verlangte nach näheren Fürsprechern und Helfern in der Not, eben der Gottesmutter oder den Heiligen. Man suchte nach emotionalen, einfachen Formen statt nach hochkomplexen Dogmen. In einer Zeit vor dem Buchdruck und vor einer verbreiteten Lesefähigkeit war die Narration das wesentliche Medium der Deutung von

Welt. Erzählkultur aber liebt bekanntlich das Wunderbare, das Märchenhafte, auch in der Religion. Soweit man sich überhaupt an der Schrift orientierte – bei „gebildeten“ Erzählungen wie der Vita des hl. Benedikt von Papst Gregor dem Großen – favorisierte man besonders die märchenhaften Züge der Evangelien oder

des Alten Testaments: Wunder, Totenerweckungen, Dämonenaustreibungen. So wird Benedikt von Papst Gregor als der große Wundertäter geschildert, als der neue Moses oder Petrus, der wie diese Wasser aus dem Felsen entspringen oder seinen Schüler auf dem Wasser laufen lassen konnte.

Konkrete Wirkkraft der Heiligen

Was ist nun der Grundzug der traditionellen Heiligenverehrung? Es ist die konkrete Gegenwärtigkeit, die leibhaftige Erfahrung der Wirkung des Heiligen. Es geht im Verhalten zum Heiligen nicht um dessen Historizität, nicht um die Faktizität im Sinne des empirisch feststellbaren Befundes eines vergangenen Ereignisses. Es interessiert primär nicht, wann, wo und unter welchen Umständen ein Heiliger gewirkt hat, ja letztlich nicht einmal, ob er überhaupt gelebt hat, sondern allein, ob er *wirkt*. Bekannt ist die lange Liste von „mythischen Heiligen“, über deren historisches Leben nichts bekannt ist, deren Verehrung aber die von geschichtlich eindeutiger zu bestimmenden Heiligen, etwa den Kirchenvätern, oft weit übertroffen hat, etwa Christophorus, Georg, Margareta, Katharina, Barbara.

Die Vita der Heiligen bedeutet hier nicht Biographie, Lebensbeschreibung, sondern Einordnung in einen Typus. So ähneln einander die Legenden der einzelnen Märtyrer oder Jungfrauen in der mythischen Heiligenverehrung sehr stark.

Die mythische Heiligenverehrung fragt allein nach der jeweiligen Wirkmächtigkeit des Heiligen, nach seiner Kraft von oben, nach seinem Anteil am Sakralen, Göttlichen, mit dem er in der Welt eine von den physischen Kräften qualitativ verschiedene Wirkung auszuüben oder zu vermitteln vermag. Natürlich ist hier die Nähe zur Magie gegeben, es lässt sich teilweise von einem magischen Bewusstsein in der volkstümlichen Heiligenverehrung sprechen. Man versuchte über bestimmte Heilige, Wetter, Ernten, Fruchtbarkeit zu beeinflussen. Dabei vermischten sich uralte heidnische Vorstellungen und magische Bräuche mit christlichen Überzeugungen und Riten zu einem kaum auseinanderdividierbaren Konglomerat. Wenn wir etwa die Legende des hl. Nikolaus, unseres zweiten Klosterpatrons, betrachten, so tritt hier eine Mischung aus christlichem Bischof und Wundertäter auf, wobei letzterer deutliche Parallelen zu heidnischen Zaubern oder Druiden zeigt. Auch merkwürdige, für heutige Ohren befremdliche Züge kennt die Heiligenlegende: „Was

soll man davon halten, wenn es vom heiligen Bernhard heißt, er habe sich bei seiner Andacht von der Muttermilch der ihr Kind stillenden Maria bespritzt gefühlt? Oder davon: Die heilige Elisabeth

legte in Abwesenheit ihres Mannes einen Aussätzigen in ihr Ehebett. Der miss-trauisch gewordenen Gatte sieht sich um und entdeckt in seinem Bett – den Crucifixus“ (H.-M. Barth).

