

ANALECTA BOLLANDIANA

REVUE CRITIQUE D'HAGIOGRAPHIE

TOME 110

Fasc. 1-2

PUBLIÉ PAR

PAUL DEVOS

JOSEPH VAN DER STRAETEN

FLORENT VAN OMMESLAEGHE

UGO ZANETTI

BOLLANDISTES

— EXTRAIT —

B 1040 BRUXELLES
SOCIÉTÉ DES BOLLANDISTES
24, BOULEVARD SAINT-MICHEL
1992

REVUE TRIMESTRIELLE SUBVENTIONNÉE PAR LA FONDATION UNIVERSITAIRE

SOMMAIRE

Paul DEVOS. Les cinq premières Lettres Festales de Saint Athanase d'Alexandrie. Un test	5
Jacques VAN DER VLIET. S. Pachôme et S. Athanase: un entretien apocryphe	21
Ugo ZANETTI. Amulettes éthiopiennes chez les Bollandistes	28
Gábor TÜSKÉS – Éva KNAPP. Europäische Verbindungen der mittelalterlichen Heiligenverehrung in Ungarn.	31
Maria STELLADORO. Il Vaticanus Graecus 2095: un nuovo testimone della Famiglia F del Sinassario Costantinopolitano	61
Ioannis D. POLEMIS. An Unidentified Text of Manuel the Corinthian	66
Francis J. THOMSON. SS. Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy: Trilinguism. A Contribution to the Study of Patristic and Mediaeval Theories of Sacred Languages	67
Florent VAN OMMESLAEGHE. Chrysostomica. La nuit de Pâques 404. – Corollaire: Les fidèles de Chrysostome et l'Hippodrome	123
Stéphane GYSENS. Le <i>genus supplicii</i> des Quarante Martyrs de Sébastée. Un mémoire inédit de Gerardus Vossius	135
Robert GODDING. Saint Grégoire le Grand à travers quelques ouvrages récents	142
Bulletin des publications hagiographiques	158
Publications reçues	222

Summaries – Résumés: 20, 24, 60, 65, 122, 133, 137

Ce numéro a paru le 29 mai

ISSN 0003-2468

Gábor TÜSKÉS – Éva KNAPP

EUROPÄISCHE VERBINDUNGEN DER MITTELALTERLICHEN HEILIGENVEREHRUNG IN UNGARN*

Wenn bislang niemand den Versuch unternommen hat, die Heiligenverehrung Ungarns im Mittelalter in ihrer europäischen Verflechtung darzustellen, so lassen sich dafür mehrere Gründe anführen. Zum einen steht zwar historisches Quellenmaterial in relativer Fülle zur Verfügung, aber es ist fragmentarisch und nicht immer leicht zu finden. Zum anderen beschränkten sich historische, kunsthistorische, literaturgeschichtliche und verwandte Forschungsarbeiten auf die Aufhellung von Detailfragen. Zum dritten blieben bei Untersuchungen der Frömmigkeitsgeschichte die Ergebnisse der Nachbardisziplinen vielfach unberücksichtigt. Gewiß, es liegen auf frömmigkeitsgeschichtlichem Gebiet einige Arbeiten vor, die vom Standpunkt der Philologie und Quellenkritik aus kaum Wünsche offen lassen, aber sie beschränken sich meist auf regionale Aspekte¹. Hinzu kommt, daß in den jüngstvergangenen Jahrzehnten kaum Interesse an diesem Fragenkomplex bestand, so daß sich nur einige wenige Beiträge mit Spezialgebieten dieses Themas befassen, dann aber meist unter besonderer Berücksichtigung historischer und soziographischer Gesichtspunkte.

Unter den wenigen Ausnahmen müssen wir das dreibändige Werk von Sándor Bálint hervorheben. Seine Arbeit gibt den ersten zusammenhängenden Überblick über die Heiligenverehrung in Ungarn, eingebettet in die europäischen kulturgeschichtlichen Prozesse. Und obwohl Sándor Bálint das Quellenmaterial über die Verehrung

* Abkürzungen: vgl. S. 59. Für die sprachliche Betreuung der deutschen Fassung danken wir Dr. Hans Dünninger, Würzburg, und der Redaktion. Wir verzichten auf die Nennung der ganzen Fachliteratur zur Verehrung der einzelnen Heiligen und haben uns auf die notwendigsten Hinweise beschränkt. Zu den ungarischen Quellen und zur Spezialliteratur vgl. die Werke von Bálint in der Anmerkung 2 sowie: G. TÜSKÉS – É. KNAPP, *A magyarországi szentisztelet történeti szociológiája (11.-18. század)* [Historische Soziologie der Heiligenverehrung in Ungarn (11.-18. Jahrhundert)], Manuskript, Budapest, 1982.

¹ G. KLANICZAY, *A középkori magyarországi szentkultusz-kutatás problémái* [Forschungsprobleme der mittelalterlichen Heiligenverehrung in Ungarn], in *Történelmi Szemle*, 1981, S. 273-286.

der einzelnen Heiligen nach dem Aufbau des kirchlichen Kalenders angeordnet hat, kann man in seinem kritischen Werk oft auch schon die zeitliche und räumliche Verbreitung, die historischen und gesellschaftlichen Verbindungen und die funktionalen Schichten der Heiligenverehrung sehen².

Auch hier sollen aus der komplexen Problematik mittelalterlicher Heiligenverehrung in erster Linie die soziokulturellen Vermittlungsfunktionen beleuchtet werden, und zwar nach Möglichkeit unter Berücksichtigung aller greifbaren Kultzeugnisse, chronologische Überblicke mit synchronen Querschnitten kombinierend. Es ist dabei unser Ziel, zum einen die ambivalente Rolle zu verdeutlichen, welche die Heiligverehrung zwischen den kirchenamtlichen und den laikalen, möglicherweise sogar noch vorchristlichen religiösen Vorstellungen spielte, zum anderen aufzuzeigen, wie die zeitlichen und räumlichen Schichten des Heiligenkultes Aufschlüsse geben über Verbindungen zwischen den europäischen kulturellen Traditionen und spezifisch ungarischen Eigentümlichkeiten. Auf diese Weise wird, wie wir hoffen, transparent, wie das Land aufgrund der von außen nach Ungarn gelangten Heiligen und Kultmodelle in den Zusammenhang der europäischen Frömmigkeitsgeschichte integriert wurde. Wenn wir die Formen der Kontaktnahme zu den Heiligen ins Auge fassen und die Wege der Ausbreitung ihres Kultes verfolgen, werden die Heiligen als Vorbilder kulturellen Verhaltens und Handelns, wird ihre Verehrung als kultureller Indikator und werden die Formen ihres Kultes als Zeugnis der Ansprüche und Bedürfnisse der jeweiligen Träger dieses Kultes erkennbar; zusammen mit den Kanonisationsprozessen reflektieren sie die Wertvorstellungen, Schichtungen und die Komplexität der rezipierenden Kultur. Der hier gesetzte Rahmen allerdings zwingt uns dazu, auf eine detaillierte Darstellung der einzelnen Kultformen und der zeitlichen, inhaltlichen und sonstigen Unterschiede unter diesen Formen zu verzichten. Auch die internen Haupttendenzen des jeweiligen Kultes können nur dann aufgezeigt werden, wenn dies zum Verständnis der internationalen Zusammenhänge unbedingt erforderlich ist³.

² S. BÁLINT, *Karácsony...*; Ders., *Kalendárium...*; Ders., *Patrocinium, egyházi év és néphagyomány* [*Patrozinium, Kirchenjahr und Volkstradition*] in Ders., *A hagyomány szolgálatában* [*Im Dienst der Tradition*], Budapest, 1981, S. 68-79.

³ Vgl. P. BURKE, *How To Be a Counter-Reformation Saint*, in K. VON GREYERZ (ed.), *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, London – Boston – Sydney, 1984, S. 45-55

1. FRÜHE ANSÄTZE

Ungarn ist zu Beginn des 11. Jahrhunderts in die Reihe der christlichen Länder Europas eingetreten. Es war dies eine Zeit, in welcher nicht nur die westeuropäische Kirchenorganisation sondern auch das christliche Gedankensystem starke Veränderungen erfuhr. Im 10. Jahrhundert nimmt der Heiligen- und Reliquienkult im christlichen Abendland einen bis dahin nie dagewesenen Umfang an. Die Verehrung lokaler Heiliger (Märtyrer, Missionare, Pilger), die zuvor eine zentrale Bedeutung im religiösen Leben einnahm, wurde im Interesse der Vereinheitlichung der Liturgie bis zu einem gewissen Grade zurückgedrängt. Unter dem Einfluß der Kreuzzüge nimmt die Verehrung von biblischen Heiligengestalten und von Heiligen zu, die bislang nur im Osten verehrt wurden. Zudem tritt der Benediktinerorden, der bis dahin bei der Verbreitung der Heiligenverehrung eine bedeutende Rolle gespielt hatte, vom 12. Jahrhundert an etwas zurück zugunsten der Zisterzienser. Die karolingische Religiosität wird weitgehend durch ein komplexes System abgelöst, dessen Pole einerseits durch die evangelische Frömmigkeit der Ketzerbewegungen (und später der Bettelorden), andererseits durch die anstelle der Lokalheiligen verehrten biblischen Gestalten gekennzeichnet sind⁴. Dies hat zur Folge, daß in Ungarn die für eine Reform reif gewordenen älteren Kulte und die Neubestrebungen gleichzeitig übernommen werden. Formen der Heiligenverehrung werden hier mit zeitlicher Verzögerung und oft unter Umständen, die von Zufälligkeiten veranlaßt waren, und mit Kontaminationen adaptiert. Doch hat auch dieser verspätete, teilweise durch äußere Modelle und gelegentliche Einflüsse bestimmte Prozeß charakteristische Ergebnisse und Erscheinungsformen, die unter dem Gesichtswinkel einer gesamteuropäischen Frömmigkeitsgeschichte beachtenswert sind.

Die Kulte der einzelnen Heiligen im 11. und 12. Jahrhundert werden ausschließlich durch die Patrozinien, die Liturgie, die Reliquien sowie die Kanonisationen und die damit zusammenhängenden offiziellen kirchlichen Äußerungen greifbar. Es ist unmöglich, anhand dieser Indizien eine Bewertung aller Bevölkerungskreise und -schichten, die mit den Heiligen in Berührung kamen, vorzunehmen.

⁴P. J. GEARY, *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton, 1978, S. 16-30. A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (= *Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome*, 241), Roma, 1981, S. 479-489.

Es läßt sich, was diese Epoche der Geschichte anbetrifft, in der Regel nur das Verhältnis bestimmter sozialer Gruppen zu einzelnen Heiligen greifen. Einerseits spiegelt die Untersuchung der Heiligenverehrung nach ihrer Herkunft den Anteil der verschiedenen sozialen Gruppen an der Verbreitung des Christentums in Ungarn wider, andererseits zeigt sie die kulturellen Einflüsse auf, die dieses Land aus den verschiedenen Richtungen empfangen hat. Kulträger sind zu dieser Zeit die westlichen und östlichen Missionsmönche, der König und seine unmittelbare Umgebung sowie die hohe Geistlichkeit. Breitere Bevölkerungskreise kommen zu dieser Zeit mit den Heiligen nur selten und lediglich indirekt in Berührung. In dem durch die Benediktinermissionen, durch die organisatorische Tätigkeit des Königs und die Aktivität der hohen Geistlichkeit propagierten Heiligenkult schimmert oft der Konflikt unter heidnischen und christlichen Vorstellungen durch. Die Verbindungen mit Westeuropa und die Einflüsse aus dem Osten in der Heiligenverehrung zeigen auch, daß die Koexistenz des orthodoxen und lateinischen Christentums im 11. und 12. Jahrhundert in Ungarn weitgehend anerkannt wurde.

