

1. HEILIGENVEREHRUNG IM MULTIKULTURELLEN RAUM SÜDITALIENS – EINE EINFÜHRUNG

Die Insel Lipari, auf der die Gebeine des Apostels Bartholomäus verehrt wurden, sei überraschend von Sarazenen¹ überfallen worden; diese hätten das Grab des Heiligen aufgebrochen und seine sterblichen Überreste auf der Insel zerstreut. Doch bedeutete diese Handlung der Sarazenen nicht das Ende der Verehrung des Heiligen, da – laut dem Translationsbericht – der Jünger Christi in einer Vision einem griechischen Mönch erschienen sei, welchen er aufgefordert habe, seine Gebeine einzusammeln.² Da die Sarazenen die Gebeine des Heiligen auf Lipari verteilt hatten, sei es dem Mönch unmöglich gewesen, die sterblichen Überreste zu finden, die tatsächlich zum Apostelleichnam gehörten. Doch Bartholomäus habe seine Gebeine schließlich in der Nacht wie Feuer strahlen lassen, sodass der Mönch durch dieses Wunder in der Lage gewesen sei, die Reliquien aufzuheben und in einem Behältnis zu verwahren. Als die Reliquien daraufhin auf einem amalfitanischen Schiff von der Insel weggebracht werden sollten, sei dieses von sarazenischen Booten umzingelt worden. Daraufhin habe der Apostel für eine völlige Finsternis gesorgt, damit die Reliquien unbehelligt in das langobardische Benevent gebracht werden konnten.³

Diese Ereignisse wurden in einem Translationsbericht des Apostels Bartholomäus aus dem 10. Jahrhundert für Leser und Hörer festgehalten.⁴ Die Überführung der Gebeine des Apostels Bartholomäus war also laut dem Bericht vorgenommen worden, weil die Reliquien nicht mehr sicher an ihrem ursprünglichen Ort verbleiben konnten beziehungsweise durch die Schändung des Grabes keine angemessene Verehrung mehr möglich war. Translationen, also die Übertragung von Heiligengebeinen, wurden aber nicht nur wie im geschilderten Falle in Gefah-

- 1 Der Begriff „Sarazenen“ ist in der Forschung umstritten, wird aber in dieser Arbeit verwendet, da es sich um den Terminus handelt, der in den mittelalterlichen Quellen vornehmlich verwendet wurde. Weitere häufig genannte Bezeichnungen sind Agarener oder auch Hismaeliten. Vgl. Ekkehart ROTTER, *Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter* (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, 11), Berlin und New York 1986, S. 1; Sven DÖRPER, *Zum Problem der Herkunft des Völkernamens Saraceni*, in: *Neue Romania* 14 (1993), S. 91–108.
- 2 Vgl. *Translatio corporis sancti Bartholomei Apostoli Beneventum et Miracula*, in: Anastasius Bibliothecarius *sermo Theodori Studitae de sancto Bartholomeo Apostolo* (*Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Latina Stockholmiensia*, 9), hg. v. Ulla WESTERBERGH, Lund 1963, S. 8–17, hier S. 10.
- 3 Vgl. Ebd., S. 12. Zur Verehrung des Apostels siehe Kapitel 6.4.1.
- 4 Vgl. *Translatio corporis sancti Bartholomei*, S. 10.

rensituationen vorgenommen, sondern auch, um die Verehrung des jeweiligen Heiligen innerhalb eines Ortes besser zu ermöglichen. Translationen sind somit ein Indiz für die Verehrung von Heiligen.⁵ Da in keinem anderen Zeitalter Heilige eine derartige Verehrung wie im Mittelalter fanden, ist deren Erforschung vor allem in dieser Epoche geboten.⁶ Dies gilt besonders, da die Verehrung im kulturellen und sozialen Umfeld verankert ist und somit Rückschlüsse auf die Gesellschaft möglich sind.⁷

Die vorliegende Untersuchung hat es sich daher zum Ziel gemacht, Kenntnisse über die Entwicklung der Heiligenverehrung in Südtalien zu gewinnen – einem Gebiet, das sich durch unterschiedliche Kulturen und Traditionen auszeichnet.⁸ Besonderes Augenmerk soll darauf liegen, ob die Heiligenverehrung in diesem Kontakt- und Konkurrenzbereich einen verbindenden oder trennenden Charakter zwischen den verschiedenen Gemeinschaften darstellte. Aus den mittelalterlichen Werken über Heilige und ihre Übertragungen können besonders viele Erkenntnisse über Kultaktivitäten und Kultureinflüsse⁹ gezogen werden – Phänomene, die im Zentrum der folgenden Arbeit stehen.

- 5 Vgl. Martin HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes* (Typologie des sources du moyen âge occidental, 33), Turnhout 1979, S. 44ff. Grundsätzlich gilt zu beachten, dass die Heiligen vor Ort weniger abstrakt auf die Menschen wirkten als theologische Debatten über den rechten Glauben und seine Umsetzung. Vgl. Patrick J. GEARY, *Furta Sacra. Thefts of Relics in Central Middle Ages*, New Jersey 1990, S. 34. In einer Untersuchung über die Heiligenverehrung geht es nicht um die Beurteilung der Echtheit der Reliquien, sondern eher darum, herauszufinden, was der Heilige für die Menschen bedeutete. Vgl. Heinrich FICHTENAU, *Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter*, in: *MIÖG* 60 (1952), S. 60–159, hier S. 63; Klaus HERBERS, *Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts. Möglichkeiten und Grenzen päpstlicher Herrschaft in der späten Karolingerzeit* (Päpste und Papsttum, 27), Stuttgart 1996, S. 359.
- 6 Vgl. GEARY, *Furta Sacra*, S. 14.
- 7 So definierte beispielsweise Mircea ELIADE das Heilige in Gegensatz zum Profanen. Vgl. Mircea ELIADE, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt am Main 1986, S. 21. Ebenso begegnet die Betrachtung des Heiligen in der Forschung zu diesem Themengebiet als etwas Numinoses. Vgl. Rudolf OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Beck'sche Reihe, 328), 4. Auflage, München 2004, S. 5ff. Das Heilige existiert zudem in verschiedenen Erscheinungsformen, es kann sich dabei um Personen, Dinge, Räume und Rituale handeln. Vgl. Johan LEEMANS, *Flexible Heiligkeit. Der Beitrag der Märtyrer zur Identitätskonstitution christlicher Gemeinden im griechischen Osten im 4. Jahrhundert*, in: *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 61), hg. v. Peter GEMEINHARDT/Katharina HEYDEN, Berlin und Boston 2012, S. 205–227, hier S. 205.
- 8 Vgl. Horst KUSS, *Byzantinische und Lateinische Kultur in Südtalien. Studien zur Begegnung zwischen Byzanz und dem Abendland im religiösen und geistigen Leben Unteritaliens (900–1250)*, Göttingen 1964.
- 9 Kultur wird in der vorliegenden Arbeit als „die Gesamtheit der typischen Lebensformen einer Bevölkerung einschließlich der sie tragenden Geistesverfassung, insbesondere der Wert-Einstellungen“ verstanden. „Wesentliche Ansatzpunkte zur Abgrenzung sind Einheit der Sprache, der moralischen Anschauungen, der Lebensgewohnheiten und sozialen Gebildefor-