Ortsgebundenheit

Diese Wirkmächtigkeit der Heiligen ist zunächst eindeutig ortsgebunden. Dieser heilige Ort, d.h. der Ort, wo es einen besonderen Zugang zu dem Heiligen gibt, ist in erster Linie dessen Grab. Schon in antiker Zeit werden die Märtyrergräber zu besonderen Anziehungsorten für die Verehrung, die „Entstehung der Heiligenverehrung vollzog sich auf den großen Friedhöfen“ (P. Brown). Mit dem frühen Mittelalter kommen die großen Missionare, Bischöfe und Mönche, die Gründer- und Herrschergestalten hinzu. Überall entstehen so mit der Ausweitung des Christentums heilige Orte (*loci*), wo sich Himmel und Erde vereinigen.

Die traditionelle Heiligenverehrung glaubt an eine „himmlisch-irdische Bilokation“ der Heiligen. Heilige sind nach traditioneller Vorstellung eben die Menschen, die ihre erste Verherrlichung schon empfangen haben; ihre Seelen sind schon vor dem Throne Gottes, während ihre leiblichen Überreste der zweiten und endgültigen Verherrlichung, der Auferstehung bei der Wiederkunft des Herrn, noch harren. Damit aber haben die Heiligen an beiden Wirklichkeitsbereichen teil. Sie empfangen die Kraft Gottes, weil sie vor dessen Thron stehen.

Diese ihre *Virtus* (ihre Wunderkraft) ist so aber besonders an dem Ort ihrer Leiber präsent. Das Heilige wirkt an einem bestimmten Ort.

Zunächst liegen diese heiligen Orte auf den Friedhöfen vor der Stadt. Nach den Zeiten der Verfolgung kommt es oft zur Übertragung der heiligen Leiber in die Kirchen der Stadt, später auch in weiter entfernte Kirchen, die *Translatio*. Die Reliquien werden mit dem Altar und somit mit dem heiligen Leib schlechthin, dem Leib Christi, und damit mit der Eucharistie verbunden. Die Problematik der weiteren Entwicklung ist bekannt, auf Einzelheiten kann verzichtet werden. Die Verbindung von heiligem Leib und Altar wird zur Regel, der Bedarf damit riesengroß. So beginnt man etwa ab dem Jahre 1000 mit der Zerteilung der heiligen Leiber in Partikel. Diebstahl und Betrug grassieren, Wunderglaube und Magie vermischen sich. Trotzdem bleibt für die traditionelle Verehrung der heiligen Leiber festzuhalten: „Aber über allem irdischen Gebrauch und Missbrauch, allem Gewinnstreben und Nützlichkeitsdenken, aller Besitz- und Machtgier stehen Frömmigkeit und Andacht, die den reliquiengläubigen Menschen die *pignora*

sanctorum in der Ausrichtung auf ein letztes Ziel erstreben lassen“ (A. Legner).

Aber nicht nur der Ort des Grabes ist Verbindung mit dem Heiligen. Auch die Orte des Wirkens sind geheiligte Orte. Hier hat der Heilige gelebt und gewirkt. So ist unser Kloster Ort des Wirkens der Heiligen und Seligen von Niederaltaich, auch wenn nur einige davon auch hier bestattet wurden. Für die Reliquien behalt man sich dann neben Partikeln auch mit Sekundärreliquien, für den hl. Gott-hard z.B. mit dessen Casel, Schuh und vor allem Stab.

Die Konsequenzen der Ortsgebundenheit des Heiligen für die Gläubigen ist klar: Zum einen muss man den heiligen Ort aufsuchen, um in besonderen Kontakt mit diesem Heiligen zu kommen, man muss auf Wallfahrt gehen. Das Mittelalter ist geprägt von den großen Fernwallfahrten Jerusalem, Rom, Santiago de Compostela. Seit dem Spätmittelalter werden dann mehr und mehr

Nahwallfahrten zum Ziel der Gläubigen. Die Bedeutung eines Ortes, zu dem man monatelang unterwegs war, ist eine eigene, man hat von einer „*therapie par l' espace*“ (einer Therapie durch Distanz) gesprochen (Alphonse Dupront).

Zum anderen entsteht eine besondere Verbundenheit mit dem Heiligen des Ortes, dem *Patronus loci*. Es kommt zu engen Bindungen der Gläubigen an den Heiligen, dessen Reliquien am Ort oder in der Bischofskirche ruhen. Dieser Patronus loci beschützt den Ort und seine Anwohner, er gewährt Hilfe, besonders seiner Klientel. So rufen wir Mönche noch heute jeden Abend am Ende der Komplet unsere Hauspatrone, die Heiligen und Seligen von Niederaltaich an.

