

Klaus Herbers / Larissa Düchting (Hg.)

Sakralität und Devianz

Konstruktionen – Normen – Praxis

Geschichte

Beiträge zur Hagiographie 16

Franz Steiner Verlag

Klaus Herbers / Larissa Düchting (Hg.)
Sakralität und Devianz

BEITRÄGE ZUR HAGIOGRAPHIE

herausgegeben von Dieter R. Bauer,

Klaus Herbers, Volker Honemann und Hedwig Röckelein

Band 16

Klaus Herbers / Larissa Düchting (Hg.)

Sakralität und Devianz

Konstruktionen – Normen – Praxis



Franz Steiner Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2015

Satz & Druck: Laupp & Göbel GmbH, Nehren

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-10921-5 (Print)

ISBN 978-3-515-10930-7 (E-Book)

INHALTSVERZEICHNIS

<i>Klaus Herbers, Larissa Düchting</i> Vorwort	7
<i>Andreas Nehring</i> Ambivalenz des Heiligen – Religionswissenschaftliche Perspektiven zu Sakralität und Devianz	9
I. HEILIGKEIT ZWISCHEN CHARISMA UND INSTITUTIONALISIERUNG	
<i>Peter Kritzinger</i> Christliche Prozessionen in Spätantike und Frühmittelalter	21
<i>Stefan Kopp</i> Zwischen Himmel und Erde: Raumsakralität und Liturgie	45
<i>Ute Verstegen</i> Trennung, Überlagerung und Kollision. Beobachtung zur parallelen Nutzung von sakralen Räumen in frühchristlicher Zeit.	57
II. DISKURSE UND KONSTRUKTIONEN	
<i>Martin Bauch</i> Nicht heilig, aber auserwählt: Spezifik und Dynamik eines sakralen Herrschaftsstils Kaiser Karls IV.	85
<i>Peter Dinzelbacher</i> Persönliche Heiligkeit zwischen subjektivem Anspruch und kollektiver Suggestion.	105
<i>Robert Schick</i> Die Bildzerstörung des 8. Jahrhunderts in Palästina	139
<i>Sebastian Watta</i> Du schreibst mir, ob es sehr angemessen sei ... – Der Aspekt des „Geziemenden“ in der Bildausstattung sakraler Räume.	155

Susanne Köbele
 Im Sog des reinen Nichts.
 Zur Konkurrenz philosophisch-theologischer Ursprungskonzepte
 im Spätmittelalter. 161

Matthias H. Ahlborn
 Das „unpersönliche Absolute“ (brahman) und der „persönliche Gott“
 (īśvara) in der Theologie des Vidyaranya (14. Jahrhundert):
 Eine Antwort des Advaita-Vedanta auf theistische Strömungen. 187

Thomas Kaufmann
 Reformation der Heiligenverehrung?
 Zur Frage des Umgangs mit den Heiligen bei Luther und in der frühen
 Reformation. 209

III. HEILIGKEITSÜBERSCHUSS UND AUSGRENZUNG

Bernhard Vogel
 Zwischen Verehrung und Verachtung: Das Beispiel Roberts von Arbrissel 233

Miriam Czock
 Zwischen Heiligkeit und Häresie: Rhetorik und Verwendung von
 Bildern in Briefen zu Tanchelm, Heinrich und an Robert von Arbrissel 253

Christian Saßenscheidt
 Zu den Begriffen der Häresie und des falschen Prophetentums:
 Die Konstruktion des Islam bei Petrus Venerabilis als Parallele zur
 Häretisierung Tanchelms. 275

Roger Thiel
 Was heißt Glauben?
 Einige Bemerkungen zur Funktionsweise des Glaubens im Anschluss an
 Dorothea Welteckes Überlegungen zum Nichtglauben im Mittelalter . . . 281

Martin Kaufhold
 Ausschluss aus dem Heiligtum.
 Das Interdikt als Erziehung zur kirchlichen Norm 287

Gordon Blennemann
 Heiligkeit und Devianz in vormodernen Kontexten.
 Perspektiven einer möglichen Systematisierung. 299

Orts- und Personenregister 307

VORWORT

Sakralität und Devianz

Mit den nachfolgenden Beiträgen werden die Ergebnisse einer Tagung vorgelegt, die die DFG-Forschergruppe „Sakralität und Sakralisierung in Mittelalter und früher Neuzeit. Interkulturelle Perspektiven in Europa und Asien“ und der „Arbeitskreis für hagiographische Fragen“ der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart vom 24.04. bis 28.04.2013 in Weingarten veranstaltet hat. Frühere Diskussionen betrafen immer wieder die Frage, wie Sakralität zugeschrieben aber auch abgesprochen werden kann. Deshalb stand bei der diesmaligen Tagung im Vordergrund, wie mit Abweichungen und dem Verlust von Heiligkeit umgegangen werden kann. Die theoretischen Ausgangsfragen formulierte Andreas Nehring im einleitenden Beitrag, die Schlussbemerkungen von Gordon Blennemann eröffneten anhand theoretischer Überlegungen Raum für die weitere Beschäftigung mit diesem Thema. Die Tagung war gekennzeichnet durch einen starken interdisziplinären Zugriff und das Bemühen, immer wieder Seitenblicke auf nichtchristliche Religionen zu wagen.

Die einzelnen Beiträge sind in drei Sektionen organisiert: Heiligkeit zwischen Charisma und Institutionalisierung, Diskurse und Konstruktionen sowie schließlich Heiligkeitsüberschuss und Ausgrenzungen. Die interdisziplinäre Perspektive und das über das Christentum Hinausgreifende dokumentierte am deutlichsten ein Tandemvortrag, den Susanne Köbele und Matthias Ahlborn zur Mystik in Mitteleuropa und in Indien gestalteten. Die interdisziplinären und offenen Aspekte des Gespräches zeigten auch die dreifachen Responenzen von jüngeren Wissenschaftlern zu Vorträgen, die in diesem Band aufgenommen wurden.

Wir danken an dieser Stelle allen Beteiligten, dass sie ihre Beiträge so zügig fertiggestellt haben, sowie weiterhin Stephanie Kamm, Franziska Kloeters und Kevin Klein für die redaktionelle Mitarbeit bei der Fertigstellung des Gesamtmanuskriptes. Wir hoffen, dass der Band eine Vielfalt von weiteren Diskussionen anstößt, damit das Thema nicht nur in den lateinischen und volkssprachigen Schriftquellen der Vormoderne untersucht wird, sondern auch in den materialbezogenen Wissenschaften, wie der Archäologie und Kunstgeschichte. Dass die Frage nach Abweichung eben nicht nur ein Thema christlicher Häresiegeschichte ist dürfte der Band überdies deutlich gemacht haben. Dabei bleibt offen, ob der jeweilige Grad an Institutionalisierung einer Religion auch zu unterschiedlichen Verhandlungsebenen in Bezug auf Devianz führt.

Erlangen im Juni 2014

Klaus Herbers
Larissa Düchting

AMBIVALENZ DES HEILIGEN – RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE PERSPEKTIVEN ZU SAKRALITÄT UND DEVIANZ

Andreas Nehring

Das Thema dieses Bandes ist auf eine merkwürdige Weise aktuell: *Sakralität und Devianz. Konstruktionen – Normen – Praxis*. Der Titel dieser Sammlung von Beiträgen aus Mittelaltergeschichte, Kunstgeschichte, Indologie und Christlicher Archäologie suggeriert Differenz, suggeriert Normativität und will gleichzeitig nicht von einem poststrukturalistisch inspirierten Konstruktivismus lassen. Vor allem aber fragen die ganz unterschiedlichen Beiträge immer auch nach Grenzen, nach den Orten, an denen sich Heiligkeit und Nicht-Heiligkeit unterscheiden, oder an denen das von der Heiligkeit Abweichende sichtbar wird. Aber ist es eigentlich das Abweichende, was hier jeweils untersucht werden soll oder ist es das jeweils Ausgeschlossene? Wird Devianz erzeugt durch Abgrenzung aus der Mitte oder erzeugt sie sich selbst durch Abgrenzung von den Rändern her?

Es geht dabei aber nicht einfach um eine Wiederholung und Ausdeutung der klassischen und vielfach diskutierten¹ wie auch inzwischen noch häufiger kritisierten² Unterscheidung von Heiligem und Profanem, die seit Émile Durkheim durch religionswissenschaftliche und andere Diskurse geistert und die spätestens mit Mircea Eliade³ zum Allgemeinplatz in den Feuilletons geworden ist. Wir wissen oder glauben zu wissen, dass es sich hierbei um eine Kategorisierung handelt, die allenfalls der wissenschaftlichen Selbstvergewisserung dient und die der Wirklichkeit und Komplexität von Religion kaum gerecht wird⁴.

Nein, wir fragen historisch nach Grenzen, die gezogen worden sind zwischen dem Heiligen und was immer man als Heiliges / Sakrales bezeichnet hat und seinem Anderen, das von ihm ausgeschlossen wurde oder sich von ihm ausgeschlossen hat. Kurz: Wir fragen nach Grenzen, Schranken, Differenzen, die sich in der Geschichte ganz unterschiedlich gezeigt haben. Das Thema ist deshalb aktuell, weil wir uns damit in einem Themenfeld bewegen, das erst jüngst wieder ins Blickfeld geraten ist. Ende des Jahres 2012 hat der österreichische Philosoph Konrad Paul Liessmann einen Essay veröffentlicht, den er als eine „Kritik der politischen

- 1 Die Diskussion um das „Heilige“ (Wege der Forschung 305), hg. v. Carsten COLPE, Darmstadt 1977.
- 2 Timothy FITZGERALD, *The Ideology of Religious Studies*, New York / London 2000; Carsten COLPE, *Über das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen*, Frankfurt a. M. 1990.
- 3 Mircea ELIADE, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957.
- 4 Vgl. dazu Jonathan Z. SMITH, *Imaginig Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982.