Am Anfang gehören zu der größten Heiligengruppe jene Heiligen, deren Verehrung durch die missionierenden Benediktinermönche nach Ungarn vermittelt wurde. Die Verehrung dieser Heiligen zeigt, mit welcher Phasenverschiebung die verschiedenen europäischen Kultströmungen nach Ungarn gekommen sind und wie die benediktinischen Reformbewegungen ihre Wirkung auf dem Gebiet des religiösen Lebens spüren ließen. Der Ausgangspunkt einer der frühesten Benediktinermissionen nach Ungarn ist das Kloster Sankt Gallen, und durch diese Mission konnte die Verehrung des hl. Gallus sowie die des ersten Abtes von Sankt Gallen, Othmar, Wurzel fassen⁵. Metropolitan des Bischofs Bruno, der die Mission leitete, war der Erzbischof von Mainz. Da die Kathedrale von Mainz Martin von Tours geweiht war, hat die Mission vermutlich auch in der Einbürgerung des Martin-Kultes eine Rolle gespielt. Nach den neueren Forschungen hängt die Verehrung Martins als Ritterheiliger auch mit der Person des späteren Kaisers Heinrich II., des Onkels der Frau des Königs Stephan I. (997-1038), Gisela, zusammen. Im Zusammenhang mit der Martinverehrung wurde der Kult des hl. Briccius, des

⁵Gy. GYÖRFFY, *Structures ecclésiastiques de la Hongrie médiévale*, in *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, V. Colloque de Varsovie, octobre 1971 (= *Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 61), Löwen, 1974, S. 159-161.

Nachfolgers Martins im Bischofsamt, propagiert⁶. Ein typischer Benediktinerheiliger ist auch der hl. Wolfgang⁷. Wolfgang missionierte 971-972 in Ungarn und erzog die Kinder Heinrichs des Zänkers, unter ihnen die spätere Frau des Königs Stephan I., Gisela. Der Einfluß der benediktinischen Reform in Bayern wird durch die mit Gisela nach Ungarn gekommenen Missionsmönche vermittelt: Sie bringen den Kult der im Kaiserhaus (Mauritius) und in der bayerisch-österreichischen Kirche (Emmeram, Hippolyt, Adrian) beliebten Heiligen mit⁸.

Neben den deutschen Benediktinerverbindungen kam in der Heiligenverehrung auch ein starker französischer Einfluß zur Geltung. Der aus Lüttich stammende Bischof von Várad, Leodvin, die Missionstätigkeit des flämischen Abtes Gervinus, die Verbindungen des Veszprémer Bischofs Franco um 1080 nach Lüttich, sowie die flämischen Priester, die während der Hungersnot im Jahre 1006 und später mit ihren Leuten nach Ungarn gekommen und ansässig geworden waren, erklären gemeinsam das Erscheinen des Kultes von Lambert, der neben Martin der andere äußerst populäre Heilige des karolingischen Mittelalters war. Dieser Kult stand gerade im Rheinland und in Brabant auf seinem Höhepunkt, und so spiegelt sein Auftreten in Ungarn die zeitgenössischen europäischen Kultströmungen treu wider⁹. Auf indirekte Verbindungen mit französischen Benediktinerklöstern weisen außerdem die ersten Kultspuren der Ägidius- und Anianus-Verehrung hin¹⁰.

Die Einbürgerung der Verehrung einiger Heiliger kann man zu keiner Missionstätigkeit oder Reformbewegung in direkte Verbindung setzen, der benediktinisch-monastische Zug dieser Kulte ist aber

⁶E. TÓTH, *Szent Márton pannonhalmi születéshely-legendájának kialakulása* [Die Entstehung der Legende über den Geburtsort des hl. Martin in Pannonhalma], in *Vigilia*, 39 (1974), S. 306-312. BÁLINT, *Kalendárium...*, II, S. 472.

⁷F. GALLA, *A Cluny-reform hatása Magyarországon* [Die Auswirkung der Reform von Cluny in Ungarn], Budapest, 1931, S. 42.

⁸GYÖRFFY, *István király...*, S. 328. Vgl. S. BÁLINT, *Népi vallásosságunk öröksége* [Das Erbe unserer Volksfrömmigkeit], in *Teológia*, 10 (1976), S. 85-87. L. VESZPRÉMY, *Szentkultusz korai liturgikus kódexeinkben* [Heiligenverehrung in unseren frühen liturgischen Kodizes], in *Ars Hungarica*, 17 (1989), S. 15-23, hier 18-19.

⁹ZENDER, *Räume...*, S. 27-60.

¹⁰I. KIRÁLY, *Szent Márton magyar király legendája. A magyar bencések Árpádkori francia kapcsolatai. A Berta-mondá magyar vonatkozásai* [Die Legende des ungarischen Königs hl. Martin. Die französischen Beziehungen der ungarischen Benediktiner in der Árpáden-Zeit. Die ungarischen Bezüge der Berta-Sage] (= *Bibliothèque de l'Institut français à l'Université de Budapest*, 8), Budapest, 1929, S. 20-21.

auf den ersten Blick ersichtlich (Benedikt¹¹, Allerheiligen¹²). Mehrere Quellen können dem Kult St. Gotthards zugrunde liegen, der in seinem Leben zur unmittelbaren bayerischen Umgebung der Königin Gisela gehört hat. Zur Verbreitung seiner Verehrung hat auch die enge Verbindung des westlichen Landesteiles mit der Passauer Diözese beigetragen¹³. Ebenfalls durch Klostergründungen und kirchenorganisatorische Tätigkeit der Benediktiner hat sich die Verehrung der Apostel Petrus und Paulus¹⁴ sowie (in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts) die der Margarete von Antiochien verbreitet¹⁵. Durch eine herausragende Gestalt der Benediktinermissionen, Adalbert, den Bischof von Prag, dürfte der Kult des hl. Alexius bekannt geworden sein¹⁶. Ähnlich wie den Alexiuskult hat Adalbert vermutlich auch die Verehrung des Königs Wenzel, des Nationalheiligen von Böhmen, mitgebracht. In der Kultentfaltung hat auch die Ausstrahlung eines Wallfahrtsortes von europäischem Rang, der Wenzel-Kirche von Prag, eine Rolle gespielt¹⁷.

In der Einbürgerung der Verehrung jener Heiligen, die vom Westen her herübergebracht wurde, scheint neben den Benediktinern der Einfluß des Königs und der hohen Geistlichkeit wichtig. Über die kirchenorganisatorische, diözesengründende Tätigkeit des Königs Stephan I. legen die ersten Kultspuren von der Verehrung des Märtyrers Stephan ein direktes Zeugnis ab. Bei der Ausbreitung des Stephans-Kultes muß man den Einfluß der Passauer Diözese in Betracht ziehen¹⁸. Mit der missionarischen, kirchenorganisatorischen Tätigkeit des Königs Stephan sind auch die frühen Zeugnisse der Apollinaris- und Laurentius-Verehrung verbunden¹⁹. Für den Zusammenhang zwischen dem repräsentativen Wert der Heiligenre-

¹¹ *1500 Jahre St. Benedikt Patron Europas*. Katalog. Salzburg, 1980, S. 54-59.

¹² BÁLINT, *Kalendárium...*, II, S. 429

¹³ Ebd., I, S. 357. E. SCHWARTZ, *A patrocínium a helynévféjtés és településtörténet szolgálatában* [Das Patrozinium im Dienst der Ortsnamenforschung und der Siedlungsgeschichte], in *Századok*, 67 (1933), S. 185-191, hier S. 188.

¹⁴ BÁLINT, *Kalendárium...*, I, S. 504-505.

¹⁵ Ebd., II, S. 39.

¹⁶ Ebd., II, 58.

¹⁷ PÁSZTOR, *Vallásos...*, S. 113.

¹⁸ J. SZENDREI, "Szent István szolgái" egy regös motívum német párhuzama [»Diener des hl. Stephan« deutsche Parallele eines Spielmannsmotivs], in *Ethnographia*, 85 (1974), S. 315-329. BÁLINT, *Karácsony...*, S. 111.

¹⁹ GYÖRFFY, *István király...*, S. 328.

liquien und den Mitgliedern der königlichen Familie findet man zu dieser Zeit nur noch sporadische Angaben (König Petrus [1038-1041, 1044-1046] – Reliquie des hl. Koloman, König Béla II. [1131-1141]) – Reliquie des hl. Blasius)²⁰. In erster Linie als ein Erfolg der Tätigkeit der hohen Geistlichkeit ist das Aufkommen der Verehrung von Vitus und Thomas Becket in Ungarn zu sehen²¹.

Relativ niedrig liegt die Zahl jener Heiligen, deren Kult mit hoher Sicherheit vom Osten nach Ungarn kam. Das byzantinische Christentum hat schon vor der Landnahme einen bedeutenden Einfluß auf das Ungarntum ausgeübt. Der offizielle Anschluß des Landes an das westliche Christentum brachte nicht den sofortigen Untergang der Orthodoxie mit sich, das östliche Christentum hatte auch noch im 12. Jahrhundert eine gewisse Bedeutung. Die Angaben der Heiligenverehrung zeigen nicht nur das Nebeneinanderleben beider Konfessionen, sondern beweisen auch, daß das östliche Christentum doch keine wirkliche Alternative für das Land bedeutete²². Sie zeigen nämlich, wie die westliche Kirchenorganisation, die als Grundlage der königlichen Macht diente, nach ihrem Erstarken die Verehrung der speziell östlichen Heiligen in den Hintergrund drängt (Demetrius, Prokopius, Elia). Der Fall der Reliquie des hl. Iwan von Rila (Überführung der Reliquie nach Ungarn durch den byzantinisch erzogenen König Béla III. [1172-1196], danach die Rückgabe derselben unter dem Druck der katholischen Geistlichkeit) zeigt neben dem Konflikt zwischen der Ost- und Westkirche auch, daß die Reliquien und die Heiligenverehrung eine wichtige Rolle im Kampf um die Unabhängigkeit zwischen der kirchlichen und der weltlichen Macht spielten²³.

Wesentlich höher als die Zahl der aufgrund der Kultspuren aus dem Osten hergeleiteten Heiligen liegt die Zahl jener Heiligen, bei denen man nicht eindeutig bestimmen kann, aus welcher Richtung

²⁰Ebd., S. 294.

²¹Fr. GRAUS, *Böhmen zwischen Bayern und Sachsen. Zur böhmischen Kirchengeschichte des 10. Jahrhunderts*, in *Historica*, 17 (1969), S. 5-42. BALINT, *Kalendárium...*, I, S. 111.

²²L. MEZEY, *Deákság és Európa [Lateinische Bildung und Europa]*, Budapest, 1979, S. 123-143. A. FALUDY, *A bizánci ikonográfia hatásának kérdése a magyar középkori falfestészetben [Die Frage der Auswirkung der byzantinischen Ikonographie in der mittelalterlichen Wandmalerei in Ungarn]*, in *Ars Hungarica*, 3 (1975), S. 330-331.

²³Gy. MORAVCSIK, *Bizánc és a magyarság [Byzanz und das Ungarntum]*, Budapest, 1953.

ihr im Osten und Westen in gleicher Weise verbreiteter Kult zuerst nach Ungarn kam. So müssen wir eine zweifache Herkunft des Kultes von Georg, Michael, Andreas, Nikolaus²⁴, Johannes dem Täufer²⁵, Kosmas und Damian²⁶, Pantaleon und von den hll. Drei Königen²⁷ voraussetzen. In der Anfangsperiode haben sich die östlichen und westlichen – darunter vor allem die römischen – Einflüsse gut vertragen und sogar gegenseitig gestärkt, später findet man aber oft die Stärkung der westlichen Züge des Kultes seitens der katholischen Kirche mit allen nur möglichen Mitteln.