Wesentlich bleibt, dass diese Patrone in der traditionellen Heiligenverehrung keine Gleichgestellten sind, man vergleicht sich nicht mit ihnen, ahmt sie daher auch nicht nach. Die Heiligen sind Fürsprecher, keine Vorbilder.

Zeitgebundenheit

Die traditionelle Heiligenverehrung ist nicht nur ortsgebunden, sondern auch zeitgebunden, wenn auch nicht in gleichem Maße. Jeder Heilige hat seinen Tag, an dem er besonders anrufbar ist, normalerweise der Tag seines Todes – der *dies natalis* –, der Geburt für das eigentliche Leben. Aber auch der Tag der *Translatio*, der Übertragung seiner Reliquien, kann zur besonderen Zeit dieses Heiligen werden. So feiern wir in

Niederaltaich für unsere beiden großen Patrone Nikolaus (9. Mai und 6. Dezember) und Benedikt (21. März und 11. Juli) beide Tage.

Die Qualität eines Tages hängt in dieser archaischen Religiosität von dem an diesem Tage gefeierten Heiligen ab. Dies ist im Mittelalter sehr ausgeprägt gewesen, bestimmte Aktivitäten wie Staatsakte oder Geschäftsabschlüsse führte man gerne an bestimmten, dafür eben

qualifizierten Tagen aus. Diese Qualifizierung von Zeit ist nicht willkürlich; sie liegt nicht im Ermessen des Menschen. Die Zeit der traditionellen Heiligenverehrung ist kultische Zeit, die Vergewärtigung oder die Wiederholung eines besonderen heiligen Ereignisses, und sie lässt sich daher nicht verschieben.

Zum anderen kennt heilige Zeit kein Vergehen, sondern ist durch Dauer geprägt. Ein Ort, an dem sich Heiliges

ereignet hat, *bleibt* heiliger Ort. Das Heilige dauert an, es vergeht nicht nach traditioneller Vorstellung. Dies ist in den Reliquien anschaulich, aber auch Orte von punktuellen Ereignissen, wie Erscheinungen, bleiben durch die Anwesenheit des Heiligen geprägt (so etwa in Vierzehnheiligen). So ist heilige Zeit nur in bedingtem Maße überhaupt als Zeit zu bezeichnen, sie ist als Dauer, Kontinuität, eher so etwas wie Ewigkeit in Zeit.

Materialität und Leiblichkeit

Die traditionelle Heiligenverehrung bewegt sich in raum-zeitlicher Konkretion. Orts- und Zeitgebundenheit zeigten sich



als Grundkategorien. Die Heiligen sind in ihren Reliquien leibhaftig zugegen; sie fordern aber auch die leibhaftige Gegenwart der sie Verehrenden. Ihre pneumatische Kraft bleibt in ihren Leibern präsent, es sind „heilige Körper“.

Zudem sind die heiligen Gräber von früher Zeit an mit den Altären verbunden. Seit dem Hochmittelalter kennt man auch sichtbare Hochgräber, die Heiligen werden „zur Ehre der Altäre erhoben“. Allerdings bleiben im Mittelalter diese Sarkophage geschlossen (z.B. der Dreikönigsschrein im Kölner Dom), erst der Barock gibt in seinen Glassarkophagen (wie in unserer Basilika) den Blick auf die heiligen Körper frei. Die Verbindung mit dem Altar ist Ausdruck der Nähe zum Heiligen schlechthin, zu Opfer und Leib Christi. Auch das Opfer ist auf die Leiblichkeit bezogen, ist Hingabe des Leibes. Heilige haben nach traditioneller

Schrein mit den Gebeinen der hl. Martyrin Julia am Benediktsaltar in der Basilika Niederaltaich

Vorstellung durch ihr aufopferungsvolles Leben eine Art stellvertretendes Opfer dargebracht und so „Vorräte“ des Heiles angesammelt, die sie nun wieder an ihre Klientel ausgeben können. Besonders das Martyrium ist eng mit dem Opfer Christi verbunden. Sühne hängt für frühere Zeiten eng mit Blut zusammen. Heilige Leiber und Leib Christi, Reliquien und Eucharistie stehen so in einem inneren Zusammenhang, den die Verbindung von Reliquie und Altar ausdrückt.

