

I. Einleitung

Im Zentrum der vorliegenden Studie stehen jene Gefäße, in denen die ersten Reliquien des Christentums aufbewahrt wurden. Sie sind erste Zeugnisse einer christlichen Glaubensäußerung, die bis in die heutigen Tage nichts an Faszination eingebüßt hat. Vor allem in südlichen katholischen Ländern nimmt der Reliquienkult immer noch eine bedeutende Stellung im religiösen Leben der Menschen ein. Zu den Festtagen des hl. Januarius finden sich zweimal im Jahr hunderttausende Gläubige in Neapel zusammen, um gespannt den Zeitpunkt abzuwarten, wenn sich das Märtyrerblut im Innern von zwei Glasampullen zu einer Flüssigkeit wandelt.¹ In bescheidenerem Rahmen, aber ebenso eindrücklich verfolgen reliquientreue Neapolitaner jeden Dienstagvormittag in der Kirche S. Gregorio Armeno die Verflüssigung einer Blutreliquie der hl. Patrizia in einer Reliquienmonstranz, um anschließend der Heiligen ihre Verehrung vorzubringen, indem sie die Monstranz mit der Reliquienkapsel küssen.

Der Kontakt mit den Reliquien und deren Hüllen gründet dabei auf einer Vorstellung, die bereits im 4. Jahrhundert von Johannes Chrysostomos erläutert wird: „[...] Auch die Behältnisse der Märtyrer können eine große Kraft haben, gleichwie auch die Gebeine derselben eine große Kraft haben.“²

Der Heiligen- und Reliquienkult bildet seit seinen Anfängen in frühchristlicher Zeit für viele Christen einen Mittelpunkt religiösen Lebens, indem dem Heiligen in persönlicher Andacht Probleme und Wünsche vorgebracht werden können. Eine Heiligenreliquie am Gebetsort schafft eine übersinnliche Beziehung zwischen dem Heiligen, der im Himmel weilt, und dem Menschen auf Erden. Die Reliquie wird damit zum Medium und stellt eine Materialisierung des Unfassbaren dar: der Heilige wird durch die Reliquie erlebbar.

Als materielle und künstlerische Zeugnisse dieses Kultes vermögen Reliquiare uns Erkenntnisse über Vorstellungen und Wünsche der Benutzer, Auftraggeber und Künstler zu liefern. In der äußeren Gestalt des Reliquiars drückt sich der Glaube an die Wirkkraft der Reliquien aus. Welche Lösungen für diese materielle Form der Glaubensäußerung im Frühchristentum gewählt wurden, wird in der vorliegenden Studie untersucht. Dabei die Gesamtheit der Reliquiargattung in frühchristlicher Zeit mit ihrer Vielfalt an Benutzungs-, Form-, Material- und Dekoreigenschaften in den Blick zu nehmen, verspricht umfassende Einblicke und neue Erkenntnisse in die Ideen- und Mentalitätsgeschichte des Frühchristentums.

1. Forschungsstand, Zielsetzung und Gliederung

Eine erste umfassende Darstellung christlicher Reliquiare bietet das 1940 von J. Braun publizierte Werk *Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung*. Bis heute bleibt es ein Standardwerk mit unverzichtbaren Quellen und Objektzusammenstellungen vom Beginn des Reliquienkultes bis zur Gegenwart. Die Reliquiare werden innerhalb eines Typenkatalogs behandelt, der nach Gefäßformen aufgebaut ist (kastenartige, büchsen-, röhren-, ziborium-, kap-

1 Immer am ersten Samstag im Mai und am März um Samstag des hl. Januarius am 19. September findet das Wunder statt. (LCI Bd. 7 Sp. 55)

2 Johannes Chrysostomos: *De sanctis martyribus Bernice et Prosdoce virginibus et Domnamare earum* Hom. a panegyrica PG 50 Sp. 640. Übersetzung nach Cramer 1772 Bd. 10 S. 516

selförmige etc.). Der Typenkatalog bringt zwar die Entwicklungen jeder einzelnen Gefäßform deutlich zur Anschauung, erschwert jedoch einen Überblick über die Eigenheiten der einzelnen Kunstepochen.

Eine Publikation, die einen Schwerpunkt auf frühchristliche Reliquiare legt, erschien im Jahre 1971 von H. Buschhausen. Das Buch mit dem Titel *Die spätrömischen Metallscriinia und frühchristlichen Reliquiare* stellt ein unverzichtbares Nachschlagewerk für jeden dar, der sich mit den Anfängen der Reliquiargattung beschäftigt, da es eine große Anzahl von bis dahin z. T. unpublizierten Objekten zusammenstellt. Es handelt sich um ein Katalogwerk, das in drei Teile gegliedert ist. Der erste Teil (Katalogteil A) erfasst die im Titel erwähnten Metallscriinia, bei denen es sich um Holzkästchen mit Metallbeschlägen zur Unterbringung persönlicher Gegenstände handelt. Diese werden von Buschhausen als Vorläufer der Reliquiare angesehen und führen aus diesem Grund den Katalog an.⁴ Der zweite Teil (Katalogteil B) erfasst figürlich dekorierte Reliquiare, wobei dort eine ganze Reihe von Objekten der Kleinkunst aufgenommen wurde, bei denen es sich mit Sicherheit nicht um Reliquiare handelt. Diese umfassen auch profan und kultisch genutzte Gefäße, die Buschhausen vermutlich in seinem angekündigten und nie erschienenen zweiten Band zu den frühchristlichen Reliquiaren als Vorläufer für deren Formen behandeln wollte. Problematisch ist, dass manche dieser Stücke den Katalogteil der Reliquiare anführen, andere dagegen auch zwischen die als gesichert geltenden Reliquiare treten, wodurch die Ordnung des Katalogteils B erheblich gestört wird. Der dritte Teil des Werkes (Katalogteil C) berücksichtigt die *frühchristlich ornamentalen und schmucklosen Reliquiare*, wobei auch in diesem Teil das Gliederungsprinzip durch figürlich dekorierte Reliquiare durchbrochen wird.⁶

Da der zweite Band nie erschienen ist, bleibt das Werk Buschhausens ein reines Katalogwerk, das Fragen zur Genese der Reliquiarformen und -bilder aufwirft, ohne sie zu beantworten. Nur an wenigen Stellen wird absehbar, welche Schwerpunkte Buschhausen im zweiten Teil setzen wollte: „Auf die Fragen der Vorlagen, der Ikonographie und des Stils kommen wir im zweiten Teil zu sprechen.“⁷

Allgemein ist zu bemerken, dass in den Untersuchungen zu frühchristlichen Reliquiaren wenig Augenmerk auf die Beziehung zwischen dem Bildträger (dem Reliquiar) und dem Dekor gelegt wird. Insbesondere die Frage nach der Beziehung von Form und Funktion von Reliquiaren ist in der bisherigen Forschung nur unzureichend gestellt worden. Sie an dieser zentralen Gattung grundlegend zu untersuchen, verspricht wesentliche Einblicke in das Verhältnis zwischen Gläubigen und Kultobjekten in der Zeit des frühen Christentums.

Die Frage nach der Verbindung zwischen Form und Funktion aufzuwerfen bedeutet dabei nicht automatisch, die Form der Objekte auf ihre Funktion reduzieren zu wollen. Vielmehr

3 De w c h g s e n R e z e n s i o n e n z u B u s c h h a u s e n 1 9 7 1 : B r e n k 1 9 7 4 D n k e r 1 9 7 7 E n g e m a n n 1 9 7 3 b G r a b a r 1 9 7 4 W e s s e 1 9 7 3

4 Z u r m a r g n a e n B e d e u u n g d e r M e t a l l s c r i n i a f ü r d e G e s a m m t u n g f r ü h c h r i s t l i c h e r R e l i q u a r e s e h e I I I 2 4 A n m 5 2 8

5 B u s c h h a u s e n 1 9 7 1 S 9 I m T e x t e b e s c h r e i b e r K a t a l o g n u m m e r B 7 u n d B 8 d e b e d e n t P r o e k a k ä s c h e n v g h e r A b b 1 0 1 a s T e e e n e s B r a u s c h a z e s A b e r a u c h a n d e r e B e h ä n s s e w e B 6 G a s k a n e n a u s F r a u e n g r a b u n d B 9 e n E f e n b e n k a n e n a u s Ä g y p e n e b e n f a s a u s d e m F r a u e n b e r e c h g e h ö r e n n c h z u m K a p e B *Die figürlichen Reliquiare*

6 Z B K a t a l o g n u m m e r C 3 7 : S e n r e q u a r a u s R a v e n n a h e r A b b 1 3 9 a - d

7 B u s c h h a u s e n 1 9 7 1 B 1 2 S 2 3 9

wird sich herausstellen, dass das Verhältnis von Form und Funktion bei Reliquiaren aufgrund spezifischer religiöser Vorstellungen vielschichtig ist und uns im Hinblick auf Kultstrategien, persönliche Heilserwartung und soziale Selbstdarstellung wertvolle Erkenntnisse liefern wird. Die Vernachlässigung solcher und ähnlicher Fragestellungen ist aber z. T. auch auf die schlechte Fund- und Publikationssituation frühchristlicher Monumente zurückzuführen. Dafür sollen im Folgenden einige Beispiele genannt werden.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit den ersten Reliquiengefäßen des christlichen Glaubens begann Ende des 19. Jahrhunderts. Zu diesem Zeitpunkt kamen innerhalb weniger Jahre bei Ausgrabungen und Altaröffnungen mehrere bedeutende Objekte zum Vorschein, die aufgrund ihres Bilddekors erhöhte Aufmerksamkeit erhielten.

Während das Silberreliquiar aus S. Nazaro in Mailand (Abb. 1c h) bereits 1578 zum ersten Mal aufgefunden, im Jahr darauf aber wieder unter dem Hauptaltar niedergelegt wurde, gelangte es erst bei seiner zweiten Erhebung im Jahre 1894⁸ ins Blickfeld der Forschung.⁹ Die Aufsätze von H. Graeven und M. F. De Mély¹⁰ samt fotografischer Wiedergabe machten das Kästchen um 1900 einer größeren Fachwelt bekannt. In beiden Publikationen zeigt sich bereits die problematische Deutung seiner Bilder, die bis heute die Forschung beschäftigen und vor allem in der Dissertation *Das Silberkästchen von San Nazaro in Mailand* von V. Alborino im Jahre 1981 eingehend und vorbildlich untersucht wurden. Die ikonographischen Eigenheiten der Bilder des S. Nazaro Reliquiars veranlassten einige Forscher zur These, dass es sich bei dem Kästchen um eine Fälschung des 16. Jahrhunderts handle.¹¹ Die Fälschungstheorie ist ein Ausdruck dafür, wie schwer sich die Forschung tut, die Bedeutung der Reliquiarbilder zu erfassen.

Ein anderer Fund mit zwei Reliquiaren aus Silber und Gold (Abb. 111a d) wurde im Jahre 1860 auf dem Domplatz von Pola in einer Raubgrabung gehoben, aber erst 1890 durch einen Aufsatz von H. Swoboda bekannt.¹² Swoboda lokalisierte den Entstehungsraum der Reliquiare anhand von Vergleichen und deutete die Gefäßformen, indem er sie in direktem Bezug zur Gestalt der Reliquie setzte. Auch wenn sich dieser Ansatz für frühchristliche Reliquiarformen als unrichtig erweisen wird, so erfasste Swoboda in dieser Arbeit als einer der ersten grundsätzliche Probleme der Reliquiargattung.