Zur dritten Schicht der Heiligenverehrung im 11. und 12. Jahrhundert zählen die Kulte lokalen Ursprungs. Die beginnende Verehrung der lokalen Heiligen weist darauf hin, daß die Einführung der aus fernen Gebieten stammenden Heiligen die Kanonisation und den Kult der herausragenden Gestalten der ungarischen Geschichte gut vorbereitet hatte. Diese Adaptation der gegebenen Kultformen und Modelle ist beim heiligen Bischof Adalbert²⁸, bei den Eremiten Andreas und Benedikt²⁹ und beim Märtyrer Gerhard, die alle in ihrem Leben für kürzere oder längere Zeit in Ungarn missionierten, ebenso nachweisbar wie beim ersten heiligen König (Stephan I.) und beim Herzog Emmerich (Sohn König Stephans I.) aus dem Árpáden-

²⁴L. PALOVICS, *Szent Miklós patrociniuma és a településtörténet [Das Patrozinium des hl. Nikolaus und die Siedlungsgeschichte]*, in *„Quibus expedit universis“*. Diákköri dolgozatok 1977-1979, Budapest, 1980, 93-121.

²⁵E. REISZIG, *A jeruzsálemi Szent János lovagrend Magyarországon [Der Ritterorden des hl. Johannes von Jerusalem in Ungarn]*, I-II, Budapest, 1925-1928.

²⁶M. VIDA, *Szent Kozma és Damján magyarországi tiszteletének eredete és értelmezése (11.-14. század) [Der Ursprung und die Deutung der ungarischen Verehrung der hll. Kosmas und Damian, 11.-14. Jahrhundert]*, in *Századok* 115 (1981), S. 34-367.

²⁷G. KARSAI, *Középkori vizkeresztii játékok. A győri „Tractus Stellae” és rokonai [Mittelalterliche Dreikönigsspiele. Der »Tractus Stellae« von Raab und seine Verwandtschaft]*, Budapest, 1943. H. HOFMANN, *Die Heiligen Drei Könige. Zur Heiligenverehrung im kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben des Mittelalters (= Rheinisches Archiv, 94)*, Bonn, 1975.

²⁸T. BOGYAY, *Adalbert v. Prag und die Ungarn – ein Problem der Quelleninterpretation*, in *Ungarn Jahrbuch*, 1976, S. 9-36. A. GIEYSZTOR, *Sanctus et gloriosissimus martyr Christi Adalbertus: un État et une Église missionnaires aux alentours de l'An mille*, in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo (= Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 14)*, Spoleto, 1967, S. 611-684.

²⁹J. T. MILIK, *Święty Świerad, Saint Andrew Zoerardus*, Roma, 1966. R. PRAŽAK, *A Legenda SS. Zoerardi et Benedicti történelmi és kulturális összefüggései [Die historischen und kulturellen Zusammenhänge der Legenda SS. Zoerardi et Benedicti]*, in *Irodalomtörténeti Közlemények*, 84 (1980), S. 393-408.

Haus³⁰. Die Verehrung der lokalen Heiligen bedeutet den ersten Schritt auf dem Weg zur Spezialisierung des Heiligenkultes: Darin wird der Anspruch auf solche Heilige am unmittelbarsten ausgedrückt, deren Kult nicht mehr aus dem Ausland in das Land gekommen war, sondern auch eine lokale Aktualität besaß. Die auf die Initiative des Königs Ladislaus I. (1077-1095) hin eingeleiteten Kanonisationen im Jahre 1083 öffnen tatsächlich ein neues Kapitel in der ungarischen Kultur- und Frömmigkeitsgeschichte³¹. Darin sah Ladislaus nach angelsächsischem, skandinavischem bzw. russischem Beispiel ein Gegengewicht zu seiner eigenen illegitimen Position. Unter den Motiven für die Heiligsprechung des Bischofs Gerhard müssen die Auslöschung des Andenkens der heidnischen Religion, die Stärkung der Kirchenstruktur und das Beispiel des staatlichen Kultes des hl. Adalbert in Polen und Böhmen erwähnt werden³². Andererseits muß jene bewußte Arbeit zur Transformation der Traditionen hervorgehoben werden, die gegenüber dem auffälligen Fehlen der spontanen lokalen Kulte durch Veränderung der Gestalt König Stephans I. in den Legenden und liturgischen Texten den Grund zur nationalen Verehrung der heiligen Könige legt. Die im Verhältnis zu Westeuropa verspätete Auffassung der Idee der heiligen Könige auf die Könige und Herzöge aus dem Herrscherhaus der Árpáden hat in dieser Periode eine doppelte Funktion: Einerseits sichert sie die sakrale und politische Legitimität des Herrscherhauses, andererseits dient sie im Investiturstreit der Herrscher gegen das Papsttum als Ausdruck ihrer eigenen sakralen Bestrebungen. Die Verehrung der heiligen Könige in Ungarn ist verwandt mit dem Kult der heiligen

³⁰K. DIVALD, *Szent Imre ábrázolása és ereklyéi* [Die Darstellung und Reliquien hl. Emmerichs], in L. HARSÁNYI – Á. TORDAI (ed.), *Szent Imre-Emlékkönyv*, Budapest, 1930, S. 181-191. J. BOLLÓK, *Szent Imre alakja középkori krónikáinkban* [Die Gestalt des hl. Emmerichs in unseren mittelalterlichen Chroniken], in FÜGEDI, *Művelődéstörténeti...*, S. 61-75.

³¹G. KLANICZAY, *Az 1083. évi magyarországi szentté avatások. Modellek, minták, kulturtörténeti párhuzamok* [Die Kanonisationen des Jahres 1083 in Ungarn. Modelle, Muster, kulturgeschichtliche Parallelen], in FÜGEDI, *Művelődéstörténeti...*, S. 15-32, hier 19. J. TÖRÖK, *Szentté avatás és liturgikus tisztelet* [Kanonisation und liturgische Verehrung], in ebd., S. 33-47. T. WEHLI, *Az 1083-ban kanonizált szentek kultusza középkori művésztünkbén* [Die Verehrung der 1083 kanonisierten Heiligen in unserer mittelalterlichen Kunst], in ebd., S. 54-60.

³²J. ifj. HORVÁTH, *A Gellért-legendák forrásértéke* [Der Quellenwert der Gerhard-Legenden], in *A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei*, 13 (1958), S. 21-82. L. MEZEY, *Gellért problémák* [Gerhard-Probleme], in *Vigilia*, 45 (1980), S. 590-598.

Könige der an der Peripherie Europas angesiedelten, sich zum Christentum zwei bis dreihundert Jahre später bekehrten angelsächsischen, skandinavischen und slawischen Völker und Staaten. Im Zentrum dieses Kultes steht der staatsgründende, zum Christentum übergetretene König und heilige Herrscher, der den Glauben mitunter sogar durch den Märtyrertod verteidigt³³.

2. DIE AUSBREITUNG DER HEILIGENVEREHRUNG

An der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert spielen sich grundlegende soziale, wirtschaftliche und religiöse Veränderungen ab, während deren Ungarn aus dem Kreis der osteuropäischen Interessen ausschied und sich für lange Zeit an Westeuropa anschloß. Von diesen Veränderungen müssen hier die religiöse Konsolidation, der wirtschaftliche Aufschwung und die soziale Differenzierung, das von der weltlichen Gesellschaft abgesonderte Auftreten der Geistlichkeit als selbständiger Stand sowie die Verflechtung der Interessen des Königshofes mit den kirchlichen Bestrebungen hervorgehoben werden.

Die veränderte Situation des Weltklerus und der Orden spiegelt sich im Kult der durch sie propagierten Heiligen treu wider. Eine Folge ihrer kultverbreitenden Tätigkeit ist die Verehrung der zwei bedeutendsten Vertreter des mittelalterlichen Bußgedankens, die der Maria Magdalena und der Maria von Ägypten. Die Verehrung der Maria Magdalena kam nicht direkt aus Südfrankreich, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach durch die Vermittlung süddeutscher Klöster nach Ungarn. Zur Verbreitung des Kultes hat auch die Sühneidee der gregorianischen Strömung beigetragen, die sich als Bestrebung des Klerus zur Selbstrevision seit dem 11. Jahrhundert in ganz Europa entwickelte³⁴. Ebenfalls eng mit der Geistlichkeit hängt die Ver-

³³G. SCHREIBER, *Stephan I. der Heilige, König von Ungarn (997-1038). Eine hagiographische Studie*, Paderborn, 1938. Gy. GYÖRFFY – Á. KURCZ (ed.), *István király emlékezete [Die Erinnerung an König Stephan]*, Budapest, 1973. Fr. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha, 1965.

³⁴V. SAXER, *Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du moyen âge (= Cahiers d'Archéologie et d'Histoire, 3)*, Paris, 1959; Ders., *Le dossier vézelien de Marie Madeleine. Invention et translation des reliques en 1265-1267. Contribution à l'histoire du culte de la sainte à Vézelay à l'apogée du moyen âge (= Subs. Hag., 57)*, Brüssel, 1975. E. DORN, *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters (=Me-*

ehrung Abrahams zusammen, und der Kult des vermutlich durch römische Vermittlung bekannt gewordenen Eustachius geht auch nicht darüber hinaus³⁵. Die Verehrung des Lazarus haben in erster Linie die in Ungarn seßhaft gewordenen Mitglieder des unter dem Namen »Ritter des hl. Lazarus« bekannt gewordenen Ordens (fratres S. Lazari de Jerusalem) verbreitet³⁶, der aus dem Ritterorden der Johanniter hervorgegangen war. Für den Kult jener Heiligen aus dem Umkreis des Klerus, der sich auch unter den Laien ziemlich schnell eingebürgert hat, bietet die Verehrung der Unschuldigen Kinder ein Beispiel: Aus der Liturgie der Vigil des Festtages, in die auch die Kinder einbezogen waren, ist während des Mittelalters ein landesweit verbreiteter Fruchtbarkeitsbrauch geworden (symbolische Frisch- und Gesund-Schlagen der Kinder und Frauen als Neujahrsglückwunsch). Dabei ist auch die Aufnahme bestimmter, vorchristlichem Brauch verpflichteter Formen in die kirchliche Liturgie nicht auszuschießen³⁷.

Aufgrund ihrer speziellen Kultformen ist die hohe Geistlichkeit als Kulträger innerhalb des Klerus gut abgrenzbar. Mit ihr ist der Versuch verbunden, Lukas, den Erzbischof von Gran, und Saul, den Erzbischof von Kalocsa, heiligsprechen zu lassen. Der Versuch, Erzbischof Lukas heiligsprechen zu lassen, hat in erster Linie zur Demonstration der Unabhängigkeit der hohen Geistlichkeit von der königlichen Macht gedient, und er war damit eine Waffe im sich immer wieder erneuernden Kampf zwischen Dynastie und geistlicher Macht. Beide, Lukas und Saul, vertreten den Typ des heiligen Bischofs, und diese Fälle zeigen, daß sich die hohe Geistlichkeit zu

dium Aevum. Philologische Studien, 10), München, 1967. H. HANSEL, *Zur Geschichte der Magdalenenverehrung in Deutschland*, in *Volk und Volkstum*, 1 (1936), S. 269-277.

³⁵T. KARDOS, *Megjegyzés Árpádházi Imre herceg és csadaszarvas mondája kérdéséhez [Bemerkung zur Frage der Sage vom hl. Emmerich aus dem Árpáden-Haus und vom Wunderhirsch]*, in *Filológiai Közlöny*, 1958, S. 323-325. L. MEZEY, *Csutmonostor alapítástörténete és első oklevelei (1264-1271) [Die Gründungsgeschichte und die ersten Urkunden von Csutmonostor, 1264-1271]*, in *Tanulmányok Budapest múltjából XV. [Studien aus der Geschichte von Budapest XV.]*, Budapest, 1963, S. 7-42. E. MÁLYUSZ, *A "csuti főesperesség" [Der »Archidiakon von Csut«]*, in *Levéltári Közlemények*, 40 (1969), S. 271-277.