Die Heiligenverehrung ist im Abendland anders als im Osten zunächst ganz auf die Reliquien, die heiligen Leiber bezogen. Die Lateiner definieren ihren Zugang zum Heiligen zunächst bewusst über die Materialität, das Stoffliche. Dies belegen die *Libri Carolini*, jene unter Karl dem Großen geschriebenen theologischen Traktate, die sich gegen die gerade im Osten auf dem Siebenten Ökumenischen Konzil in Nikaia dogmatisch definierte Bilderverehrung richteten, dabei aber auch über die eigene Verehrung des Heiligen reflektierten. Hier werden als das eigentlich Heilige die „Reliquien der heiligen Märtyrer und Bekenner“ hervorgehoben: „denn diese sind vom Körper oder waren in ihm oder kamen mit ihm in Berührung“ (PL 98, 1165).

Die Modalität des Heiligen in der Welt, die Weise seiner Erscheinung, seiner Anwesenheit wird über das Leibhaftig-Stoffliche definiert. Heiligkeit ist im Mittelalter „eine Sprache des Körpers“ (A. Vauchez). Dabei ist der Zugang der Gläubigen die Annäherung an den

Heiligen, das Hinzutreten in den Raum seiner Wirkmächtigkeit.

Dabei bleibt es normalerweise. Der Zutritt wird nicht zum Zugriff. Das dem Stofflichen entsprechende Vermögen des Taktilen, des Berührens oder gar Anpackens und Zugreifens findet nicht statt, höchstens das Berühren des Sarkophages (z.B. bei den „Durchkriech-Schreinen“ wie dem des hl. Otto in St. Michael in Bamberg). Dies ist schon technisch nicht möglich, ruhen die Gebeine des Heiligen doch in den geschlossenen Sarkophagen. Diese bleiben oft verborgen in der Krypta der Kirche oder in Reliquienzonen im Bau selbst, höchstens durch enge Öffnungen zu erblicken. Das Heilige liebt im frühen und hohen Mittelalter die verborgenen Zonen, die Krypten, es ist zu jener Zeit ausgesprochen kryptophil. Auch dort, wo die Reliquienschreine den Heiligen im Bild zeigen, bleibt das eigentlich Heilige verborgen im Inneren.

Der Heilige ist konkret anwesend, leibhaftig-körperlich, aber er ist verborgen, nicht extrovertiert, nicht nach außen orientiert. Er korrespondiert nicht den taktilen, visuellen oder gar intellektuellen Wahrnehmungs- und Zugangskräften der Menschen; er entzieht sich dem Zugreifen, Anschauen und Begreifen, aller anthropologischen Bemächtigungsversuche. Der Heilige bleibt in seiner Welt, in seiner Sphäre. Der Gläubige tritt nur hinzu, tritt in diese Sphäre ein, in den heiligen Ort, und was er sucht, ist die Hilfe, die Wirkung des Heiligen, die er aber weder sehen noch verstehen kann, die „Wunder“

bleibt, d.h. nicht einzuordnen in die Welt des Menschen. Daher die Fremdheit

dieser traditionellen Heiligenverehrung gerade für den modernen Menschen.

Vom Körper zum Bild

Die Heiligkeit war zunächst eine Sprache des Körpers; aber es gibt im weiteren Verlauf des Mittelalters ebenso eine Tendenz zum Bild. War das Bild zunächst meist nur eine Äußerlichkeit im wahrsten Sinne des Wortes, ein Behälter für das Innere des heiligen Körpers, so tritt auch das isolierte Bild in der Heiligenverehrung auf. Gerade bei der Gottesmutter, die keine Primärreliquien hinterlassen hat, gab es früh verehrte Bilder, Ikonen, die oft aus dem Osten kamen. Vor allem aber seit dem 12. und 13. Jahrhundert setzt sich eine Tendenz zur Schau durch. Die Reliquien werden nun gezeigt, können gesehen werden. Reliquiare lassen nun in Schaureliquiaren den Blick auf die heiligen Körper zu. Auch im Verhältnis zum heiligen Leib schlechthin, den eucharistischen Gaben, dominiert seit dem Spätmittelalter das Sehen des Opfers, das Schauen der heiligen Hostie, nicht mehr der Verzehr. Dazu passt auch, dass nun nicht mehr nur Heilige aus fernen, geradezu mythischen Zeiten verehrt werden, deren Anwesenheit über die verbliebene Materialität der Reliquien garantiert wird, sondern zunehmend

besondere Gestalten aus der jüngsten Vergangenheit, deren Aussehen noch die Erinnerung bewahrt, oder gar lebende „Heilige“, die direkt gesehen und gehört werden können. Paradigmatisch ist hier der hl. Franziskus, der schon zu Lebzeiten als Heiliger angesehen wurde und dessen schnell sich verbreitende Verehrung dann nach seinem Tode sich auch über das relativ authentische Bild vollzog.