Unterscheidungskraft‘ versteht, mit dem Titel: Lob der Grenze⁵. Nach einer Phase, in der Hybridität zu einem der wichtigsten Termini jedes kulturwissenschaftlichen Diskurses avanciert war und Schlagworte wie ‚third space‘, ebenso wie ‚contact zone‘ auch deutschsprachige Publikationen zierten, nun ein Lob der Grenze.

Glaut man einer in den öffentlichen Diskursen oftmals anzufindenden Rhetorik, dann sind Grenzen von Übel. Moderne und Modernisierung werden charakterisiert als Prozesse expandierender wechselseitiger regionaler wie sozialer, wirtschaftlicher und politischer Abhängigkeit, die Individuen und Institutionen in gleicher Weise in ein Netzwerk kultureller, kommunikativer und sozialer Austauschbeziehungen hinein nehmen, indem alte nationalstaatliche Grenzen sich ebenso auflösen wie die Grenzen zwischen Privat und Öffentlich oder die Grenzen zwischen offizieller Religion und populärer Religion, wie der Religionssoziologe Hubert Knoblauch gezeigt hat⁶. Wer Grenzen verteidigt, sei es politischer Art, sei es die des Privatlebens, sei es die der Religion, gilt als konservativ, als Spießher oder gar als Fundamentalist.

Meine Überlegungen zum Verhältnis von Heiligkeit und Devianz werden daher ihren Ausgangspunkt nehmen von einer Bezugnahme auf kulturwissenschaftliche Reflexionen zur Grenze. Daraus wird sich dann zweitens ein Versuch der Positionierung von Religionswissenschaft in diesem Diskursfeld ableiten, die ja normative Unterscheidungen zwischen Heiligkeit und Abweichung allenfalls beobachten und als Konstruktionen analysieren kann. Dazu gehören auch Überlegungen zum Gebrauch von allgemein mit diesem Phänomen in Verbindung gebrachten Begriffen wie Aberglaube oder *superstitio*. Und drittens schließlich werde ich nach dem Verhältnis von gesellschaftlicher Ordnung und Individualität fragen, oder anders gesagt, danach wie Ordnung überhaupt möglich ist angesichts des Handelns, Denkens und Wollens von Individuen und wie andersherum Handlungsmacht (agency), Individualität und damit Abweichungen möglich sind angesichts der gegebenen Ordnung, die das gesellschaftliche Leben prägt oder gar bestimmt. Das sind klassische soziologische Fragestellungen, an denen aber deutlich wird, dass Devianz nur doppelt bestimmt werden kann, nämlich als ein Ausgeschlossen werden und als ein Abweichen wollen.

Nun aber zunächst zur Grenze. Ich beginne mit einem berühmten Votum von Martin Heidegger: „Die Grenze ist nicht das, wobei etwas aufhört, sondern, wie die Griechen es erkannten, die Grenze ist jenes, von woher etwas sein Wesen beginnt.“⁷

Man könnte also fragen: Ist eine Begrenzung die Grenze unserer über ein Zentrum definierten Umwelt, oder bietet sie eine Öffnung, die uns ermöglicht das, was jenseits der Begrenzung liegt, zu betrachten, bzw. das wir als einen Nicht-Ort oder Noch-Nicht-Ort entwerfen, eine Art Utopia das unser bisherigen Grenzziehungen transzendiert?

Mit anderen Worten, sind Begrenzungen ein Ende oder ein Anfang? Der lateinamerikanische Theologe Vitor Westhelle, auf den ich mich hier im Folgenden

- 5 Konrad Paul LIESSMANN, Lob der Grenze. Kritik der politischen Unterscheidungskraft, Wien 2012.
- 6 Hubert KNOBLAUCH, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt / New York 2009.
- 7 Martin HEIDEGGER, Bauen Wohnen Denken, in: Vorträge und Aufsätze Bd. II, hg. v. DEMS., Pfullingen, 1967, 19–36, hier: 29.

beziehe, hat Begrenzungen als ein eigenartiges Fenster auf die Welt bezeichnet, insofern, als sie uns eine Perspektive auf das Alltagsleben bieten, während sie den Blick gleichzeitig auf eine andere Welt locken, die sich dem Blick entzieht⁸.

Marginalität, die Sehweise von der Grenze her, deutet auf die Ambivalenzen eines Zentrums hin, das nicht festgelegt werden kann, das bedeutet, Marginalität stellt immer auch den ontologischen Status des Zentrums in Frage. Vom Ausgegrenzten oder sich Ausgrenzenden her zeigt sich, was die Mitte ist.

Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, die die Anthropologin Mary Douglas in ihrem Klassiker „Purity and Danger“ formuliert hat, indem sie den Umgang von Gesellschaften mit Verunreinigungen untersucht. Sie stellt dabei heraus, dass die Feststellung, dass eine Gesellschaft an ihren Rändern labil ist, weniger darauf hindeutet, dass die Ränder einer Gesellschaft labil sind, sondern dass sich in den Rändern die Labilität der ganzen Gesellschaft zeigt⁹. Dass wir gerade in einer sich zunehmend plural verstehenden Weltgesellschaft parallel zu der zunehmenden Pluralisierung ganz massive Profilverschärfungen an den Rändern beobachten können, darauf hat der Philosoph Hermann Lübbe schon vor Jahren hingewiesen¹⁰. Die moderne Zivilisation schafft sowohl Einheit und Vereinheitlichung kultureller Muster als auch zugleich eine Pluralisierung der Lebensformen, beides, Vereinheitlichung und Pluralisierung, fördert aber gleichzeitig Profilverschärfungen. Wir haben uns angewöhnt diese Profilverschärfungen an den Grenzen Europas anzusiedeln oder besser noch sie ganz außen vor zu halten und immer dann, wenn sie zu nahe kommen und die kulturelle Mitte gefährden, kommen Leitbilddiskussionen ins Spiel. Grenzen legen somit die Brüchigkeit der gesamten sozialen Konstitution offen und stellen dadurch das Zentrum in Frage. Deshalb haben Grenzen ein zerstörendes, offenbares Potenzial, das Potenzial des Verbergens und die Macht des Aufdeckens gleichermaßen. Wir werden später, wenn es um Abweichler, Charismatiker, Revoluzzer, Reformatoren geht, darauf zurückkommen.

Ein zentraler Beitrag religionswissenschaftlicher Arbeit zur Devianzforschung könnte nun darin liegen, die Mechanismen, durch die Grenzen repräsentiert werden, offen zu legen. Es geht zum einen darum zu fragen, wie sich dieses Offenlegen und Verbergen in den jeweiligen Gesellschaftsformen synchron und diachron niederschlägt und zum anderen, wie sich dieser doppelte Prozess in Diskursen ausbilden kann, die oftmals einer politisch aufgeladenen „Invention of Religious Tradition“¹¹ ähneln oder eine solche tatsächlich abbilden.

8 Vgl. dazu Vitor WESTHELLE, *After Heresy. Colonial Practices and Post-Colonial Theologies*, Eugene 2010, 121 ff.

9 Mary DOUGLAS, *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Frankfurt 1988, 151 ff.

10 Hermann LÜBBE, *Religionskulturelle Trends in Modernisierungsprozessen*, in: *Die neuen Inquisitoren, Glaubensfreiheit und Glaubensneid*, hg. v. Gerhard GESIER / Erwin SCHEUCH, Zürich 1999, 35–52.

11 Siehe: *The Invention of Sacred Tradition*, hg. v. James R. LEWIS / Olav HAMMER, Cambridge 2007; *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*, hg. v. Derek R. PETERSON / Darren WALHOF, New Bruswick 2002.

Grenzen sind allerdings, auch wenn wir bemüht sind sie immer wieder zu fixieren, fließend. Grenzen werden fixiert in einem unstabilen Dazwischen-Sein des Raum-Zeitkontinuums in der Wirtschaft, in Politik, in der Gesellschaft, in Nationen, Religionen, und auch psychischen Bedingungen¹². Und eben darum sind sie verborgen, sie werden weder benannt, noch benennen sie selbst¹³. Man kann noch nicht mal die Kategorie des Seins auf die Grenzen anwenden, in der Hinsicht, dass sie nicht definiert werden können durch eine Essenz, durch ein Sein. Sie gehen $\text{Lim } H < 0$, und dennoch sind sie real, sie bestehen.

Sprache nun versucht, diese Grenze zu erfassen, sie konzeptionell und figurativ zu reduzieren. Das hängt wohl damit zusammen, dass das flüchtige und schwer zu fassende Auftauchen von Grenzen immer wieder stabilisiert werden muss. Und das ist es genau, was Repräsentationen zu leisten haben. Westhelle macht an diesem Punkt auf eine wichtige Begriffsdifferenzierung von ‚Repräsentation bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel aufmerksam. Hegel hat Repräsentationen, die er entweder als figurative *Vorstellung* oder als *Darstellung* verstanden hat, als das stabile Bild unstabiler Erscheinungen bezeichnet, die ein Ding aus seiner kontextuellen Verflochtenheit herausichern, aus einer fließenden und sich verändernden Instabilität seiner Erscheinungen¹⁴.

Diese Notwendigkeit der Stabilität ist gleichzeitig ein Offenbaren wie ein Verbergen der Grenze. Aber noch viel wichtiger ist, es ist gleichzeitig ein Darstellen der Grenze und ein Einschreiben der Grenze oder ein Erfinden der Grenze. Es findet hier eine Amalgamierung von zwei voneinander zu unterscheidenden Operationen statt¹⁵.

Eine könnte man beschreiben als Entdeckung oder Aufdeckung, die andere als Erfindung oder Einschreibung. Diese Unterscheidung wird oftmals verwischt, dass Repräsentationen aber interaktiv sind, ist in den letzten Jahrzehnten von zahlreichen Forschern hervorgehoben worden, angefangen von Michel Foucault¹⁶ über Edward Saids ‚Orientalismus‘¹⁷ zu Eric Hobsbawns ‚Invention of Tradition‘¹⁸ oder Benedict Andersons ‚Erfindung der Nation‘¹⁹. Repräsentationen sind interaktiv, sie sind ein Vergegenwärtigen von einer Abwesenheit, als auch das Anlegen einer Perspektive, die die Konturen des Gegenstandes färbt und formt.