Ein über die Reliquiargattung hinausreichendes Ereignis stellte der Fund des Elfenbeinreliquiars von Samagher im Jahre 1906 dar (Abb. 9a f), der erstmals von A. Gnirs in zwei kürzeren Fundberichten publiziert wurde.¹³ Denn die Rückseite des dort in der Kirche des hl. Hermagoras im Altarsepulcrum entdeckten Kästchens, das Gläubige in einem Sakralraum darstellt (Abb. 9a), wurde seit den Ausgrabungen von Alt St. Peter in Rom (in den 40er Jahre des 20. Jahrhunderts) als Wiedergabe der konstantinischen Petrusmemoria interpretiert.¹⁴ Durch diese

8 Padre Pozz eß an äss ch des 1500 ähr gen N eder egungs ub äüms den Haup a ar öffnen um den P gern d e Re qu en des h Nazar us zugäng ch zu machen Pozz 1894 S 23)

9 Zur Auff ndungsgesch ch e des S berre qu ars von S Nazaro s ehe Kap V 5 2

10 Graeven 1899 S 1-16 De Mély 1900 S 63-78

11 Morey 1919 S 101-125 Agos /B anov ch 1992 S 83-92 Dazu bemerk B Brenk reffend: „Ma una sc enza che acc e a so o quan o è no o e s r rae davan a ’nso o non svo ge a propr a m ss one“ Brenk 2003b S 58)

12 Swoboda 1890 S 1-22

13 Gn rs 1906 S 232-246 Gn rs 1908 S 5-48

14 Ang o n 1970 Arbe er 1988 S 166-181 M B d d e n: Ka R m n 1996 Nr 251 S 327 Brenk 1995a S 76 Buddens eg 1959 Buschhausen 1971 B 10 S 219-223 Guarducc 1978 Ka Paderborn 1999 Bd 2 S 614-616 Künz e 1976 Po acco/Traversar 1988 S 47-56 Vo bach 1976 S 85

Entdeckung erfuhr das Elfenbeinkästchen zwar viel Beachtung in der Fachwelt, wurde allerdings nur als Rekonstruktion der verlorenen frühchristlichen Petrusmemoria benutzt und nur in dieser Hinsicht betrachtet. Dieses weitete sich schließlich auch auf die Interpretation der anderen Gefäßseiten mit architektonischen Darstellungen (Abb. 9e, f) aus, die nun ebenfalls mit anderen, meist römischen Kirchen identifiziert wurden.¹⁵ Überlegungen zu Entstehungsbedingungen des Kästchens, Bedeutung der Bilder im Zusammenhang einer Hermagoras Kirche oder anderen objektbezogenen Fragestellungen hatten in der Forschung um das Elfenbeinreliquiar kaum Platz. Eine der wenigen Ausnahmen bildet ein Aufsatz von P. Künzle, der posthum von J. Fink 1976 herausgegeben wurde.¹⁶ Künzle versucht erstmals die insgesamt fünf Darstellungen des Gefäßes in einer Gesamtinterpretation zu erfassen, indem er sie in zwei Typen von Bildern unterteilt: die Architekturdarstellungen bezeichnet er als Wiedergabe einer bestimmten Beobachtung, nämlich „den Eindruck einer ganz gewissen und bekannten Örtlichkeit möglichst genau und deutlich zu erreichen“; die beiden Darstellungen, die aus der christlichen Ikonographie entnommen sind (*Traditio Legis* und eine Darstellung der Apostel, die akklamierend an den leeren Thron herantreten), als Wiedergabe einer religiösen Vorstellung, die einen überirdischen Anspruch auf Wirklichkeit reflektiert.¹⁷

Für die Erforschung der verschiedenen Bedeutungsebenen von Bildern und Inschriften auf Reliquiaren bildet der Reliquienfund unter dem Hauptaltar des Domes von Grado aus dem Jahre 1871 einen besonders wichtigen Untersuchungsgegenstand (Abb. 4 6). Der 1872 von De Rossi verfasste Fundbericht ist aber ein Bericht aus zweiter Hand (De Rossi war bei der Öffnung des Sepulcrums nicht persönlich anwesend), und es mangelt ihm an Planmaterial.¹⁸

Die beiden dort gefundenen Silberreliquiare besitzen sowohl figürlichen Dekor als auch Inschriften. Diese Kombination ist besonders selten und bietet bei einem der beiden Reliquiare die Möglichkeit, die auf dem Gefäß dargestellten Heiligen zu identifizieren.¹⁹ Die Interpretationsmöglichkeiten, die sich durch die Verwendung beider Darstellungsmedien bieten, wurden von der Forschung jedoch kaum wahrgenommen. Zwar wurde die Verbindung zwischen der Inschrift, die fünf Heilige nennt, mit den fünf Medaillonbildnissen der Vorderseite erkannt, jedoch die fehlende Beschriftung der drei Medaillons der Rückseite (Christus, Petrus und Paulus) nicht zum Anlass weiterer Überlegungen genommen.²⁰

Die ersten Probleme, die sich aus den frühen Funden dieser bedeutenden Reliquiare ergeben, sind zum einen das mangelnde Interesse an den Fundkontexten, zum anderen die erschwerte Materialsicherung durch vorherige Fremdentnahme und Störung des Fundkontextes. Nur selten werden den Fundbeschreibungen Pläne oder Schnitte beigegeben, so dass sich über die Niederlegungsgewohnheiten keine sicheren Ergebnisse gewinnen lassen. Ein weiteres Problem liegt in den Objektbetrachtungen selbst: Die Bildanalysen zeigen eine Tendenz den Bildträger zu negieren. Die Bildbestandteile werden zwar erfasst und ikonographisch eingeordnet, aller

15 Z. B.: Longh 1991-1992 S. 95-128

16 Künzle 1976 S. 22-41

17 Künzle 1976 S. 25

18 De Rossi 1872 S. 41-42, 155-158

19 Vgl. unten Kap. IV 2.1 und V 8

20 Literatur zu beiden Pyxiden: Zovani 1952, Zovani 1953/54, Bruschi/Zovani 1957 S. 511-534, Bovani 1973 S. 203-218, Marocco 2001 S. 8-15 (mit sehr guten Farbbildungen) sowie Autorenbeiben auf der Ebene der Bestandsaufnahme und der Beschreibung der Analysen münden zur Verbindung von Bildern und Inschriften auf den Pyxiden von Grado siehe unten Kap. IV 2.1 und V 8

dings ohne die Frage nach der Funktion der Bilder auf dem Bildträger „Reliquiar“ aufzuwerfen. Das mangelnde Interesse am Bildträger wird vor allem durch die fehlende Beschäftigung mit den Reliquiarformen bezeugt, die nur in einzelnen Sonderfällen, wie dem flaschenförmigen Reliquiar von Pola (Abb. 111a b) durch Swoboda, aufgegriffen wurden.²¹

Schwerpunkte der Reliquiarforschung in der Nachfolge dieser ersten Entdeckungszeit bilden Datierungsfragen, ikonographische Analysen und Stilfragen, wobei die beiden letzteren ebenfalls wieder als Datierungshilfe herangezogen werden. Die Abtrennung der Bildanalysen vom Bildträger bleibt dabei weiterhin ein bestimmendes Merkmal.

Ein Beispiel einer Bildinterpretation, die den Bildträger nicht in Betracht zieht, stellt die Studie von E. Schlee *Die Ikonographie der Paradiesflüsse* von 1937 dar. Schlee untersucht in seiner Studie unter anderem auch einige frühchristliche Reliquiare, auf denen Paradiesflüsse dargestellt sind. Interessant erscheint mir, dass der Autor in keinem Fall, wenn er ein solches Stück nennt, den Begriff „Reliquiar“ verwendet. Sowohl die *Capsella Africana* (Abb. 107a) als auch das ovale Reliquiar aus Grado (Abb. 5c) werden ganz einfach als „Silberschachtel“ bezeichnet.²² Auch wenn die Studie die Bedeutung eines einzelnen Bildmotivs untersucht, könnte man erwarten, dass die Funktion des Bildträgers berücksichtigt wird.

In den Publikationen der folgenden Jahrzehnte schließen sich an die ikonographisch angelegten Beschreibungen der Reliefs ebenfalls nur selten Überlegungen über ihre Bedeutungsebenen oder die Herkunft der Bilder an. Erst in der neueren Literatur ist ein Interesse an den Zusammenhängen zwischen Fundort, Form und Dekor spürbar, aber noch nicht besonders ausgeprägt. So deutet G. Morello 1996 im Ausstellungskatalog *Dalla terra alle genti. La diffusione del cristianesimo nei primi secoli* über die *Capsella Africana* an (Abb. 107a d), dass die Darstellung auf dem Reliquiar vielleicht die musivische Ausstattung der Apsis der Kirche, in der das Reliquiar gefunden wurde, wiedergibt.²³ A. Effenberger sieht die Darstellungen weniger spezifisch:

Alle Elemente des „Bildprogramms“ der Pyxis sind aus der monumentalen Kunst (Mosaiken) bekannt; sie stellen ein allgemeines Bildreperoire dar, das in jeder beliebigen Kleinkunstgattung überragen werden konnte []²⁴

Die Prinzipien der Bildauswahl auf Reliquiaren wurden allerdings nie eingehend untersucht, so dass es im Bildkapitel der vorliegenden Arbeit (Kap. V) vorrangig um das Ziel gehen wird, diese zu analysieren und aufzudecken.

Während zu den Reliquiarfunden des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts wenig auswertbares Karten- und Abbildungsmaterial existiert, erhalten wir durch einige exemplarische Ausgrabungsprojekte neuerer Zeit wichtige Informationen über Niederlegungsgewohnheiten von Reliquiaren im kirchlichen wie privaten Bereich.

Die Grabungspublikation der Pilgerkirche von Tebessa (Nordafrika) von J. Christern aus dem Jahre 1976 (*Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa. Architektur und Ornamentik einer spätantiken Baubütte in Nordafrika*) lieferte wichtige Informationen über die Entwicklung eines Kultbereichs, der seine Legitimation durch die Existenz von Märtyrerreliquien erhielt. Ein in situ aufgefundenes Tonreliquiar bildete das Zentrum des Kultbereichs, der durch die Zeiten einige

21 Swoboda 1890 S. 1-22

22 Schlee 1937 S. 73 und 74

23 Karmann 1996 S. 253

24 Karmann Paderborn 1999 Bd. 2 S. 647

Veränderungen durchlief, bis er schließlich in seiner letzten und bedeutendsten Phase durch einen Dreikonchenbau am Langhaus der Pilgerbasilika ausgezeichnet wurde. Die Lage des Reliquiars wird in Christerns Publikation durch alle Phasen hindurch dokumentiert; die Untersuchung leistet damit einen wichtigen Beitrag zum Verständnis von Kultbauten, die mit Reliquien ausgestattet waren (vgl. Abb. 37-40).

Die Erforschung der Bischofsgrablege in St. Stephan in Chur durch W. Sulser und H. Claussen lieferte sichere Erkenntnisse über den Niederlegungsort eines Reliquiars innerhalb einer Privilegiertengrablege (vgl. Abb. 60, 61). Das besondere Verdienst der beiden Autoren ist es, die Grabungsergebnisse in einen Kontext vergleichbarer Funde zu setzen, um damit die Verwahrungsformen von Reliquiaren innerhalb von Gräbern offensichtlich zu machen.²⁵

Ebenso unverzichtbar für die vorliegende Untersuchung war das zweibändige Werk *Loca Sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle* aus dem Jahre 1982 von Y. Duval. Die Autorin bietet im ersten Band einen umfassenden Katalog nordafrikanischer Orte (in alphabetischer Ordnung), die Zeugnisse des Märtyrer- und Reliquienkultes bargen. Die Menge an aufgeführten Reliquiarfunden samt einer Beschreibung ihrer Fundorte (soweit bekannt) bietet einen nachhaltigen Einblick in den Märtyrerkult Nordafrikas. Vor allem die Auswertung des Materials im zweiten Band unter thematischen Gesichtspunkten lässt die Studie von Y. Duval zu einem unverzichtbaren Bezugswerk werden.

Die Zeugnisse des frühen Christentums im Alpenraum machte F. Glaser in den 90er Jahren in zahlreichen Publikationen bekannt.²⁶ Vor allem die Veröffentlichungen der Ausgrabungen des Pilgerheiligtums von Hemmaberg bieten bedeutende Einblicke in die Niederlegungsgewohnheiten innerhalb von Kirchenbauten. Die umsichtige Freilegung der Reliquiengrube der südlichen Doppelbasilika erbrachte wichtige Erkenntnisse über praktische Aspekte von Reliquien niederlegungen.²⁷

Während die Archäologie gute Grundlagen zur Erforschung von Reliquiarniederlegungen gelegt hat, wurden diese bisher nur wenig zur Interpretation von Reliquiaren herangezogen. Eine wirkliche Reliquiarforschung zu frühchristlichen Reliquiaren hat sich – im Gegensatz zu den stetig anwachsenden Forschungsprojekten über Reliquiare des Mittelalters²⁸ – nie herausgebildet. Was diese Objekte als Kult- und Bildzeugnisse über ihre Zeit aussagen können, wurden damit nur unzureichend wahrgenommen.

* * *

25 Siehe Sulser/Claussen 1978, V, a, S. 136-146.

26 Siehe Glaser 1991, Glaser 1992a, Glaser 1992b, Glaser 1993, Glaser 1996a, Glaser 1996b, Glaser 1997a, Glaser 1997b.

27 Dazu unten Kap. II 1.3, Abb. 12.

28 Z. B. Forschungsprojekte des Kunsthistorischen Seminars Hamburg unter der Leitung von B. Reudenbach und G. Toussaint mit dem Titel „Requiem als Wahrnehmung und Konstruktion von Heiligkeit“ dazu erschienen: Reudenbach/Toussaint 2005, weiter vorbildliche Forschungsarbeiten zu Reliquaren des Mittelalters neuerer Zeit: D. Nitzsche 1990, K. Amsler 2000, Reudenbach 2000, D. Reudenbach 2001. Unter den älteren Forschungen sind vor allem die Überlegungen von Erich Meyer (Meyer 1950) hervorzuheben (Meyer nimmt ersatzweise die Deutung des Kapitels von Joseph Braun (Braun 1940) vor). Siehe Darschung des Themas: Schuberth überholt – Über die Tendenzen der Reliquienforschung – Cordez 2007, einen guten Forschungsüberblick.