In der katholischen Frömmigkeit bleibt es in der Folge bei beiden Weisen, Materialität und Schau. So schreibt etwa das Konzil von Trient die Verehrungswürdigkeit sowohl der Reliquien als auch der Bilder vor. In der traditionellen Heiligenverehrung wirkt das Bild aber ganz ähnlich wie die Reliquien. Die „wunder tätigen Bilder“ sind in gewissem Sinne auch heilige Materialität wie die Reliquien. Entscheidend ist daher auch an ihnen Alter und Wirkungsgeschichte (Wunder). Nicht wie das betreffende Bild oder die Statue aussieht, ist von Bedeutung, sondern allein ob sie wirken, d.h. ob Wunder geschehen sind, ob Gnade von ihnen ausströmt, es eben Gnadenbilder sind.

Die Anthropologisierung der Heiligenverehrung

Dennoch kommt es langsam zu Veränderungen in der Heiligenverehrung. Diese

Wende ist im Zusammenhang der tiefgreifenden Wandlungen zu sehen, die

die abendländische Christenheit seit dem Ende des Hochmittelalters erfasst. Dieser Vorgang, der etwa seit dem 12. Jahrhundert das alte traditionelle Weltbild ablöst, hat vielerlei Ursachen, die hier nicht zu erörtern sind. In der Frömmigkeitsgeschichte lässt sich eine Wende von der Kontemplation über einen ganz anderen, geheimnisvollen Gott hin zur *Imitatio Christi*, zum Nachahmen des menschengewordenen Gottes feststellen. Dieses neue spirituelle Klima keimt vor allem in den Städten und den sich dort niederlassenden Bettelorden. Hier setzen sich die neuen Werte der Armut und der Solidarität, d.h. der ethischen, auf den Mitmenschen bezogenen Heiligung langsam durch. Dies bedeutet für die Heiligenverehrung einen gewissen Paradigmenwechsel von der Heiligkeit zur Heiligung. Die Heiligen werden von entrückten Trägern der Heiligkeit Gottes, die man als Fürbitter um Hilfe angeht, zu konkreteren, wenn auch immer noch außerordentlichen Gestalten, die nun aber auch zu Vorbildern der eigenen Heiligung werden können. Die Nachahmung der Heiligen setzt sich allmählich gegen ihre Bewunderung durch, das Interesse an ihrer Wunderkraft tritt zurück gegenüber dem an ihrer vorbildhaften Lebensführung. Dies kann in bestimmten Fällen aber auch zur Belastung werden. Der bloße Nothelfercharakter der mythischen Heiligen kann entlastend sein, sie sollen helfen, man muss nicht werden wie sie. Der Vorbildcharakter von Heiligen schlägt dagegen schnell in einen

hohen Anspruch um, der zu starkem inneren Druck durch solche Ideale, ja zu schweren psychischen Störungen führen kann, es sind die meisten nun mal kein Franziskus, Benedikt oder Mutter Teresa. Seit dem Spätmittelalter gibt es diese Tendenz von einer mythischen hin zu einer ethischen Heiligenverehrung, obwohl die traditionelle Form der ersten vor allem auf dem Lande auch weiterhin stark bleibt.

Die Reformation bedeutet hier den großen Einschnitt. Die Reformatoren betonen nun ganz die ethische Dimension, die sich dann in der Neuzeit mehr und mehr durchsetzt und dann in der Folge auch die katholische Heiligenverehrung stark beeinflusst. Begründet wird dies auf reformatorischer Seite mit dem Verweis auf die Schrift. Das Neue Testament scheint in der Tat eher die ethische Heiligung zu betonen. Eindeutig ist dieser Sachverhalt aber nicht. Auch im Evangelium und in der Apostelgeschichte ist eine Fülle von Vorstellungen zu finden, die dem mythischen Weltbild zuzurechnen sind, Wunder, Heilungen, Austreibungen Jesu und später der Apostel. Auch das Alte Testament bietet eine Fülle mythischen Materials.