Das sollte auch die Religionswissenschaft davor warnen, sich nun als vermeintlich objektive Wissenschaft von Theologie und anderen normativ subjektiven oder

12 Ernesto Laclau spricht daher in Anlehnung an Jacques Lacan von Knotenpunkten (points de capiton), an denen gleitende Diskurse fixiert werden. Ernesto LACLAU, The ‚People‘ and the Discursive Production of Emptiness, in: On Populist Reason, hg. v. DEMS., London / New York 2007, 105.

13 WESTHELLE, After Heresy (wie Anm. 8), 123.

14 WESTHELLE, After Heresy (wie Anm. 8), 124.

15 Ebd.

16 Michel FOUCAULT, Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt a. M. 1977.

17 Edward SAID, Orientalism, London 1978.

18 The Invention of Tradition, hg. v. Eric HOBBSAWM / Terence RANGER, Cambridge 1983.

19 Benedict ANDERSON, Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzeptes, Frankfurt a. M. 1998.

als normativ gestempelten Disziplinen abzusetzen²⁰ und für sich zu beanspruchen Devianzen und ihr Verhältnis zum Zentrum bloß darstellen zu müssen, während Theologie sich auf dem anderen Flügel der Repräsentation nach Hegel bewege, dem der Vorstellung und damit auf der Ebene der Einordnung des Anderen aus der eigenen Perspektive.

Es war vor allem Émile Durkheim, der diese Problematik in einer für die weitere Devianzforschung grundlegenden Weise diskutiert hat. Durkheim fragt, ob die Wissenschaft überhaupt über Mittel verfügt, eine Scheidung zwischen dem vorzunehmen, wie die Dinge sein und nicht sein sollen. Wissenschaft, und das gilt auch für die Religionswissenschaft, beobachte und erkläre Tatsachen, beurteile sie aber nicht²¹. Durkheim hat Verbrechen als Abweichungen von gesellschaftlicher Norm untersucht und folgende Definition für Normalität aufgestellt:

„Ein soziales Phänomen ist für einen bestimmten sozialen Typus in einer bestimmten Phase seiner Entwicklung normal, wenn es im Durchschnitt der Gesellschaften dieser Art in der entsprechenden Phase ihrer Evolution auftritt.“²²

Normalität ist also sowohl kontextuell als auch zeitlich bedingt.

„Da es [aber] keine Gesellschaft gibt, in der die Individuen nicht mehr oder weniger vom kollektiven Typus abweichen ist es unvermeidlich, dass sich unter diesen Abweichungen auch solche befinden, die einen verbrecherischen Charakter tragen.“²³

Verbrechen, so schließt Durkheim, ist daher eine notwendige Erscheinung, die mit den Grundbedingungen des sozialen Lebens verbunden und damit zugleich nützlich ist. Normalität von Recht, Moral und auch Sakralität kann sich nur entwickeln in Auseinandersetzung mit Abweichung. Aus den Argumentationslinien Durkheims lässt sich schließen, dass Devianz nicht nur möglich ist, dass also die von Durkheim in der Tradition des Positivismus konstatierten ‚faits sociaux‘ keineswegs bloße statische Größen sind, sondern dass Devianz geradezu notwendig ist, da jede Ordnungsform Abweichung impliziert und Abweichungen Veränderungen unter Umständen derart beeinflussen, dass sie auch als Antizipationen zukünftiger Ordnungsnormen gesehen werden können.

Wolfgang Lipp hat daher zu Recht zwei Fragenkomplexe aus der soziologischen Forschung zusammengebracht, nämlich die Frage, wie gesellschaftliche Ordnung überhaupt möglich ist, wo doch Individuen sich unterschiedlich verhalten und demgegenüber, wie Devianz möglich ist, wo die Gesellschaft Ordnung doch weitgehend durchsetzt. Wie ist also auch sozialer Wandel in einer Gesellschaft möglich angesichts von Identitätspositionierung in einer Gesellschaft bzw. an ihren Grenzen²⁴.

20 Dazu grundsätzlich: Hilary PUTNAM, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt a. M. 1982.

21 Émile DURKHEIM, *Regeln der soziologischen Methode*, Darmstadt 1980, 141.

22 DURKHEIM, *Regeln der soziologischen Methode* (wie Anm. 21), 155.

23 DURKHEIM, *Regeln der soziologischen Methode* (wie Anm. 21), 159.

24 Wolfgang LIPP, *Außenseiter, Häretiker, Revolutionäre. Gesichtspunkte zur systematischen Analyse*, in: *Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften*, hg. v. Dieter FAUTH / Daniela MÜLLER, Würzburg 1999, 11–26, hier: 11 f.

Inzwischen muss es wohl schon fast als banal angesehen werden, wenn man hervorhebt, dass sich die Herstellung religiöser Identität als ein Resultat eines vielschichtigen Austauschprozesses darstellt, der geprägt ist sowohl von Zustimmung als auch von Ablehnung. Kollektive Identitäten werden durch die Teilhabe an gemeinsamen Erinnerungen der Vergangenheit hergestellt und dabei spielt es keine Rolle ob sich die Gegenstände dieser Erinnerung historisch verifizieren lassen oder nicht. Entscheidend ist, welche Evidenz solche Erinnerungen und die mit ihnen verbundenen Erzählungen für ein Kollektiv haben. Sakralität ergibt sich daher aus gemeinschaftlich geteilten Narrativen, rituellen Handlungen und kulturellen Manifestationen und für eine religionswissenschaftliche Analyse ist es entscheidend, dass es sich hierbei nicht einfach um empirisch nachweisbare Fakten handelt, sondern um Konstruktionen, die in kommunikativen Aushandlungsprozessen geschaffen wurden und immer noch geschaffen werden.

Niklas Luhmann hat daher zu Recht betont, dass Religion nur als Kommunikation eine gesellschaftliche Existenz hat²⁵. Und Kommunikation funktioniert nur indem sie zugleich eine Grenze herstellt zu ihrem Anderen.

Auch der Britische Kulturwissenschaftler Stuart Hall hat seine Forschungsperspektive insbesondere auf Differenzbeziehungen gerichtet, die seiner Auffassung nach notwendig sind, um kulturelle Repräsentationen möglich zu machen, d. h. einen ‚Möglichkeitsraum‘ zu eröffnen. Solche kulturellen Repräsentationen bleiben aber innerhalb der gesellschaftlichen Konstruktionen immer offen für Schwankungen und Aufschiebungen und von Bedeutung. Hall und mit ihm die weitere Cultural Studies-Forschung betonen, dass Identitäten stets als unvollständig, relational und im Werden begriffen werden müssen. Die Betonung liegt nicht auf Einheitlichkeit, von Identitäten, sondern auf deren Multiplizität und Differenzen sowie auf den Verbindungen und Artikulationen zwischen Fragmenten von Differenz. Der Ansatz der Cultural Studies zielt darauf, Differenzen zu theoretisieren und diese Differenzen als permanente Neupositionierungen in sich wandelnden kulturellen und politischen Feldern zu begreifen²⁶. Was ist dann Abweichung vom Sakralen? Was ist Abweichung im Sakralen?

Bevor wir diese Fragen diskutieren, zunächst einige grundlegende Aspekte zu Abweichung oder Devianz. Hans Joas hat in seinem Lehrbuch der Soziologie eine Definition gegeben:

„Abweichung ist jede Handlung, von der angenommen wird, dass sie eine allgemein geltende Norm einer Gesellschaft oder einer bestimmten Gruppe dieser Gesellschaft verletzt. Daher ist Abweichung nicht ein Geschehen, das lediglich als untypisch oder ungewöhnlich gilt. [...] Damit ein Verhalten als abweichend betrachtet werden kann, muss es als ein Verhalten gewertet werden, dass gegen verbindliche, sozial definierte Standards verstößt.“²⁷

- 25 Niklas LUHMANN, Religion als Kommunikation, in: Religion als Kommunikation, hg. v. Hartmann TYRELL / Volkhard KRECH / Hubert KNOBLAUCH, Würzburg 1998, 137.
- 26 Stuart HALL, Die Frage der kulturellen Identität, in: Rassismus und kulturelle Identität (Ausgewählte Schriften 2), hg. v. DEMS., Hamburg 1994, 180–222.
- 27 Hans JOAS, Lehrbuch der Soziologie, Frankfurt a. M. / New York 2001, 170.

Wenn Religion als Kommunikation verstanden werden soll, dann stellt sich auch die Frage nach den Akteuren, die ein Verhalten als normal oder abweichend betrachten. Zu fragen ist auch nach den Begründungsstrukturen, die ein Verhalten als abweichend kennzeichnen und dabei die Norm als gegeben hinnehmen. In der Regel beanspruchen religiöse Spezialisten hier Deutungshoheit. In der Tradition des Christentums hat sich spätestens mit Augustinus Unterscheidung von *vera religio* und den *falsae religiones* die Unterscheidung von Aberglaube / *superstitio* und Religion durchgesetzt. Im Mittelalter wurde diese Differenz derart systematisiert, dass sie sich, wie der Kirchenhistoriker Hanns Christoph Brennecke herausgestellt hat, bis zur Neuzeit durchsetzen konnte und zwar dergestalt, dass jede Form heidnischer Religion nun als *superstitio* tituliert werden konnte²⁸.