Ziel der vorliegenden Studie wird es sein, einerseits einen Überblick über die allgemeinen Tendenzen der Gattung und deren Entstehungsbedingungen zu bieten und andererseits Deutungsansätze der untersuchten Objekte vorzulegen. Indem vertieft auf die Wünsche und Gestaltungsmöglichkeiten eingegangen wird, die die Auftraggeber bei der Entstehung der Reliquiare einfließen ließen, leistet die Studie einen Einblick in die Gedanken- und Ideenwelt des Frühchristentums. Wenngleich die Arbeit dem Leser eine große Bandbreite an Objekten vorstellt und erläutert, soll sie kein Corpus frühchristlicher Reliquiare sein, die Objekte gleich einem Katalog aneinanderreicht.

Im Zentrum der Analyse steht die Beziehung zwischen der Form der Reliquiare, die sich durch verschiedene Faktoren wie Gefäßform, Material, Inschrift und Dekor bestimmt, und der ihnen zugeordneten Funktionen (als Kirchen-, Grab- oder Privatreliquiare). Vielfach finden aber auch Gefäße anderer Zweckbestimmung sekundär eine Benutzung als Reliquiar. Somit kann oft nur aufgrund des Fundkontextes darauf geschlossen werden, ob wir es mit einem Reliquiar zu tun haben oder nicht. Aus diesem Grunde werde ich mich vorrangig auf Reliquiare aus gesicherten Fundkontexten beziehen, die uns in der Frage zur Verbindung zwischen Form und Funktion zuverlässige Resultate versprechen.

Es ist kaum zu erwarten, dass sich ein einheitliches Bild über die Gestaltung von Reliquiaren ergibt, da die Gattung in sich sehr heterogen ist (unterschiedlichste Gefäßformen und Materialien kamen zum Einsatz); außerdem unterlagen sie unterschiedlichen Entstehungsbedingungen und erhielten unterschiedliche Funktionszuweisungen durch ihre Benutzer. Vor allem bei den wertvollen Silberreliquiaren, auf denen vorzugsweise figürlicher Dekor angebracht wurde, müssen verschiedene Entstehungsumstände berücksichtigt werden, die jedes zu einem einzigartigen Kunstwerk werden ließen.²⁹ Sie sind unter verschiedenartigen Umständen und Ursachen (als Stiftung in einen Kirchenschatz, als Gelübde Einlösung etc.), von unterschiedlichen Auftraggebern (kirchliche wie private) in Auftrag gegeben worden. Und auch die ungleiche Meisterschaft des Handwerkers beeinflusste schließlich das Resultat. Dennoch wird zu untersuchen sein, ob die auf den Reliquiaren angebrachten Bildthemen bestimmten Konstanten folgten, um dadurch zu einer allgemeinen Bildaussage zu gelangen.

* * *

Zur Einführung in die Entstehungsgeschichte frühchristlicher Reliquiare dient der folgende Abschnitt *Entstehung und Entwicklung des frühchristlichen Reliquienkultes*, der vor den vier Hauptteilen der Arbeit (Kap. II-V) steht. Er gibt einen Überblick über die verschiedenen Stadien und regionalen Eigenheiten der Reliquienverehrung, die für das Verständnis der Reliquiargattung unabdingbar sind.

Der erste Hauptteil (Kap. II) widmet sich den Orten, an denen Reliquiare benutzt und aufbewahrt wurden. Es wird dabei zu untersuchen sein, welche unterschiedlichen Strategien und Vorstellungen den verschiedenen Benutzungsorten wie Kirche, Grab und Haus zugrunde lagen, und welche Vorkehrungen und baulichen Einrichtungen für die einzelnen Aufbewahrungsorte getroffen werden mussten.

²⁹ Als Ausnahmen sind zwei Silberreliquiare aus Adana und Sofia (Abb. 127a-d, 128a-d) zu nennen, deren B durch Mode geschaffen wurden und deshalb ausserhalb der Produktion stammen (siehe Kap. III 2.3).

Mehr als einen Überblick über die in Material und Form so vielfältige Objektgruppe bietet der zweite Teil der vorliegenden Untersuchung (Kap. III). In ihm werden die Reliquiare nach ihren Materialien und Formen vorgestellt und gleichzeitig Überlegungen über materialtypische Gefäßgestaltung und bevorzugte Gefäßformen angestellt. Die Gefäßformen können uns einen Eindruck davon vermitteln, auf welche profanen wie kultischen Behältnisse die Auftraggeber bei der Wahl einer Gefäßform zurückgegriffen haben. Dabei exemplarische Reliquiarformen unter der Fragestellung ihrer Funktionstüchtigkeit genauer zu prüfen, verspricht wichtige Erkenntnisse für eine Form-Funktions-Definition.

In einem separaten Kapitel wird eine große Bandbreite exemplarischer Reliquiarinschriften vorgestellt (Kap. IV). Da es kaum Reliquiare gibt, die Bilder und Inschriften miteinander in Verbindung setzen, sollen beide Darstellungsmedien getrennt voneinander untersucht werden. Die Inhalte der Inschriften vermögen uns Beweggründe und Wünsche der Auftraggeber zu vermitteln, die uns durch bebilderte Reliquiare verborgen bleiben.

Im letzten Teil der Untersuchung werden die Bilder einer eingehenden Analyse unterzogen (Kap. V). Erst nach den Grundlagen der vorhergehenden Kapitel lassen sich die Bilder in ihrer Besonderheit erfassen. Die Bildanalyse verfolgt einerseits die Auslegung von Themen, die sich immer wieder auf Reliquiaren befinden (z. B. die Adoration oder Heiligenmedaillons, Kap. V.3. und V.4.2.) und andererseits die Deutung von vollständigen Reliquiarprogrammen, wie z. B. des Elfenbeinreliquiars von Samagher und des Silberkästchens aus S. Nazaro in Mailand (Kap. V.5, Abb. 9a f, 1c h). Des Weiteren werden sich Fragen der Bildauswahl anschließen (z. B. das Fehlen von Martyriumsdarstellungen, Kap. V.7). Ein wichtiger und bisher von der Forschung kaum beachteter Untersuchungsschwerpunkt schließt sich in der Erschließung und Eingrenzung möglicher Bildvorlagen an, die uns außerdem Erklärungsmöglichkeiten für die besondere Bildsprache der Reliquiare liefern werden. Anhand zweier Silberreliquiare aus Grado (Kap. V.9, Abb. 5a e, 6a d) werden im Anschluss die unterschiedlichen Aufgaben von Bildern und Inschriften charakterisiert und gedeutet.

2. Entstehung und Entwicklung des frühchristlichen Reliquienkultes

2.1 Der Märtyrerkult in seinen Anfängen

Der Ursprung der Gefäßgattung „Reliquiare“ liegt im Märtyrerkult begründet, der ab der Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. ein wesentliches Element des Christentums bildete.³⁰ Dieser Kult galt jenen Menschen, die für ihren Glauben an Christus in den Tod gegangen sind.

Erste Quellen, die das Aufkommen der Märtyrerverehrung bezeugen, lassen sich bereits in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts ausmachen. So unterrichtet uns ein um 160 datierter Bericht der Gemeinde von Smyrna über das Martyrium des Bischofs Polykarp. Aus dem Bericht erfahren wir etwas über den Umgang mit dem Leichnam und den ersten Anzeichen einer Verehrung: „So sammelten wir später seine Gebeine auf, die wertvoller waren als kostbare Steine und

³⁰ Dieser Zeitpunkt wird z. B. durch Inschriften von Gräbern an Märtyrergäben (die ab der Mitte des 3. Jhs vermehrt auf auch besärgische Dörfer 1913 S. 57-89)

besser als Gold.“¹ Hieraus geht hervor, dass den Reliquien bereits eine besondere Rolle zugeachtet wurde, da man sie in ihrem Wert höher als Gold ansetzte.

Auch in den Martyrien von Lyon (178 n. Chr.) zeichnen sich deutliche Hinweise einer bereits existierenden Reliquienverehrung ab: Die Peiniger verfügen, die Gebeine der Hingerichteten zu verbrennen und deren Asche zu zerstreuen, damit sie von den Christen nicht eingesammelt und verehrt werden können.²

Das Einsammeln der Gebeine durch die Gläubigen erfolgte einzig aus dem Bestreben, alle Überreste in einem Grab vereinen zu können und damit die Auferstehung des ganzen Leibes zu gewährleisten. Dass dabei Reliquien bereits privat angeeignet wurden, ist auszuschließen. Ort der Verehrung war zu jener Zeit ausschließlich das Grab des Heiligen, das sich mitten unter den gewöhnlichen Gräbern außerhalb der Stadt⁴ befand und anfänglich keine besondere Kennzeichnung oder bauliche Hervorhebung erhielt. Bis in das 4. Jahrhundert hinein unterschied sich das Märtyrergrab äußerlich nicht von den benachbarten Gräbern gewöhnlicher Christen. Das Erscheinungsbild scheint durch das Verhältnis des römischen Staates zum Christentum geprägt worden zu sein. Der Staat stand dem Märtyrerkult, mehr noch als den anderen christlichen Kultausübungen, kritisch gegenüber, da die zum Tode verurteilten Märtyrer als Kapitalverbrecher angesehen wurden. Eine besondere architektonische Hervorhebung ihrer Gräber seitens der Christen wäre somit einer Provokation gleichgekommen. Die Unscheinbarkeit der Gräber erklärt auch, dass viele Märtyrergräber mit der Zeit in Vergessenheit gerieten und in Friedenszeiten, als ein gesteigertes Bedürfnis nach dem Besitz von Heiligenleibern herrschte, erst wieder aufgefunden werden mussten.⁶

Der Kult an den Märtyrergräbern unterschied sich von dem an den Gräbern anderer Verstorbener darin, dass er nicht nur von Familienmitgliedern ausgeführt wurde, sondern von einer mehr oder weniger großen Anzahl an Gemeindemitgliedern.⁷ Am Grabe wurde der Todestag wie auch bei den anderen Verstorbenen üblich gefeiert. Eine neue Komponente im Ablauf, die sich vom normalen Totenkult abhebt, war die Feier der Eucharistie an den Gräbern der Märtyrer. Neben diesem einmal jährlich stattfindenden Kult wurden die Gräber von den Gläubigen auch für ihre private Andacht aufgesucht.⁸

Die Anziehung und Bedeutung des Märtyrerkultes rührte von der Vorstellung her, dass die Märtyrer direkt nach dem Tode in das Reich Gottes aufsteigen würden, während die normalen Gläubigen das Weltgericht abwarten mussten.⁹ Dadurch dass das Martyrium einer zweiten

31 Märtyrum Poycarp 182 Knopf/Krüger 1929 S. 6 Übersetzung nach Legner 1995 S. 7)

32 Eusebius Kirchengeschichte I 62 Knopf/Krüger 1929 S. 26-27) Lucius 1904 S. 73 Köng 1988 Bd. 2 S. 62

33 Köng 1988 Bd. 2 S. 62

34 Nach römischem Sakralrecht dürfen die Verstorbenen nur außerhalb der Stadt begraben werden (siehe RAC Bd. 12 Sp. 599-600 für dieses Gesetz wurde v. a. die Unreinheit des Leichnams als Begründung vorgebracht)

35 Dechmann 1983 S. 58-59

36 Siehe die Vision des Ambrosius von der Auffindung der Gebeine der Heiligen Gervasius und Probasus (in Kap. I 22)

37 Für große Massen dürfte in den engen Cömeterien keinen sprechenden Platz vorhanden gewesen sein

38 Käuser 1960 S. 28-29

39 Über den Aufenthalt der Märtyrer bei Göttern Himmels bei den frühchristlichen Auren Engländer Dazu Dassmann 1973 S. 154 Dechmann 1983 S. 54-55 Kirsch 1900 S. 62-74 Lucius 1904 S. 60-61 (siehe zum Zahlenreihen Quenengaben)

Taufe (auch „Bluttaufe“ genannt)⁴⁰ gleichkam, entledigten sich die Märtyrer ihrer weltlichen Sünden und gelangten in das Reich Gottes. Diese ausgezeichnete Position im Himmel führte dazu, dass die Märtyrer als Mittler zwischen Gott und den Menschen angesehen wurden, die in der Lage waren, für den sündigen Menschen bei der höchsten Instanz ein gutes Wort einzulegen. Allerdings war diese Mittlerfunktion theologisch gesehen nicht selbstverständlich: Das Neue Testament kennt nur einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich Jesus Christus (1 Tim 2,5). In nachtestamentlicher Zeit und vor allem als am Ende des 2. Jahrhunderts die Endzeiterwartung abnahm, entwickelte sich jedoch ein verstärktes Interesse an zusätzlichen Mittlerfiguren. „Der Gottmensch Jesus Christus erschien immer ausschließlicher als Gott, rückte als solcher von den Menschen weg und wurde in seiner Mittlerfunktion beeinträchtigt“.⁴¹

Wenn Märtyrer bis zu ihrer Hinrichtung eingekerkert waren, konnte es geschehen, dass Gläubigen zu ihnen kamen, um sich Sünden vergeben zu lassen oder sich deren Fürbitte im Jenseits zu versichern.⁴² Diese Mittlerfähigkeit erhielt in der Zeit nach der Verfolgung eine zentrale Bedeutung in der Märtyrerverehrung. Sie erstreckte sich auf verschiedene Bereiche menschlicher Ängste und Belange: In vielen Fällen wurde der Heilige um Hilfe in alltäglichen Dingen gebeten (z. T. erfahren wir darüber durch Gelübdeinschriften, die Dank für erfolgte Hilfe aussprechen); der bedeutendste Bereich, in dem ein Märtyrer für den einfachen Gläubigen eintreten konnte, war aber die Fürsprache beim himmlischen Gericht. Beide Aspekte finden sich in den Inschriften auf Reliquiaren wieder (vgl. Kap. IV.2 IV.3).

