1 Einleitung



Abbildung: Giotto di Bondone (Urheberschaft umstritten), Der heilige Franziskus vor dem Sultan. Fresko in der Oberkirche der Basilika San Francesco in Assisi, entstanden nach 1296. Quelle: akgimages / Rabatti & Domingie.

Historische Miniatur: Der heilige Franziskus vor dem Sultan

Die Begegnung des heiligen Franziskus mit dem Sultan al-Kamil im September 1219 während der Belagerung von Damiette im Fünften Kreuzzug versinnbildlicht wie kaum eine andere historische Episode die spannungsvolle Vielschichtigkeit der Auseinandersetzung des mittelalterlichen Christentums mit den als Heiden apostrophierten Andersgläubigen. Die Historizität dieser Begegnung scheint dabei ebenso unstrittig, wie ihre legendarische Ausgestaltung offenkundig ist: Erfüllt von glühender Liebe zu Gott und Sehnsucht nach dem Martyrium, so erzählt es Bonaventura, Generalminister der Franziskaner, gut vier Jahrzehnte nach den mutmaßlichen Ereignissen in seiner *Legenda maior* (entstanden 1262/63), sei Franziskus in den Orient gereist, um den Sarazenen und anderen Ungläubigen den christlichen Glauben zu predigen und diesen mit der Hingabe seines Lebens zu bezeugen. Mitten im erbarmungslosen Kampf zwischen Christen und Muslimen sei er durch die feindlichen Linien und, von den sarazenischen Soldaten misshandelt, bis vor den Sultan gelangt, der ihn seinerseits in Ehren empfangen und angesichts seiner unerschrockenen Predigt gedrängt habe, länger bei ihm zu bleiben.

Um den Sultan und sein Volk zu bekehren, habe Franziskus angeboten, sich gemeinsam mit den muslimischen Geistlichen einer Feuerprobe zu unterziehen, auf dass sich erweisen möge, welcher Glaube der wahre sei. Aber selbst das Angebot des Heiligen, allein ins Feuer zu gehen, als sich die Gegner heimlich davongestohlen hätten, habe der Sultan aus Furcht vor einem Aufruhr seines Volkes abgelehnt. Dafür habe er dem christlichen Glaubenszeugen kostbare Geschenke angeboten, die dieser freilich in Geringschätzung aller irdischen Reichtümer gegenüber dem Heil der Seelen ausgeschlagen habe, was ihm nur umso größere Bewunderung seitens des sarazenischen Herrschers habe zuteilwerden lassen. Doch sei Franziskus letztlich erfolglos zurückgekehrt, weil der Sultan den christlichen Glauben nicht habe annehmen wollen oder, so heißt es andeutungsvoll in der Legenda maior, dies vor seinen Untergebenen vielleicht nicht gewagt habe. In einer seiner späteren Predigten über den heiligen Franziskus geht Bonaventura genau an dieser Stelle noch weiter, indem er behauptet, der Sultan habe sich im Geheimen bekehrt, dies aber mit Rücksicht auf sein Volk nicht öffentlich machen wollen, und betont damit den vermeintlichen Erfolg des mit Franziskus neu aufkommenden weltmissionarischen Anspruchs des Christentums gegenüber den Heiden.

Bei alldem war Franziskus, entgegen etlichen anachronistischen Deutungen, die ihn zu einem ersten Verfechter des christlich-islamischen Dialogs machen wollen,¹ kein Gegner der Kreuzzüge. Auch seine Reise nach Damiette diente kaum dazu, diesen einen Kreuzzug aufzuhalten oder gar grundlegend der Gewalt des Krieges die friedliche Verkündigung des Wortes Gottes als einzig legitime Alternative entgegenzusetzen. Soweit es sich zumindest aus den historischen Quellen erschließen lässt, unterstützte Franziskus die Bestrebungen zur Befreiung der heiligen Stätten in Palästina, nur wollte er diese offenbar nicht nur über den ohnehin schwierigen Kampf gegen die Muslime erreichen, sondern durch ihre Bekehrung als Garantie für einen dauerhaften Frieden.² Das Martyrium, das Franziskus dabei angestrebt haben soll, gilt seit der frühen Kirche als die höchste Form der Christusnachfolge und ist damit ein Leitbild

¹ An prominenter Stelle vor einiger Zeit bei Navid Kermani: Ungläubiges Staunen. Über das Christentum. München 2015, S. 155. Aber auch in der Forschung ist seine Reise nach Damiette immer wieder als "Friedensmission" gedeutet worden. Zu dieser Einschätzung und ihrer kritischen Korrektur vgl. Christoph T. Maier Preaching the Crusades. Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century. Cambridge 1998 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series. 28), S. 8 - 17. Zu den verschiedenen Deutungen der Begegnung vgl. grundlegend John Victor Tolan: Saint Francis and the Sultan. The Curious History of a Christian-Muslim Encounter. Oxford 2009.