Dass sich *superstitio* in den Reformationsstreitigkeiten zu einem Kampfbegriff entwickelt hat, der nun gegen die jeweils andere Position eingesetzt werden konnte, hat seine Spuren ebenso bis in die Gegenwart hinterlassen wie die seit der Aufklärung vorgenommen Identifizierung von *superstitio* mit Volksglauben der Ungebildeten gegenüber der religiösen Bildung der herrschenden Schichten. Nicht nur in der Theologie wurde die Opposition von *religio* und *superstitio* manifest, sondern auch in der Religionswissenschaft. Das zeigt sich beispielsweise in dem Artikel über Aberglaube in der ‚Pauly-Wissowaschen Realenzyklopädie‘ aber auch in den zehn Bänden des ‚Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens‘, in denen ohne den jeweiligen Kontext mit einzubeziehen, bestimmte Formen religiösen Verhaltens als deviant klassifiziert und so von rechtmäßiger Religiosität abgegrenzt werden. Es zeigt sich aber auch in normativen Studien zu ‚Jugendreligionen‘ in den 1970er Jahren und in religionswissenschaftlichen Alterierungsdiskursen beispielsweise über ‚den islamischen Fundamentalismus‘ als Abweichung oder Entstellung von vermeintlich echtem Islam²⁹.

Dass solche Alterierungsdiskurse ihre Probleme haben, ist inzwischen in der Ethnologie, den Cultural Studies und postkolonialen Kritiken an westlichen Repräsentationsmustern des kulturell Anderen, wie dem des Orients u. a. deutlich aufgezeigt worden. Die Dekonstruktion solcher Alterierungsdiskurse hat aber auch deutlich werden lassen, dass die Folie des Eigenen nicht mehr als ein neutraler Beobachterstandpunkt außerhalb der Diskurse um Sakralität und Devianz behauptet werden kann und dass die Wissenschaftssprache, wie sie von Historikern, Sozialwissenschaftlern und Religionswissenschaftlern eingesetzt wird, um ihre Gegenstände zu beschreiben, in gleicher Weise dem Postulat des Konstruktivismus unterliegt, wie die von ihnen untersuchten Gegenstände selbst. Gerade für die religionswissenschaftliche Zugangsweise zu Sakralem stellt es eine besondere Herausforderung dar, die Wirklichkeitskonstruktionen der Untersuchten als denkbare,

28 Hanns Christoph BRENECKE, Art. Aberglaube, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 1, Stuttgart 2005, 6–11, hier 8.

29 Susan HARDING, Representing Fundamentalism, *Social Research* 58 (1991), 373–393; Werner SCHIFFAUER, Islamischer Fundamentalismus – Zur Konstruktion des Radikal Anderen, *Neue Politische Literatur* 40/1 (1995), 95–105.

mögliche oder sogar gleichwertige Beschreibungssprachen und Ausdrücke ernst zu nehmen³⁰.

Wenn ich meinem Beitrag dem Titel ‚Ambivalenz des Heiligen‘ gegeben habe, so soll damit genau diese multiperspektivische Zugangsweise zum Sakralen und dem von ihm Abweichenden zur Diskussion gestellt werden.

Abschließend möchte ich das skizzieren, indem ich mich an einen Vorschlag anlehne, den Werner Schiffauer zur Erforschung des islamischen Fundamentalismus gemacht hat. In seinem einschlägigen Forschungsbeitrag zu türkischen Islamisten in Deutschland³¹ kritisiert er bisherige Forschungsansätze, die den Fundamentalisten ein kulturelles Defizit unterstellen und in erster Linie, angelehnt an ein europäisches Konzept einer aufgeklärten Moderne, normative Forderungen an einen sich den globalen Herausforderungen entziehenden Islam stellen. Zum anderen grenzt er sich von einem, in der Religionswissenschaft nach wie vor dominanten Verständnis von Religion als Symbolsystem ab, wie es beispielsweise von Clifford Geertz entwickelt worden ist.

Geertz ist bekanntlich einer der wichtigsten Vertreter der sogenannten interpretativen Anthropologie, nach der die ethnologische Erschließung fremder Kulturen in erster Linie als hermeneutisches Unterfangen und erst in zweiter Linie als empirische Wissenschaft zu fassen ist. Geertz plädiert für eine semiotische Kulturdefinition, die er gegen die in der Ethnologie und Soziologie dominanten funktionalistisch oder strukturalistisch geprägten Kulturdefinitionen abgesetzt sehen will. Im Anschluss an Max Weber bestimmt er Kultur als „das Geflecht von Bedeutungen, in denen Menschen ihre Erfahrungen interpretieren und nach denen sie ihr Handeln ausrichten“³². Die Welt ist insofern nach Geertz immer schon eine gedeutete Welt, wobei die jeweiligen Weltdeutungen von Gesellschaften vor allem in ihren zentralen kulturellen Darstellungsformen, und das heißt in geformten symbolischen Handlungen, fassbar werden. Die symbolischen Ausdrucksformen einer Gesellschaft, das heißt die kulturellen Performanzen, sind für Geertz mit anderen Worten Inszenierungen von Bedeutungen, öffentliche Selbstaussagen einer Kultur, in denen die im Alltagshandeln allenfalls nur latent bewussten Tiefenstrukturen der Welterschließung einer Gesellschaft sichtbar werden³³.

30 Vgl. dazu Andreas NEHRING, Präsenz und Implizites Wissen. Religionswissenschaftliche Perspektiven, in: Präsenz und Implizites Wissen. Zur Interdependenz zweier Schlüsselbegriffe der Kultur- und Sozialwissenschaften, hg. v. Christoph ERNST / Heike PAUL, Bielefeld 2013, 341–372.

31 Werner SCHIFFAUER, Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland, Frankfurt a. M. 2000, hier besonders 315–334.

32 Clifford GEERTZ, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1987, 99. Vgl. dazu die berühmte und häufig zitierte Formulierung von Geertz: „Der Kulturbegriff, den ich vertrete [...] ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe.“, Ebd., 9.

33 Vgl. dazu GEERTZ, Dichte Beschreibung (wie Anm. 32), 18: „Kultur ist deshalb öffentlich, weil Bedeutung etwas öffentliches ist.“ Geertz kritisiert hier private Bedeutungstheorien. Kultur besteht für ihn aus Sinnentwürfen, die allen zugänglich sind und die dazu verhelfen, sich in der Welt orientieren.

Dieser kultursemiotische Ansatz führt nun nach Auffassung Schiffauers zu einer für die Ethnologie problematischen Beschränkung im Umgang mit symbolischen Handlungen und geformten Verhaltensweisen. Schiffauer kritisiert an Geertz, dass er sich gänzlich auf den Bedeutungsgehalt von Handlungen und damit auf bereits vorliegende oder dem Forscher sichtbar werdende dominante kulturelle Interpretationen konzentriert. Kulturelle Performanzen kommen bei Geertz primär als Manifestationen von Bedeutung in den Blick bzw. als Praktiken, die die Strukturen der als Bedeutungsgewebe verstandenen jeweiligen Kultur enthüllen³⁴. Dabei werden aber soziale Dimensionen kultureller Performanzen und kulturelle Differenzen innerhalb einer Gesellschaft kaum in den Blick genommen. Indem sich Geertz und die von ihm inspirierte Ethnologie und Religionswissenschaft ausschließlich auf den Aussagegehalt kultureller Bedeutungen konzentriert, blendet sie Fragen nach dem Entstehen bzw. nach den Bedingungen des Entstehens dieser Aussagen weitgehend aus. Dadurch werden auch die Machtstrukturen, die kulturelle Muster durchziehen nicht entsprechend angemessen in die Beobachtung und Analyse einbezogen³⁵.

Schiffauer kritisiert nun an diesem kultursemiotischen Ansatz, dass eine Reflexion über die zumeist ungleiche Verteilung der Interpretationsmacht in einer Kultur und die jeweils mit der herrschenden Interpretationsgewalt verbundenen Interessen bei Geertz weitgehend unterbleiben. Abweichungen im kulturellen System kann er kaum erklären, da er von der Annahme ausgeht, dass das Symbolsystem „von den Angehörigen einer Religion internalisiert und deshalb weitgehend geteilt“³⁶ wird. Für die Devianzforschung ist diese Beobachtung und Kritik zentral, da hier deutlich wird, dass der kultursemiotische Ansatz es eher verhindert, dass ein wichtiger Aspekt in der Bestimmung von Abweichung in den Blick genommen werden kann, nämlich wie sich ein Subversionspotential gegenüber einer herrschenden Sozialstruktur ausbilden kann, wie also Gegendiskurse entstehen und wie Hegemonie in der Bestimmung von Sakralem verschoben und dadurch Devianzen bewusst erzeugt werden³⁷. Zu wenig beachtet bleibt also in diesem semiotischen und systemtheoretischen Ansatz, dass den kulturellen Performanzen gleichermaßen die Kapazität eignet, die kulturelle Ordnung einer Gesellschaft selbstreflexiv darzustellen und sie damit zu verstärken oder sie subversiv zu unterhöhlen.

Schiffauer schlägt dagegen vor, den symbolsystemischen Ansatz gegen einen diskursanalytischen auszutauschen und in der Forschung religiöser Devianz von einem Diskursfeld auszugehen, das erst einmal als Bereich angesehen wird, der umkämpft, umstritten und keineswegs eindeutig fixiert ist, da nur so die Dynamik religiösen Denkens herausgearbeitet werden könne.

34 Nach GEERTZ, *Dichte Beschreibung* (wie Anm. 32), 233, besteht „der Hauptzweck und die erste Bedingung der menschlichen Existenz [...] darin [...], dem Leben Bedeutung zu verleihen.“

35 Vgl. dazu auch Eberhard BERG / Martin FUCHS, *Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation*, in: *Kultur, soziale Praxis, Text. die Krise der ethnographischen Interpretation*, hg. v. DENS., Frankfurt a. M. 1993, 62.