Das Zentrum der Märtyrerverehrung bildete das Grab, da sich hier der Körper des Heiligen befand, der nach der Vorstellung der Gläubigen mit der im Himmel weilenden Seele in Verbindung stand.⁴³ Die Gläubigen brachten ihre Gebete direkt am Grabe der Märtyrer dar, und auch nach dem eigenen Ableben wollten sie sich in der Nähe der Heiligen befinden. Gerade nach dem Tod bedurfte der Christ des fürbittenden Beistandes eines Märtyrers, da der Zustand der Verstorbenen im Ungewissen lag. Manche stellten ihn sich als ein Dasein im dunklen Tartarus vor, andere als eine gefährliche Himmelsreise.⁴⁴ Durch die Nähe zu Märtyrergräbern suchten die Christen diese Ängste zu mildern. So kam es im Laufe des 4. Jahrhunderts dazu, dass sich um einzelne Märtyrergräber Agglomerationen von so genannten Bestattungen „ad sanctos“ bildeten. Eine Variante der ad sanctos Sitte bildete dabei die Mitnahme von Märtyrerreliquien aus dem eigenen, privaten Besitz mit ins Grab, was aber nur wenigen Menschen möglich war.

Auch durch Inschriften an Märtyrergräbern versuchten die Gläubigen an die Fürsprache der Heiligen zu appellieren, indem sie durch Invokationen wie „Petite pro me“⁴⁵ die Hilfe der Blutzeugen anriefen. Einer der berühmtesten Bittsteller ist Papst Damasus (366-384). Durch eine Reihe von Restaurationsmaßnahmen in den Katakomben und an Märtyrergräbern wurde

40 Zur Sündenvergebung durch das Märtyrum siehe Dassmann 1973 S. 153-162.

41 Angenend 1997 S. 82. Angenend 1997 bietet einen umfassenden Einblick in die verschiedenen Bereiche des Märtyrer- und Heilgenkultes vom Frühchristentum bis zur Gegenwart einleitend zum Thema des Heilgenkultes ebenso: Brown 1991, Brown 1993, Dörfel/Bauer 1990, Fuchs 1975, Herrmann-Mascard 1975, Köhler 1988, Legner 1995, Lucas 1904, Pfister 1909-1912.

42 Köhler 1900 S. 88-89, Dassmann 1973 S. 171-178.

43 Angenend 1997 S. 155, Lucas 1904 S. 71-72.

44 Köhler 1988 Bd. 2 S. 106-107.

45 Weitere Beispiele bei Dörfel 1913 S. 109 oder Jaszebowska 1981 S. 205.

er zum großen Förderer des Märtyrerkultes in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Rom. Er veranlasste, Zugänge zu den Katakomben zu erneuern, ließ Lichtschächte einbauen, Wege verbreitern und verfasste etwa 60 Epigramme, die er zu Ehren der Märtyrer an deren Gräbern anbringen ließ.⁴⁶ Diese Epigramme sollten natürlich in erster Linie die Taten der Märtyrer preisen, in zweiter Linie machte er sich damit die Mittlerfunktion der Heiligen für seine eigenen Bedürfnisse zu nutzen. Diese Absicht kommt deutlich im Epigramm für die hl. Agnes zum Ausdruck, in dem er zunächst über die Begebenheiten des Martyriums der Heiligen berichtet und schließlich den Text damit enden lässt: „O, wie verehere ich Dich, Holdselige, heilige Zier der Sittsamkeit! Sei, ich bitte Dich, den Bitten des Damasus gnädig, berühmte Märtyrerin!“⁴⁷

In einem der bekanntesten Epigramme des Papstes in der Papstgruft von S. Callisto bringt er seinen Wunsch zum Ausdruck, in der Nähe der hll. Päpste, also ad sanctos, begraben zu werden: „Ich gebe zu, dass ich, Damasus, gerne selbst meine sterblichen Überreste hier zur Ruhe gebettet hätte; fürchtete aber, dadurch der heiligen Asche der Gerechten lästig zu fallen.“⁴⁸

Neben solchen Lobinschriften erhielten die Märtyrergräber seit Beginn des Kirchenfriedens (313) aber auch architektonische Auszeichnungen in Form von Martyrien, in denen sich die Gemeinde zu den Anniversarien versammeln konnte. Eine der ersten Baumaßnahmen Konstantins des Großen nach dem Mailänder Toleranzedikt war ein Kirchenbau über dem Grab des hl. Petrus. Für den Bau dieser Märtyrerbasilika wurde die Zerstörung eines Großteils der Gräber um das Petrusgrab in Kauf genommen, um die Grabnische innerhalb des Kircheninneren sichtbar zu machen.⁴⁹

Während der Märtyrerkult schon vor der Friedenszeit im Volke sehr beliebt war, wurde er nun durch die kaiserliche Protektion und die neuen Großbauten bei den Märtyrergräbern in einen öffentlich repräsentativen Rahmen gesetzt, der in der Lage war, ganze Volksmassen anzuziehen. Der Märtyrerkult wurde gleichsam zum Staatskult erhoben, was durch die vielen konstantinischen Gedenkkirchen in Rom und kurz darauf in Jerusalem, Bethlehem und Konstantinopel zum Ausdruck kommen sollte.⁵⁰ Und wie die einfachen Gläubigen die Nähe zu den Heiligen gräbern suchten, so ließ auch Konstantin für seine Mutter ein Mausoleum ad sanctos bei den beiden hll. Marcellinus und Petrus an der Via Labicana in Rom errichten.

Der Wunsch eines ad sanctos Grabplatzes zog sich also durch alle Gesellschaftsschichten: Ebenso wie der einfache Gläubige keine Mühen scheute, um ein ad sanctos Grab zu erlangen, strebten auch Päpste und Herrscher nach der Nähe des Märtyrers für ihre letzte Wohnstätte.

2.2 Die Abtrennung des Märtyrerkultes vom Grabe

Die Märtyrergräber wurden nach dem Friedensschluss zu immer beliebteren Kultorten der Christen. Gerade jetzt in Friedenszeiten gedachte man der großen Bekenner der Verfolgungszeiten in besonderem Maße. Aber eine ganze Reihe bedeutender Orte besaß keine eigenen

46 Focch N co a /B scon /Mazzo en 1998 S 50 und 176

47 „O veneranda m h sanc um decus a ma pudor s / u Damas prec bus faveas precor ne y a mar yr“ Text und Übersetzung nach: Schäfer 1932 S 212)

48 „H e fa eor Damasus vo u mea condere membra / sed c neres mu sanc os vexare p orum“ Text und Übersetzung nach Schäfer 1932 S 182-183 siehe auch ICUR IV Nr 9513)

49 Arber 1988 S 63

50 Dechmann 1983 S 59-60

Märtyrer, und viele Grabstätten waren in Vergessenheit geraten.¹ So kam neben der Verehrung am Grabe in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts im Osten und an manchen Orten des Westens die Sitte auf, den Märtyrerkult durch Translation der Leiber vom Grabe abzutrennen, d.h., die Märtyrlerleiber aus ihrem ursprünglichen Grabkontext zu entfernen und an einen anderen Ort zu bringen.²

Über die früheste uns überlieferte Translation berichtet Sozomenos in seiner Kirchengeschichte. Im Jahre 354 wurden die Gebeine des hl. Babylas (gest. um 250) von Antiochien nach Daphne versendet. Nach römischem Recht durfte aber kein Grab angetastet werden, für jede Veränderung, selbst eine Instandsetzung, musste die Erlaubnis der Pontifices eingeholt werden.⁴ Die Translation des Babylas konnte daher nur vorgenommen werden, da Flavius Constantius Gallus als Cäsar und Oberhaupt der Provinzverwaltung die Erlaubnis zur Verlegung erteilt hatte. Die Verlegung hatte in diesem Fall vor allem den Zweck, den in Daphne andauernden Orakelkult des Apollon zu verdrängen. Dies konnte allerdings nur gelingen, indem man einen Heiligen nach Daphne brachte, der bereits auf eine blühende Verehrung an seiner bisherigen Grabstätte zurückblicken konnte, und dieser Fall war mit dem antiochenischen Märtyrer gegeben.⁶

Obwohl man grundsätzlich an der Unantastbarkeit der Gräber festhielt, scheinen Ausnahmen immer wieder gewährt worden zu sein; wie sonst kann man sich das bereits oben angesprochene Bauprojekt von Alt St. Peter vorstellen, das die Zerstörung eines Großteils der um das Petrusgrab angesiedelten Nekropole mit einer Vielzahl von Gräbern billigend in Kauf nahm?

Kurze Zeit später beginnt in Konstantinopel eine Reihe von Translationen. Als neue Hauptstadt des Reiches fehlten ihr noch Reliquien, um auch in diesem Punkte Rom in nichts nachzu stehen. Konstantin hatte hier bereits eine Apostelkirche erbaut, aber in ihr befanden sich nur Kenotaphe für die Apostel. Sein Nachfolger Constantius II. akquirierte nun innerhalb weniger Jahre Gebeine des hl. Timotheus, der hll. Andreas und Lukas⁷ für die Apostelkirche und unterließ nicht nur den Schutz der Unantastbarkeit des Grabes, sondern begrub Verstorbene auch innerhalb der Stadtmauern, was vorher ebenfalls unmöglich schien.⁸

Einer der ersten, der im Westen Heiligenleiber in einen neuen Kultkontext versetzte, war Ambrosius von Mailand. Während Papst Gregor der Große in Rom noch im 6. Jahrhundert betonte, man wolle die Gräber der Märtyrer nicht anrühren,⁹ folgte Ambrosius im 4. Jahrhundert bereits östlichen Gepflogenheiten. Nach einer Vision, die ihm den Begräbnisplatz der

51 Zu Verfallszeiten und den Gemeinden meist nur ein hervorragender Märtyrer den seine in Arpaion verehrte und anderen Märtyrergäber gegenüber in Vergessenheit. Nach dem Friedensschluss gingen bald die Märtyrers verehrungswürdig und man begann die Gräber zu suchen. Da sie wie oben beschrieben keine äußerliche Hervorhebung erhielten, wurden sie meist nur durch Visionen wieder aufgefunden gemacht.

52 Dazu muss es allerdings das römische Sakralrecht umgangen werden, nach dem alle Gräber als unantastbar galten (RAC Bd 12 Sp 590-637).