Das Schriftprinzip der Reformation bedeutet auch das Verstehenwollen des Heiligen. Man liest, um zu verstehen. Auch die Heiligen wollen nun mehr verstanden werden. Die Hagiographie wird nun stärker auch als geschichtliche Biographie betrieben und nicht mehr nur als mythische Legende. Über Hagiographie

und Erbauungsliteratur findet eine Ethisierung der traditionellen Heiligenverehrung statt. Die Hagiographie ordnet die Heiligen mehr und mehr in die ethisch-vernünftigen Grundvorstellungen der sich langsam konsolidierenden bürgerlichen Alltagswelt ein. Die himmlischen Nothelfer vor dem Throne Gottes werden zu Vorbildern des bürgerlichen Alltags, deren Bedingungen denen der Gläubigen durchaus ähneln. Diese Tendenz zum Wort setzt sich vor allem im reformatorischen Christentum durch, das sehr stark auf das bürgerlich-städtische Milieu bezogen war. So schreibt Luther in seinem „Bekenntnis“ von 1528: „Wer Vater und Mutter ist, das Haus wohl regiert und auch Kinder erzieht zum Gottesdienst, ist auch lauter Heiligtum und heiliges Werk und heiliger Orden.“

Doch auch im Katholizismus treten in der Folge „bürgerliche“ Heilige auf, die in Familie und Beruf Gott ohne besondere Wundertaten vollkommen gedient haben. Das Paradigma dafür ist der hl. Joseph, dessen Verehrung nun stark zunimmt. Das verstehende Wort abstrahiert von Ort und Zeit und beschreibt für das menschliche Handeln eine verbindliche Allgemeinheit, die Moral.

Für die katholische Heiligenverehrung bedeutet die Neuordnung des Heiligen-

kalenders nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die späte, offizielle Einholung dieser vernünftigen Allgemeinheit. Hier wurde die Allgemeinheit zum Prinzip der Gestaltung. *Alle* Gegenden der Erde, *alle* Zeiten der Kirche, *alle* christlichen Lebensstände (Priester, Ordensleute, Eheleute) und *alle* Ausdrucksformen der Heiligkeit sollten berücksichtigt werden (caritatives Engagement, Mission, Blutzugnis, Armut, Hirtenamt). Dominierend wurde ein ethisches Heiligenverständnis, mythische Heilige, die historisch nicht greifbar waren, wurden oft nicht mehr aufgenommen oder zurückgestuft. Auch wurde der Kalender purifiziert, d.h. auf die Grundkategorie der kirchlichen Zeit, das Herrenjahr, wieder verstärkt ausgerichtet.

Damit sind die Heiligen zu den Menschen gekommen, wurden in die Welt der Menschen eingeordnet – Heilige, Menschen wie wir, nur ein wenig besser! So sind die Heiligen menschlicher geworden und die Menschen vielleicht auch heiliger; viele haben sich an den menschlich gewordenen Heiligen orientiert als an Vorbildern für die eigene Heiligung, an Mutter Teresa oder Charles de Foucauld, an Johannes XXIII. oder Johannes Paul II., an Maximilian Kolbe oder Dietrich Bonhoeffer.

Sehnsucht nach dem Mythos?

Diese Anthropologisierung war eine notwendige Entwicklung. Die Welt der traditionellen Heiligenverehrung war

auch eine un-menschliche Welt. Und doch gibt es heute auch eine Kehrseite, eine Krise der Vermenschlichung. In

der durchgängigen Anthropologisierung ist uns das Heilige, das ganz Andere irgendwo abhanden gekommen. Auch in der Kirche gibt es so etwas wie einen Verlust des Heiligen.

In der traditionellen Heiligenverehrung ging es aber nicht nur – und das sollte hier thematisiert werden – um eine primitive Form der Religiosität mit einer abergläubischen Grundstruktur, sondern auch um einen eigenen Zugang zur Welt und zum Heiligen. Reliquienfrömmigkeit, Gnadenbildverehrung, Wallfahrt und sonstige vielfältige Riten und Bräuche weisen hin auf ein archaisches Weltbild, dessen Symbole, Riten und Mythen eine andere, eher innerliche Verbindung mit der Natur signalisieren. Sie waren daher stärker im bäuerlichen Leben auf dem Lande verortet. In diesen symbolischen Formen, Vorstellungen und Handlungen waren aber auch eine gewisse Emotionalität oder Wärme und vor allem eine Nähe zu einer anderen, numinosen Wirklichkeit zu spüren, die manche modernen Menschen heute oft vermissen. Bezüglich des aufgeklärten nachkonziliaren Katholizismus hat der Psychoanalytiker Alfred Lorenzer in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts – allerdings in sehr polemischer Form – diesen Verlust des Symbolischen in der Religiosität in seinem seinerzeit bekannten Werk „Das Konzil der Buchhalter“ beschrieben.