36 SCHIFFAUER, *Die Gottesmänner* (wie Anm. 31), 320.

37 BERG / FUCHS, *Phänomenologie der Differenz* (wie Anm. 35), 62.

„Ein Diskursfeld ist eine Arena, in der verschiedene Akteure symbolische Kämpfe austragen. Eine Religionsgemeinschaft wird damit weniger als eine Gruppe konzipiert, die ein Symbolsystem teilt, sondern als ein offenes Netzwerk von sich immer neu gruppierenden Gläubigen, in dem über Deutungen und Bedeutungen gestritten wird.“³⁸

Das hat aber, um zum Ausgang zurückzukommen, auch Implikationen für die Bestimmung religiöser Grenzen. Während ein System eine Grenze nach außen voraussetzt und damit eindeutige Grenzziehungen zwischen Sakralität und dem von ihr Abweichenden zieht, bezeichnet ein Diskursfeld einen nach außen und auch nach innen offenen Prozess.

Entscheidend ist dabei, darauf hat Kocku von Stuckrad in seiner Analyse von Grenzziehungen zwischen Christen und Nichtchristen in der Antike hingewiesen, „dass die Religionswissenschaft selber als Akteurin innerhalb eines Diskursfeldes auftritt. Dies zu erkennen bedeutet zugleich die Rücknahme von Definitionshoheiten darüber, was ‚Religion‘ oder ‚das Christentum‘ sei, denn jede Definition führt zwangsläufig zur Veränderung des Untersuchungsgegenstandes.“³⁹

Das dies in gleicher Weise auch für die Geschichtswissenschaft, die Kunstgeschichte und andere Fächer gilt, die sich mit der Frage nach Heiligkeit und Abweichung beschäftigen, soll in diesem Band deutlich werden.

38 SCHIFFAUER, Die Gottesmänner (wie Anm. 31), 320.

39 Kocku von STUCKRAD, ‚Christen‘ und ‚Nichtchristen‘ in der Antike. Von religiös konstruierten Grenzen zur diskursorientierten Religionswissenschaft, in: Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag, hg. v. Manfred HUTTER / Wassilos KLEIN / Ulrich VOLLMER, Münster 2002, 184–202, hier: 197.

I.
HEILIGKEIT ZWISCHEN CHARISMA UND
INSTITUTIONALISIERUNG

CHRISTLICHE PROZESSIONEN IN SPÄTANTIKE UND FRÜHEM MITTELALTER*

Peter Kritzinger

Die Gesellschaft der ausgehenden Spätantike und des frühen Mittelalters erfuhr in vielen Lebensbereichen richtungweisende Veränderungen. Von kaum zu überschätzender Bedeutung für den Einzelnen wie auch für das Kollektiv war die simple Tatsache, dass die über viele Jahrhunderte hinweg alles bestimmende, zentralisierte Staatsmacht zerschlagen wurde und sich zusehends auf regionale und überregionale Potentaten verteilte¹. Diese Verschiebung realer Machtverhältnisse erforderte auch eine Überarbeitung der traditionellen Zeichensprache. Umgekehrt konnte, ja musste, eine veränderte Symbolik sich ihrerseits nachhaltig auf das Machtgefüge auswirken.

In diesem Wechselspiel von *actio* und *reactio* spielte nun das Christentum, das bis in das 4. Jahrhundert hinein seine Symbole weitgehend im Verborgenen auszuüben gelernt hatte, plötzlich eine zentrale Rolle². Mit der „endgültigen“

* Für Hinweise und Anregungen möchte ich mich bei Andrea Hauff, Susann Kritzinger, Hansjoachim Andres und Prof. Dr. Achim Hack recht herzlich bedanken.

- 1 Die Lit. zum Episkopat im Übergang von Antike zu Mittelalter ist Legion. Für die vorliegende Fragestellung sind folgende Darstellungen von besonderer Bedeutung: Karl F. STROHEKER, Der senatorische Adel im spätantiken Gallien, Tübingen 1948; Martin HEINZELMANN, Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte, München 1976; DERS., Gallische Prosopographie 260–527, *Francia* 10 (1982), 531–718; Friedrich VITTINGHOFF, Zur Entwicklung der städtischen Selbstverwaltung. Einige kritische Anmerkungen, in: Stadt und Herrschaft. Römische Kaiserzeit und hohes Mittelalter, hg. v. DEMS., München 1982, 107–146; Friedrich PRINZ, Herrschaftsformen der Kirche vom Ausgang der Spätantike bis zum Ende der Karolingerzeit, in: Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen, hg. v. DEMS., Stuttgart 1988, 1–21; Susanne BAUMGART, Die Bischofsherrschaft im Gallien des 5. Jahrhunderts. Eine Untersuchung zu den Gründen und Anfängen weltlicher Herrschaft der Kirche, München 1995; Bernhard JUSSEN, Über ‚Bischofsherrschaften‘ und Prozeduren politisch-sozialer Umordnung in Gallien zwischen ‚Antike‘ und ‚Mittelalter‘, *HZ* 260 (1995), 673–718; Steffen PATZOLD, Zur Sozialstruktur des Episkopats und zur Ausbildung bischöflicher Herrschaft in Gallien zwischen Spätantike und Frühmittelalter, in: Völker, Reiche und Namen im Frühen Mittelalter, hg. v. Matthias BECHER / Stefanie DICK, Paderborn 2011, 121–140.
- 2 Allg. zur Legalisierung der christlichen Religion und zu wichtigen daraus folgenden Implikationen siehe v. a. Hans LIETZMANN, *Geschichte der Alten Kirche*, Bd. 3, Berlin ²1953, v. a. 66 ff. Carl ANDRESEN, *Die Kirchen der einen Christenheit*, Köln u. a. 1971, 325 ff.; Charles PIETRI, *Konstantin und die Christianisierung des Reiches*, in: *Das Entstehen der einen Christenheit*, Freiburg i. Br. u. a. 1996 (Ü. franz. Orig. Paris 1995), hg. v. DEMS. / Luce PIETRI, 193–241;

Legalisierung der christlichen Religion im Jahr 311 und durch die Erhebung in einen Sonderstatus im Jahr 395 wuchs der Einfluss der Christen in der Gesellschaft so weit an³, dass sich das Fehlen einer der *res publica* geläufigen Symbolik zunehmend negativ bemerkbar machte⁴. Peter Brown konstatierte gewohnt pointiert: „The leaders of the Christian community found themselves in a difficult position. They had all the means of social dominance, and none of the means of showing it in an acceptable form.“⁵. Und so fand sich die Kirche aufgrund des rechtlichen Arrangements und der historischen Ereignisse (wieder einmal) vor die Frage gestellt, in welchem konkreten Verhältnis sie fortan zur weltlichen Autorität zu stehen gedachte und wie diesem Verhältnis durch öffentliches Auftreten gebührend Ausdruck verliehen werden konnte.

Grundsätzlich boten sich der Christenheit zwei Optionen an (womit keineswegs gesagt sein soll, dass diese stets bewusst verfolgt wurden): 1. Man bemühte sich um eine Integration in die weltliche Hierarchie, oder 2. man setzte auf eine eigenständige Rangfolge, die unabhängig neben der weltlichen bestehen bleiben sollte. In beiden Fällen erforderte der neue rechtliche Status einer *religio licita* eine Definition des Verhältnisses zum weltlichen *cursus honorum* und seiner Zeichensprache. Die Diskussion, welche Option zu verfolgen sei, wurde gerade nach Konstantin dem Großen einige Zeit heftig geführt, wobei am Ende das für uns geläufige Ergebnis der Trennung von Kirche und Staat stand. Doch dieses Ergebnis war nicht vorhersehbar und zunächst wohl auch gar nicht zu erwarten. Man muss sich vor Augen führen, dass den antiken Römern eine Trennung von Religion und Staat gänzlich fremd war⁶. Der Kaiser war sowohl oberster politischer als auch religiöser Führer und übertrug diese Kompetenzen und Aufgaben auch an seine subalternen Magistrate. Als Konstantin der Große beim Konzil von Nicaea für sich den Anspruch formulierte, *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός* zu sein, stand dahinter an erster Stelle das kaiserliche Selbstverständnis, oberster Priester aller Religionen zu sein – nun also auch der Christen⁷. Zwar erfolgte zu keiner Zeit eine systematische Einordnung der klerikalen Hierarchie in den *cursus honorum*, wie sie etwa von Theodor Klauser noch postuliert wurde, doch scheint zunächst die Mehrheit der christlichen Führungspersönlichkeiten den Weg der Integration favorisiert zu haben⁸. Seit den

3 Lactantius, *De mortibus persecutorum* 34, 5; Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 8, 17, 3–10. Vgl. ebd. 10, 7, 1. Allg. PIETRI, Konstantin und die Christianisierung des Reiches (wie Anm. 2), 213–216; 462 ff.; Alexander DEMANDT, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.*, München ²2007, 82, 100, 527, 590 ff.

4 Symbol nicht im Sinn von Bildwerk, sondern eines repräsentativen performativen Aktes. Allg. Adolf ADAM, *Grundriß Liturgie*, Freiburg i. Br. u. a. ⁶1994, v. a. 19–31; passim; Marcel METZGER, *Geschichte der Liturgie*, Paderborn u. a. 1998, 37–67.

5 Peter BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981, 40.

6 DEMANDT, *Die Spätantike* (wie Anm. 3), 393 f.

7 Johannes STRAUB, Konstantin als *κοινὸς ἐπίσκοπος*, in: *Regeneratio Imperii*, Bd. 1, hg. v. Elke MERTEN / Alfons RÖSGER, Darmstadt 1972, 134–158; Zit. 152: „Konstantin betrachtete sich [...] als von Gott eingesetzt über alle Bewohner seines Reiches, seien sie Christen oder Heiden.“ Vgl. DERS., Kaiser Konstantin als *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός*, in: Ebd. 119–133.

350er Jahren lassen sich dann zunehmend Kräfte greifen, die nicht (mehr) gewillt waren, den Kaiser in religiösen Belangen als κοινὸς ἐπίσκοπος also als übergeordnete Instanz zu akzeptieren. Über Jahrzehnte dauerte der Streit an, der sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche geführt und letztlich erst mit Leo I. († 461) und Gelasius I. († 496) und der Formulierung der „Zweigewaltenlehre“ auch *de iure* nachhaltig entschieden wurde⁹.