53 Sozomenos Kirchengeschichte 5 19 13-19 GCS 50 S 225-226)

54 Siehe Kö nig 1988 Bd 2 S 98 Anm 35 (in sprechenden Belegen)

55 Kö nig 1988 Bd 2 S 100 (in weiteren Belegen von „Verdrängungsmaßnahmen“)

56 Kö nig 1988 Bd 2 S 100

57 Die Überführung der Gebeine des hl. Timotheus erfolgte 356 ein Jahr später erfolgte die Translation der Reliquien der hll. Andreas und Lukas (Dehaye 1933 S 55) Quelle zur Translation: Hieronymus Liber contra Vigilantium 5 PL 23 Sp 343C)

58 Kö nig 1988 Bd 2 S 101 Weiland 1912 S 87

59 Gregor d. Gr. Ep IV 30 PL 77 Sp 700-705) siehe Kö nig 1988 Bd 2 S 72

Märtyrer Gervasius und Protasius offenbarte, nahm er unverzüglich eine Umbettung der Heiligenleiber vor. Als endgültige Begräbnisstätte wurde die eben erst fertig gestellte *Basilica Ambrosiana* ausgewählt, in der Ambrosius selbst seine eigene Grabstätte vorgesehen hatte. Wie es in nachfolgender Zeit allgemeiner Brauch werden sollte, wurden die Leiber am Altar beigesetzt. Ambrosius selbst gibt uns für die Beisetzung an diesen Ort eine religiöse Erklärung:

Die s egre chen Opfer [der Märtyrer] sollen an den Platz rücken, wo Christus das Opfer stand, der für alle geliebt hat, auf dem Altar, an dem er dem Altar, weil seine Leiden den Erlös sind.⁶⁰

Aus der Textstelle geht hervor, dass wir es bei der Niederlegung der Reliquien am Altar mit einer Hierarchisierung zu tun haben, die die Märtyrer als Fundierung des Höheren ansieht. Dass der angemessene Ort der Niederlegung für einen Märtyrer der Altar sei, wie es in der oben zitierten Passage von Ambrosius beschrieben wird, sahen die Menschen des frühen Christentums auch in der Apokalypse des Johannes bestätigt:

Als das Lamm das fünfte Siegel öffnete, sah ich unter dem Altar die Seelen aller, die hingerichtet worden waren wegen des Wortes Gottes und wegen des Zeugnisses, das sie abgelegt hatten.⁶¹

Aber welche Begründung bringt Ambrosius vor, um die Grabesruhe der Heiligen zu stören und sie erneut zu begraben? Anders als das Volk, das bereits vor der Auffindung von Gervasius und Protasius Reliquien für die neue Kirche forderte, geht es Ambrosius nicht darum, das Kirchengebäude mit Reliquien zu weihen, sondern den Märtyrergebeinen eine würdige Grabstätte zuzuweisen. Der Ort, an dem die beiden Märtyrer bisher unerkannt begraben waren, wurde als unwürdiger Grabplatz angesehen.⁶² Nach dem römischen Sakralrecht galten unwürdige Grabstätten nur als vorübergehendes Grab, das angetastet werden durfte, um den Verstorbenen in ein ehrenhaftes und dann auch ewiges Grab zu überführen.⁶³

Mit dem theologischen Schritt, den Märtyrerkult in das sakramental liturgische Leben der Gemeinde einzubetten, holt Ambrosius als einer der ersten den bis dahin vor allem privat geprägten Märtyrerkult in den öffentlichen Kirchenraum. Bis ins 6. Jahrhundert festigte sich diese Entwicklung soweit, dass selbst die kleinste Gemeindekirche nicht ohne Reliquien in ihrem Altar auskommen wollte.⁶⁴

Mit der Einbindung der Märtyrergebeine in die eucharistische Liturgie beginnt eine Durchdringung des Reliquienkultes in den Gemeindekirchen. Ursprünglich waren beide Bereiche streng voneinander getrennt: Für den regelmäßigen Gottesdienst waren die Gemeindekirchen vorgesehen, in den Märtyrerbasiliken wurde die einmal jährlich stattfindende Jahresfeier mit eucharistischer Liturgie begangen. Nun entstanden am Ende des 4. Jahrhunderts eigentliche Ge

60 Ambrosius *Liber* 10 ep 77 13 CSEL 82 3 S 134: „Succedan v c mae r umpha es n ocom ub Christus es hos a Sede super a are qu pro omnibus passus es s sub a are qu us redemp sun pass one“ Übersetzung nach Dassmann 1975 S 55)

61 Offenbarung des Johannes 6 9

62 Er befand sich unmittelbar vor dem Eingang der Memoria der heiligen Felix und Nabor unter der Erde, so dass die Besucher sich über die Gräber von Gervasius und Protasius scheren mussten, um an die Memoria zu gelangen. Dassmann 2004 S 151)

63 Kö nig 1988 Bd 2 S 102 Gese z des Dok e an v 287: Codex Ius n anus III 44 10: „S needum perpe ua sepu urae corpus rad um es rans a onem e us facere non proh ber s“ Krüger 1906 S 148)

64 Kö nig 1988 Bd 2 S 106

meinkirchen, für deren Altarweihe man sich auf die Suche nach Reliquien begab. Den Anfang dieser „Gemeinde Märtyrerkirchen“ machte wohl die *Basilica Ambrosiana*, die innerhalb der Stadtmauern als Bischofskirche errichtet wurde und nun auf Wunsch des Volkes mit Reliquien ausgestattet werden sollte; um welche Reliquien es sich dabei handeln sollte, scheint nicht von vorrangiger Bedeutung gewesen zu sein. Umso erfreuter war man, als Ambrosius die in Vergessenheit geratenen Märtyrer der eigenen Stadt wieder auffand.⁶⁵

Der Wunsch nach Heiligenleibern in Gemeinden der ganzen christlichen Welt begann nun stetig zu wachsen. Ein bedeutender Motor bei der Verbreitung des Märtyrerkultes war die Teilung der Leiber. Dadurch ließen sich viele Bittsteller befriedigen und Gemeinden, die sich bereits im Besitz eines Heiligen befanden, konnten durch Teilung und Tausch in den Besitz „neuer Heiliger“ gelangen. Jedoch waren die Theologen bezüglich dieser Sitte und der Wirkkraft der einzelnen Partikeln nicht einer Meinung, „aber die vorgreifende Praxis wurde von der nachfolgenden Argumentation der Theologen als gerechtfertigt und verträglich mit der kirchlichen Lehre hingestellt“.⁶⁶ Auch bezüglich der Reliquienteilung war der Osten wieder vorangegangen; hier überwand man den Skrupel, Heiligenleiber zu zerstückeln, offensichtlich schneller als im Westen.

Für den Westen gibt die Schrift *Liber de laude sanctorum* des Victricius von Rouen ein beredtes Zeugnis über den Stand der Reliquienteilung um 400 ab.⁶⁷ Victricius legte als einer der ersten eine Theologie der Reliquien vor.⁶⁸ Für ihn spielt die *virtus*, die den Reliquien innewohnende Kraft, mit der sie erfüllt sein soll, weil die Reliquien mit den im Himmel weilenden Seelen in Verbindung stehen, eine zentrale Rolle: „[...] Ich sage nachdrücklich, dass in den Reliquien die volle Gnade und die volle Virtus ist.“⁶⁹ Noch wichtiger ist allerdings die Erklärung über die Teilbarkeit von Reliquien: „Wo ein Teil ist, da ist das Ganze.“⁷⁰ Jede einzelne noch so kleine Partikel besitzt demnach dieselbe Kraft wie der ganze Heiligenleib. Gemäß dieser Rechtfertigung geschieht den Heiligen kein Leid durch die Teilung ihrer Gebeine. Vielmehr wird ihnen durch die Verbreitung der krafterfüllten Reliquien eine weit reichende Verehrung zuteil.⁷¹

Theodoret von Cyrus (396-460) schließt sich im 5. Jahrhundert der Auffassung an, dass die *virtus* in allen Teilen existiert und die Reliquien damit teilbar sind:

Die Leiber der Märtyrer bringen nach dem heiligen Grab, vielmehr haben Städte und Dörfer sie unerschwerlich, nennen sie Helfer für die Seele und Ärzte für den Körper und verehren sie als Schutzpatrone und Wächter. Is auch der Leiber teil, so wohnen ihm doch ungeeignete Gnaden, und e

65 Zur Vermischung der Gemeindegemeinden und Märtyrerkirchen siehe: Weiland 1912 S. 90-94

66 Köhler 1988 Bd. 2 S. 105

67 Den Anlass der Schrift bildet die Ankunft von Reliquien des Verus von Ambrosius übersandt wurden. Ambrosius zeig sich her und durch andere Zeugnisse zusammen mit seinen Zeugnissen Paulus von Nola und Gaudensius von Brescia als ein reger Verehrer von Reliquien in Norditalien und Gallien siehe Gussone 1976 S. 126-127 Weiland 1977 S. 32-38 Abarino 1981 S. 13)

68 Cardin 1989 S. 1017

69 *Liber de laude sanctorum* 11 Herva 1966 S. 141 PL. 20 Sp. 453C-D: „affirmo in suis rebus perfectam esse gratiam perfectamque virtutem“ Übersetzung nach: Angenendt 1997 S. 156

70 *Liber de laude sanctorum* 10 Herva 1966 S. 137 PL. 20 Sp. 452C: „Eubesia quod bonum est“)

71 Weiland 1912 S. 83-84

den unscheinbaren und winzigen Reliquie hat gleiche Kraft wie der in keiner Weise und in keinem Teile zerstückelte Märtyrerleib.⁷²

Für einen großen Teil der christlichen Welt wurden durch solche Erklärungsmodelle Reliquienteilungen und der Handel und Tausch mit Reliquien möglich – nicht so in Rom, wie sich im folgenden Abschnitt zeigen wird.

Die beschriebene Entwicklung des Märtyrerkultes hin zum eigentlichen Reliquienkult ist für die Untersuchung der frühchristlichen Reliquiare von zentraler Bedeutung. Denn die Existenz der Gattung resultierte aus der Notwendigkeit heraus, den aus dem Grabkontext herausgenommenen Gebeinen eine Hülle zu geben. Selbst wenn diese nur für den Zeitraum der Translation sichtbar war, so sollte sie dennoch in würdigem Maße für die Reliquien als Ersatzgrab fungieren.

2.3 Roms Sonderstellung in der Reliquienpolitik

Dass die Leiber der Märtyrer mit *virtus* erfüllt seien, glaubten auch die römischen Bischöfe. Allerdings waren sie nicht bereit, Teile der Heiligen abzutrennen und diese an Bittsteller auszuhändigen. Wie oben bereits beschrieben, wurden Gebeine selbst dann nicht exhumiert, um sie innerhalb der Stadtmauern an einen zentralen Kultort zu bringen. Stattdessen wurden zu Ehren der Märtyrer direkt über oder bei ihren Gräbern Gedenkkirchen errichtet; die Gräber selbst sollten unangetastet bleiben. Vor dem 7. Jahrhundert gibt es für Rom keinen Hinweis für eine Translation, und erst ab der Mitte des 8. Jahrhunderts wurden erste Körperreliquien von den Päpsten abgegeben.⁷³ Im Vergleich zum Osten oder zu oberitalischen Städten wie Mailand verzögerte sich die Anpassung der römischen Reliquienpolitik um ganze vierhundert Jahre.

Eine Ursache für den eigenständigen Weg Roms in der Reliquienpolitik lässt sich mit der stärkeren Nachwirkung antiker Sakralvorschriften – also der Unantastbarkeit des Grabes – erklären. Wichtiger dürfte allerdings die eigentliche politische Bedeutung dieser Handlungsweise gewesen sein: Rom schuf so eine Art Monopolstellung auf die bedeutenden Apostelreliquien und unzähligen Märtyrer, die sie ihr Eigen nennen durfte.⁷⁴ Hätte Rom nur den geringsten Teil eines Heiligen abgetrennt, so wäre dieser auch an einem anderen Ort präsent gewesen. Rom wollte seine Vormachtstellung auf religiöser Ebene als Zentrum der Christenheit herausstreichen, nicht zuletzt weil es die weltliche Macht an Konstantinopel verloren hatte.⁷⁵

Bedingt durch die neue Praxis der Reliquienniederlegung am Altar war die Nachfrage nach Reliquien in der ganzen christlichen Welt immens. Auch in Rom häuften sich die Anfragen, so dass sich Rom schließlich der Verbreitung seiner Heiligen außerhalb Roms nicht entziehen konnte und wollte. Wie diesem Problem Abhilfe verschafft werden konnte, wird aus einer Reihe von Briefen zwischen Bittstellern und Päpsten deutlich.

72 Theodore von Cyrus *Græcarum affectionum cura* o VIII *De martyribus* PG 83 Sp. 1012B-C. Übersetzung nach Braun 1924 S. 615) vgl. auch Meyer 1950 S. 56 und Grimmer 1972 S. 18.

73 McCulloch 1980 S. 313.

74 Keine andere Stadt im Westen besaß mehr Reliquien als Rom (McCulloch 1980 S. 313) zu den Säulen der Heiligenverehrung und des Pilgerwesens in Rom siehe besonders: Panzermann 2000 Bd II S. 99-133; Bauer 2004 S. 121-179.