Gemeinsame Heiligenverehrung schuf Identität und förderte das Zusammengehörigkeitsgefühl,¹⁰ da die Feiern Zusammenkünfte jenseits des Standes oder der Herkunft ermöglichten.¹¹ In den Festen repräsentierten sich die Christen als Einheit, was für den Zusammenhalt der Gemeinde von entscheidender Bedeutung war.¹² Die Heiligenverehrung wurde zur Tradition und damit zum Symbol der eigenen Geschichte.¹³ Das Ansehen einer Gemeinde war von der Anzahl und der Art der Reliquien abhängig, die sie bei sich beherbergte.¹⁴ Mittels Berührungsreliquien und kleinster Partikel der Heiligen wurde deren Kult durch Translationen ausgebreitet, was sich auch in den Kalendarien widerspiegelte, die im Laufe der Zeit immer mehr Heiligennamen führten.¹⁵

Als heilig werden im christlichen Glauben diejenigen Menschen angesehen, denen aufgrund ihrer Lebensführung oder ihres Todes eine besondere Stellung bei Gott beigemessen wird.¹⁶ Zu Beginn des Christentums galten alle Getauften als Heilige,¹⁷ allerdings konnten diese durchaus ein sündhaftes Leben führen, weswegen sich die Charakterisierung ‚heilig‘ mehr und mehr auf die herausragenden und besonders frommen Christen bezog: zunächst auf die Märtyrer, später auch auf die

men.“ Wilhelm E. MÜHLMANN, Kultur, in: Wörterbuch der Soziologie (Kröners Taschenausgabe, 410), hg. v. Günter HARTFIEL, Stuttgart 1972, S. 362–364, hier S. 363.

10 Vgl. Wolfgang SCHMID, Zwischen Frömmigkeit und Politik. Reliquien im Mittelalter. Das Beispiel Erzbischof Egberts von Trier, in: Medien des Wissens. Interdisziplinäre Aspekte von Medialität, hg. v. Georg MEIN/Heinz SIEBURG, Bielefeld 2011, S. 65–97, hier S. 66.

11 Vgl. Ebd., S. 66.

12 Vgl. Arno SCHILSON, Fest und Feier in anthropologischer und theologischer Sicht, in: Liturgisches Jahrbuch 44 (1994), S. 3–32, hier S. 7.

13 Vgl. SCHMID, Zwischen Frömmigkeit und Politik, S. 66.

14 Vgl. Bernhard KÖTTING, Die Anfänge der christlichen Heiligenverehrung in der Auseinandersetzung mit Analogien außerhalb der Kirche, in: Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Peter DINZELBACHER/Dieter R. BAUER, Ostfildern 1990, S. 67–80, hier S. 87.

15 Vgl. Arnold ANGENENDT, Art. Patron, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6, Sp. 1806–1808, hier Sp. 1807.

16 Vgl. Dieter von der NAHMER, Die Lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie, Darmstadt 1994, S. 146f.

17 Vgl. Peter GEMEINHARDT, Die Heiligen der Kirche – die Gemeinschaft der Heiligen, in: Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 61), hg. v. Peter GEMEINHARDT/Katharina HEYDEN, Berlin und Boston 2012, S. 385–414, besonders S. 395–405. Ursprünglich war der christliche Glaube nicht auf den Kult von Reliquien oder Heiligen ausgerichtet. Vgl. Martin OHST, Beobachtungen zu den Anfängen des christlichen Heiligenkultus, in: Frömmigkeitsformen in Mittelalter und Renaissance (Studia humaniora, 37), hg. v. Johannes LAUDAGE, Brühl 2004, S. 9–28, hier S. 26f. So besagte die gängige Lehrmeinung, dass nicht der eigene Leib in dieser Welt entscheidend sei, sondern dass nach dem Tod die Seele einen neuen überirdischen Leib erhalte. Vgl. Arnold ANGENENDT, Liturgie im Mittelalter, in: Präsenz und Verwendung der Heiligen Schrift im christlichen Frühmittelalter: exegetische Literatur und liturgische Texte (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 20), hg. v. Patrizia CARMASSI, Wiesbaden 2008, S. 211–238, hier S. 225. Daher fänden die Gebeine der Toten zunächst keine größere Verehrung.

Asketen und Confessoren.¹⁸ Teilweise wurde der Begriff *sanctus* in der Spätantike und im frühen Mittelalter auch als Bezeichnung für einen frommen Menschen verwendet, für Angehörige einer religiösen Gemeinschaft oder auch als Titel für eine Person mit kirchlichem Rang.¹⁹ Die Kanonisierung eines Heiligen war erst seit dem vierten Laterankonzil 1215 an die Bestätigung durch den Papst gebunden,²⁰ während es zuvor keiner besonderen Anerkennung von Seiten der Kirche bedurfte: allein aufgrund seiner Verehrung wurde eine Person in den Kreis der Heiligen aufgenommen (*per viam cultus*).²¹

Als Untersuchungsraum der vorliegenden Arbeit wurde Südtalien gewählt, da es sich bei dieser Region um ein Gebiet handelt, in dem unterschiedliche kulturelle Strömungen vorhanden waren, die einander fördern, zugleich aber auch zu einer Abgrenzung führen konnten.²² Der Süden Italiens, der in der Antike die Be-