³⁶D. PAIS, *A garabonciás és társai [Der Fliegenfürst und seine Verwandtschaft]*, in *Ders., A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből [Aus den Sprachdenkmälern der ungarischen Urreligion]*, Budapest, 1975, S. 143-163.

³⁷P. RADÓ, *Aprószentek és a magyar liturgiátörténet [Die unschuldigen Kinder und die ungarische Liturgiegeschichte]*, in *Theologia*, 10 (1943), S. 257-260. BÁLINT, *Karácsony...*, S. 125-129.

dieser Zeit nicht mehr mit der Kultverbreitung der aus dem Ausland eingeführten Heiligen begnügte, sondern bestrebt war, den Kult jener Personen zu fördern, die im Leben der einheimischen Kirche eine bedeutende Rolle gespielt hatten, womit auch persönliche Präferenzen ausgedrückt werden konnten³⁸.

Nach dem Aussterben des männlichen Zweiges des Árpáden-Hauses (1301) hat eine neue Dynastie, das Haus der Anjous aus Neapel, den ungarischen Königsthron bestiegen. Dessen Könige strebten mit allen Mitteln nach der inneren Stabilisierung des Landes und nach der Sicherung ihrer Macht. Der Kult des ersten ungarischen heiligen Königs, Stephan, hat zu dieser Zeit – analog zur Verehrung der hll. Drei Könige – eine Umwandlung in die gemeinsame nationale Verehrung der heiligen Könige (Stephan, Emmerich, Ladislaus) erfahren. Das Weiterleben der politischen Komponente im Stephans-Kult zeigt, daß in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts Ladomér, Erzbischof von Gran, an die Person Stephans anknüpfte, um den Attila-Kult des Königs Ladislaus IV. (1272-1290) und seines Hofes und deren Sympathie für den Osten auszugleichen. Die Ablässe, die den Wallfahrtsorten des hl. Stephan verliehen wurden, zeigen die kirchliche Unterstützung des Stephans-Kultes und die Zunahme päpstlicher Aktivitäten. Die Unterstützung des Stephans-Kultes von seiten des Hofes in Stuhlweissenburg zeigt sich darin, daß König Robert Karl (1308-1342) gleich bei der Konsolidierung seiner Herrschaft die Grabstätte – zusammen mit dem Grab von Emmerich – umbauen läßt, und daß das Grab neben den zahlreichen anderen Zielen von Pilgerfahrten ein beliebter Wallfahrtsort für die Frauen der Königsfamilie war³⁹.

In dieser Periode wird der Stephans-Kult durch die Verehrung des dritten heiligen Königs aus dem Árpáden-Haus, Ladislaus, allmählich überflügelt. In der Gestalt des Ladislaus ist das kriegerische Männerideal mit dem des Land und Kirche schützenden Herrschers verschmolzen. Bei seiner Heiligsprechung und Verehrung haben mehrere Faktoren zusammengewirkt. Die Veränderungen im Kult des hl. Ladislaus (idealer Herrscher – Ahne der Dynastie – christlicher Ritter – Ritterkönig – nationaler Heiliger) hängen mit den europäischen Tendenzen im Heiligenkult eng zusammen. Die Kanonisation selbst hat König Béla III. im Jahre 1192 angeregt. Die

³⁸ MAROSI, *Reprezentáció...*

³⁹ G. KLANICZAY, *Anjouk...*, S. 65-87.

Kompilatoren der ersten liturgischen Texte haben die Legitimität der Herrschaft dieses Königs zu rechtfertigen gesucht, wohingegen der Hagiograph der literarischen Ladislaus-Darstellung jene Details des Königslebens aus der Legende ausläßt, die nicht zu der aktuellen kirchenpolitischen Situation paßten. Mit der bildlichen Darstellung der Ladislaus-Legende verbindet sich seit dem Anfang des 14. Jahrhunderts oft die Darstellung der Margarete von Antiochien, die, nachdem Andreas II. ihre Kopfreliquie (1205-1235) im Heiligen Land erworben hatte, ebenso populär wurde. Das gemeinsame Vorkommen der Darstellungen beider Heiliger wird dadurch erklärt, daß die Margareta-Legende durch die Drachentötung ein Gegenstück zur Georg-Legende bildet, und daß bestimmte Elemente der Georgs-Ikonographie in die ikonographische Tradition des hl. Ladislaus eingebaut worden sind. Das typologische Verhältnis der zwei Legendenzyklen ist das gleiche wie das der europäischen Vorbilder, die als Muster dienten⁴⁰: in ihrem Mittelpunkt steht die Darstellung des Sieges über den Bösen, der in Menschen- oder Tiergestalt das Christentum bzw. die Seele bedroht⁴¹. Unter den Anjous blüht der Ladislaus-Kult noch weiter: die Anjous, die der Verehrung der Landesheiligen, der als ihre »heilige Ahnen« verehrten Árpáden, der heiligen Könige, eine besondere Aufmerksamkeit widmeten, haben die Gestalt des Ritterkönigs, der seine Gegner besiegt, als Sage vom Ursprung ihrer Familie popularisiert. In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts werden aus dem Kult des hl. Stephan mehrere Aspekte in die Verehrung des hl. Ladislaus übernommen, diese wird mit dem Kult Ludwigs von Toulouse kontaminiert, und die mit politischem

⁴⁰L. MEZEY (ed.), *Athleta Patriae. Tanulmányok Szent László történetéhez* [Studien zur Geschichte des hl. Ladislaus], Budapest, 1980, S. 171.

⁴¹A. VIZKELETY, *Nomádkori hagyományok vagy udvari-lovagi toposzok? Észrevételek Szent László és a leányrabló kun epikai és képzőművészeti ábrázolásához* [Traditionen aus der Nomadenzeit oder höfisch-ritterliche Topoi? Bemerkungen zur epischen und bildkünstlerischen Darstellung des hl. Ladislaus], in *Irodalomtörténeti Közlemények*, 85 (1981), S. 253-275. T. KERNY, *Szent László kultusza és ikonográfiája Zsigmond uralkodásától a nagyszombati zsinatig (1387-1630)* [Die Verehrung und Ikonographie des hl. Ladislaus seit der Herrschaft Sigismunds bis zum Konzil von Nagyszombat, 1387-1630], Diss., Budapest, 1988; Dies., *A katonaszentek ikonográfiájának néhány sajátossága és szerepe a középkori magyar művészetben* [Einige Charakteristiken und Rolle der Ikonographie der Ritterheiligen in der mittelalterlichen Kunst in Ungarn], in *Ars Hungarica*, 12 (1984), S. 161-176. P. KULCSÁR, *A cserhalmi ütközet László-legendájához* [Zur Ladislaus-Legende des Kampfes von Cserhalom], in *Irodalomtörténeti Közlemények*, 71 (1967), S. 162-163. E. MAROSI, *Der Heilige Ladislaus als ungarischer Nationalheiliger. Bemerkungen zu seiner Ikonographie im 14.-15. Jahrhundert*, in *Acta Historiae Artium Hungaricae*, 33 (1987-1988), S. 211-256.

Inhalt durchtränkte ritterliche Marien-Verehrung wird ebenfalls mit dem Ladislaus-Kult verbunden. Während der Herrschaft Königs Ludwig I. (1342-1382) wird die höfische Repräsentation im Zusammenhang mit dem Ladislaus-Kult erweitert und am Ende des 14. Jahrhunderts wird er aus einem nur lokal verehrten Heiligen zum ersten Patron des Landes.

Im Zusammenhang mit dem hl. Ladislaus muß auch die Verehrung des Königs Salamon (1063-1074) erwähnt werden, der jenem Typ der heiligen Könige nahe steht, in welchem die Herrscher unabhängig von ihrer Lebensführung, ohne Widerstand den Tod empfangen (Typ des heiligen Dulders, »strastoterpec«⁴²). Salamon wurde durch Fürst Géza (1074-1077), später durch König Ladislaus aus seiner Stellung gedrängt und entmachtet. Sein Kult wurde im 12. Jahrhundert auch offiziell unterstützt; als aber die Salamon-Tradition im 13. Jahrhundert auf den kanonisierten König Ladislaus Schatten warf, hat der Chronist des Königshofes gegen seinen Kult Stellung genommen. Der volkstümliche Kult blieb aber trotzdem jahrhundertlang lebendig. Sein Beispiel weist darauf hin, daß in der volkstümlichen Auffassung von den Heiligen das Martyrium die primäre Ursache des nachträglichen Kultes ist, während der Heiligkeityp des gerechten Apostelkönigs, der sein Volk bekehrt, sekundär bleibt⁴³.

Aus den bisherigen Ausführungen geht auch hervor, daß die ungarischen heiligen Könige im Verhältnis zu den um einige Jahrhunderte früheren merowingischen und karolingischen heiligen Herrschern eine späte Entwicklungsphase des Heiligkeityps widerspiegeln: in ihrer Gestalt kommt schon nicht mehr das mönchisch-asketische Ideal der heiligen Könige aus früherer Zeit zur Geltung, sondern es werden die königlichen Züge betont. Die Kulträger der heiligen Könige sind die Dynastie und die Kirche; für ihre Verbreitung sorgt ein Kultzentrum und die Liturgie. Dieser Kult kirchlich-dynastischen Ursprungs wird später – durch die Vermittlung der großenteils auch auf Bestellung der Kirche und des Königs hergestellten Legenden-

⁴²Gy. RUZSA, *Borisz és Gleb ikonográfiájának néhány kérdése, különös tekintettel a magyar vonatkozásokra* [Einige Fragen der Ikonographie von Boris und Gleb mit besonderer Rücksicht auf die ungarischen Bezüge], in *Ars Hungarica*, 2 (1974), S. 409-422. Vgl. E. BENZ (Hrsg.), *Russische Heiligenlegenden*, Zürich, 21983, S. 25.

⁴³Gy. KRISTÓ, *Az Árpád-dinasztia szentjei és legendáik* [Die Heiligen des Árpáden-Hauses und ihre Legenden], in Ders., *Tanulmányok az Árpád-korról* [Studien über die Árpáden-Zeit], Budapest, 1983, S. 359-368. Ders., *Les saints de la dynastie des Árpáds et leurs légendes. Le Prince Lazar*, in *Symposium de Kruševac 1971*, Beograd, 1975, S. 415-420.

literatur – zur Quelle der breiteren nationalen Verehrung. Im Vergleich zur Verehrung der heiligen Könige der früheren Periode ist die Verbreitung und Übernahme der Auffassung von der Heiligkeit der ganzen Dynastie durch die Anjous zur Stärkung ihres eigenen Ansehens eine neue Entwicklung⁴⁴.