75 Köhler 1988 Bd 2 S. 70-71.

Im Jahre 519 wendet sich Kaiser Justinian an Papst Hormisdas mit der Bitte, ihm Reliquien der Apostel Petrus und Paulus und des hl. Laurentius zu übersenden.⁷⁶ Zwei Monate später erhält der Kaiser Antwort vom römischen Bischof, in der dieser davon spricht, dass er ihm *sanctuaria* der Apostel zukommen lassen möchte.⁷⁷ Aus einem weiteren Schreiben, das von päpstlichen Legaten in Konstantinopel verfasst wurde, lässt sich herauslesen, was Hormisdas mit den *sanctuaria* gemeint hatte: Nicht Körperreliquien wollte der Papst dem Kaiser zukommen lassen, so wie es griechische Sitte war, sondern Teile von den Ketten Petri und vom Rost des hl. Laurentius sollten als Reliquien dienen.⁷⁸

Offensichtlich wurde im Osten etwas anderes unter Reliquien verstanden als in Rom. Daher soll an dieser Stelle auf die verschiedenen Reliquientypen eingegangen werden:

An erster Stelle wären die Primärreliquien zu nennen, die allein die körperlichen Überreste einer heiligen Person umfassen; als Sekundärreliquien werden dagegen Gegenstände bezeichnet, die zu Lebzeiten mit den Heiligen in Kontakt gekommen waren oder sich in deren Besitz befanden (z. B. Kleidung). Die Reliquien der dritten Klasse stellen die Berührungsreliquien dar. Solche Berührungsreliquien waren meist Tücher (so genannte Branden), die von den gläubigen Wallfahrern auf die Gräber gelegt wurden und nach einiger Zeit von der Kraft der Reliquien durchzogen waren. Pilgerandenken konnten auch Wasser einer heiligen Quelle oder Öl aus den Lampen der Gräber sein, das dann in entsprechenden Ampullen aufbewahrt wurde.

Neben diesen Reliquien, die im Zusammenhang mit einer heiligen Person stehen, gibt es auch Jesus Reliquien. Da sein Körper in der Auferstehung die Erde verlassen hat, kann es natürlich keine Knochenreliquien geben, aber Körperreliquien gab es z. B. in Form der Vorhaut, die bei der Beschneidung entnommen wurde. Auch Blut, das aus den Wunden am Kreuze aufgefangen worden war, wurde in späterer Zeit verehrt.⁷⁹ Im Frühchristentum waren es aber vor allem das Kreuz, an dem Christus gestorben war, und die Nägel, mit denen er ans Kreuz geschlagen wurde, die als bedeutende Reliquien verehrt wurden: Die Mutter Konstantins des Großen, Helena, hatte auf Golgatha das Kreuz und zwei der Kreuzesnägel wundersam aufgefunden. Kreuzpartikel verbreiteten sich daraufhin in wenigen Jahren, so dass Cyrill von Jerusalem in der Mitte des 4. Jahrhunderts bereits davon spricht, dass sich Teile des Kreuzes auf der ganzen Erde verstreut hätten.⁸⁰ Bald kam schon die Frage auf, ob all die Holzsplitter, die vorgeblich Teile des wahren Kreuzes waren, tatsächlich von ihm stammen könnten, ohne dass das Kreuz selbst dabei einen Substanzverlust erleide. Dieser kritischen Frage entgegnete man, dass jede Partikel, die dem Kreuze entnommen werde, nachwachsen würde, so dass es unendlich viele Teile des wahren Kreuzes geben kann, ohne dass das eigentliche Kreuz an Volumen verliere.⁸¹

Die beiden Nägel, die zusammen mit dem Kreuz aufgefunden wurden, erhielten eine imperiale Bedeutung: Helena ließ einen der Nägel für den Kaiser in einen Kronreif einfügen, der andere

76 Co ec o Ave ana 187 5 CSEL 35 S 645)

77 Co ec o Ave ana 190 4 CSEL 35 S 648)

78 Co ec o Ave ana 218 CSEL 35 S 679-680)

79 De Jesu re qu en v a das Bu spe e n n frühchr s cher Ze noch ke ne besondere Ro e Für d e Chr s en der Spä an ke ga en Jesu Wor e und Ta en a s H n er assenschaf und n ch se ne „Re qu en“ Das Bu wurde ers un er Paps Leo III (795-816) aufgefunden zu e ner Ze a s das Bedürfn s nach Jesus-Re qu en offens ch - ch ges egen war zu we eren Jesus-Re qu en d e s ch m M e a er besonderer Be eb he erfren s ehe Angenend 1997 S 215)

80 Cyr von Jerusa em Ca eches s IV 10 PG 33 Sp 469A) Dö ger 1932a S 100 Kö zsche-Bre enbruch 1991 S 294

81 Pau nus v No a Ep 31 6 CSEL 29 S 274) vg auch Kö ng 1988 S 69

Nagel gelangte in das Zaumzeug seines Pferdes.⁸² Die Nägel sollten an diesen Orten dem Kaiser einen umfassenden Schutz gewähren.

Ab dem 5. Jahrhundert erfahren auch die Überbleibsel der Mutter Gottes Verehrung. Diese Reliquien umfassten Kleider, den Schleier oder Haare der Heiligen.⁸³

Die Reliquien der zweiten und dritten Klasse scheinen insgesamt den größten Teil der Reliquienschatze ausgemacht zu haben. Im Innern der Reliquiare finden sich diese am häufigsten. Nur im Osten und in wenigen Fällen im Westen befanden sich im Innern der Gefäße tatsächlich Knochen.⁸⁴ Oft enthielten sie Stoffstücke oder Ampullen, die mit Staub, Öl oder Erde von heiligen Orten gefüllt waren. Aus solchen Fundsituationen, die durch entsprechende Textstellen bestätigt werden, kann abgelesen werden, dass sich die Berührungsreliquien auch über Rom hinaus etabliert hatten. Damit hatte man eine Möglichkeit geschaffen, die große Nachfrage an Reliquien zu befriedigen. Solche Berührungsreliquien konnten nicht nur als private Schutzmittel benutzt, sondern auch beim Altar niedergelegt werden. Wenn wir von der Existenz von Reliquien der Apostelfürsten außerhalb Roms hören (wie z. B. in der *Basilica Romana* in Mailand, von Ambrosius errichtet), können wir mit Sicherheit davon ausgehen, dass die am Altar niedergelegten Reliquien von Rom versandte Brandea waren.⁸⁵

An dieser Reliquienpolitik hielten die Päpste auch fast 80 Jahre nach dem Briefwechsel zwischen Kaiser Justinian und Papst Hormisdas fest und begründeten dies mit der Unteilbarkeit und Unantastbarkeit der Gräber. So kommt es zwischen Gregor dem Großen und der Kaiserin Konstantina (Gattin des Kaisers Mauritius) im Jahre 594 zu einem ähnlichen Briefwechsel wie 519 zwischen Justinian und Hormisdas. Konstantina bittet um den Kopf des hl. Paulus. Dies muss Gregor wie eine Provokation vorgekommen sein. Geduldig erklärt er – wie zuvor in dem Schreiben der Legaten –, was man in Rom unter Reliquien verstehe und wie diese hergestellt würden.⁸⁶

Des Weiteren folgt in dem Brief eine Art Beweisführung über die Wirkkraft der Berührungsreliquien. Offensichtlich war Rom zu jener Zeit wegen seines eigenständigen Weges in der Reliquienpolitik immer wieder der Kritik von außen ausgesetzt, so dass es Gregor nötig erschien, folgende Geschichte seinem Brief beizufügen: Etwa eineinhalb Jahrhunderte zuvor sah sich einer seiner Vorgänger, Papst Leo I. (440–461), mit kritischen griechischen Bittstellern konfrontiert; um die Echtheit der Tücher zu demonstrieren, schnitt Leo mit einer Schere in den Stoff und Blut quoll aus der Schnittstelle heraus.⁸⁷ Diese eindrucksvolle Demonstration, die in späterer Zeit Gregor selbst zugeschrieben wurde,⁸⁸ sollte den griechischen Skeptikern vor Augen führen, dass die Tücher die gleiche Wirkkraft wie Körperreliquien besitzen.⁸⁹

82 Ambrosius *De obitu Theodosii* 47–48 (Banerle 1985 S. 244–246) Közschke-Brenbruch 1991 S. 294

83 Köhler 1988 Bd. 2 S. 69–70 Gregor von Tours besaß eine nemegonden Kreuzreliquie in der Aposel des hl. Martin und auch eine der Mutter Gottes. Liberlingoramaryum 10 MGH SRMI 2 S. 495)

84 Ein besonderer Fund sei der von Schädel aus dem Marmorreliquiar aus Šuhudar (vg. Abb. 138 Kap. IV 3 Buschhausen 1971 C. 60) In einem Goldreliquiar aus Poa (Abb. 111c–d) wurde ein Knochen gefunden (Swoboda 1890 S. 3) In der Keimkapsel der Daedea (Abb. 1a–b) dem Silberreliquiar von S. Nazaro aufgefunden wurde befand sich ein kleiner Knochen (Bascapè 1992 S. 196) es dürfte sich um eine Reliquie handeln der Daedea aus dem Oserhaenhaus

85 Weiland 1912 S. 85 zu den Aposelreliquien von S. Nazaro in Mailand siehe Kap. V 5 1

86 Gregor d. Gr. *Ep.* IV 30 PL 77 Sp. 700–705) siehe auch McCulloch 1980 S. 314–315

87 Gregor d. Gr. *Ep.* IV 30 PL 77 Sp. 702)

88 McCulloch 1980 S. 315–316

89 Weiland 1912 S. 85

Auch andernorts gibt es Beispiele, die von der Gewohnheit zeugen, Berührungsreliquien anstelle von Körperreliquien auszugeben: In Tours am Grabe des hl. Martin gab es unter Gregor von Tours keine Möglichkeit, Körperreliquien zu erhalten;⁹⁰ entsprechende Bittschriften wurden ebenfalls abgelehnt. Stattdessen durften die Pilger Tücher, die auf dem Grabe gelegen hatten, als Reliquien mitnehmen. Gregor berichtet sogar von einer Gewichtszunahme der Tücher durch den Kontakt der mit *virtus* erfüllten Reliquien.⁹¹

In der griechischen Stadt Thessaloniki lässt sich ein Ausnahmefall innerhalb der freizügigen Reliquienbehandlung des Ostens feststellen. Auch diese Stadt lehnt die Körperteilung ihres Stadtpatrons Demetrios ab. Jedoch gründet diese Einschränkung allein darin, dass man kein Märtyrergrab, sondern nur Reliquien in einem winzigen Reliquiar unterhalb des Altars der Kirche Hagios Demetrios besaß. Damit dieser Missstand nicht als solcher empfunden werden konnte, wurde einiges für die Märtyrerverehrung des Demetrios getan. An prominenter Stelle des Mittelschiffs wurde eine Ikone des Heiligen in einem Ziborium aufgestellt, das den Gläubigen zur Verehrung diente. Das Reliquiendepositum in Form einer winzigen Krypta unter dem Altar war nicht zugänglich.⁹² In die Nähe der Krypta gelangten die Gläubigen am Ende der Seitenschiffe über eine Treppe hinab in ein ehemaliges Thermengebäude, in dem der hl. Demetrios sein Martyrium erlitten haben soll. Dort erhielten die Pilger heilendes Wasser: „Das Fehlen eines Heiligengrabes machte die Menschen erfinderisch. Die Verehrung der Ikone im Schiff und der Empfang heilenden Wassers in der Krypta waren wirksame Surrogate für das nicht vorhandene Heiligengrab.“⁹³

Für Bittsteller von Körperreliquien musste man sich jedoch etwas einfallen lassen, um das Ansehen des Stadtpatrons auch nach außen hin repräsentieren zu können. In Thessaloniki erzählte man sich die wundersame Geschichte, dass Männern, die für Kaiser Justinian Körperreliquien des hl. Demetrios besorgen wollten, Flammen entgegen schlugen, als sie sich dem Grabe näherten. Eine Stimme forderte die Männer außerdem auf, von ihrem Vorhaben abzulassen. Kaiser Justinian musste sich daraufhin mit Staub vom Grabe begnügen. Diese Geschichte galt als Rechtfertigung dafür, dass man nur Staub als Reliquien abgeben könne.⁹⁴

In Rom dagegen wandelte sich einige Jahre nach dem Briefwechsel zwischen Gregor dem Großen und der griechischen Kaiserin Konstantina das Beharren auf der Unantastbarkeit der Märtyrergräber. Wie sonst kann man sich die Umgestaltung des Pantheons in die Kirche S. Maria ad Martyres vorstellen, die ihren Namen durch transferierte Märtyrergebeine erhielt? Papst Bonifatius IV. (608-615) erhielt 609 nach einer Anfrage am Kaiserhof von Kaiser Phocas die Erlaubnis, das Pantheon in eine Kirche umzuwandeln. Um die Wandlung des Gebäudes von einem heidnischen Tempel in einen christlichen Kultraum deutlich zu besiegeln, überführt Bonifatius 28 Wagen mit Märtyrerleibern aus den Katakomben in das Pantheon.⁹⁵ Diese Maßnahme steht im Widerspruch zur starren Reliquienpolitik, wie sie noch wenige Jahre zuvor von Gregor dem Großen betrieben wurde.