² Vgl. Maier, Preaching the Crusades, S. 16 – 17, der allerdings auch einräumt, dass weder die Legenden des heiligen Franziskus noch die von ihm überlieferten exempla in allen Details "für bare Münze" genommen werden dürfen. Historische Realität ist in ihnen immer schon deutend überformt, siehe dazu im Folgenden. Zur Figur und Legende des heiligen Franziskus ausführlich in Kap. 3.3 Heilszeugnis und Selbstheiligung in der Mission: Franziskus.

christlicher Heiligkeit. Wie in einer 'historischen Miniatur'³ spiegeln sich also in der Begegnung eines der bedeutendsten christlichen Heiligen des abendländischen Mittelalters mit einem muslimischen Sultan die unterschiedlichen Formen der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum, die das Denken und Handeln nicht nur der mittelalterlichen Christenheit bestimmt haben. Neben die im populären wie im wissenschaftlichen Diskurs oft einseitig fokussierte kriegerische Konfrontation der Kreuzzüge und die gewaltsame Vernichtung der Heiden treten das vorbildhafte Leiden und Sterben eines christlichen Glaubenszeugen im Martyrium und die Verkündigung des christlichen Glaubens in der Mission mit dem Ziel der Konversion der Heiden.

Erzählen von Heiligen und Heiden: Narrative Aushandlung des Eigenen und des Fremden

Die geschichtswissenschaftliche Forschung geht insgesamt erstaunlich unkritisch gegenüber dem epistemisch prekären Status der legendarischen wie auch der chronikalischen Quellen davon aus, dass die Begegnung des heiligen Franziskus mit dem Sultan al-Kamil so oder zumindest so ähnlich tatsächlich stattgefunden hat – und folgt der Überlieferung dazu oft noch allzu bereitwillig, wenn es darum geht, den Ablauf dieser Begegnung und den Inhalt der mutmaßlichen Gespräche auszumalen.⁴ Ganz abgesehen von der Frage, wie allein die sprachliche Vermittlung anspruchsvoller Glaubensinhalte über Glaubens- und Kulturgrenzen hinweg vorstellbar ist, unterschlägt ein solcher Zugang methodisch das Problem, dass es sich bei den Quellen diskursanalytisch gesehen immer schon um Repräsentationen handelt.

Die zunehmend anthropologisch-kulturwissenschaftliche Ausrichtung der Mediävistik in den vergangenen Jahrzehnten ist von der Erkenntnis bestimmt, dass "[d]ie im Mittelalter geschaffenen Texte und Bildwerke [...] mehrfach gefilterte Darstellungen vergangener Wirklichkeit [bieten], die wiederum von Menschen mit ihren je eigenen, kulturell geprägten Wahrnehmungen und Deutungen geschaffen worden sind".⁵ Für die kulturwissenschaftliche Interpretation der Episode vom heiligen Franziskus vor dem Sultan sind die historische Verbürgtheit dieses Treffens und sein tatsächlicher Ablauf, also ob und wie es wirklich gewesen ist, daher letztlich irrelevant. Entschei-

³ In freier Entlehnung von Stefan Zweig, der unter diesem Begriff freilich novellistisch zugespitzt biographische Wendepunkte darstellt und zu "Sternstunden der Menschheit" überhöht. Vgl. Ders.: Sternstunden der Menschheit. Vierzehn historische Miniaturen. Frankfurt a. M. 1964.

⁴ So glaubt Helmut Feld in seinem aktuellen Standardwerk zu Franz von Assisi anhand der hagiographischen Überlieferung rekonstruieren zu können: "Melek el-Kamil scheint mit Franziskus eingehende Gespräche geführt zu haben, die vor allem die zentralen christlichen Dogmen der Trinitäts- und Erlösungslehre zum Gegenstand hatten." Franziskus von Assisi und seine Bewegung. 2., überarbeitete Aufl. Darmstadt 2007, S. 297.