Die heiligen ungarischen Königstöchter, Elisabeth von Thüringen und Margarete aus dem Árpáden-Haus, verkörpern ein von den Typen der heiligen Könige abweichendes Lebensideal, und ihr Kult setzt sich auch aus anderen Komponenten zusammen. Elisabeth und Margarete vertreten eine der bedeutendsten Neuerungsbestrebungen der Kirchengeschichte im 13. Jahrhundert, die Armutsbewegung, und zugleich einen neuen weiblichen Heiligentyp, der die asketischen und mystischen Züge in den Vordergrund stellt. Die Heiligsprechung von Elisabeth (1235) und die Bestrebungen um die Kanonisation von Margarete kann man – ähnlich wie die Kanonisation des hl. Franziskus – auch als einen Versuch auffassen, die durch sie verwirklichten Vorstellungen wie auch andere, verwandte (z.B. eschatologische) Vorstellungen in die Gesellschaft zu integrieren. Daneben hatte die Kanonisation Elisabeths auch eine zeitbezogene politische Bedeutung. Während auf deutschem Boden der Kult Elisabeths unmittelbar nach ihrem Tod begann, sind die ersten Kultspuren in Ungarn erst nach der Heiligsprechung zu finden. Die Verehrung wurde durch König Béla IV. (1235-1270) als Mitglied des franziskanischen dritten Ordens unterstützt, später wurde sie auch durch die Anjous aufgenommen. In breiteren Kreisen wird sie durch die Franziskaner verbreitet. Daneben muß man auch mit dem Elisabeth-Kult der im 13. Jahrhundert eingewanderten deutschen Ansiedler rechnen, weiterhin damit, daß seit dem 14. Jahrhundert die Aachenpilger auch das Marburger Grab der hl. Elisabeth besuchen konnten. Die Patrozinien und die seit dem Ende des 14. Jahrhunderts immer zahlreicher werdenden Darstellungen legen neben dem Krankheitspatronat der Heiligen auch darüber Zeugnis ab, daß sich hier ein ungarischer und ein deutscher Kult begegneten⁴⁵.

⁴⁴ KLANICZAY, *Anjouk...*, S. 78-79.

⁴⁵ K. TIMÁR, *Árpádházi Szent Erzsébet legendájához* [Zur Legende der Hl. Elisabeth vom Árpáden-Haus], in *Ethnographia*, 21 (1910), S. 193-200 u. 262-276. I. SZ. JÓNÁS, *Árpádházi Szent Erzsébet* [Hl. Elisabeth vom Árpáden-Haus], Budapest, 1986, S. 163-189. *Sankt Elisabeth: Fürstin, Dienerin, Heilige*. Aufsätze, Dokumentation, Katalog. Ausstellung zum 750. Todestag der hl. Elisabeth Marburg..., 19. Nov. 1981-6. Jan. 1982, Sigmaringen, 1981, S. 117-127.

In den ersten Bestrebungen um die Heiligsprechung der Margarete aus dem Árpáden-Haus, die als Tochter des Königs Béla IV. Dominikanerin wurde, haben neben den religiösen Gesichtspunkten auch familiäre, dynastische Interessen eine Rolle gespielt. Das Grab von Margarete ist bald nach ihrem Tod zum bedeutenden Wallfahrtsort geworden. Ihre Kanonisation wurde zuerst durch ihren Onkel, König Stephan V. (1270-1272), noch im Todesjahr seiner Nichte angeregt – nicht zuletzt, um den Ruhm des Hauses zu mehren. König Ladislaus IV. hat sich aus kirchenpolitischen Erwägungen – etwa um den Papst wegen seiner eigenen heidnischen Lebensform zu versöhnen – wieder um die Heiligsprechung seiner Tante bemüht. Mit dem dynastischen Interesse und mit dem Anspruch auf eine Familienheilige des Anjou-Hofes ist es zu erklären, daß nach einer Pause von drei Jahrzehnten auch König Robert Karl die Heiligsprechung Margaretas durchzusetzen versucht hat, und daß später seine Frau, Elisabeth Lokietek, eine Pilgerfahrt zum Grab Margaretas unternimmt (1315) und sich in Rom um die Kanonisation bemüht. Um die Gestalt der Margarete hat sich eine bedeutende Legendenliteratur und eine Verehrung in der Liturgie und in der Bildkunst herausgebildet, und dennoch wurde sie zu dieser Zeit nicht in die Reihe der Heiligen aufgenommen⁴⁶.

Neben den heiligen Königen und Königstöchtern knüpft zunächst auch die Verehrung der Ritterheiligen an die Dynastie und an die Aristokratie um den Königshof an. In Ungarn besaß das Rittertum keine so breite soziale Basis wie in Westeuropa: diese Lebensform hängt in erster Linie mit den Herrschern und mit ihrer engeren Umgebung zusammen. Als heiliger Ritter wurde neben König Ladis-

⁴⁶J. KASTNER, *Együgyű lelkek tüköre. Egy középkori legenda életrajza* [Spiegel der einfachen Seelen. Biographie einer mittelalterlichen Legende], in *Minerva*, 8 (1929), S. 245-283. K. TIMÁR, *Árpád-házi Boldog Margit legendája. A breviáriumi legendák* [Die Legende der seligen Margarete vom Árpáden-Haus. Die Legenden des Breviers], Kálcsa, 1934. K. BÓLE, *Árpád-házi Boldog Margit szenttéavatási ügye és a legidősebb latin Margit-legenda* [Der Kanonisationsprozess der seligen Margarete vom Árpáden-Haus und die älteste Margareta-Legende] (= *A Szent István Akadémia*, III, 1), Budapest, 1937. E. LOVAS, *Árpád-házi Boldog Margit élete* [Das Leben der seligen Margarete vom Árpáden-Haus], Budapest, 1939. E. MÁLYUSZ, *Árpád-házi Boldog Margit. A magyar egyházi műveltség problémája* [Die selige Margarete vom Árpáden-Haus. Das Problem der geistlichen Bildung in Ungarn], in *Károlyi Árpád Emlékkönyv*, Budapest, 1933, S. 341-384. L. MEZEY, *Irodalmi műveltségünk kezdetei az Árpád-kor végén* [Die Anfänge unserer literarischen Bildung am Ende der Árpáden-Zeit], Budapest, 1955. T. WEHLI, *„Margareta Hungariae” ábrázolása egy regensburgi kódexben* [Die Darstellung der „Margareta Hungariae” in einem Kodex von Regensburg], in *Ars Hungarica*, 14 (1986), S. 159-163.

laus auch Martin verehrt, der wegen seiner angeblichen pannonischen Herkunft mitunter ebenfalls zu den Nationalheiligen gezählt wurde, weiterhin Demetrius, Jakobus und Moritz. Der bedeutendste Vertreter des Ritterideals ist neben Ladislaus der hl. Georg. Seine Verehrung wird durch König Robert Karl weiter gefördert und zum Teil mit der Verehrung des hl. Ladislaus verschmolzen. Die königliche Förderung seines Kultes wird neben der Unzahl der Patrozinien dadurch bewiesen, daß Robert Karl im Jahre 1318 den Ritterorden vom hl. Georg (*Societas Beati Georgii*) nach westlichem Muster gründet. Der Heiligenkult des Königshofes und der Aristokratie zeigt sich in dem Patrozinienmaterial der durch sie besonders bevorzugten Paulinerklöster, wodurch die herausragende Verehrung der ungarischen Heiligen und der Ritterheiligen bewiesen wird. Die Ladislaus- und Georgs-Darstellungen zeigen auch, wie die Selbstinterpretation der Dynastie und der Aristokratie an die toposhafte Vergegenwärtigung der gemeinsamen Ideale, nämlich an die der Ritterheiligen anknüpft: die Ähnlichkeit der Kleidung und Rüstung beider, der Patrone und der Stifter, zeigt die kontinuierliche Aktualisierung der Heiligen gestalten⁴⁷.

Neben der geographischen Nähe und der Kultausstrahlung der an der nördlichen Landesgrenze verpfändeten Städte bestimmen in erster Linie dynastische Verbindungen mit Polen die Verehrung zweier Heiliger polnischen Ursprungs, die von Stanislaus⁴⁸ und Hedwig⁴⁹. Für die Weiterführung des Heiligenkultes des Árpáden-Hauses durch die neue Dynastie der Anjous ist die Verehrung von Kosmas und Damian ein gutes Beispiel: Ihre Gestalten tauchen in dem zwischen 1320-1330 gefertigten sog. Anjou-Legendar als Schutzpatrone der Herrscherfamilie auf. Die medizinische Bedeutung der Heiligen spielt auf den Darstellungen keine Rolle, was darauf hinweist, daß diese Kultspur von der ärztlichen Tätigkeit der Heiligen unabhängig ist und eine frühere ungarische Tradition weiterführt⁵⁰.

⁴⁷Gy. SÁNTHA, *A harcok szentek bizánci legendái* [Die byzantinischen Legenden der Ritterheiligen] (= *Oύγγροελληνικαί Μελέται*, 22), Budapest, 1943. Á. KURCZ, *Lovagi kultúra Magyarországon a 13-14. században* [Die Ritterkultur in Ungarn im 13. und 14. Jahrhundert], Budapest, 1988, 210-219.

⁴⁸BÁLINT, *Kalendárium...*, I, S. 360.

⁴⁹Ebd., II, S. 382.

⁵⁰M. VIDA, *Az orvosi gyakorlat és a gyógyítószentek ikonográfiája a XIII.-XIV. századi magyarországi falfestészetben* [Die Ikonographie der ärztlichen Praxis und der

An der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert knüpft an die innere Bewegung und Differenzierung der Gesellschaft die bedeutende Zunahme der territorialen Mobilität der Bevölkerung an, die sich auch auf dem Gebiet der Heiligenverehrung auswirkt. Im Kult des 11. und 12. Jahrhunderts haben wir schon angesichts der Verehrung von Lambert auf die Vermittlerrolle der deutschen und wallonischen Einwanderer hingewiesen, die im 15. Jahrhundert auf ihrer Pilgerfahrt nach Aachen auch die Stadt Lüttich besuchten. Die Verehrung der Heiligen des Maaslandes – Lambert, Servatius, Gertrud, Hubert, Cornelius – fand in Europa eine großenteils parallele Verbreitung, und mit Ausnahme der Verehrung des Cornelius ist sie auch auf diesem Weg nach Ungarn gekommen. Das Fehlen von Cornelius ist vermutlich darauf zurückzuführen, daß er einerseits schon im Maasland als ein fremder Heiliger galt und seine Verehrung von außerhalb dorthin gekommen ist. Andererseits hatte die Mehrheit der Aussiedler schon vor dem Aufblühen der Corneliusverehrung im Maasland ihre Heimat verlassen. Die Verehrung des schon früher bekannt gewordenen Lambert ist zum Großteil nur für die Árpáden-Zeit typisch. Seit 1357 wurde auch eine Reliquie des Heiligen in Prag aufbewahrt, und im Prinzip hätte auch diese zum Weiterleben des Kultes beitragen können. Zu dieser Zeit finden wir aber nur noch sporadische Kultspuren, und diese können nicht mit der Reliquie in Verbindung gebracht werden. Der Kult des anderen meistverehrten Heiligen des Maaslandes, Servatius, wurde im 13. Jahrhundert durch deutsche Einwanderer aus dem Rheinland in die Zips (Nord-Ungarn) und nach Siebenbürgen mitgebracht. Auf einigen spätmittelalterlichen Darstellungen kann man auch die Verflechtung des Servatius-Kultes mit der Verehrung der hl. Sippe (apokryphe Verwandtschaft Christi) und der hl. Anna beobachten.

Durch die Einwanderer aus dem Rheinland kam die Verehrung von Gertrud, Quirinus, Vinzenz und Ägidius nach Ungarn. Die in Ungarn gefundenen Quirinus-Pilgerzeichen weisen auf die Vermittlerrolle der ungarischen Aachenpilger hin. Den Kult Kilians haben fränkische Aussiedler mitgebracht; es ist aber auch eine Ausstrahlung des Kilian-Kultes aus dem Stift Lambach nach Ungarn denkbar. Die sporadischen Kultspuren beschränken sich meistens auf den Ansiedlungsbereich der Einwanderer. Außerdem wählte man bei

Arztheiligen in der ungarischen Wandmalerei im 13. und 14. Jahrhundert], in *Orvostörténeti Közlemények*, 87-88 (1979), S. 13-63.

der Ansiedlung oft jene Heiligen, deren Kult damals in der ganzen Kirche einem Höhepunkt zustrebte⁵¹.