Die Bemühungen, ein Gleichungssystem zwischen den Kompetenzen und Symbolen weltlicher und kirchlicher Hierarchie zu entwickeln, spiegeln sich in der Entwicklung der Prozessionen wider. Ihrem Ursprung und der frühen Entwicklung soll im Folgenden nachgespürt werden.

I.

Da das Christentum im Imperium Romanum für Jahrhunderte *religio illicita* war und aufgrund daraus resultierender Sanktionen durch den Staat konnten die in der paganen Antike so beliebten Prozessionen zunächst nicht in die christlich-performative Semiologie aufgenommen werden¹⁰. Als dann durch die Legalisierung der Glaubensgemeinschaft die Möglichkeit der Adaption dieser Zeremonien bestand, verhinderte der bereits verfestigte Gegensatz zur heidnischen Welt eine direkte Übernahme paganer Symbole. Ja, die antike πομπή / *pompa* und ihre gesamte Semiologie wurde

8 Theodor KLAUSER (Der Ursprung bischöflicher Insignien und Ehrenrechte, in: Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte Kirchengeschichte und christlichen Archäologie, hg. v. Ernst DASSMANN, Münster 1974 [ursp. Krefeld 1948], 195–212) hatte die These einer systematischen „Nobilitierung“ des Klerus im deutschsprachigen Raum bekannt gemacht. Ähnlich bereits: John WICKHAM, *Church Ornaments and Their Civil Antecedents*, Cambridge 1917. In der Folge entwickelte sich eine lebhafte Diskussion, die dazu führte, dass Klauser von seiner Idee Abstand nahm. Andere Forscher griffen den Gedanken jedoch ohne weitere Argumente auf. U. a. bspw. Christoph MARKSCHIES, Politische Dimension des Bischofsamtes, in: *Recht – Macht – Gerechtigkeit*, hg. v. Joachim MEHLHAUSEN, Gütersloh 1998, 441, v. a. Anm. 14; Thomas BOGYAY, Art. Thron, in: *LCI* 2004, 4, 305 f. Dagegen aber die berechtigten Einwände v. a. von Hans-Ulrich INSTINSKY, Bischofsstuhl und Kaiserthron, München 1955; Santo MAZZARINO, Costantino e l'episcopato, in: *Il basso impero. Antico, tardoantico ed era costantiniana*, hg. v. DEMS., Bari 1974 (ursp. *Iura* 1, 1956), 171 ff.; Evangelos CHRYSOS, Die angebliche „Nobilitierung“ des Klerus durch Kaiser Konstantin den Grossen, *Historia* 18 (1969), 119–29; u. v. m.

9 V. a. Gelasius, *Epistula* ep. 12. Lit. bei Sabine FELBECKER, Art. Gelasius I. von Rom, in: *LACL* 2002, 280 f.

10 Allg. zum Prozessionswesen in der Antike siehe bes. Martin P. NILSSON, Die Prozessionstypen im griechischen Kult, in: *Opuscula selecta*, Bd. 1, hg. v. DEMS., Lund 1951, 166–214 (ursp. Berlin 1916); Kurt LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, 248 f.; 297; Hermann A. J. WEGMAN, ‚Procedere‘ und Prozession: eine Typologie, *LJb* 27 (1977), 28–41, bes. 32 (wichtig v. a. aufgrund der Typologie); Sabine MACCORMACK, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley u. a. 1981, 17–89; Simon R. F. PRICE, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984; Sabine FELBECKER, *Die Prozession: historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung*, Altenberge 1995, 35–150.

sogar prinzipiell als Werk des Teufels verworfen¹¹. Am Ende wurde die Zeremonie dennoch adaptiert und verchristlicht. Damit stellt sich zunächst die Frage, seit wann öffentliche – im Sinne der gesamten *res publica* – Prozessionen auch von der Christenheit genutzt wurden¹². Meines Erachtens lässt sich hierfür ein historisches Schlüsselerlebnis benennen.

Als Justina im Namen ihres minderjährigen Sohnes Valentinian II. in Mailand regierte, entbrannte zwischen der arianisch gesinnten Kaiserin und dem katholischen Bischof Ambrosius im Jahr 385 eine heftige Auseinandersetzung¹³. Die Kaiserin nutzte ihre Position, den Arianern in Mailand ein Kirchengebäude zu verschaffen, obwohl diesen aufgrund der Gesetzgebung seit den 370er Jahren der Besitz von Versammlungsräumen – zumal innerhalb der Stadtmauern – verboten war¹⁴. Diese rechtliche Grundlage dürfte auch der Grund gewesen sein, weshalb die Forderung Justinas recht moderat ausfiel. Sie bat lediglich um die Erlaubnis, die Osterfeier mit ihrer Glaubensgemeinschaft in der Basilika Portiana – einer Kirche *extra muros* – abhalten zu dürfen¹⁵. Umso mehr überrascht die harsche, ja unfreundlich-kategorische

- 11 Zur *pompa diaboli* v. a. Sulpicius Severus, *Vita Martini* 12; Maximus Taurinensis, *Sermones* 105, 2; 106, 1. Weitere Belege bei Wolfgang PAX, Art. Bittprozession, *RAC* 2 (1954), 422–429, v. a. 428; John F. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Rom 1987, 234 ff.
- 12 Die Frage des Ursprungs christlicher Prozessionen wird in folgenden Studien angeschnitten: Donatien DE BRUYNE, *L'origine des processions de la Chandeleur et des Rogations*, *Revue bénédictine* 34 (1922), 14–26; PAX (wie Anm. 11), 422–429; DERS., Art. *Circumambulatio*, *RAC* 3 (1957), 143–152; BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship* (wie Anm. 11), v. a. 234 ff.; FELBECKER, *Die Prozession* (wie Anm. 10), 30; Ramsey MACMULLEN, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven 1997, 39–42, 181–183.
- 13 Zum sog. „Streit um die Basiliken“ siehe v. a. Gérard NAUROY, *Le fouet et le miel: Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme Milanais*, *Recherches Augustiniennes* 23 (1988), 3–86; Neil B. MCLYNN, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley CA 1994, v. a. 94 ff.; Marion ADRIAANS, *Omnibus rebus ordo: Vorstellungen über die Gesellschaftsstruktur im Werk des Bischofs Ambrosius von Mailand*, *Egelsbach* u. a. 1995, 253–258; Jesús SAN BERNARDINO, *Sub imperio discordiae: l'uomo che voleva essere Eliseo (giugno 386)*, in: *Nec timeo mori*, hg. v. Luigi F. RIZZOLATO / Marco RIZZI, Mailand 1998, 709–737; Timothy D. BARNES, *Ambrose and the Basilicas of Milan in 385 and 386: The Primary Documents and their Implications*, *ZaC* 4 (2000), 282–299; Peter KRITZINGER, *The Cult of the Saints and Religious Processions in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, in: *An Age of Saints? Power, Conflicts and Dissent in Early Medieval Christianity*, hg. v. Phil BOOTH u. a., Leiden 2011, 36–48.
- 14 Eine Reihe von Erlassen verbot den „Häretikern“ insbesondere aber den Arianern den Besitz von Versammlungsräumen v. a. innerhalb der Stadtmauern. Siehe z. B. *Codex Theodosianus* (CT) (i. J. 380), 16, 5, 4 und Ebd. (i. J. 381), 16, 5, 6, 3.
- 15 Ambrosius, *Epistula* (Ambr., ep.) 75^o (21a), 1. 29. Zu den Basiliken in Mailand siehe v. a. David KINNEY, *Le chiese paleocristiane di Mediolanum*, in: *Il millennio Ambrosiano. Milano, una capitale da Ambrogio ai Carolingi*, hg. v. Carlo BERTELLI, Mailand 1987, 53–57; Mario MIRABELLA ROBERTI, *Architetture paleocristiane a Milano*, in: *Milano capitale dell'impero romano 286–402 d. C.*, hg. v. Gemma SENA CHIESA, Mailand 1990, 433–439; BARNES, *Ambrose and the Basilicas of Milan in 385 and 386* (wie Anm. 13), 282 ff.; Beat BRENK, *Il culto delle reliquie e la politica urbanistico-architettonica di Milano ai tempi del vescovo Ambrogio*, in: *Ambrogio e Agostino – le sorgenti dell'Europa*, hg. v. Paolo PASINI, Mailand 2003, 56–60.

Verweigerung durch Ambrosius¹⁶. Der exzellente Jurist ließ es sich auch nicht nehmen, den Hof darauf hinzuweisen, dass auch der Kaiser seinen eigenen Gesetzen folgen möchte: [...] *leges enim imperator fert, quas primus ipse custodiat*¹⁷.

Die Situation spitzte sich zu: Der Bischof wurde in das *consistorium* beordert, ganz offensichtlich um ihn einzuschüchtern¹⁸. Doch nicht der Bischof sollte sich von den folgenden Ereignissen beeindruckt zeigen, denn bereits kurze Zeit später wurde der Palast von einer aufgebrauchten Menge belagert, welche die Freilassung (!) des Bischofs forderte¹⁹. Tatsächlich sah sich die Kaiserin genötigt, vor Ambrosius und seinen Anhängern ihre Niederlage einzugestehen und ihn zu bitten, die *plebs* zu beruhigen. Dieser ging auf die Bitte erst ein, nachdem er der Kaiserin das Versprechen abgerungen hatte, dass [...] *basilicam ecclesiae nullus invaderet*²⁰. Augenscheinlich hatte der Bischof seinen außerordentlichen Erfolg dem gewaltbereiten Pöbel zu verdanken, der in Mailand fast schon traditionell auf der Seite des Bischofs gestanden zu haben scheint.