⁵ Hartmut Bleumer, Hans-Werner Goetz, Steffen Patzold, Bruno Reudenbach: Wahrnehmungen und Deutungen im Mittelalter. Eine Einführung. In: Zwischen Wort und Bild. Wahrnehmungen und Deutungen im Mittelalter. Hrsg. von dens. Köln/Weimar/Wien 2010, S. 1–10, hier S. 1.

dend ist vielmehr, dass, *wie* und *wozu* die Begegnung des Heiligen mit dem Sultan imaginiert und dargestellt werden konnte.

Die legendarische Darstellung dieser Episode ist daher auch kaum angemessen als nachträgliche und "verfälschende" Deutung realer Fakten im Medium der Literatur zu verstehen, sondern vielmehr als bereits im historischen Geschehen selbst wirksame ideologische und semantische Codierung von Wirklichkeit in sinnstiftenden Narrativen, die ihrerseits wieder soziokulturelle Praktiken und Diskurse anstoßen und beeinflussen: Franziskus greift mit seiner Orientreise im Zeichen von Mission und Martyrium alte christliche Leitbilder genauso auf, wie er seinerseits zum Leitbild für nachfolgende Generationen wird, ob nun in tatsächlicher Nachfolge oder zumindest in der kultischen Verehrung, deren wichtige Grundlage wie Ausdruck Heiligenlegenden sind.

"Realhistorie" und "Literatur" sind hier nicht mehr einfach zu unterscheiden und ihre Trennung müsste sich hinsichtlich der kulturellen Wirkmächtigkeit solcher Erzählungen ohnehin als von sekundärer Bedeutung erweisen. Denn wie aktuelle Entwürfe einer Verbindung von Erzähl- und Kulturtheorie betonen, ist Kultur wesentlich narrativ verfasst. Erzählungen können dabei gerade deshalb der Selbstverständigung einer Gesellschaft über sich und ihre Gegebenheiten dienen, weil sie "ontologisch indifferent" sind, also ohne direkten Realitätsbezug oder Umsetzung in der Realität auskommen und verschiedene kommunikative Funktionen erfüllen. Indem sie die Welt verschiedentlich modellieren, sind sie ein Medium der Aushandlung von Wissensordnungen, Selbstbildern und Handlungsoptionen.

Wenn 'Realhistorie' also letztlich selbst eine Fiktion darstellt, insofern nämlich jedes Wissen über sie notwendigerweise immer schon aus 'Literatur', also erzählerischen Konstruktionen, resultiert und sich in ihnen fortschreibt,⁷ dann heißt das freilich nicht, dass in einer Art 'Panfiktionalismus' gar keine sinnvollen Aussagen mehr über sie möglich sind. Vielmehr gilt es, den Konstruktionscharakter der entsprechenden Narrative zur historischen Re-Konstruktion der Vergangenheit in Beziehung zu setzen,⁸ indem man ihre spezifische Funktion im jeweiligen kulturgeschichtlichen Zusammenhang deutlich macht. Sie werden dann verstehbar als Medien kultureller Selbstvergewisserung und Identitätsstiftung, die je unterschiedlich auf historische Wirklichkeiten ausgreifen, diese verarbeiten und beeinflussen.

⁶ So in kurzen Umrissen der Ansatz von Albrecht Koschorke: Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 2013. Koschorke entwirft freilich weniger eine kulturtheoretische Narratologie als vielmehr eine narratologische Kulturtheorie. Zum hier Dargestellten und besonders zum Begriff der "Ontologischen Indifferenz" vgl. ebd., S. 17.

⁷ Dass dies auch und gerade für historiographische Darstellungen gilt, hat die durch Hayden White angestoßene Debatte in den Geschichtswissenschaften gezeigt, vgl. Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe. Baltimore 1973.

⁸ So Jan-Dirk Müller: *Literarische und andere Spiele*. Zum Fiktionalitätsproblem in vormoderner Literatur. In: Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft 36, 3/4 (2004), S. 281–311, S. 282 mit Blick auf die genannte geschichtswissenschaftliche Debatte.