- 18 Vgl. Arnold ANGENENDT, Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter (Enzyklopädie Deutscher Geschichte, 68), München 2003, S. 30; GEMEINHARDT, Peter, Die Heiligen (Beck'sche Reihe, 2498), München 2010, S. 28.
- 19 Vgl. Günter BERNT, Hagiographie, in: Hagiographie und Kunst, hg. v. Gottfried KERSCHER, Berlin 1993, S. 25–31, hier S. 25.
- 20 Vgl. Les conciles oecuméniques. Les décrets. Tome II-1. Nicée I à Latran V, Paris 1994, S. 560, Constitutione 62.
- 21 Vgl. Theodor KLAUSER, Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen / Geisteswissenschaften, 9116), Köln u.a. 1960, S. 28; Bernhard SCHIMMELPFENNIG, Heilige Päpste – päpstliche Kanonisationspolitik, in: Papsttum und Heilige. Kirchenrecht und Zeremoniell. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. Georg KREUZER/Stefan WEIB, Neuried 2005, S. 379–408, S. 380; GEMEINHARDT, Die Heiligen, S. 78. Die Verehrung von Heiligen war im frühen und hohen Mittelalter noch nicht eindeutig reglementiert. Die erste Form einer Heiligsprechung durch den Papst als oberste kirchliche Instanz liegt erstmals am Ende des 10. Jahrhunderts vor, als Papst Johannes XV. (985–996) Bischof Ulrich von Augsburg (923–973) im Jahr 993 heiligsprach. Dieser Vorgang fand in Form einer Bulle statt, welche die Einwilligung des Papstes zur „Heiligwerdung“ enthielt. Das Vorgehen des Papstes hatte aber keine weiteren Folgen, da die Approbation zu diesem Zeitpunkt nicht grundsätzlich von Rom erfolgen musste und das Papsttum keine dementsprechenden Kompetenzansprüche formulierte. Vgl. Markus RIES, Heiligenverehrung und Heiligsprechung in der Alten Kirche und im Mittelalter. Zur Entwicklung des Kanonisationsverfahrens, in: Bischof Ulrich von Augsburg 890–973. Seine Zeit – sein Leben – seine Verehrung. Festschrift aus Anlaß des tausendjährigen Jubiläums seiner Kanonisation im Jahre 993 (Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte e. V., 26/27), hg. v. Manfred WEITLAUFF, Weißhorn 1993, S. 143–168, hier S. 149. Auch in der Zeit danach war die Kanonisation von Seiten der Päpste selten. Vgl. SCHIMMELPFENNIG, Heilige Päpste – päpstliche Kanonisationspolitik, S. 380. In der Regel reichte ein *cultus ab immemorabili tempore* zur Legitimation einer Heiligenverehrung. Vgl. Hans-Georg BECK, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, II,1), München 1959, S. 274.
- 22 KUSS, Byzantinische und Lateinische Kultur, S. 232: „Die Bedeutung der Heiligenverehrung kann für das religiöse Leben des Mittelalters kaum überschätzt werden. An der Ausbreitung dieser Kulte, besonders des hl. Nikolaus und des Erzengels Michael, wird wieder der entscheidende Anteil Südtaliens an der Begegnung zwischen Byzanz und dem Abendland deut-

zeichnung *Magna Graecia* trug, war bis in das 11. Jahrhundert hinein byzantinisch beeinflusst und ein wichtiger Kontakt- und Begegnungsraum der römisch-lateinischen mit der byzantinisch-griechischen Kultur.²³ Seit dem 6. Jahrhundert waren in dieser Region außerdem Langobarden²⁴ ansässig, die aus Pannonien ein-

lich.“ Vgl. Elke GOEZ, *Geschichte Italiens im Mittelalter*, Darmstadt 2011, S. 7. Ebenso schreibt D'ANGELO über Unteritalien: „Una terra di ‚frontiere‘ interne, oltre che terra di ‚frontiera‘ nel suo complesso.“ Edoardo D'ANGELO, *Agiografia latina del Mezzogiorno continentale d'Italia (750–1000)*, in: *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en occident des origines à 1550*, Bd. IV, hg. v. Guy PHILIPPART, Turnhout 2006, S. 41–134, hier S. 44; Teilweise wurde der Untersuchungsraum bereits in der Forschung näher in Augenschein genommen, siehe etwa: Eberhard GOTHEIN, *Die Culturentwicklung Süd-Italiens in Einzel-Darstellungen*, Breslau 1886; Ernst KIRSTEN, *Süditalienkunde*. I. Band. Campanien und seine Nachbarlandschaften mit Beiträgen von Fritz Hamm und Hans Riemann, Heidelberg 1975; *Storia del Mezzogiorno. Storia di Napoli, del Mezzogiorno continentale e della Sicilia*. Volume II, Tomo I. Il Medioevo, hg. v. Giuseppe GALASSO/Rosario ROMEO, Neapel 1988; Barbara M. KREUTZ, *Before the Normans. Southern Italy in the Ninth & Tenth Centuries (Middle Ages Series)*, Philadelphia 1996; Mariella Demichele DZIUBAK, *Die Diözesen in Süditalien zur Zeit der normannischen Eroberung. Kontinuität und Erneuerung*, in: *Bistümer und Bistumsgrenzen vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 58. Supplementband)*, hg. v. Edeltraud KLUETING/Harm KLUETING/Hans-Joachim SCHMIDT, Rom, Freiburg, Wien 2006, S. 32–63.