Die größere territoriale Mobilität der Bevölkerung spiegelt sich neben den Einwanderungen auch in Fernwallfahrten zu den Reliquien der ausländischen Wallfahrtsorte wider. Beide Vermittlerfaktoren verbinden sich in der Verehrung zweier Kölner Heiligengruppen, in der der Ursula bzw. der Elftausend Jungfrauen und in der der Heiligen Drei Könige. Als kulturelles, wirtschaftliches und religiöses Zentrum gelangte Köln in jener Zeit zu größerer Bedeutung, als der Kult der maasländischen Heiligen schon zurücktrat. Dieser gleiche Prozeß ist in der Verehrung der aus zwei verschiedenen Regionen stammenden Heiligen mit einer gewissen Phasenverschiebung auch in Ungarn nachweisbar. Mit den ungarischen Aachenfahrten hängt die im 14. Jahrhundert beginnende Verehrung des Apostels Matthias zusammen, dessen Reliquien in Trier die Pilger auch besucht haben⁵². Santiago de Compostela und die Wallfahrten dorthin auf den verschiedenen Pilgerstraßen sind die Hauptquellen der Verehrung des Apostels Jakobus des Älteren, dessen Grab auch von vielen Pilgern aus Ungarn besucht wurde⁵³.

Die Doppeldynamik von Ansiedlungen und Fernwallfahrten hat für die Kultverbreitung und für die Verwurzelung der Verehrung mehrerer, in Ungarn bisher unbekannter Heiliger neue Vermittlungsmöglichkeiten geschaffen. Die soziale Gliederung der Ansiedler und der Wallfahrer läßt darauf schließen, dass die passive Rezeptivität der Laien auf dem Gebiet des Heiligenkultes im 13. und 14. Jahrhundert stark abnimmt: neben der Geistlichkeit und der Dynastie sind in dieser Zeit jene breiteren Schichten zum ersten Mal greifbar und voneinander abgrenzbar, die am Kult je eines Heiligen teilnehmen: Adel, Bürgertum und Bauerntum. Dieser Rezeptionsprozeß hat zur Folge, daß immer zahlreichere Sozialgruppen an der Heiligenverehrung

⁵¹ M. ZENDER, *Die Verehrung des heiligen Quirinus in Kirche und Volk*, Neuss am Rhein, 1967, S. 19-20; Ders., *Entwicklung und Gestalt der Heiligenverehrung zwischen Rhein und Elbe im Mittelalter*, in H. STOOB, *Ostwestfälisch-weserländische Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde*, Münster, 1970, p. 280-303; Ders., *Räume...*, S. 61-176; Ders., *Regionale und soziale Auswirkungen in der Heiligenverehrung*, in *Hagiography and Medieval Literature. A Symposium*. Proceedings of the 5th International Symposium organised by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages Held at Odense University on 17-18 November, 1980. Ed. H. BEKKER-NIELSE, Odense, 1981, S. 9-26.

⁵² E. TMOEMMES, *Die Wallfahrten der Ungarn an den Rhein*, Aachen, 1937.

⁵³ PÁSZTOR, *Vallások...*, S. 112, 118. BALINT, *Kalendárium...*, II, S. 80-81.

aktiv teilnehmen, und daß die Integration von Sozialstruktur und Frömmigkeitspraxis zunimmt. Andererseits manifestiert sich hier ein wichtiger Faktor des gegenseitigen Integrationsversuches zwischen der Gesellschaft und der Kirche: das Aufkommen der Spezialpatronate der Heiligen und die Entstehung der neuen Heiligentypen. Dieser Prozeß steht zum einen mit der zunehmenden Differenzierung der Gesellschaft in Verbindung, dann mit der Differenzierung der Funktionen des Heiligenkultes, und schließlich mit jener kirchlichen Tendenz, die sich bemühte, die veränderten religiösen Ansprüche auch weiterhin zu befriedigen.

3. DIE ENTFALTUNG DES KULTES AM VORABEND DER TÜRKENBELAGERUNG UND DER REFORMATION

Von der Wende des 14. zum 15. Jahrhundert an finden im Land erneut große wirtschaftliche und soziale Veränderungen statt, mit denen die sich neu entwickelnden Tendenzen der Heiligenverehrung zusammenhängen. Unter diesen Veränderungen heben wir den bedeutenden Zuwachs der Landbevölkerung hervor, ebenso die Herausbildung eines städtischen Bürgertums teilweise deutschen Ursprungs, die der städtischen Beisassen und das Entstehen einer breiten Leibeigenenschicht, weiterhin das Zustandekommen neuer Berufe, Interessenvertretungssysteme und religiöser Organisationen, die Zunahme des Einflusses der Laien auf die Frömmigkeit und den Aufschwung des ganzen religiösen Lebens. Die Veränderung in der Dynamik des Heiligenkultes am Ende des Mittelalters spiegelt sich einerseits darin wider, daß im 15. Jahrhundert mehrere Heilige, die früher nach Ungarn gekommen waren, an Aktualität einbüßen und daß ihre Verehrung zurückgedrängt wird. Dieser Selektionsprozeß betrifft z.B. einige der durch die Benediktinermisionen im 11. und 12. Jahrhundert vermittelten Heiligen (Emmeram, Hippolyt, Mauritius, Anianus, Benediktus, Briccius). Was die Heiligen des 11. und 12. Jahrhunderts betrifft, so tritt gleichfalls die Verehrung Gotthards und Adalberts zurück. Der Rückgang des Kultes anderer, ebenso im 11. und 12. Jahrhundert bekannt gewordener bzw. verehrter Heiliger, zeigt das Zurücktreten der durch diese Heiligen vertretenen Ideale (Alexius, Emmerich). Die Verehrung eines Teils jener Heiligen, die nur durch ihre aus dem Ausland hierhergebrachten Reliquien bekannt

wurden, geriet nach dem Verschwinden der Reliquien bald in Vergessenheit. So erging es z.B. der Verehrung des schottischen Pilgers Koloman (1012), der, nachdem er auf dem Weg ins Heilige Land in Österreich den Märtyrertod erlitten hatte, als österreichischer Nationalheiliger verehrt wurde. Seine Reliquie kam durch König Petrus nach Ungarn, wurde aber später nach Melk zurückgebracht⁵⁴.

Im Vergleich zur früheren Periode tritt die gemeinsame Verehrung der Nationalheiligen ebenfalls ein wenig zurück. Der Stephans-Kult wird in der sog. Heiligen-Krone-Lehre mit rechtlich-politischer Färbung verwendet, die zum Schutz der Interessen des mittleren Adels diente. Für König Sigismund von Luxemburg (1387-1437) bedeutet der hl. Ladislaus ebenso, wie für die Anjous, das – wenn auch nicht mehr dynastische – Vorbild. Seine Popularität erreicht den Höhepunkt, und der Prozeß, der sich bei den höchsten Schichten abgespielt hatte, wird im 15. und 16. Jahrhundert im Umkreis des mittleren Adels und des Bürgertums teilweise durch franziskanische Vermittlung – wenn auch in bescheidenerem Maß – fortgesetzt. Neben Stephan und Ladislaus war noch der manchmal ebenfalls für einen Nationalheiligen gehaltene Martin populär, die Verehrung anderer Nationalheiligen (Andreas und Benedikt, Emmerich, Gerhard, Adalbert) blieb aber hauptsächlich auf den engeren Umkreis des Hofes beschränkt. In den Städten mit deutscher Kultur fehlt am Ende des 15. Jahrhunderts meistens die Verehrung der ungarischen Nationalheiligen, das spätere Auftauchen des Kultes beweist die Ungarisierung dieser Städte⁵⁵.

Neben dem Niedergang des Kultes dieser Heiligen müssen wir die mäßige Verehrung einiger, anderswo mehr oder weniger verehrter Heiligen, erwähnen, die in Ungarn aus verschiedenen Gründen nicht Fuß fassen konnten (Ulrich, Walburga, Bonifatius, Ambrosius, Agnes, Christina, David, Cecilia). Ein charakteristischer Zug des spätmittelalterlichen Heiligenkultes ist, daß die Verehrung mancher Heiliger mit anderen Andachtsformen in Verbindung gerät und sich teilweise mit diesen zusammen verbreitet (Veronika – Leiden Christi,

⁵⁴ GYÖRFFY, *István király...*, S. 294.

⁵⁵ Vgl. H. P. ZELFEL, *Die Verehrung des hl. Stefan und der ungarischen Heiligen im Burgenland. Vortrag auf dem König Stefan-Symposium*, Manuskript, Oberwart, 1988.

Heiliges Blut⁵⁶; Helena – Kreuzverehrung⁵⁷; Brigitta – Leiden Christi, Kreuzverehrung).

Ein bedeutender neuer Zug ist, daß unter den Verehrungsformen der Reliquienkult eine grössere Rolle spielt. Die Veränderung besteht einerseits darin, daß, während der Reliquienkult früher nur eine Form der Heiligenverehrung darstellte, in dieser Zeit die Reliquien oft zum Anlass landesweiter Kulte werden. Andererseits werden die Reliquien breiteren Schichten zugänglich. Die Pflege und Vermehrung des Reliquienschatzes im Land hängt auch weiterhin mit der Repräsentation des Königshofes zusammen, und der Austauschverkehr der Reliquien spiegelt die Außenverbindungen und die diplomatischen Beziehungen des Landes wider.

Die Erwerbung der Reliquien fällt in einigen Fällen in eine frühere Periode, das Aufblühen ihres Kultes kann aber auf das 15. und 16. Jahrhundert gesetzt werden. Zu den alten hochverehrten Reliquien gehörte das Haupt des hl. Georg in Veszprém sowie der Körper des hl. Simeon in Zára⁵⁸. Unter den wertvollen Neuerwerbungen steht die Reliquie des hl. Paulus des Einsiedlers an erster Stelle, die 1381 von König Ludwig dem Grossen aus Venedig in das Paulinerkloster in Budaszentlőrinc gebracht wurde. Der Heilige wurde durch den König in die Reihe der Landespatrone aufgenommen, der Gedenktag der Translation war bis zur Türkenzeit ein landesweiter kirchlicher Festtag, und die Reliquie selbst wurde eine der bedeutendsten Pilgerziele des Landes⁵⁹. Durch seine Reliquie beginnt sich der Kult des in Frankreich als Fieberpatron verehrten Burgunderkönigs Sigismund zu verbreiten. Die Reliquie kam im Jahre 1354 durch Kaiser Karl IV. in die Kathedrale von Prag, dann wurde sie 1424 durch König Sigismund nach Großwardein ge-

⁵⁶G. TÜSKÉS – É. KNAPP, *Die Verehrung des Heiligen Blutes in Ungarn. Ein Überblick*, in *Jahrbuch für Volkskunde*, 10 (1987), S. 179-201.

⁵⁷Fr. LUCHMANN, *Die Einordnung der hl. Helena in den Kreuzweg. Arbeitsbericht und Versuch einer Deutung*, in *Jahrbuch für Volkskunde*, 7 (1984), S. 115-158.

⁵⁸A. VAJKAI-WAGENHUBER, *A magyar szentek ereklyéi [Die Reliquien der ungarischen Heiligen]*, in *Uj Élet*, 7 (1938), S. 67-73. J. GUTHEIL, *Az Árpád-kori Veszprém [Veszprém in der Árpáden-Zeit]*, Veszprém, 1977, S. 78, 80, 111. MAROSI, *Reprezentáció...*, S. 17-21.