Ein solches Medium sind Erzählungen deswegen in besonderem Maße, weil sie Zustände nicht nur konstatieren, sondern diese in Handlung überführen, also nicht einfach von einem Sein berichten, sondern dieses als Werden prozessualisieren. Das geschieht in der Setzung und Aushandlung von Differenzen, ob handlungslogisch in der Chronologie von Ereignissen oder axiologisch in der Zuschreibung von Bedeutungen. In diesem Sinne stellen Erzählungen Identität also nie einfach nur dar, sie verhandeln sie notwendigerweise zugleich. Identität wie Alterität werden hier nicht einfach als unhintergehbare Gegebenheiten präsentiert, sondern im Prozess ihres Entstehens oder ihrer Infragestellung und Behauptung, sozusagen im Modus ihres Reflexivwerdens, immer wieder neu narrativ ausgehandelt – eben erzählt.

Das entspricht den Mechanismen individueller wie kollektiver Identitätsbildung, die, mit Jan Assman gesprochen, immer "eine Sache des Bewußtseins, das heißt des Reflexivwerdens eines unbewußten Selbstbildes" ist. Kollektive Identität gibt es nie als solche, vielmehr besteht sie in einem Selbstbild, das eine Gruppe von sich gegenüber den Anderen aufbaut und mit dem sich ihre Mitglieder identifizieren. Sie ist daher "reflexiv gewordene gesellschaftliche Zugehörigkeit" und kulturelle Identität meint entsprechend die "reflexiv gewordene Teilhabe an beziehungsweise das Bekenntnis zu einer Kultur". In soziologischen Kategorien und auf die soziale Konstruktion von Identität bezogen heißt das, dass "jede Selbstbeschreibung Alterität in Anspruch nehmen muß". In jedem Selbstbild ist die Konstruktion eines Fremdbildes schon inbegriffen.

Eine solche Reflexivwerdung kultureller, hier speziell religiöser Identität vollzieht sich nun eben auch und besonders im legendarischen Erzählen, das im Erzählen vom Heil und vom Heiligen als dem Kern des christlichen Glaubens und religiösen Selbstbildes religiöse Alterität in Anspruch nimmt, also das religiöse Eigene und Fremde miteinander verhandelt. Das gilt ganz grundsätzlich hinsichtlich der Dichotomie von Glaube und Unglaube, Heil und Verderben, Erlösung und Verdammnis, die der narrativen Matrix christlicher Heiligenlegenden eingeschrieben ist. Das gilt aber schließlich auch und vor allem hinsichtlich des religiösen Gegensatzes zum Heidentum, der in der Begegnung eines Heiligen mit den Heiden exemplarisch veranschaulicht und ins Symbolhafte verdichtet wird. Das christliche Eigene erscheint hier nicht als solches "an sich", sondern in seiner Behauptung gegenüber dem Heidentum. Um von Heiligkeit und den Heiligen zu erzählen, muss die Legende zugleich vom Heidentum und den Heiden erzählen.

Heiligenlegenden können daher als Kristallisationspunkt narrativer Selbstvergewisserung und individueller wie kollektiver Identitätsstiftung – nicht nur, aber be-

⁹ Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 7. Aufl. München 2013, S. 130.

¹⁰ Ebd., S. 134.

¹¹ Alois Hahn: Die soziale Konstruktion des Fremden. In: Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion. Für Thomas Luckmann. Hrsg. von Walter M. Sprondel. Frankfurt a. M. 1994, S. 140 – 166, S. 142.

sonders – des mittelalterlichen Christentums gelten. Die narrative Bewältigung des Gegensatzes von Christen und Heiden als ein genuin religiöses Problem, das allein auf dieser Ebene verhandelt werden kann, erscheint in dieser Perspektive als angestammtes Sujet der Legende. Während in anderen Gattungen der mittelalterlichen Literatur der religiöse Gegensatz zum Heidentum durch die jeweiligen Muster überlagert wird, beispielsweise im Zeichen höfischer Ideale von Ritterschaft und Minne die Leitdifferenz von Christen und Heiden abgeschwächt und möglicherweise sogar übersprungen zu werden vermag, weil hier "Religion' als Klassifikationsmerkmal tendenziell in den Hintergrund"¹² tritt, wird in der Interaktion der Protagonisten der Legende der religiöse Gegensatz als solcher ausgehandelt: Die Heiden sind dabei Repräsentanten des heidnischen Unglaubens, die mit dem christlichen Glauben konfrontiert werden und sich, in Ablehnung oder Bekehrung, zu ihm verhalten müssen. Dem entspricht die Rolle der Christen als Repräsentanten des Christentums, das hier allerdings nicht unspezifisch in Erscheinung tritt, sondern in der supererogatorischen Potenzierung des Christlichen, nämlich in der Figur von Heiligen, in denen sich das Heilige als das höchste zu erstrebende religiöse "Gut" selbst manifestiert. Heiligkeit und Heidentum bilden auf diese Weise die beiden einander entgegengesetzten Bezugspunkte einer religiösen Selbstverortung.