- 23 Vgl. KUSS, *Byzantinische und Lateinische Kultur*, S. 232; D'ANGELO, *Agiografia latina del Mezzogiorno*, S. 44. Mit der byzantinischen Vormacht beschäftigten sich unter anderem Jules GAY, *L'Italie méridionale et l'Empire Byzantini. Depuis l'avènement de Basile I^{er} jusqu'à la prise de Bari par les Normands (867–1071)*, Paris 1904; Vera von FALKENHAUSEN, *Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Süditalien vom 9. bis ins 11. Jahrhundert*, Wiesbaden 1967; Hans-Joachim DIESNER, *Byzanz, Rom und die Langobarden*, in: *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 25 (1976), S. 31–46; Konstantinos P. CHRISTOU, *Byzanz und die Langobarden. Von der Ansiedlung in Pannonien bis zur endgültigen Anerkennung (500–680) (Historical Monographs, 11)*, Athen 1991; Johannes KODER, *Byzanz und Europa*, in: *Mediterraner Kolonialismus. Expansion und Kulturaustausch im Mittelalter (Expansion • Interaktion • Akkulturation. Historische Skizzen zur Europäisierung Europas und der Welt, 8)*, hg. v. Peter FELDBAUER/Gottfried LIEDL/John MORRISSEY, Essen 2005, S. 43–58; Annick PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine (IX^e–XIV^e siècle)*. Une acculturation en douceur (Collection de l'École Française de Rome, 420), Rom 2009, S. 46.
- 24 Zur Geschichte der Langobarden siehe Jörg JARNUT, *Geschichte der Langobarden*, Stuttgart u.a. 1982; Jörg JARNUT, *Zum Stand der Langobardenforschung*, in: *Die Langobarden. Herrschaft und Identität (Österreichische Akademie der Wissenschaft. Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften, 329)*, hg. v. Walter POHL/Peter ERHART, Wien 2005, S. 11–19; Walter POHL, *Geschichte und Identität im Langobardenreich*, in: *Die Langobarden. Herrschaft und Identität*, S. 555–566; Jörg JARNUT, *Der langobardische Staat*, in: *Der frühmittelalterliche Staat – Europäische Perspektiven (Österreichische Akademie der Wissenschaft. Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften, 383)*, hg. v. Walter POHL/Veronika WIESER, Wien 2009, S. 23–29; Jörg JARNUT, *Wer waren die Langobarden im Edictus Rothari?*, in: *Sprache und Identität im frühen Mittelalter (Österreichische Akademie der Wissenschaft. Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften, 426)*, hg. v. Walter POHL/Bernhard ZELLER, Wien 2012, S. 93–97; Michael BORGOLTE, *Das Langobardenreich in Italien aus migrationsgeschichtlicher Perspektive. Eine Pilotstudie*, in: *Transkulturelle Verflechtungen im mittelalter-*

gewandert waren und denen es rasch gelang, große Teile im Norden und Süden der Apennin-Halbinsel unter ihre Herrschaft zu bringen.²⁵ Die Franken unter den Karolingern übten ab den siebziger Jahren des 8. Jahrhunderts verstärkt Einfluss im Untersuchungsgebiet aus.²⁶ Später folgten ihnen im Anspruch auf die Herrschaft in dieser Region die Ottonen, die mehrere Kriegszüge dorthin führten.²⁷ Die Stabilität dieser Region bedrohten über lange Zeit zunächst die langobardische Invasion im 6. Jahrhundert und ab dem 9. Jahrhundert sarazenische Beutezüge von Nordafrika aus.²⁸ Ferner hatten aufgrund anderweitiger Gefahren Byzanz und die Franken zeitweise kein Interesse an den Geschehnissen in Süditalien, so dass lokale Mächte eigenständig agieren konnten.²⁹ Besonders ist ein im Laufe dieser Zeit mächtiger werdendes Papsttum zu berücksichtigen.³⁰ Somit kam es zu einer ständigen Veränderung der Herrschaftsgebiete. Süditalien war eine Region, in der vielfältige kulturelle Traditionen wirksam waren und sich verschiedene Machthaber engagierten. In der Auseinandersetzung zwischen dem oströmischen und dem fränkischen Kaiser kam es im süditalischen Gebiet zu einem Interes-

lichen Jahrtausend. Europa, Asien, Afrika, hg. v. Michael BORGOLTE/Matthias M. TISCHLER, Darmstadt 2012, S. 80–119.

- 25 Vgl. Karin PRIESTER, *Geschichte der Langobarden. Gesellschaft – Kultur – Alltag*, Berlin 2004, S. 65; Girolamo ARNALDI, *Italien und seine Invasoren. Vom Ende des Römischen Reiches bis heute*, Berlin 2005, S. 34; Chris WICKHAM, *Social Structures in Lombard Italy*, in: *The Langobards before the Frankish Conquest. An Ethnographic Perspective (Studies in Historical Archaeoethnology, 8)*, hg. v. Giorgio AUSENDA/Paolo DELOGU/Chris WICKHAM, Woodbridge 2009, S. 118–148, hier S. 135.
- 26 Vgl. Peter CLASSEN, *Karl der Große, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums*, in: *Karl der Große. Persönlichkeit und Geschichte (Karl der Große. Leben und Nachleben, 1)*, hg. v. Helmut BEUMANN/Wolfgang BRAUNFELS, Düsseldorf 1967, S. 537–608, hier S. 559; FALKENHAUSEN, *Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft*, S. 3; Reinhold LANGE, *Imperium zwischen Morgen und Abend. Die Geschichte von Byzanz in Dokumenten*, Recklinghausen 1972, S. 37; Karl SCHMID, *Zur Ablösung der Langobardenherrschaft durch die Franken*, in: *QFIAB 52 (1972)*, S. 1–36, hier S. 4; ARNALDI, *Italien und seine Invasoren*, S. 60.
- 27 Vgl. KUSS, *Byzantinische und Lateinische Kultur*, S. 30; Dieter HÄGERMANN, *Politische Entwicklungslinien Europas 800–1520*, in: *Das Mittelalter. Die Welt der Bauern, Bürger, Ritter und Mönche*, hg. v. Dieter HÄGERMANN, München 2001, S. 8–37, hier S. 14.
- 28 Vgl. Friedrich PRINZ, *Rom – Byzanz – Mekka – Palermo. Komparatistische Überlegungen zum Problem der kulturellen Kontinuität zwischen Spätantike und Frühmittelalter am Beispiel Siziliens und Süditaliens in muslimischer Zeit*, in: *Vorträge und Abhandlungen aus geisteswissenschaftlichen Bereichen (Schriften der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste, 20)*, hg. v. Eduard HLAWITSCHKA, München 1999, S. 9–28, hier S. 26f.; Ralph-Johannes LILIE, *Byzanz. Das zweite Rom*, Berlin 2003, S. 155; Hans-Werner GOETZ, *Europa im frühen Mittelalter. 500–1050 (Handbuch der Geschichte Europas, 2)*, Stuttgart 2003, S. 88.
- 29 Vgl. Horst ENZENSBERGER, *Unteritalien seit 774*, in: *Europa im Wandel von der Antike zum Mittelalter (Handbuch der europäischen Geschichte, 1)*, hg. v. Theodor SCHIEFFER, Stuttgart 1992, S. 784–804, hier S. 787.
- 30 Vgl. Klaus HERBERS, *Geschichte des Papsttums im Mittelalter*, Darmstadt 2012, S. 64–97.