⁵⁹É. KNAPP, *Remete Szent Pál csodái, A budaszentlőrinci ereklyéhez kapcsolódó mirákulumföljegyzések elemzése [Die Wunder des hl. Paulus des Einsiedlers. Analyse der Mirakelaufzeichnungen bei der Reliquie in Budaszentlőrinc]*, in TÜSKÉS, *Mert...*, S. 117-188.

bracht⁶⁰. Vor allem wegen ihrer Reliquien verbreitet sich auch die Verehrung von Dorothea. Ihr Haupt wurde in Prag aufbewahrt, und König Sigismund hat es von hier aus der Stadt Breslau geschenkt. Dann strahlte der Kult aus der der Verehrung Dorotheas geweihten Kirche der Augustiner-Eremiten in die Zips aus, und so haben auch die Augustiner-Eremiten neben der Verbindung der oberungarischen Bergstädte mit Breslau, Schlesien und Böhmen zur Verbreitung der Verehrung beigetragen. Auch in Bologna waren Dorothea-Reliquien zu finden, die durch die Vermittlung der dort studierenden ungarischen Studenten ebenfalls eine Rolle in der Popularisierung des Kultes spielen konnten⁶¹.

Durch ihre Reliquien entfaltet sich am Ende des 15. Jahrhunderts auch die Verehrung des Achatius und der Zehntausend Märtyrer⁶². Die Fingerreliquie des Dominikus in Stuhlweißenburg ist deshalb nennenswert, weil der durch ihn gegründete Orden die Verbreitung seiner Verehrung nicht für seine primäre Aufgabe hielt⁶³. Ebenso hat eine Reliquie die Hauptrolle im Kult des 1455 nach Ungarn gekommenen Johannes Kapistran gespielt, obwohl er nach seinem Tode im Jahre 1456 erst 1690 kanonisiert wurde⁶⁴. Von den später nach Ungarn gelangten Reliquien tritt der Körper von Johannes dem Almosengeber hervor, der durch König Matthias (1458-1490) um 1480 aus Konstantinopel erworben wurde. Die Reliquie wurde in der der Verehrung des Heiligen geweihten Ofener Palastkapelle untergebracht, die der König mit reichen Gaben versah. Die Reliquie besaß eine staatspolitische Bedeutung, die Kapelle war um 1500 ein berühmter Wallfahrtsort⁶⁵.

⁶⁰BÁLINT, *Kalendárium...*, I, S. 334-335.

⁶¹E. HINTZE, *Szent Dorotya hermája a boroszlói iparművészeti muzeumban* [Die Herme der hl. Dorothea im Kunstgewerbemuseum von Breslau], in *Archeológiai Értesítő*, 22 (1902), S. 193-201. BÁLINT, *Kalendárium...*, I, S. 212-213.

⁶²BÁLINT, *Kalendárium...*, I, S. 460.

⁶³Ebd., II, S. 151.

⁶⁴E. FÜGEDI, *Kapistránói János csodái. A jegyzőkönyvek társadalomtörténeti tanulmányai* [Die Wunder des Johannes Kapistran. Die sozialgeschichtlichen Lehren der Protokolle], in *Századok*, 111 (1977), S. 847-898.

⁶⁵N. KNAUZ, *A budai királyi várpalota kápolnája* [Die Kapelle des königlichen Schlosses von Ofen], in *Magyar Tudományos Értekező*, 1-2 (1862), S. 41-63, 333-341. B. KUMOROWITZ, *A budai várkápolna és a Szent Zsigmond prépostság történetéhez* [Zur Geschichte der Burgkapelle von Ofen und der Propstei des hl. Sigismunds], in *Tanulmányok Budapest Multjából*, 15 (1963), S. 109-151, hier: 147. BÁLINT, *Kalendárium...*, I, S. 170.

Die Verehrung einiger auch schon früher bekannter Heiliger wird durch die Popularisierung ihrer Legenden (*Legenda aurea*)⁶⁶ in breiten Kreisen, durch die christliche Umdeutung heidnischer Bräuche und durch die Erweiterung der Patronate mit neuen Zügen ergänzt. In diesen Fällen wird der Kult meist nur in geringem Maß spezialisiert und nicht auf das Spezialpatronat eines Berufes, einer Krankheit oder irgendeiner Notsituation eingeengt. Diese Heiligen fungieren etwa als allgemeine Notfehler, und der Kult kann nur selten einer einzigen Sozialgruppe bzw. einem Kultvermittler zugewiesen werden (Nikolaus, Martin, Georg, Johannes der Täufer, die Märtyrer Stephan und Laurentius, Allerheiligen). Den Kult der als allgemeine Nothelferin verehrten Katharina von Alexandrien konnten neben den Beginen auch jene aus dem Heiligen Land zurückkehrenden Pilger verbreiten, die auf dem Berg Sinai ihr Grab besucht hatten⁶⁷. Zum allgemeinen Aufschwung des Kultes der hl. Anna durch das Bürgertum haben auch ungarische Pilger beigetragen, die an ausländischen Wallfahrtsorten der hl. Anna (Düren, Bottalaer, Annaberg) gewesen waren⁶⁸.

Die Apostel und Evangelisten sind im spätmittelalterlichen Heiligenkult irgendwo zwischen den allgemeinen Schutzpatronen und den speziellen Nothelfern einzuordnen. Während sich in Westeuropa die Verehrung der Apostel seit dem 11. Jahrhundert zusammen mit dem apostolischen Lebensideal und mit dem apostolischen Glaubensbekenntnis verbreitete, finden wir in Ungarn nach den sporadischen Anfängen in der Árpáden-Zeit ihre gemeinsame Verehrung erst seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in größerem Ausmaß⁶⁹.

Die direktere Beziehung zu den Heiligen und die zunehmende Spezialisierung des Kultes, die der scharfen ständischen Gliederung der Gesellschaft entsprechen, spiegelt sich am Ende des Mittelalters in der sprunghaften Erhöhung der Spezialpatrone wider, hinter denen meistens süddeutsch-österreichische Einflüsse gesucht werden müssen. Einzelspuren, die auf das zu dieser Zeit allgemein verbreitete Todespatronat und auf die eschatologische Bedeutung des hl.

⁶⁶C. HORVÁTH, *Középkori legendák és a Legenda Aurea [Unsere mittelalterlichen Legenden und die Legenda Aurea]*, Budapest, 1911.

⁶⁷BÁLINT, *Kalendárium...*, II, S. 493-503. PÁSZTOR, *Vallásos...*, S. 132.

⁶⁸B. KLEINSCHMIDT, *Die heilige Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum (= Forschungen zur Volkskunde, 1-3)*, Düsseldorf, 1930. BÁLINT, *Kalendárium...*, II, S. 95-118. PÁSZTOR, *Vallásos...*, S. 127, 130.

⁶⁹BÁLINT, *Kalendárium...*, II, S. 45-46.

Michael hinweisen, finden wir auch schon früher⁷⁰. Der Kult der anderen meistverehrten Todespatronin, Barbara, wird einerseits durch die Barbara-Kirche der berühmten böhmischen Bergstadt, Kutná Hora (Kuttenberg), gefördert, andererseits spielt dabei die seit dem 16. Jahrhundert zunehmende Barbara-Verehrung der Bergleute der österreichischen Alpen eine Rolle; man muß auch mit der Vermittlerrolle der Wallfahrten ins Ausland (St. Barbara im Ipperwald) rechnen⁷¹. Nach den Ansätzen im 11. und 12. Jahrhundert entfaltet sich in dieser Zeit die Verehrung Wolfgangs als Krankheitspatron, die sich im 15. Jahrhundert aus dem der oberösterreichischen Benediktinerabtei Mondsee inkorporierten Wallfahrtsort Sankt Wolfgang am See in ganz Mitteleuropa verbreitete⁷².

Valentin war in erster Linie als Krankheitspatron bekannt⁷³. Die Verehrung Sebastians, des bekanntesten Pestpatrons, verbreitete sich nach der großen europäischen Pestepidemie (1348)⁷⁴. Die ersten Einzelspuren für die Verehrung des anderen mittelalterlichen Pestpatrons, Rochus, sind fast so alt wie der im 15. Jahrhundert in Venedig beginnende Kult⁷⁵. Nach sporadischen Ansätzen breitet sich der Kult des Blasius, des Schutzpatrons der Halskranken, am Ende des 15. Jahrhunderts aus. Der Kult Antonius des Eremiten, des Hauptpatrons der an der Mutterkornkrankheit (Ergotismus) Leidenden, verbreitet sich in erster Linie durch die Tätigkeit des Antonitenordens in der Krankenpflege. Der Anfang des Antonius-Kultes in der Zips reicht bis zum Ende des 13. Jahrhunderts zurück, die Verehrung des heiligen Antonius in breiten Kreisen, die zugleich durch die Erweiterung der Patronate begleitet wird, ist aufgrund der Darstellungen in die zweite Hälfte des 15. Jahrhundert anzusetzen⁷⁶. Von der Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert an finden wir An-

⁷⁰ K. MEISEN, *St. Michael in der volkstümlichen Verehrung des Abendlandes*, in *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde*, 13-14 (1963), S. 195-255. BALINT, *Kalendárium...*, II, S. 306-335.

⁷¹ BALINT, *Kalendárium...*, I, S. 17-27.

⁷² Ebd., II, S. 409-412. Vgl. Fr. W. HOLZER, *St. Wolfgang, »ein Heiliger der Spätgotik«*, Dissertation, Freiburg/Br., o. J. (1933).

⁷³ BALINT, *Kalendárium...*, I, S. 220-223.

⁷⁴ Ebd., I, S. 160-165.

⁷⁵ Ebd., II, S. 191-196. Vgl. E. STOLZ, *Das Pestpatronat des heiligen Rochus und das Konzil von Konstanz*, in *Theologisch-praktische Quartalsschrift*, 86 (1933), S. 57.

⁷⁶ BALINT, *Kalendárium...*, I, S. 145-155. Vgl. M. ZENDER, *Die Verehrung des hl. Abtes Antonius im Großherzogtum Luxemburg und in Nachbargebieten*, in *Berdorf 1982*. Festschrift, Luxembourg, 1982, S. 83-94.

gaben über eine Verehrung der hl. Apollonia, Patronin der an Zahnschmerzen Leidenden, die auf eine Ausstrahlung ihrer Verehrungsstätten in Oberösterreich und Sachsen schließen lassen⁷⁷.

Eine eigenartige Doppelheit kann man in der Verehrung von Lucia, einer der Patroninnen der an Augenkrankheiten Leidenden, beobachten. Der ziemlich spärliche kirchliche Kult im Spätmittelalter in ganz Europa steht in scharfem Gegensatz zum Reichtum der Volksüberlieferung, welche die eine an den Mittwintertag anknüpfende hexenhafte Frauengestalt, verehrt⁷⁸. Die Verehrung der anderen berühmten Patronin der an Augenkrankheiten Leidenden, die der Odilia, wurde in Ungarn nicht allgemein bekannt⁷⁹. Die sporadische Verehrung des Erasmus, des Patrons der Darmkranken, finden wir in den von Deutschen bewohnten Gebieten⁸⁰. Von den Krankheitspatronen erwähnen wir zuletzt den Kult Jobs, der am Ende des 15. Jahrhunderts gleichzeitig mit der Verbreitung der Bluterkrankheit im Land erscheint⁸¹.

Als Patronin in besonders schwierigen Notsituationen – in erster Linie im Umkreis der höheren Schichten – erscheint Sophia, die in der Ikonographie seltener auch zusammen mit ihren drei Töchtern dargestellt wird⁸². Die Verehrung der bekanntesten Nothelfergruppe, die der Vierzehn Nothelfer, verbreitet sich vom deutschen Boden aus und taucht am Anfang des 15. Jahrhunderts vor allem in den deutschen Städten auf⁸³. Parallel mit der Verehrung der Vierzehn Nothelfer lebt der selbständige Kult mehrerer Heiliger, die nur gele-

⁷⁷ Gy. HUSZÁR, *Az Apollónia-kultusz és hazai emlékei* [Der Apollonia-Kult und seine einheimischen Denkmäler], in *Orvostörténeti Közlemények*, 44 (1968), S. 83-104. BALINT, *Kalendárium...*, I, S. 216-219.