In diesem Sinne wurde hier hingewiesen auf die traditionelle Heiligenverehrung als ein solches archaisches Symbolsystem, das Raum, Zeit und Materialität

anders erfährt, nämlich als heilig. Es nimmt an diesen eine Qualität wahr, die als sakrale Wirkkraft des Heiligen verstanden wird. Die Wallfahrt zum heiligen Ort, das Beten am heiligen Ort, am Grab, die Beziehung zu der heiligen Materialität der Reliquien und zur heiligen Eucharistie zielt auf eine Dimension von Raum und Körper, die im modernen, funktionalen Weltbild nicht vorkommt.

Auch die künstlerische und literarische Avantgarde der Moderne hat nach neuen Wahrnehmungen von Raum, Zeit und Materialität gesucht; neue Erfahrungen von Körperlichkeit und ihre Verbindung zum Raum sind in der zeitgenössischen Kunst zu einer zentralen Bedeutung gelangt, in Installationen und Performancedarstellungen. Zuvor schon hatte die Malerei der klassischen Moderne die Perspektivik des anthropologischen Alltagsbewusstseins, die sie seit der Renaissance perfektioniert hatte, wieder verlassen und nach einem neuen Sehen gesucht, das in manchem an archaische, mittelalterliche oder auch byzantinische Formen erinnert.

In der Literatur und Dichtung der Moderne geht es häufig um Räume, Orte, die die Seele widerspiegeln oder zutiefst mit der Innerlichkeit verwachsen sind, um qualitative Raumerfahrungen. Häuser, Zimmer, Städte und Landschaften werden zur Topographie der Seele, verbinden sich zutiefst mit Zeiten der Vergangenheit und führen zu qualitativen Raum-Zeit-Wahrnehmungen, die völlig verschieden sind von den

quantitativ-funktionalen der Geometrie. Rainer Maria Rilke in seinen Versen schildert:
Was ist das etwa für ein Raum, den uns

„Raum greift aus uns und übersetzt die Dinge,
Daß dir das Dasein eines Baums gelinge;
wirf Innenraum um ihn, von jenem Raum,
der in dir west. Umgib ihn mit Verhaltung.
Er grenzt sich nicht. Erst in der Eingestaltung
in dein Verzichten wird er wirklich Baum.“

Das ist kaum der Raum des alltäglichen oder wissenschaftlichen Bewusstseins, auch nicht einfach der Raum des Heiligen. Aber er ist die Erinnerung daran, dass Dichter einen Raum kennen, der in kein Koordinatensystem passt, der eher atmosphärisch, stimmungshaft, von der Innenwahrnehmung her sich erschließt. Das verbindet ihn durchaus mit einem Raum des Heiligen, mit heiligen Orten, die ebenfalls nur auf diese Weise zugänglich sind. Die traditionelle Heiligenverehrung weist hin auf eine Wirklichkeitswahrnehmung, die sich anscheinend weder sehen noch berechnen lässt, und die doch irgendwie anwesend und für Gläubige das Heilige ist. ■

Literatur

- A. Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994.
- H.M. Barth, Sehnsucht nach den Heiligen? Verborgene Quellen ökumenischer Spiritualität, Stuttgart 1992.
- H. Belting, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1993.
- R. Benz, Einleitung in: Legenda aurea des Jacobus de Voragine, Heidelberg 1984.
- P. Brown, Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit, Leipzig 1991.
- A.J. Gurjewitsch, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, München 1980.
- A. Legner, Reliquien in Kunst und Kult. Zwischen Antike und Aufklärung, Darmstadt 1995.
- A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt/M. 1981.
- A. Vauchez, Der Heilige, in: J. Le Goff (Hg.), Der Mensch des Mittelalters, Frankfurt/M. 1996.