senskonflikt, da beide Seiten Anspruch auf diese Region erhoben.³¹ Wie sich dies auf die Heiligenverehrung auswirkte, ob es gegenseitige Beeinflussungen oder Abgrenzungen gab, welche Funktion diese für die Identitätsbildung hatte und ob sie bewusst instrumentalisiert wurde, ist Thema dieser Arbeit. Dafür ist verschiedenen Fragen nachzugehen: Wann und in welchen Kontexten ist eine Veränderung der Heiligenverehrung festzustellen? Wann wurden welche Heilige mittels Translationen in die jeweiligen Städte gebracht? Unter wessen Patrozinium wurden Kirchen und Klöster gestellt? Wer wurde in kalendarischen Werken erwähnt? Über welchen Heiligen wurden hagiographische Texte verfasst? Wie wirkten sich die äußeren Bedrohungen auf die Heiligenverehrung aus? Gab es Unterschiede zwischen den langobardisch, römisch-lateinisch und byzantinisch-griechisch geprägten Gebieten? Wer hatte Einfluss auf die Heiligenkulte?

Als zeitlicher Rahmen wurde das 8. bis zum beginnenden 11. Jahrhundert gewählt, weil dies der Zeitraum ist, in dem viele unterschiedliche Interessengruppen in Südtalien greifbar sind. Das Ende wird durch die Eroberung der gesamten Region durch die Normannen definiert. Das 8. Jahrhundert bietet sich als Einstieg an, da sich ab diesem Zeitpunkt durch die Franken ein neuer Machtfaktor in der Region etablierte, nachdem sich die Langobarden in diesem Gebiet festgesetzt hatten.

Zu beachten ist trotz des Titels der vorliegenden Arbeit, dass es zwar nach der Teilung des Römischen Reiches (395) zu einer Ausbildung zweier differenter Sphären in Ost und West kam, es sich bei diesen aber nie um einheitliche, statische Gebilde handelte.³² Demnach ist die Binnenstruktur der einzelnen Gebiete zu beachten, weshalb die Unterteilung in Ost und West eine starke Schematisierung ist.³³ In beiden Teilen war der christliche Glauben von Bedeutung, was jen-

31 Vgl. Werner OHNSORGE, Byzanz und das abendländische Kaisertum, in: Konstantinopel und der Okzident. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der byzantinisch-abendländischen Beziehungen und des Kaisertums, hg. v. Werner OHNSORGE, Darmstadt 1966, S. 294–300; Werner OHNSORGE, Die Anerkennung des Kaisertums Ottos I. durch Byzanz, in: Konstantinopel und der Okzident, S. 176–207; Byzanz und das abendländische Herrschertum. Ausgewählte Aufsätze von Josef Deér (Vorträge und Forschungen, 21), hg. v. Peter CLASSEN, Sigmaringen 1977; Ernst-Dieter HEHL, Zwei christliche Kaiser im mittelalterlichen Europa. Eine problematische Geschichte, in: Kaisertum im ersten Jahrtausend: Wissenschaftlicher Begleitband zur Landesausstellung „Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter“, hg. v. Hartmut LEPPIN/Bernd SCHNEIDMÜLLER/Stefan WEINFURTER, Regensburg 2012, S. 271–296.

32 Vgl. Klaus HERBERS, Ost und West um das Jahr 800. Das Konzil von Aachen 809 in seinem historischen Kontext, in: Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode (Quaestiones Disputatae, 245), hg. v. Michael BÖHNKE/Assaad Elias KATTAN/Bernd OBERDORFER, Freiburg u.a. 2011, S. 30–70.

33 Vgl. Ernst PITZ, Die griechisch-römische Ökumene und die drei Kulturen des Mittelalters. Geschichte des mediterranen Weltteils zwischen Atlantik und Indischem Ozean 270–812 (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, 3), Berlin 2001, S. 290; Georgij AVVAKUMOV, Das Verhältnis zwischen Ost- und Westkirche in der mittelalterlichen Theologie, in: Mittelalterliches Denken. Debatten, Ideen und Gestalten im

seits der herrschaftlichen Divergenzen eine verbindende Klammer der Reichsteile war.³⁴ Dennoch entwickelten sich aufgrund der geographischen Distanz verschiedene Traditionen, die ab dem 7. Jahrhundert zu einer schrittweisen Entfremdung führten.³⁵ So waren etwa vom Bilderstreit insbesondere die byzantinisch-griechische Kirchen betroffen,³⁶ während die römisch-lateinische eine eigene Entwicklung durchlief. Entsprechend entfaltete sich die Heiligenverehrung zum Teil in unterschiedlichen Bahnen.³⁷ Dennoch waren diese zwei Elemente der Christenheit auch nach der Kirchenspaltung von 1054 weiterhin um eine Einheit bemüht. Insgesamt ist die Konkurrenz zunächst eher auf der politischen Ebene zu fassen, bevor auch Unterschiede im Kult zu Konflikten führten.³⁸

Kontext, hg. v. Christian SCHÄFER/Martin THURNER, Darmstadt 2007, S. 89–104, hier S. 89; Michael BORGOLTE, Migration als transkulturelle Verflechtung im mittelalterlichen Europa. Ein neuer Pflug für alte Forschungsfelder, in: *HZ* 289 (2009), S. 261–285, hier S. 268: „Tatsächlich existieren Zivilisationen und Großkulturen ja auch gar nicht; sie sind nur gedachte Einheiten, um komplexe Differenzerfahrungen vereinfachend zu ordnen.“