⁷⁸ BALINT, *Kalendárium...*, I, S. 70-78. L. KRETZENBACHER, *Santa Lucia und die Lutzelfrau. Volksglaube und Hochreligion im Spannungsfeld Mittel- und Südosteuropas* (= *Südosteuropäische Arbeiten*, 53), München, 1959, S. 14.

⁷⁹ BALINT, *Kalendárium...*, I, S. 78-80. Vgl. M. BARTH, *Die heilige Odilia, Schutzherrin des Elsaß. Ihr Kult in Volk und Kirche* (= *Forschungen zur Kirchengeschichte in Elsaß*, 4-5), 2 Bd, Straßburg, 1938.

⁸⁰ BALINT, *Kalendárium...*, I, S. 430-431.

⁸¹ Ebd., I, S. 363-364.

⁸² BALINT, *Kalendárium...*, II, S. 143-145. M. ZENDER, *Die Verehrung von drei hl. Frauen im christlichen Mitteleuropa und ihre Verbreitungen in alten Vorstellungen*, in *Bonner Jahrbücher*, Beiheft, 1988.

⁸³ BALINT, *Kalendárium...*, II, S. 34-36. J. KLAPPER, *Die Vierzehn Nothelfer im deutschen Osten*, in *Volk und Volkstum*, 3 (1938), S. 158-192. G. SCHREIBER, *Die Vierzehn Nothelfer in Volksfrömmigkeit und Sakralkultur* (= *Schlern-Schriften*, 168), Innsbruck, 1959, S. 15-16.

gentlich in diese Gruppe aufgenommen wurden (Margarete von Antiochien, Ägidius, Pantaleon, Dionysius, Christophorus)⁸⁴. Die meisten Manifestationen des Gefangenen- und Viehpatrons Leonhard, dessen Kult vor allem durch die Zisterzienser verbreitet wurde, finden wir im westlichen Landesteil, was auch mit dem bayerisch-österreichischen Einfluß zusammenhängt⁸⁵. Florian hat zu dieser Zeit die Rolle der Agatha in der Abwehr der Feuer- und Wassergefahr noch nicht ganz übernommen⁸⁶. Einzeldarstellungen tauchen aber in Gebieten, in denen deutsche Ansiedler wohnen (in der Zips, in den Städten mit deutscher Bevölkerung, und im Umkreis der siebenbürgischen Sachsen) schon in dieser Zeit auf⁸⁷.

Eine eigene Gruppe der Nothelfer bilden die Wetterpatrone. Die Verehrung des hl. Vinzenz, die früher durch seine Reliquie und durch römische Kontakte, dann durch die Ansiedler aus dem Rheinland bekannt wurde, wird durch das Wetterpatronat erweitert: diesen Aspekt konnten auch jene ungarischen Pilger vermitteln, die im westeuropäischen Zentrum des Vinzenz-Kultes, in Béziers, von einem deutschen Pilger am Ende de 15. Jahrhunderts erwähnt werden⁸⁸. Ähnlich wie Vinzenz erscheint der Wetterpatron Medardus im 16. Jahrhundert durch deutsche Vermittlung⁸⁹. Verhältnismäßig gering ist schließlich die Zahl jener Patrone, die mit ihrem Kult hauptsächlich an je eine gut abgrenzbare Sozial- bzw. Berufsgruppe anknüpfen (Gallus, Gregor des Grosse, Susanna: Studenten und Kleriker⁹⁰;

⁸⁴ J. SZÖVÉRFY, *Szent Kristóf [Der hl. Christophorus]*, Budapest, 1943.

⁸⁵ BALINT, *Kalendárium...*, II, S. 449-451. M. ZENDER, *Volkstümliche Heiligenverehrung. Atlas der deutschen Volkskunde*. N. F. Erläuterungen, I., Marburg, 1959-1964, S. 153-232, hier: 202f.

⁸⁶ BALINT, *Kalendárium...*, I, S. 208-209.

⁸⁷ BALINT, *Kalendárium...*, I, S. 351-356. I. SZILÁGYI, *Angaben zur Verehrung des hl. Florians in West-Ungarn*. Vortrag auf der 4. Internationalen Tagung für Bildstock- und Flurdenkmalforschung in Linz, 11.10.-14.10. 1984, Manuskript. Vgl. Fl. TRENNER, *Der heilige Florian*, Regensburg, 1981.

⁸⁸ BALINT, *Kalendárium...*, I, S. 166-169. PÁSZTOR, *Vallásos*, S. 33.

⁸⁹ M. ZALÁN, *Medárd napi eső [Regen am Tag des Medardus]*, in *Ethnographia*, 38 (1927), S. 40. G. CSEFKÓ, *A Medárd napi esőhöz [Zum Regen am Tag des Medardus]*, in *Ethnographia*, 38 (1927), 259. BALINT, *Kalendárium...*, I, S. 431-433.

⁹⁰ BALINT, *Kalendárium...*, I, S. 224-226 u. 246-252; II, S. 379-382.

Daniel: Bergarbeiter⁹¹; Kosmas und Damian: Mediziner und Ärzte⁹²; Eligius: Goldschmiede⁹³).

Am Ende dieses Überblicks können wir feststellen, daß der mittelalterliche Heiligenkult in Ungarn jene kulturelle Konfrontation aus mehreren Richtungen treu dokumentiert, die sich einerseits unter den im Land lebenden Sozialgruppen kontinuierlich abspielte, und andererseits, durch die internationalen Verbindungen, die Integration des Landes in die europäische kulturelle Gemeinschaft förderte. Wir haben versucht, eine Landschaft mit Hilfe der Kultgeschichte in ihrer historischen Gestalt zu schildern. Im Überblick sind u.a. greifbar geworden: die Wechselwirkung der Einstellungen von Kirche und Laien zu den Heiligen; die Vielfalt der kirchlichen und außerkirchlichen Faktoren, die die Kulte initiiert, vermittelt, am Leben erhalten, und rezipiert haben; die regionalen und ethnischen Charakteristiken der Verehrung; Wechselfolge, Selektion und Popularisierung der verschiedenen Heiligentypen und, infolge davon, der Wandel in der Auffassung von der Heiligkeit, im Verhältnis zum Übernatürlichen und in der Struktur des ganzen religiösen Verhaltens. Die im Vergleich mit Westeuropa in mehrerer Hinsicht späten Formen und teilweise alternativen Funktionen des Heiligenkultes in Ungarn spiegeln die verzögerte soziale, wirtschaftliche, kulturelle und politische Entwicklung des Landes wider. Der ungarische Kult folgt den westeuropäischen Prozessen, was die verschiedenen Teilbereiche betrifft, in unterschiedlicher Weise (z. B. relativ niedrige Zahl der lokalen Heiligen) und mit einer zeitlichen Verschiebung. Er ist zugleich durch Zeitnähe sowie durch eine gewisse Homogenität der Heiligengalerie zu charakterisieren und ist mit seiner ein wenig osteuropäischen Färbung irgendwo zwischen dem Heiligenkult des mediterranen Europa und den speziellen westeuropäischen Erscheinungsformen anzusiedeln. Die Spezialisierung der Formen und Funktionen im Kult zeigt jenes immer komplexer werdende kulturelle Beziehungssystem, welches das Land mit Europa verband, und welches durch den Ausdruck der Interessen der verschiedenen Sozialgruppen deren Differenzierung förderte. Nach dem Zeugnis des Heiligenkultes geraten die Formen des west- bzw. südwesteuropäischen und des ungarischen religiösen Lebens am Ende des Mittel-

⁹¹ BALINT, *Kalendárium...*, II, S. 33-34..

⁹² BALINT, *Kalendárium...*, II, S. 301-306.

⁹³ BALINT, *Kalendárium...*, I, S. 11-12.

alters infolge einer relativ langen friedlichen Entwicklung Ungarns im 15. Jahrhundert im Wesentlichen für eine kurze Zeit in den gleichen Rahmen, um dann, bedingt durch die unterschiedlichen sozialen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen, auf wieder getrennten Wegen weiterzugehen.

Budapest

G. TÜSKÉS – É. KNAPP

*

* *

ABKÜRZUNGEN

- BÁLINT, *Kalendárium...* = S. BÁLINT, *Ünnepi kalendárium [Festkalender]*, I-II, Budapest, 1977;
- BÁLINT, *Karácsony...* = S. BÁLINT, *Karácsony, husvét, pünkösöd [Weihnachten, Ostern, Pfingsten]*, Budapest, 1976;
- FÜGEDI, *Művelődéstörténeti...* = E. FÜGEDI (ed.), *Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról [Studien zur Kulturgeschichte des ungarischen Mittelalters]*, Budapest, 1986;
- GYÖRFFY, *István király...* = Gy. GYÖRFFY, *István király és műve [König Stephan und sein Werk]*, Budapest, 1977;
- KLANICZAY, *Anjouk...* = G. KLANICZAY, *Az Anjouk és a szent királyok. Fejezet a középkori szentiszelet történetéből [Die Anjous und die hl. Könige. Ein Kapitel aus der Geschichte der mittelalterlichen Heiligenverehrung]*, in TÜSKÉS, *Mert...*, S. 65-87;
- MAROSI, *Reprezentáció...* = E. MAROSI, *A reprezentáció kérdése a 14.-15. századi magyar művészetben [Die Frage der Repräsentation in der ungarischen Kunst im 14. und 15. Jahrhundert]*, Manuskript, Budapest, 1982;
- PÁSZTOR, *Vallásos...* = L. PÁSZTOR, *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában [Ungarische Frömmigkeit in der Jagello-Zeit]*, Budapest, 1940;
- TÜSKÉS, *Mert...* = G. TÜSKÉS (ed.), *"Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből ["Weil Gott das aufgetragen hat...". Studien zur Geschichte der Volksfrömmigkeit]*, Budapest, 1986;
- ZENDER, *Räume...* = M. ZENDER, *Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maaßlandes und der Rheinlande in Kultgeschichte und Kultverbreitung*, Düsseldorf, 1959.

Résumé. Le culte des saints en Hongrie au moyen âge illustre la confrontation qui affecta le pays, d'une part quant à ses groupes sociaux, d'autre part quant à son intégration à la communauté culturelle européenne. Son histoire manifeste notamment l'interaction des attitudes tant du clergé que des laïcs par rapport aux saints, la multiplicité des facteurs, ecclésiastiques ou non, entrant en jeu dans la vénération dont ils sont l'objet, les traits ethniques ou régionaux qui ressortent, l'évolution des types de saints et, en conséquence, du concept de la sainteté en référence au surnaturel et dans la structure du comportement religieux. Dans une première période de développement du culte, durant laquelle s'imposent progressivement les saints qui se rattachent à la Mission et à la Réforme grégorienne, on observe une différence typique entre saints très fréquents et saints très rares. Aucune direction principale ne se dessine, des influences venues de toute part caractérisent le paysage spirituel. Un fractionnement constant s'opère dans l'ensemble des saints: ceux qui dépendent exclusivement de la présence de reliques ou d'une particularité qui a présidé à leur choix sont condamnés à disparaître. Dans les siècles suivants, de plus en plus de nouveaux saints s'introduisent en Hongrie à partir des anciens pays 'de culture' (Italie, Gaule, Allemagne): la galerie des saints s'amplifie considérablement. Des traits nationaux se font jour dans le culte rendu, dont les adeptes élargissent leur cercle. La royauté, le clergé, la noblesse passent à l'arrière-plan, la bourgeoisie, depuis environ 1400, reprend les saints des temps passés et leur en adjoint beaucoup d'autres. Les motifs du choix des patronages reculent devant la 'spécialisation' des saints en fonction de secours précis qu'on attend d'eux. A la fin du moyen âge, le culte des saints atteste que les formes de la vie religieuse dans l'Europe de l'ouest, en particulier du sud-ouest, et de la Hongrie, s'unifient substantiellement, pour un court moment, à l'intérieur d'un cadre commun, avant d'en revenir à se diversifier.