Nach der peinlichen Niederlage zog sich das Kaiserhaus nach Aquileia zurück, gab aber den Kampf um Mailand noch nicht verloren, wie ein Erlass vom 28. Januar des Jahres 386 eindrucksvoll belegt:

„Sollten diese Leute, die glauben, sie alleine besäßen das Recht, sich zum Gottesdienst zu versammeln, gegen unsere Verordnungen weitere Aufstände [!] anzetteln, so sollen sie wissen, dass sie als Auführer und als Störer des kirchlichen Friedens mit ihrem Leben als Strafe bezahlen werden.“²¹

Schon den Zeitgenossen war durchaus bewusst, dass sich dieses Gesetz konkret gegen Ambrosius und seine Methoden wandte²². Das Gesetz war denn auch maßgeschneidert für die Situation in Mailand und ermöglichte fortan den Arianern, sich in den Besitz einer beliebigen Basilika zu setzen. Justina musste also nicht mehr

16 Ambr., ep. 75a (21a), 7.

17 Ambr., ep. 75a (21a), 7.

18 Ambr., ep. 75a (21a), 29 (wie Anm. 20).

19 Bereits der Vorgänger des Ambrosius – Dionysius – hatte die Bevölkerung Mailands gegen den Kaiser aufgebracht, sodass die Synode im Jahr 355 evakuiert werden musste. Ambrosius war ein großer Verehrer seines Vorgängers und dessen Taten, sodass sich die Vermutung geradezu aufdrängt, er habe sich von den Ereignissen der jüngeren Vergangenheit „inspirieren“ lassen. V. a. Amb., ep.ex.coll. 14(63), 68. Ausf. MCLYNN, *Ambrose of Milan* (wie Anm. 13), 209 ff.; KRITZINGER, *The Cult of the Saints and Religious Processions in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (wie Anm. 13), 38, Anm. 9 f.

20 Ambr., ep. 75a (21a), 29 [...] *quasi vero superiore anno quando ad palatium sum petitus, cum praesentibus primatibus ante consistorium tractaretur, cum imperator basilicam* [aus dem Singular wird ersichtlich, dass nur eine Kirche gefordert wurde] *vellet eripere* [...].

21 C. T. (i. J. 386), 16, 1, 4: [...] *Conveniendi etiam quibus iussimus patescat arbitrium, scituris his, qui sibi tantum existimant colligendi copiam contributam, quod, si turbulentum quippiam contra nostrae tranquillitatis praeceptum faciendum esse temptaverint, ut seditionis auctores pacisque turbatae ecclesiae, etiam maiestatis capite ac sanguine sint supplicia luituri, manente nihilo minus eos supplicio, qui contra hanc dispositionem nostram obreptive aut clanculo supplicare temptaverint.*

22 Sozomenos, *Historia ecclesiastica* (Soz., hist.eccl.) 7, 13, 5.

um eine weniger angesehene Kirche *extra muros* bitten, sondern konnte eine beliebige Kirche einfordern. Und tatsächlich verlangte sie nun die Basilika Nova / Maior (Abb. 1)²³.

Ambrosius waren damit zwar die juristischen Argumente genommen, die er im Jahr zuvor nicht ohne Häme angeführt hatte, doch hinderte ihn dies nicht, sich auch der legitimen Forderung zu verweigern²⁴. Am 28. März unterbreitete die Kaiserin dem Bischof einen Kompromissvorschlag: Sie würde auf die Basilika Nova verzichten und forderte stattdessen „nur“ die Portiana – erneut vergeblich²⁵. Am 29. März (Palmsonntag) bereitete Ambrosius wahrscheinlich in der Basilika Vetera (?) seine Gemeinde auf die Taufe vor, als er erfuhr, dass *decani* in der Basilika Portiana die kaiserlichen *vela* anbrachten²⁶. Wie schon im Jahr zuvor setzte sich – wie Ambrosius betont – ohne sein Zutun eine aufgebrachte Menge in Bewegung²⁷. Die *plebs* vertrieb die Emissäre aus der Basilika, zerstörte die kaiserlichen Insignien und bedrohte das Leben eines arianischen Presbyters, das nur durch das Eingreifen des Bischofs gerettet werden konnte²⁸. Ambrosius war bemüht, die Ungeheuerlichkeit dieser Ereignisse herunterzuspielen: *Es war der Streich von Kindern!*²⁹ Gerade an diesem fadenscheinigen Versuch einer Rechtfertigung ist deutlich zu erkennen, dass dem Bischof die Tragweite dieses Übergriffs wohl bewusst war. Und in der Tat spricht er an anderer Stelle von *seditio* – Aufstand³⁰. Anders formuliert: In Mailand herrschte Bürgerkrieg!

Die Anhänger des Ambrosius hielten die Basilika Vetus, die Basilika Nova und die Basilika Portiana besetzt (Abb. 1). Am 1. April wurden die Basilika Portiana (?) und die Basilika Nova von kaiserlichen Soldaten belagert³¹. Dabei kam es zu Handgreiflichkeiten und Ambrosius fürchtete, es würden Menschen ums Leben kommen, ja die gesamte Stadt könnte in Brand gesetzt werden³². In dieser Situation

- 23 Ambr., ep. 76 (20), 1: *Nec iam Portiana, hoc est extramurana, basilica petebatur sed basilica nova, hoc est intramurana, quae maior est.*
- 24 Ambr., ep. 76 (20), 22; 75 (21), 9–12. Ausführlich KRITZINGER, *The Cult of the Saints and Religious Processions in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (wie Anm. 13), 39 f.
- 25 Ambr., ep. 76 (20), 1–3.
- 26 Ambr., ep. 76 (20), 4. Es war üblich, den Kaiser durch Vorhänge den direkten Blicken zu entziehen. Otto TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Darmstadt 1956, 49 ff.; Andreas ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt 21970, 28, 37, 245.
- 27 Entgegen der Behauptung des Bischofs gibt es gewichtige Indizien, denen zufolge Ambrosius mit seinen Agitationen gegen das Kaiserhaus sich ganz bewusst an seinen Amtsvorgänger Dionysius anlehnte. Sowohl die Auseinandersetzung zwischen Bischof und Kaiser als auch die Mittel hatten in Mailand Tradition. Ambr., ep. ex. coll. 7, 4 f.; 14 (63), 68; 74 (40) 6; Ders., ep. 76 (20), 2. 10 und die Lit. unter Anm. 19.
- 28 Ambr., ep. 76 (20), 22.
- 29 Ambr., ep. 76 (20), 24.
- 30 Ambr., ep. 76 (20), 7.
- 31 Ambr., ep. 76 (20), 11; Paulinus Mediolanensis, *Vita Ambrosii* (Paul. Med., v. Ambr.) 13, 2. Auch die Basilika Nova war voller Katholiken (ebd. 13), aber sie scheint nicht von kaiserlichen Soldaten eingekreist worden zu sein.
- 32 Ambr., ep. 76 (20), 9. Vgl. ebd., 11. 13. 21; Paul. Med., v. Ambr. 13, 2.

exkommunizierte der Bischof die kaiserlichen Soldaten³³. Unvermittelt – so jedenfalls stellt es Ambrosius in den Briefen an seine Schwester dar – wechselten die Soldaten daraufhin die Seiten³⁴. So plötzlich wie die dunklen Wolken über Mailand heraufgezogen waren, so schnell verzogen sie sich auch wieder, denn mit dem Seitenwechsel des Militärs war der Kampf auf Leben und Tod *de facto* entschieden. Erneut hieß der Sieger Ambrosius.

Nach einer erfolgreichen Revolte erwartet man gemeinhin einen Herrscherwechsel; so auch die Kaiserin, die durch einen Boten fragen ließ, ob Ambrosius ein Usurpator, ein Tyrann sei³⁵. Dieser ging auf die Frage nicht ein, stellte zugleich jedoch triumphierend fest, dass Gott ihm den Sieg geschenkt habe³⁶. Nach diesen Ereignissen besaßen Ambrosius und seine Gemeinde in der Tat ein *non-plus-ultra* an realer Macht und dennoch kein adäquates Mittel ihr öffentlich Ausdruck zu verleihen³⁷.

II.

Just in dieser Situation ereilte Ambrosius eine Vision. Wie Augustinus in seinen *confessiones* berichtet, habe dem Bischof eine Stimme befohlen, die Gebeine der Heiligen Gervasius und Protasius zu suchen, zu bergen und würdig zu begraben³⁸. Kurze Zeit später, am 17. Juni, fand der Bischof die sterblichen Überreste Unbekannter. Ohne zu zaudern deklarierte er die Gebeine zu Gervasius und Protasius³⁹. Die Begründung der Identifizierung der Heiligen ist äußerst dürftig. Ambrosius führte lediglich ins Feld, die Körper seien auffallend groß (*mirae magnitudinis*)

33 Ambr., ep. 76 (20), 13. Auch diese Maßnahme setzte Ambrosius wiederholt ein. Man denke lediglich an die Exkommunikation und anschließende Demütigung Theodosius' in den Jahren 390/91. Rufinus, *Historia Ecclesiastica* (Ruf., hist. eccl.) 2, 18; Theodoret, *Historia Ecclesiastica* (Theod., hist. eccl.) 5, 18. Allg. DEMANDT, *Die Spätantike* (wie Anm. 3), 164.

34 Ambr., ep. 76 (20), 20–22. Sein Biograph Paulinus von Mailand berichtet von ominösen Goldzuwendungen aus dem Privateigentum des Bischofs, wobei unklar bleibt, an wen diese gingen. Man hat gemutmaßt, die Zuwendungen seien an das Volk gegangen. Dies dürfte kaum den Sachverhalt treffen. Wahrscheinlich dürften diese Summen wohl eher an hohe Magistrate und Militärs geflossen sein. Die guten Verbindungen des Bischofs zu den höchsten Kreisen am Kaiserhof wird von Ambrosius (ep. 76 [20], 7) selbst angedeutet. Zudem spielte das *corpus mercatorum* eine zwielichtige Rolle. Ambr., ep. 76 (20), 6. Ausführlich v. a. BARNES, *Ambrose and the Basilicas of Milan in 385 and 386* (wie Anm. 13), 292 ff.