- 34 Vgl. Hans-Werner GOETZ, *Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert)*, Berlin 2013, S. 677.
- 35 Vgl. Axel BAYER, *Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054* (Beihefte zum AKG, 53), Köln, Weimar, Wien 2002, S. 16f.; Die zunehmende Entfremdung zeigt sich etwa auch im Photianischen Schisma. Vgl. Klaus HERBERS, *Rom und Byzanz im Konflikt. Die Jahre 869/870 in der Perspektive der Hadriansvita des Liber Pontificalis*, in: *Faszination der Papstgeschichte. Neue Zugänge zum frühen und hohen Mittelalter* (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, *Regesta Imperii*, 28), hg. v. Wilfried HARTMANN/Klaus HERBERS, Köln u.a. 2008, S. 55–70; HERBERS, *Ost und West*, S. 62–69; GOETZ, *Die Wahrnehmung anderer Religionen*, S. 678.
- 36 Zum Bilderstreit siehe Hans-Dieter DÖPMANN, *Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054* (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, I/8), Zwickau 1991; Hans Georg THÜMMEL, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787* (Konziliengeschichte: Reihe A: Darstellungen, 20), Paderborn u.a. 2005; Peter SCHREINER, *Der byzantinische Bilderstreit: kritische Analyse der zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute*, in: *Byzantinische Kultur. Eine Aufsatzsammlung. I. Die Macht* (Opuscula Collecta, 3), hg. v. Silvia RONCHEY/Elena VELKOVSKA, Rom 2006, S. 319–407; Franz DÜNZL, *Bilderstreit im ersten Jahrtausend*, in: *BilderStreit. Theologie auf Augenhöhe*, hg. v. Erich GARHAMMER, Würzburg 2007, S. 47–76; sowie die weiteren Beiträge in diesem Sammelband; Hans-Georg THÜMMEL, *Bilderverehrung und Bilderstreit*, in: *Radikalität. Religiöse, politische und künstlerische Radikalismen in Geschichte und Gegenwart. Bd. 1: Antike und Mittelalter*, hg. v. René BRUGGER/Kristin LANGOS, Würzburg 2011, S. 88–96.
- 37 Vgl. Corinna FRITSCH, *Der Markuskult in Venedig. Symbolische Formen politischen Handelns in Mittelalter und früher Neuzeit*, Berlin 2001, S. 35.
- 38 Als Beispiele sei hier nur auf den Filioque- und den Azymen-Streit verwiesen. Vgl. Peter GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 82), Berlin u.a. 2002; Georgij AVVAKUMOV, *Der Azymenstreit Konflikte und Polemiken um eine Frage des Ritus*, in: *Vom Schisma zu den Kreuzzügen 1054–1204*, hg. v. Peter BRUNS/Georg GRESSER, Paderborn 2005, S. 9–26; GOETZ, *Die Wahrnehmung anderer Religionen*, S. 714–730 zum Filioque-Streit und S. 730–740 zum Azymen-Streit. Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Per-

Grundlegend für diese Arbeit ist aber die Tatsache, dass das Christentum der ersten Jahrhunderte keine in sich abgeschlossene Institution darstellte, sondern vielmehr regional geprägt war, weshalb in der Forschung auch von einem Mikro-Christentum die Rede ist.³⁹ Diese Vielzahl von verschiedenen christlichen Vorstellungen auf einem begrenzten Raum ist auch für die süditalische Region anzunehmen und sollte daher bei den folgenden Ausführungen beachtet werden.

Um die Heiligenkulte Süditaliens auf ihre kulturellen Unterschiede untersuchen zu können, wurden drei Städte⁴⁰ der Region ausgewählt, die exemplarisch für die verschiedenen Strömungen stehen: dies sind Bari, Benevent und Neapel. Neapel stand während des gesamten Untersuchungszeitraums unter der nominellen Oberhoheit Byzanz',⁴¹ Benevent war die Hauptstadt des gleichnamigen langobardischen Herzog- beziehungsweise Fürstentums⁴² und Bari war von Langobarden, Sarazenen, Franken/Ottonen und Byzantinern umkämpft⁴³. Als Gemeinsamkeit der Städte lässt sich anführen, dass sie alle seit der Antike kontinuierlich besiedelt waren. Zudem wurden sie alle zu Bischofssitzen ernannt.⁴⁴

spektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode (Quaestiones Disputatae, 245), hg. v. Michael BÖHNKE/Assaad Elias KATTAN/Bernd OBERDORFER, Freiburg u.a. 2011.

- 39 Vgl. Valerie RAMSEYER, *The Transformation of a Religious Landscape. Medieval Southern Italy 850–1150 (Conjunctions of Religion and Power in the Medieval Past)*, London 2006, S. 7: „It was made up of various communities, in contact with one other and sharing certain core beliefs, but also displaying a high degree of variety in terms of practices, organization, and clerical lifestyle.“ Vgl. Peter BROWN, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A.D. 200–1000 (The making of Europe)*, 2. Auflage, Malden u.a. 2008, S. 355, der hier diesen Begriff vor allem auf die anglikanische Kirche anwendet.
- 40 Die Wahl fiel u.a. aufgrund der Quellenlage in den ländlichen Gebieten auf Städte. Vgl. Claudio AZZARA, *Ecclesiastical Institutions, in: Italy in the Early Middle Ages 476–1000 (The Short Oxford History of Italy)*, hg. v. Cristina LA Rocca, Oxford 2002, S. 85–101, hier S. 89–94.
- 41 Vgl. GOEZ, *Geschichte Italiens im Mittelalter*, S. 13f.; Charles W. JONES, *Saint Nicholas of Myra, Bari, and Manhattan. Biography of a Legend*, Chicago und London 1978, S. 47: „Naples was the primary portal through which a little Greek knowledge sifted into the West.“ Vgl. Domenico MALLARDO, *Storia antica della chiesa di Napoli. Le fonti, Neapel 1987*. Hier kann von einer griechischsprachigen Bevölkerung ausgegangen werden. Vgl. Peter HERDE, *The Papacy and the Greek Church in Southern Italy between the eleventh and the thirteenth Century*, in: *The Society of Norman Italy (The Medieval Mediterranean, 38)*, hg. v. Graham A. LOUD/Alex, METCALFE, Leiden u.a. 2002, S. 213–252, hier S. 215.
- 42 Vgl. Vera von FALKENHAUSEN, *Die Städte im byzantinischen Italien*, in: *Mélanges del'École Française de Rome. Moyen Age Temps Modernes 101 (1989)*, S. 401–464, hier S. 446.
- 43 Vgl. Dario MORFINI, *Bari-Bitonto*, in: *Storia delle chiese di Puglia (Pubblicazioni della Facoltà Teologica Pugliese, 1)*, hg. v. Salvatore PALESE/Luigi Michele de PALMA, Bari 2008, S. 93–121, hier S. 96.
- 44 Vgl. Pietro de LEO, *Art. Bari*, in: *Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, Sp. 1461–1464*, hier Sp. 1461; ARNALDI, *Italien und seine Invasoren*, S. 35; Pasquale TESTINI, *La cattedrale in Italia*, in: *Pasquale Testini. Scritti di archeologia cristiana. Le immagini, i luoghi, i contesti. Volume Secondo (Studi di Materiali dei Musei e monumenti comunali di Roma)*, hg. v. Fabrizio BISCONTI/Philippe PERGOLA/Lucrezia UNGARO, Vatikan 2009, S. 929–1156, hier S. 948.