90 Für Gregor v. Tours können wir keine konkreten Fälle von Reliquienentnahme nachweisen (Weidemann 1977 S. 371-372; Angenendt 1997 S. 153).

91 Gregor v. Tours *De virtutibus S. Martini* I 11 (MGH SRM II 2 S. 595); Köhler 1988 Bd. 2 S. 73.

92 Zur „Glaubenspropaganda“ in Hagios Demetrios siehe Brenk 1996. Zur architektonischen Anlage der Krypta in Hagios Demetrios: Brenk 1994 S. 36-38 und Abb. 4.

93 Brenk 1994 S. 38.

94 Lucas 1904 S. 190; Johannes von Thessalonien *Martyria sancti Demetrii* I 5-50 (PG 116 Sp. 1241).

95 ODP S. 69; Besse 1991-1890 S. 73.

Dem Beispiel Bonifatius' IV. sollten bald weitere Päpste folgen: Honorius I. (627-638) bettete den Körper des hl. Pancratius in die eigens für ihn errichtete Basilika um⁹⁶ und Papst Theodor (642-649) überführte die Gebeine der hll. Primus und Felicianus von ihrer Grabstätte an der Via Nomentana nach Sto. Stefano Rotondo.⁹⁷

2.4 Aspekte des privaten Reliquienkultes

Parallel zu der Institutionalisierung des Reliquienkultes, die uns durch Personen wie Konstantin, Damasus, Ambrosius oder Gregor dem Großen begegnet, existierte nach der Friedenszeit auch ein privater Bereich der Reliquienverehrung. Während in den Märtyrerbasiliken nur zu den Anniversarien der offizielle Kult abgehalten wurde, blühte an den anderen Tagen des Jahres die private Andacht der Gläubigen, in der die Märtyrer um Hilfe und Fürsprache gebeten wurden. Aber selbst dies war den Gläubigen bald nicht mehr genug; sie wollten sich den Schutz und die Fürsprache der Heiligen durch den Besitz von eigenen Reliquien sichern.

Der Gläubige versprach sich dadurch Schutz in seinem diesseitigen Leben und Heil für das jenseitige. So gesehen stellt der private Reliquienbesitz nur eine konsequente Weiterentwicklung des Märtyrerkultes am Grabe dar: Die Hoffnungen, die man mit dem Besuch eines Heiligrabes verband, sollten sich nun jederzeit durch den Besitz von Reliquien erfüllen. Der Gläubige konnte auf diese Weise immer wieder und ganz nach seinen Bedürfnissen die Verehrung vornehmen, die somit nicht abstrakt blieb, sondern an einen real vorhandenen und sichtbaren Gegenstand gebunden war. Die Sichtbarkeit und Berührbarkeit waren die Grundbedürfnisse der Gläubigen, die durch den Reliquienbesitz gestillt werden sollten. Der Wunsch, den Heiligen auf diese Weise präsent werden zu lassen, zieht sich durch alle Gesellschaftsschichten und darf nicht als ein Phänomen der einfachen ungebildeten Gläubigen abgetan werden.⁹⁸ Dass der Wunsch nach privatem Reliquienbesitz nichts mit dem Bildungsstand zu tun hat, zeigt eine ganze Reihe von kirchlichen Persönlichkeiten, die ebenfalls Reliquien für ihre eigene Verehrung zur Verfügung hatten.

Der Bischof Gregor von Nyssa verfasste kurz nach 380 die Vita seiner Schwester Makrina, die bereits zu Lebzeiten als Heilige verehrt wurde. Während eines Besuches ihres Bruders verstarb die Heilige. Gregor berichtet, wie man einen Ring um den Hals der Toten fand, der eine Partikel des Kreuzes enthielt.⁹⁹ Solche als Anhänger gestalteten Reliquiare wurden auch als Phylakterien (Schutzbringer) bezeichnet.¹⁰⁰ Phylakterien, die mit kleinen Reliquienpartikeln bestückt waren, lösten in der Bevölkerung die vorher so beliebten Amulette ab. Bei Gregor von Nyssa

96 McCulloch 1980 S. 321; McCulloch bezeichnet dort wie auch Davids-Weyer 1989 S. 76 Anm. 90 die Umlegung einer Honorius I. fälschlicherweise als erste Transaktion in Rom.

97 Davids-Weyer 1989 S. 75-76.

98 Köhng 1988 Bd. 2 S. 79 deutet dies mit folgendem Satz an: „Es ist für den schlichten Philosophen nicht gerade ein Geben schwer vorsetzbar (wohl gar abbar), dass die Wirkkraft seines Schutzpatrons die Grenze des greifbaren irdischen Raumes überschreite.“

99 Gregor von Nyssa (De Vita Sanctae Macrinae PG 46 Sp. 989C-989D) Ausführlich zu dieser Textstelle in Kap. II 3.1.

100 Über diese Art von Reliquien sind wir via durch die Schriften Gregors von Tours gut informiert. Aus seinen Beschreibungen geht deutlich hervor, dass er die Inhaber solcher Anhänger als Reliquienansaher (Queenangaben bei Weidemann 1977) bezeichnet. Phylakterien waren u.a. Wachs, Haare, pflanzliche Resin- oder Textilfasern (siehe Rezensen 1991 S. 26).

taucht ein solches Stück allerdings nicht bei einfachen Gläubigen auf, sondern im klerikalen Bereich.

Über die Phylakterien äußerte sich unter anderem der hl. Hieronymus (347-419) wegen ihrer Herkunft aus heidnischen Gebräuchen sehr kritisch; für ihn gehörten solche Anhänger in den Bereich des Aberglaubens und erinnerten ihn zu sehr an heidnische Amulette, die, gleichfalls um den Hals getragen, ihrem Träger Schutz gewähren sollten:

Be uns re ben d es abergläub sche We ble n b s heu e noch m kle nen Evangel en und m dem Holze des Kreuzes und m derle D ngen; s e haben zwar den rech en E fer Go es, aber n ch n der (rech en) E ns ch ¹⁰¹

Wie weit verbreitet diese als Schutzmittel angesehenen Anhänger nicht nur in der Bevölkerung sondern auch bei den Kirchenmännern selbst waren, zeigt ein Beschluss der Synode von Laodicea (ca. 343/381):

Ge s l che oder Kler ker sollen n ch Zauberer oder Beschwörer se n, oder „Ma hema ker“ oder S ernde u er; s e sollen auch n ch d e sogenann en „Schu zm el“ [Phylak er en] machen, d e v el mehr „Fesselungen“ hrer e genen Seelen s nd W r haben Anwe sungen gegeben, dass d e en gen, d e s e ragen, aus der K rche ausgew esen werden sollen ¹⁰²

Diese Textstelle bringt deutlich zum Ausdruck, dass sich der private Reliquienkult teilweise im Widerspruch zu den offiziellen, kirchlichen Vorstellungen bewegte, und doch bedienten sich auch Geistliche weiterhin dieser Schutzmittel.

Als zweites Beispiel der Verwendung von Phylakterien in kirchlichem Umfeld mag Paulinus von Nola herangezogen werden: Paulinus zieht aus seinem eigenen reichen Reliquienbesitz tümeln eine Partikel vom Heiligen Kreuz ab, um sie seinem Freund Sulpicius Severus zukommen zu lassen.¹⁰³ Paulinus schreibt, dass er ihm das Holz als „Schutzmittel für das gegenwärtige und Unterpand des ewigen Heils“ zusende.¹⁰⁴ In einem beiliegenden Schreiben erklärt Paulinus weiter, Sulpicius könne die Partikel im Altar verwahren oder, als andere Möglichkeit, zum täglichen Schutz und zur Heilung für sich behalten, da der Altar ja nicht immer „zur Hand“ sei.¹⁰⁵ Paulinus setzt also die Möglichkeit einer privaten Inbesitznahme der Reliquie auf eine Ebene mit der Niederlegung der Kreuzpartikel am Altar.

Wie konnte man indessen als einfacher Gläubiger in den Besitz von Reliquien gelangen? Durch Gregor von Tours (gest. 494) werden wir davon unterrichtet, wie die Pilger am Petrusgrab beteten und Tücher darauf legten, um diese mit nach Hause zu nehmen.¹⁰⁶ Wir erfahren von Gregor zwar nicht, ob alle Pilger an das Grab durften, oder ob diese Erlaubnis nur für Privile

101 Hieronymus *commentariorum in evangelium Matthaei* 4, 23 (PL 26, 168) Übersetzung: Döcker 1932a S. 105

102 Synode von Laodicea 36 (Bruns 1839 S. 77) Übersetzung: Döcker 1932a S. 83-84

103 Paulinus von Nola *Epistola* 31, 1 (CSEL 29 S. 268) siehe auch Kötzsche-Brenbruch 1991 S. 294-295 und Döcker 1932a S. 107

104 Übersetzung: FC 25 S. 731

105 Paulinus von Nola *Epistola* 32, 8 (CSEL 29 S. 283): „S vero magis propterea vobis hanc de cruce benedictioem ad condonandum et amandaque medicamina promittimus habere ne semel condonata non semper ad manum usus ex gratia praesertim sufficit ad basilicae consecrationem gratia ...“ Döcker 1932a S. 107

106 Gregor von Tours *Liber in gloriam marci* 27 (MGH SRM 12 S. 504) FC 25 S. 9

gierte vorgesehen war, aber immerhin scheint die Möglichkeit bestanden zu haben, sich dem Grabe anzunähern und es zu berühren.

An anderen Orten erhielten die Gläubigen anstelle von Tüchern Staub (z. B. in Hagios Demetrios in Thessaloniki), Wasser oder Öl, die man in kleinen Ampullen aufbewahrte (z. B. im Menasheiligtum von Abu Mina). In Syrien fanden die Pilger in so genannten Reliquienkapellen offen aufgestellte Libationsreliquiare, durch die Flüssigkeiten (vor allem Öle) durchgeleitet werden konnten. Diese durch die Berührung mit den Reliquien geheiligten Flüssigkeiten wurden von den Menschen als Phylakterien mit nach Hause genommen.

Von einer etwas unkonventionellen Art, an Reliquien zu gelangen, berichtet die Pilgerin Aetheria: In Jerusalem sei es einem Pilger trotz scharfer Aufsicht gelungen, eine Partikel aus dem Kreuze Christi zu beißen.¹⁰⁷

Aus der Vita Petrus' des Iberers (frühes 6. Jahrhundert)¹⁰⁸ erfahren wir, dass dieser bereits in jungen Jahren in den Besitz eines Teils des heiligen Kreuzes gelangte. Des Weiteren besaß Petrus auch noch Reliquien persischer Märtyrer. Ob es sich hierbei um Primärreliquien gehandelt hat, wird nicht erwähnt; aber immerhin wird aus dem Text deutlich, dass auch ein Privatmann in der Lage war, sich eine Reliquiensammlung anzueignen.

Nur wenige Gläubige durften sich des Besitzes echter Körperreliquien rühmen, es sei denn, ein Märtyrer wurde zu Verfolgungszeiten auf privatem Grund und Boden bestattet (Beispiele: Domitilla Katakombe in Rom oder Asklepiasmausoleum in Salona¹⁰⁹). Zu Friedenszeiten waren Reliquien der ersten Klasse so gesucht, dass sie selbst für Kirchenmänner schwer zu beschaffen waren.

Der private Bereich der Reliquienverehrung mit seinem Phylakterienwesen hatte auch Auswirkungen auf die öffentliche Reliquienverehrung: Viele private Reliquien gelangten durch Stiftungen in die Kirchen und ließen dort große Reliquiensammlungen heranwachsen.¹¹⁰

Durch den Vergleich der privaten Reliquienverehrung mit dem öffentlichen, von der Kirche gesteuerten Kult wird deutlich, wie sehr die Funktion einer Reliquie durch den jeweiligen Besitzer abhängig ist. Während der einfache Gläubige sich durch den privaten Besitz vor allem Schutz für sein tägliches Leben erhofft, stellt der Reliquienbesitz für den Kaiser und die Kirche einen Machtfaktor dar. Eine solche politische Funktion erfüllten z. B. die Apostelreliquien in Rom; durch den Alleinanspruch auf die Reliquien glaubten die römischen Bischöfe, dem machtpolitisch überlegenen Konstantinopel etwas entgegenzusetzen zu können.