Das gilt nun allerdings nicht in dem Sinne, dass beide Größen in den Kategorien des religiösen 'Eigenen' und des 'Fremden' einfach aufgehen. Der Heilige einerseits ermöglicht Identifikation, ist zugleich aber per definitionem der Verfügbarkeit entzogen, übersteigt daher das vertraute Eigene und fordert zu einem In-Bezug-Setzen des Innerweltlichen zur fremden Transzendenz. Gerade in dieser Spannung erweist er sein enormes Integrationspotential im Hinblick auf die christliche Selbstvergewisserung und Identitätsstiftung - aber auch im Hinblick auf die Heiden, die sich zum Glaubenszeugnis des Heiligen in Ablehnung oder Bekehrung verhalten müssen und von ihm in die Gemeinschaft der christlichen Gläubigen integriert werden können. Die Heiden andererseits machen eine Abgrenzung notwendig, die allerdings nicht kategorial absolut, sondern als eine Relationierung verstanden werden muss, die das Fremde in den Horizont des Eigenen einordnet. Im Zeichen des christlichen Universalismus und der Mission erscheint der religiöse Gegensatz zudem als ein zu überwindender, denn die Bekehrung ist hier nicht nur eine Option, sondern letztlich das eigentliche Ziel: Heiden sollen Christen werden. Oder um die in den Titelbegriffen dieser Arbeit implizierte binäre Logik religiöser Identitätskonstruktion über die Aus-

¹² Uta Goerlitz, Wolfgang Haubrichs: Einleitung. In: Integration oder Desintegration? Heiden und Christen im Mittelalter. Hrsg. von dens. Stuttgart 2009 (LiLi 39/156), S. 5-11, hier S. 7. Vgl. dazu auch Stephanie Hathaway: Saracens and Conversion. Chivalric Ideals in Aliscans and Wolfram's Willehalm. Frankfurt a. M. 2012 (Studies in Old Germanic Languages and Literatures. 6). Zur Vielschichtigkeit und Multifunktionalität des heiden-Diskurses besonders in der höfisch-laikalen Literatur des Mittelalters vgl. auch Susanne Knaeble, Silvan Wagner: Gott und die heiden – Einleitung. In: Gott und die heiden. Mittelalterliche Funktionen und Semantiken der Heiden. Hrsg. von dens. Berlin [u. a.] 2015 (Bayreuther forum TRANSIT. Kulturwissenschaftliche Religionsstudien. 13), S. 9 – 26.

handlung des Gegensatzes zum Heidentum bestätigend aufzugreifen und gleichzeitig zu durchbrechen: Heiden sollen – oder können zumindest – Heilige werden.

Über die alliterative Verknüpfung antagonistischer Begriffe hinaus stehen die Bezugsgrößen 'Heilige' und 'Heiden', so meine These in einer systematisch-strukturellen Analogie. Denn an beiden Enden der religiösen Selbstverortung, sowohl im Erzählen vom oder von der Heiligen als auch im Erzählen von den Heiden, lassen sich Aushandlungsprozesse von Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit, Identifikation und Abgrenzung beschreiben, die eine dynamische Bestimmung von kollektiver Identität im Reflexivwerden kultureller, hier speziell religiöser Selbst- und Fremdbilder ermöglichen. In einer Poetik der Differenz nimmt das legendarische Erzählen dabei das Heidentum als das religiös Fremde in Anspruch und befördert in der narrativen Aushandlung des religiösen Gegensatzes die christliche Selbstvergewisserung.