35 Ambr., ep. 76 (20), 22. Dem Bischof wurde auch vorgeworfen, er suchte mächtiger als der Kaiser zu sein. Ambr., ep. 75a (21a), 30; 76 (20), 18.

36 Ambr., ep. 76 (20), 26.

37 Zur Bedeutung des ambrosianischen Sieges v. a. SAN BERNARDINO, *Sub imperio discordiae* (wie Anm. 13), 719; NAUROY, *Le fouet et le miel* (wie Anm. 13), 69; BARNES, *Ambrose and the Basilicas of Milan in 385 and 386* (wie Anm. 13), 295 f.; KRITZINGER, *The Cult of the Saints and Religious Processions in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (wie Anm. 13), 42. Vgl. das Zitat aus BROWN, *The Cult of the Saints* (wie Anm. 5), 40.

38 Augustinus, *Confessiones* (Aug., conf.) 9, 7, 16. Vgl. Ambr., ep. 77 (22), 10.

39 Gefunden wurden sie in der Gedächtniskapelle der Heiligen Nabor und Felix. Ambr., 77 (22), 10; Aug., conf. 9, 7, 15 f.; Ders., *De civitate Dei* 22, 8, 2; Paul. Med., v. Ambr. 32, 2 f.

und es sei bei der Bergung viel Blut vorhanden gewesen⁴⁰. Auch führte er verschiedene Wunder an, die durch die Reliquien erfolgt seien⁴¹. Selbst wenn man geneigt ist, die Wunder zu akzeptieren, so fehlt doch die Erklärung, weshalb es sich bei den wirkmächtigen Reliquien um jene der vorgenannten heiligen Märtyrer handeln muss. Es scheint eine einleuchtende Erklärung auch gar nicht nötig gewesen zu sein. Offenbar war der Wunsch Vater des Gedankens und in der Bevölkerung Mailands in jenen Tagen weit verbreitet, sodass die Reliquien bereits am folgenden Tag (!) in einer prächtigen Translation zu ihrer neuen Ruhestätte gebracht werden konnten⁴². Mit dieser denkwürdigen Tat brach der Bischof eine ganze Reihe von Gesetzen⁴³, deren Aktualität durch einen Erlass vom 26. Februar 386 unterstrichen wird: „Niemand soll einen bereits begrabenen Körper an einen anderen Ort bringen;“ [...].⁴⁴ Die fadenscheinige Argumentation und auffällige Eile, ja geradezu Hektik, mit der Ambrosius die Gebeine überführte, wurde von Wissenschaftlern mit Erstaunen zur Kenntnis genommen und unterschiedlich gedeutet⁴⁵. In der Tat stellt sich die Frage, was wohl der Grund für Ambrosius' Handlungsweise gewesen sein mag. Für eine Antwort muss zunächst der formale Ablauf der Zeremonie rekonstruiert werden.

Zwar existiert keine exakte literarische Beschreibung der Reliquientüberführung, doch lässt sich der Ablauf der Zeremonie vor allem anhand der berühmten Trierer Elfenbeinplatte rekonstruieren⁴⁶. Der Schnitzer wollte offensichtlich ein konkretes Ereignis abbilden, was u. a. die Arbeiter an der Kirche oder die auffällige

40 Ambr., ep. 77 (22), 2. Ausf. zum Reliquienkult Friedrich PFISTER, *Der Reliquienkult im Altertum*, Gießen, 1909–1912; v. a. Bd. 2, 507 f.; Hippolyte DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Brüssel ²1933, 50 ff. Bernhard KÖTTING, *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude*, in: *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs*, hg. v. DEMS., Münster 1988, Bd. 2, 90–119; v. a. 98 ff.

41 Ambr., *Hymni* (hymn.) 13, 15–24.

42 Ausführlich KRITZINGER, *The Cult of the Saints and Religious Processions in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (wie Anm. 13), 43 ff.

43 Z. B.: C. T. (i. J. 357), 9, 17, 4; C. T. (i. J. 363), 9, 17, 5, 1. Weitere Belege bei KÖTTING, *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude* (wie Anm. 40), 93–95.

44 C. T. (i. J. 386), 9, 17, 7.

45 So hat bspw. KÖTTING, *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude* (wie Anm. 40), 103 die Vermutung geäußert, Ambrosius habe als Beamter das Recht besessen, Gräber öffnen zu lassen. Dieses habe er sich auch als Bischof nicht nehmen lassen. Diese Spekulation kann im allgemeinen Kontext römischen Rechts nicht überzeugen. Vgl. C. T. (i. J. 349), 9, 17, 2. Tatsache ist, dass andere Bischöfe bei Translationen um Erlaubnis baten, wie bspw. Exuperius von Toulouse rund zwei Jahrzehnte später. Ausf. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs* (wie Anm. 40), 67, 75–91; Martin HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979, v. a. 20–42.

46 Die Literatur zu diesem Kunstwerk ist Legion. Siehe v. a. Wolfgang F. VOLBACH, *Elfenbeinarbeiten*, ³1976, 95 f., n. 143; Suzanne SPAIN, *The Translation of Relics Ivory*, *Trier, Dumbarton Oaks papers* (DOP) 31 (1977), 304; Winfried WEBER, *Die Reliquienprozession auf der Elfenbeintafel des Trierer Domschatzes und das kaiserliche Hofzeremoniell*, *Trierer Zeitschrift* 42 (1979), 135–153; Kenneth G. HOLM / Gary VIKAN, *The Trier Ivory, Adventus Ceremonial, and the Relics of St. Stephen*, *DOP* 33 (1979), 115–133. Wenig überzeugend die Erklärung von Hedwig RÖCKELIN, *Art. Translatio*, *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 35 (2007), 221.

Architektur im Hintergrund belegen (Abb. 2)⁴⁷. Daneben finden sich aber auch eine Reihe stereotyper Bildelemente. Ganz links sind Bischöfe mit einem Reliquienkästchen auf einem *plastrum* dargestellt; direkt vor ihnen geht der Kaiser zu Fuß einher, wobei er eine Kerze trägt; ihm folgen weitere weltliche Würdenträger, ebenfalls mit Kerzen ausgestattet. Empfangen wird die *pompa* von der Kaiserin, die ein Kreuz in Händen hält, wobei der Zug von einer großen Menge von Zuschauern gesäumt wird. In der obersten Bogenreihe der auffälligen Architektur – m. E. handelt es sich um einen Circus – sind Kleriker zu erkennen, die in der einen Hand Weihrauchfässer schwingen, während sie die andere an ihr Ohr halten. Diese auffällige Pose wurde von Alfred Hermann überzeugend als Sing- bzw. Akklamationsgestus erklärt⁴⁸. Offensichtlich hatte der Klerus die Aufgabe, die Gesänge des *plebs* durch die Antiphone zu führen.

Dem talentierten Künstler ist es gelungen, auf wenigen Quadratzentimetern Darstellungsfläche einen klassischen antiken Triumphzug in all seinen Facetten zu charakterisieren⁴⁹. Freilich: verchristlicht und sakralisiert, doch äußerlich – bis auf einen zentralen Aspekt – unverändert. Der Wagen, die vorausgehenden Honorationen mit Kerzen, die akklamierende Menge am Straßenrand, die kaiserliche *familia*, die die Akklamationen lenkt, ja selbst der Tempel als Ziel der Prozession finden sich bei diesem christlichen „Triumphzug“ wieder⁵⁰. Allerdings wird der Ehrenplatz auf dem Wagen nun von den Reliquien eingenommen, wohingegen der Kaiser zu Fuß als einer von vielen Würdenträgern voranschreitet. Augenscheinlich wurde die äußere Form des Zeremoniells beibehalten und damit – zumindest bei unbewusster Betrachtung – auch die Aussage, allerdings erfolgte die Prozession eben nicht mehr zu Ehren des militärisch erfolgreichen Kaisers respektive – im Falle eines Advents – aufgrund eines Besuchs. Vielmehr stellten die Gebeine der sieghaften Märtyrer das Epizentrum der Choreographie dar. Überraschend ist dabei, dass dem Kaiser in der Verteilung der hierarchisch klar definierten Positionen nicht – wie man wohl erwarten dürfte – wenigstens der zweite Rang zuerkannt wurde. Diesen nahm als religiöser Führer geradezu selbstverständlich der Bischof ein. Hält man sich zudem vor Augen, dass die gesamte *res publica* Zeuge der symbolhaften Degradierung des Kaisers war, so lässt sich die Tragweite dieser Veränderung erahnen.

47 Dessen ungeachtet ist eine überzeugende Zuweisung zu einer literarisch belegten Reliquienüberführung nicht (!) gelungen. Genauso der jüngste Versuch mit Verweis auf älterer Lit.: Edina BOZOKY, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris 2006, 89 ff.

48 Alfred HERMANN, *Mit der Hand singen*, Jahrbuch für Antike und Christentum 1 (1958), 105–108.

49 Zur Semantik des antiken Triumphes sowie seiner späteren Entwicklung siehe v. a. ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche* (wie Anm. 26), 93, 95, 144, 151; MAC-CORMACK, *Art and Ceremony in Late Antiquity* (wie Anm. 10), 17–61 (bes. zum Advent); Ernst KÜNZL, *Der römische Triumph. Siegesfeiern im antiken Rom*, München 1988, v. a. 134–140.

50 Zu den Akklamationen TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell* (wie Anm. 26), 71 ff.; ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche* (wie Anm. 26), 79–84; KÜNZL, *Der römische Triumph* (wie Anm. 49), 88. Zum Ziel FELBECKER, *Die Prozession* (wie Anm. 10), 157 f.