2.5 Heilige ohne Martyrium – der neue Heiligentyp

Während der Verfolgungszeit stellte das Martyrium die vollendete Form dar, für seinen Gläubigen Zeugnis abzulegen. Ab dem 3. Jahrhundert gesellten sich zu den Märtyrern die Confessores hinzu. Die Confessores waren Christen, die sich öffentlich zu ihrem Glauben bekannt hatten und wie die Märtyrer bereit waren, für diesen zu sterben. Umständehalber wurde es

107 Peregri na o Ae her ae 37 2 FC 20 S 272 CSEL 39 S 88: die Schrift wird in dieser älteren Textausgabe von P. Geyer (1898) als „S vae peregrina“ nach einer Schwester oder Schwester des Rufinus von Aquileia bezeichnet. Die Identifizierung der Peregri na schmerzlich auszumachen allgemein werden heute die Namen Aetheria Ehera oder Egera benutzungsweise in dem Brief des galatischen Mönches des 7. Jhs auf auchen Zur Identifizierung der Schreiberin siehe Donner 1979 S 70-72)

108 De Vita sancti nemyrchen Fragmenten erhalten Überetzung: Raabe 1895

109 Zum Asklepiasmausoleum in Salona siehe Kap II 2.2

110 König 1988 Bd 2 S 67

ihnen jedoch nicht zuteil, das Martyrium zu erleiden und so blieben sie von den Feinden verschont.

Bald nach der Anerkennung des Christentums konnte noch eine andere Gruppe Lebender zu Heiligen werden. Bedingt durch das Ausbleiben von Martyrien in der Friedenszeit wurden neue Kriterien herangezogen, um einer Person Heiligkeit und Verehrungswürdigkeit angedeihen zu lassen; eine neue, dem Martyrium ebenbürtige Art des Zeugnisablegens sah man in einem tugendhaften Leben voller Entbehungen. In vorzüglichem Maße erfüllten die Asketen diese neuen Kriterien und gelangten somit immer stärker in den Blickpunkt der Heiligenverehrung.¹¹¹

Der Körper der Asketen wurde zwar nicht wie im blutigen Martyrium getötet, ihre tägliche Übung bestand aber in der Abtötung des körperlichen Leibes,¹¹² um damit Christus näher zu sein. Auf ähnliche Weise wird das neue Martyrium auch von Johannes Chrysostomos beschrieben: „Ertöte deinen Leib und kreuzige ihn, und auch du wirst die Krone dieses Martirtums empfangen.“¹¹³

Das asketische Ideal umfasst nach Jean Leclercq zwei Dinge: „zum einen Verzicht auf eheliche Bindung und auf die ‚Welt‘ schlechthin mit freier Entscheidung für die ‚Nachfolge Christi‘; zum anderen Versenkung in das Gebet, die zur Vereinigung mit Gott und zum spirituellen Frieden führen soll.“¹¹⁴

Die Asketen realisierten diese Lebenseinstellung in der Abgeschiedenheit außerhalb der Städte, meist einsam (als Anachoreten) auf sich selbst gestellt, aber z. T. auch in losen klösterlichen Gemeinschaften (Koinobiten) organisiert. Diese Lebensführung verbreitete sich zuerst im Osten; vor allem Syrien spielte im 4. und 5. Jahrhundert eine Vorreiterrolle innerhalb des Asketentums. Die hier verehrten Heiligen befanden sich zwar an einsamer weltentrückter Stelle (z. B. auf einem Berg), jedoch wurden sie zu Scharen von den Menschen des angrenzenden Dorfes und auch von weiter entfernten Orten besucht, die sich wie beim Besuche eines Märtyrergrabes Hilfe und Beistand durch die Gebete des Heiligen versprachen. Er erhielt sogar weltliche Aufgaben, war der Vermittler zwischen der Dorfgesellschaft und der Außenwelt.¹¹⁵ Diese weltlichen Funktionen wurden dem Heiligen zugeschrieben, da er von der Gesellschaft nicht als Mensch, sondern als „Fremder“ angesehen wurde, insofern er durch die asketische Lebensweise eine Abtrennung vom irdischen Körper anstrebte: durch seine Sonderstellung ohne familiäre Bindung und außerhalb der gesellschaftlichen Strukturen stehend war er im besonderen Maße prädestiniert, in die Rolle des Schlichters und Vermittlers zu schlüpfen.¹¹⁶

111 Angenend 1997 S 55

112 Angenend 1997 S 55 TRE Bd 14 s v „Heiligenverehrung“ S 650

113 Johannes Chrysostomos In Ep s Ad Hebraeos Cap VI Hom a XI 3 PG 63 Sp 93) Übersetzung: BKV Rehe 1 Bd 28 Johannes Chrysostomos Bd 10 1884) S 190

114 Ar „Askese“ n: LM Bd 1 Sp 1113

115 Brown 1993 S 29 Brown geht in der Charakterisierung der Funktion des lebenden Asketen noch weiter: „Doch wir können ihn nicht einfach auf der Rolle eines charismatischen Ombudsmannes reduzieren. Es gab in seiner Machbarkeiten die Wege über einen dörflichen Rahmen hinausreichen er spielte eine Rolle die auf soziale Verhältnisse paßte seine Person faßte die verbreiteten Ideen zusammen die der byzantinischen Kultur als ganzheitlich und in Landgemeinsamkeiten man konnte ihn daher um Unterstützung nachsuchen. Nebenbei sind sowohl private als auch universelle Anordnungen über Kredit- und Grenzangelegenheiten von Bauern.“ Brown 1993 S 35)

116 Brown 1993 S 35-36

Aus dem Dilemma der gewollten Einsamkeit der Asketen und der ihnen vom Volk zugeordneten Aufgaben als Schiedsrichter und Gemeindeoberhaupt entwickelte sich das Stylitentum als Sonderform der Askese. Simeon der Stylit (ca. 390-459) bildet unter ihnen den Anfang. Er ließ sich zunächst auf einem Berg in der Nähe von Aleppo nieder und wählte nach einiger Zeit die Säule als Aufenthaltsort, um den wachsenden Menschenströmen zu entgehen, die versuchten Kleidungsstücke des Asketen zu ergattern und diese als Eulogien¹¹⁷ mitzunehmen. Die Säule ermöglichte ihm eine Abgrenzung von den Menschenmassen, um einerseits sein kontemplatives Gebetsleben weiterzuführen, andererseits aber von ihr herab als Prediger zu den Menschen sprechen zu können.¹¹⁸

Nur zögerlich übernahm der Westen das asketische Vorbild. Hier war es vor allem die Jungfräulichkeit, die Verehrungswürdigkeit verleihen konnte. Außerdem erlangte ein neuer Personenkreis im Westen den Status der Verehrung. Im Amt des Bischofs sahen die Christen den Hirten ihrer Gemeinde und damit eine neue Art der Zeugenschaft für Christus (als Guter Hirte) erfüllt. Martin von Tours erfährt im Westen als erster Nichtmartyrer unmittelbar nach seinem Tod (397) eine kultische Verehrung und eröffnet damit den Reigen der großen Bischöfe (Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Leo der Große u. a.), die als Heilige verehrt wurden.¹¹⁹

Das Martyrium als vollendete Zeugenschaft erhielt mit der Zeit immer mehr theoretischen Wert, so dass die neuen Heiligentypen in der Verehrung neben die Märtyrer treten konnten. Auf den Reliquiaren sind Inschriften zu beobachten, die bezeugen, dass beide Typen (die blutigen und unblutigen Märtyrer) an einem Ort verehrt und ihre Überbleibsel in einem Gefäß aufbewahrt werden konnten. Wir dürfen die beiden Heiligentypen weniger in einem Konkurrenzverhältnis sehen denn als Ergänzung und Erweiterung der frühchristlichen Reliquienpraxis.

Unter diesem Aspekt muss auch die theologische Deutung der beiden Heiligentypen durch Isidor von Sevilla (gest. 636) gesehen werden; all jene, die in Friedenszeiten zu Heiligen erklärt wurden, wären bereit gewesen, für ihren Glauben zu sterben:

Es gibt zwei Arten von Märtyrern; das eine besteht in sichtbaren Leiden, das andere in der verborgenen Bemühung um die Tugend, denn viele, die die Nachstellung des Feindes ertragen und allen fleischlichen Begierden widerstehen, sind dadurch, dass sie sich im Herzen Gott zum Opfer dargebracht haben, auch in der Zeit des Friedens zu Märtyrern geworden, weil sie, wenn es noch eine Verfolgung gäbe, Märtyrer sein könnten.¹²⁰

2.6 Kritik am Reliquienkult

Bereits seit Beginn der Reliquienverehrung gab es immer wieder kritische Stimmen. Diese warfen den Anhängern des Kultes eine Fortsetzung des heidnischen Götzendienstes unter dem Deckmantel des Christentums vor.¹²¹

117 Pogerandenken des z. B. Wasser aus dem Jordan oder Öl von Lampen z. B. aus dem Heiligen Grab in Jerusalem umfassen

118 LM Bd. 8 S. 271

119 Köhler 1988 Bd. 2 S. 57-58

120 Isidor von Sevilla: Etymologiae VII. 11. 4. PL. 82. Sp. 290. Übersetzung: Köhler 1988 Bd. 2 S. 125-126

121 Lucas 1904 S. 327

Den *Canones Basilii* aus dem 4. Jahrhundert ist zu entnehmen: „Wie die Sonne des Lampenlichtes nicht bedarf, so bedarf auch die katholische Kirche der Leichen der Märtyrer nicht. Der Name Christi genügt, um die Kirche zu ehren, weil die Kirche die Braut Christi ist, welche er mit seinem Blut erkaufte.“¹²²

Der bekannteste Gegner der Reliquienverehrung war Vigilantius, dessen Ansichten uns in der berühmten Schrift *Contra Vigilantium* des Kirchenvaters Hieronymus überliefert sind. Dort erscheint uns Vigilantius aber keineswegs als Verächter der Märtyrer. Auch er glaubt, dass sie bei Gott im Himmel weilen.¹²³ Indes spricht er den Märtyrern jeglichen wundersamen Einfluss ab, da nur Gott im Stande sei, Wunder zu wirken. Und selbst wenn die Märtyrer in der Lage wären, auf Gott Einfluss zu nehmen, so hätten die Menschen doch keine Möglichkeit, mit ihnen Kontakt aufzunehmen, um ihre Wünsche vorzubringen, da sie mit ihren Reliquien auf Erden in keiner Beziehung stünden.¹²⁴

Vigilantius benutzt dies als Erklärung dafür, warum den Gebeinen kein besonderer Wert zu kommen dürfe. Auch er bringt den Reliquienkult mit heidnischen Götzendiensten in Verbindung; die Feiern des Reliquienkultes würden so hoch gehalten werden wie die höchsten Feste des Kirchenjahres.¹²⁵

Allerdings waren solch kritische Stimmen nur von geringer Bedeutung. Nicht nur die große Volksmasse ignorierte solche Kritik, da sie im Reliquienkult jene sichtbare und berührbare Bestätigung erhielt, die sie zur Festigung ihres Glaubens benötigte, auch die Kirchenväter begegneten der Kritik mit viel Überzeugungswerk. Sie taten dies aber nicht, um dem Volke zu gefallen, sondern aus eigenem tiefstem Glauben an die Wirkkraft der Reliquien.¹²⁶

122 Bas us *Canones* 33. Übersetzung von Rede 1900 S. 250). We er un en n *Canones* 33 heißt es: „Was aber die Leichen der Märtyrer betrifft, so müssen ihre Sakramente an ihren Orten vorzogen werden.“ (Rede 1900 S. 251) Bas us ehnt dem die Verehrung der Märtyrer nicht ab, sondern möchte sichergehen, dass der Ruhm der Märtyrer nicht über das Ansehen der Kirche Christi gesenkt wird. Die Märtyrer erhalten die Ehre durch die Kirche und nicht umgekehrt. Siehe auch Schreiner 1966 S. 21 und Jungmann 1962 Bd. 1 S. 336-337).

123 Vg an us bei Hieronymus *Liber contra Vigilantium* 4 (PL 23 Sp. 342).

124 Vg an us bei Hieronymus *Liber contra Vigilantium* 6 (PL 23 Sp. 344).

125 Vg an us bei Hieronymus *Liber contra Vigilantium* 1 und 4 (PL 23 Sp. 339 und 342).

126 Lucas 1904 S. 329-330. über die Kritik frühchristlicher Theologen an Paganen und der damit zusammenhängenden Heiligen- und Reliquienverehrung siehe die Publikation von Bon-Ashkenazy 2005.