Neben den drei Städten sind die beiden großen Klöster der Region – Monte Cassino und San Vincenzo al Volturno – von Bedeutung, da in beiden aufgrund ihrer geographischen Lage zwischen Rom und Süditalien die griechische und lateinische Kultur aufeinandertrafen.⁴⁵ Beide Klöster wurden durch die byzantinischen, langobardischen und fränkischen Herrscher sowie durch das Papsttum privilegiert. Ebenso zerstörten sarazenische Truppen beide kurz nacheinander.⁴⁶

Heiligenverehrung kann anhand verschiedener Zeugnisse nachvollzogen werden, wobei an erster Stelle die hagiographischen Quellen stehen, da in ihnen die Erinnerung an die Heiligen, ihre Taten und Wunder, festgehalten wurde.⁴⁷ Diese Texte konnten den Kult eines Heiligen etablieren oder Zeugnis einer schon bestehenden Verehrung sein.⁴⁸ Durch die sogenannte „Übersetzerschule“⁴⁹ von Neapel

- 45 So schreibt BLOCH zu Monte Cassino: „An outpost of the Roman church near the border of the southern Italy, it was predestined to play a significant part in the clashes between the forces of the North, the emperors and the popes, and those of the South.“ Herbert BLOCH, *Monte Cassino in the Middle Ages. Volume I (Parts I–II)*, Cambridge 1986, S. 3. Die Verbindung zwischen dem Kloster und der Stadt Benevent wird auch an der Bezeichnung für die Region als „Beneventano-Cassinense“ deutlich. Vgl. Guglielmo CAVALLO, *La trasmissione dei testi nell'area Beneventano-Cassinense*, in: *La cultura antica nell'occidente latino dal VII all'XI secolo. 18–24 aprile 1974 (Settimane di studio del centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 22)*, Spoleto 1975, S. 357–414. Ferner ist bekannt, dass in Monte Cassino neben der lateinischen auch teilweise die griechische Sprache in den Messen gebräuchlich war. Vgl. Graham A. LOUD, *The Latin Church in Norman Italy*, Cambridge 2007, S. 11.
- 46 Vgl. Ebd., S. 23f.; Paul OLDFIELD, *Sanctity and Pilgrimage in Medieval Southern Italy, 1000–1200*, Cambridge 2014, S. 10.
- 47 Vgl. NAHMER, *Die Lateinische Heiligenvita*, S. 3. Unter hagiographischen Quellen sind alle Zeugnisse, die zum Beleg des Wirkens eines Heiligen aufgeschrieben wurden (gr. *hagios* = heilig, *graphein* = schreiben), zu verstehen. Klaus HERBERS/Lena JIROUŠKOVÁ/Bernhard VOGEL, *Zur Einführung: Mittelalterliche Mirakelberichte*, in: *Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe, 43)*, hg. v. Klaus HERBERS/Lena JIROUŠKOVÁ/Bernhard VOGEL, Darmstadt 2005, S. 1–48, hier S. 1.
- 48 Vgl. NAHMER, *Die Lateinische Heiligenvita*, S. 3.
- 49 Der Begriff der „Schule“ ist schwierig, findet aber in der bisherigen Forschung Verwendung. Vgl. bspw. Walter BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, II. Merowingische Biographie. Italien, Spanien und die Inseln im frühen Mittelalter (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, 9)*, Stuttgart 1988, S. 169. Von CHIESA wurde auf die Ähnlichkeit der Arbeiten der verschiedenen Schreiber hingewiesen, weswegen auch er bei dem Begriff „Schule“ blieb. Vgl. Paolo CHIESA, *Le traduzioni dal greco: L'evoluzione della scuola napoletana nel X secolo*, in: *Mittellateinisches Jahrbuch 24/25 (1989/1990)*, S. 67–86, hier S. 68. FRANKLIN hingegen verweist darauf, dass der Stil und die Topoi, die in den neapolitanischen Texten erscheinen, charakteristisch für die Verwendung in Mittel- und Süditalien und nicht auf Neapel beschränkt waren. Vgl. Carmela Viricillo FRANKLIN, *The Latin Dossier of Anastasius the Persian. Hagiographic Translations and Transformations (Studies and texts, 147)*, Toronto 2004, S. 97f. Allerdings wird auch von ihr im weiteren Text der Begriff der Schule verwendet. Anders ist dies bei GIGANTE der Fall, der lediglich von einem Umkreis von Übersetzern zum einen um Athanasius II. von Neapel und zum anderen um Gregor von Neapel ausgeht, ohne den Begriff der „Schule“ zu verwenden.

wurden im 9. und 10. Jahrhundert viele Übersetzungen von griechischen Heiligenviten ins Lateinische erstellt.⁵⁰

Da die Heiligenverehrung in den oben genannten Städten untersucht werden soll, sind zunächst besonders die Verehrten von Interesse, die entweder mittels Translationen in die jeweiligen Orte gebracht wurden oder bereits dort ihre Grablege hatten. Dies ist relevant, nachdem der Kult eines Heiligen, dessen Gebeine in räumlicher Nähe präsent waren, anders gestaltet werden konnte als der eines Heiligen, dessen Vita zwar bekannt war, zu dem die Gläubigen aber keinen direkten Bezug besaßen. Somit sind die Werke, die sich mit den Heiligen vor Ort befassen, von großer Bedeutung, da in ihnen nicht nur Informationen über den Heiligen, sondern auch teilweise über seinen lokalen Kult vorhanden sind. Hierbei ist es wichtig, politische Gegebenheiten der jeweiligen Stadt im Auge zu behalten, weil externe Einwirkungen das Kultgeschehen beeinflussen konnten. Es gilt zu untersuchen, wann es zu Translationen kam, wer sie in Auftrag gab und wie sie begründet wurden. So konnte die Sarazengefahr ab dem 9. Jahrhundert ausschlaggebend für die Rettung von Reliquien aus bedrohten Gebieten werden.⁵¹ Zudem soll aufgezeigt werden, wie die verschiedenen Bevölkerungsstrukturen beziehungsweise Herrschaftsverhältnisse der jeweiligen Stadt Einfluss auf die Heiligenverehrung besaßen. Zudem ist die chronologische Entwicklung zu berücksichtigen.

Neben diesen Texten sind auch weiterhin die Werke von Bedeutung, die sich mit Heiligen befassen, die lokal präsent waren, deren Kult sich aber dennoch nachweisen lässt. Durch die Verbreitung von Heiligengeschichten oder die Erstellung von Martyrologien und Kalendarien konnten weitere Heilige bekannt werden, denen dann auch Verehrung zuteilwerden konnte.⁵² Für die vorliegende Analyse wurden die Werke untersucht, die sich mit Heiligen aus der Region befassen

Vgl. Marcello GIGANTE, *La civiltà letteraria*, in: *I Bizantini in Italia (Antica Madre. Collana di studi sull'Italia antica)*, hg. v. Guglielmo CAVALLO u. a., Mailand 1982, S. 613–652, hier S. 618f. Im Folgenden wird von einer Gruppierung von Übersetzern ausgegangen, die in einem losen Verbund zusammenhängen, ohne dass der Terminus der Schule verwendet wird.

Im 12. Jahrhundert entwickelte sich in Toledo ebenfalls eine sogenannte „Übersetzerschule“. In beiden Fällen scheint es sich um ein Vorgehen in Bezug auf die Abnahme von Sprachkenntnissen zu handeln, da die Übersetzungen einem größeren Kreis den Zugang zu den Texten ermöglichten. Zur „Übersetzerschule“ von Toledo siehe: María Rosa MENOCA, *Die Palme im Westen. Muslime, Juden und Christen im alten Andalusien*, Berlin 2003, S. 61, 184, 245, 247; Georg BOSSONG, *Das maurische Spanien. Geschichte und Kultur* (Beck'sche Reihe, 2395), München 2007, S. 73–79.

50 Vgl. KUSS, *Byzantinische und Lateinische Kultur*, S. 111; HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen*, S. 97; Arnold ANGENENDT, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart, Berlin, Köln 1990, S. 455. Eine Besonderheit der neapolitanischen Übersetzungen ist, dass sie wahrscheinlich von Lateinern vorgenommen wurden. Vgl. PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie*, S. 78f.

51 Siehe Kapitel 6.4.

52 Vgl. Jacques DUBOIS, *Art. Martyrologium, -gien*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6, Sp. 357–360, hier Sp. 357.

beziehungsweise mit denjenigen, für die in den untersuchten Städten ein Kult nachzuweisen ist. Als Kriterium wurde hierbei die Nennung des Heiligen in einem der kalendarischen Werke gewählt, nämlich dem Marmorkalender von Neapel,⁵³ den Kalendarien aus Monte Cassino mit ihren Ergänzungen,⁵⁴ die wahrscheinlich in Benevent vorgenommen wurden, und dem sogenannten Martyrologium des Erchempert⁵⁵. Dies sind Zeugnisse der Verehrung, welche den Zeitraum des 9. Jahrhunderts abdecken. Auch Heilige, die bereits vor dieser Zeit Verehrung erfuhren, sind aufgenommen.⁵⁶ Um festzustellen, ob sich die Werke über Heilige mit kalendarisch belegter Verehrung von Texten über Heilige ohne kalendarisch belegte Verehrung unterscheiden, werden letztere ebenfalls kurz in den Blick genommen. Grundsätzlich wäre eine Untersuchung der verschiedenen Texte und ihrer Rezeption in weiteren Regionen ausgehend von Süditalien eine wünschenswerte Forschungsarbeit, die aber an dieser Stelle nicht geleistet werden kann. Dies liegt nicht zuletzt in der Quellenlage begründet. Während einzelne mittelalterliche Autoren bereits ins Interesse der Forschung gerückt sind und ihre Werke somit in modernen Editionen veröffentlicht wurden,⁵⁷ liegen viele Weitere noch in unkritischen Drucken vor, von den in italienischen Bibliotheken noch nicht entdeckten Texten ganz zu schweigen.

Im Folgenden werden zunächst die Entwicklung der und die Forschung zur Heiligenverehrung grob im Allgemeinen und genauer für Süditalien dargestellt (Kapitel 2). Ein Überblick über die Städte der Untersuchung (Kapitel 3) sowie die vorhandenen Quellen (Kapitel 4) schließt sich daran an. Es folgt eine Zusammenstellung der Heiligen, deren Gebeine sich in den untersuchten Städten befanden, verbunden mit einer Beschreibung ihrer feststellbaren Verehrung (Kapitel 5). Ferner werden die Heiligen in den Blick genommen, deren Reliquien zwar nicht in den genannten Orten präsent waren, deren Verehrung aber anhand von kalendarischen Vermerken und/oder der Erstellung hagiographischer Werke belegt werden kann (Kapitel 6).

- 53 Vgl. Hans ACHELIS, *Der Marmorkalender in Neapel*, Leipzig 1929; Albert ERHARD, *Der Marmorkalender in Neapel*, in: *Rivista di Archeologia Cristiana* 11 (1934), S. 119–150; Domenico MALLARDO, *Il calendario marmoreo di Napoli* (*Bibliotheca Ephemerides liturgicae*, 18), Rom 1947.
- 54 Vgl. Elias A. LOEW, *Die ältesten Kalendarien aus Monte Cassino* (*Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, 3,3), München 1908.
- 55 Vgl. Erchempert, *Martyrologium*, in: *Beneventan Ninth Century Poetry* (*Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Latina Stockholmiensis*, 4), hg. v. Ulla WESTERBERGH, Stockholm 1957, S. 77–80.
- 56 Schwierig wird es für die Heiligen, die erst im 10. Jahrhundert in der Heiligenverehrung der Stadt erscheinen.
- 57 Vgl. Antonio VUOLO, *Una testimonianza agiografica napoletana: il 'Libellus miraculorum s. Agnelli' (sec. X)* (*Publicazioni dell'Università degli studi di Salerno. Sezione di studi storici*, 4), Neapel u.a. 1987; Antonio VUOLO, *Vita et Translatio S. Athanasii Neapolitani Episcopi* (BHL 735 e 737) sec. IX (*Fonti per la storia dell'Italia medievale*, 16), Rom 2001; Edoardo D'ANGELO, *Pietro Suddiacono napoletano. L'opera agiografica* (*Edizione Nazionale dei testi mediolatini*, 7), Florenz 2002.