Expansion und Homogenisierung: Die lateinische Christenheit im 13. Jahrhundert

Die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum im legendarischen Erzählen, die hier Gegenstand einer kulturhistorisch fundierten literaturwissenschaftlichen Untersuchung sein soll, lässt sich nur im Kontext der kulturellen und religiösen Entwicklungen der mittelalterlichen lateinischen Christenheit nach innen wie in der Auseinandersetzung mit den Andersgläubigen nach außen angemessen verstehen. Dieser Zusammenhang innerer und äußerer Faktoren erweist gerade für den historischen Hintergrund des 13. Jahrhunderts seine Bedeutung und daraus ergibt sich, in vollem Bewusstsein der notwendigen Behelfsmäßigkeit solcher Epochenkategorien, die zeitliche Konzentration meiner Arbeit.

In seinem Buch *The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change 950 – 1350* beschreibt der Historiker Robert Bartlett die territoriale Expansion des mittelalterlichen Europa – die sich verdichtenden expansiven Bestrebungen, die englische Kolonisation der keltischen Welt, die deutsche Ostkolonisation, die Rückeroberung Spaniens und die Orientkreuzzüge – und seine innere Homogenisierung als gleichzeitige und sich wechselseitig durchdringende Entwicklungen.¹³ An deren Ende sieht er Europa um 1300 "bereits als identifizierbare kulturelle Einheit" mit dem Zentrum Rom, das seit dem 11. Jahrhundert mit der Durchsetzung des römischen Ritus und dem Ausbau der päpstlichen Autorität eine institutionelle und kulturelle Einheitlichkeit der lateinischen Christenheit geschaffen habe.¹⁴ Diese Einheit habe nun gerade im Aufeinandertreffen mit fremden und andersgläubigen Völkern "das Er-

¹³ Zu diesem Ansatz, den der Titel der deutschen Übersetzung freilich reißerisch verkürzt und dabei der differenzierten Argumentation kaum gerecht wird vgl. Robert Bartlett: Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 bis 1350. München 1996, S. 13

¹⁴ Vgl. ebd., S. 295, Zitat S. 350.

starken einer neuen Identität, eines neuen christlichen Selbstbewußtseins" ermöglicht.15

Diese Entwicklung schlägt sich im Begriff der christianitas nieder, der zunächst eine reine Glaubensbezeichnung ist, allmählich aber zum territorialen und politischen Begriff und in der Zeit Innozenz III. (1198 – 1216) konzeptionell entfaltet wird und dann die Gemeinschaft christlicher Königreiche unter der Oberherrschaft des Papstes meint. Freilich bleibt dabei zu berücksichtigen, dass dieses Konzept den politischen Anspruch des Papsttums markiert und keine unmittelbaren Rückschlüsse auf das allgemeine zeitgenössische Verständnis erlaubt. ¹⁶ Auch darf dabei die äußere Konfrontation mit dem Islam gegenüber den inneren kirchlich-politischen Entwicklungen nicht überbewertet werden, zumal die Homogenisierung der lateinischen Christenheit einhergeht mit ihrer Diversifizierung und Pluralisierung. ¹⁷ Gerade die religiösen Bewegungen des 12. und 13. Jahrhunderts, die im Zeichen einer Intensivierung der allgemeinen Frömmigkeit stehen, führen zu einer Vielzahl unterschiedlicher Formen der vita religiosa, die sich auf institutioneller, normativer wie praktischer Ebene niederschlagen, also in verschiedenen Organisationsformen, Regeln und Lebensweisen Gestalt gewinnen. 18

Die Dialektik innerer und äußerer Faktoren und der jeweiligen Zuschreibungen von Identität darf also nicht schematisch verstanden werden, denn eine allzu simple Dichotomie von Expansion und Homogenisierung würde die genauen Zusammenhänge am Ende nur unzureichend oder gar euphemistisch erfassen. 19 Dennoch bietet

¹⁵ Ebd., S. 303.

¹⁶ Vgl. Nora Berend: The Concept of Christendom. A Rhetoric of Integration or Disintegration? In: Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule aus dem Schwerpunktprogramm 1173 "Integration und Desintegration der Kulturen im Europäischen Mittelalter" hervorgegangen. Hrsg. von Michael Borgolte, Bernd Schneidmüller. Berlin 2010 (Europa im Mittelalter. 16), S. 51-61.

¹⁷ Eine Darstellung der hochmittelalterlichen Geschichte Europas, die "von der – gedachten – Einheit Europas und im gleichen Maße von der allgegenwärtigen historischen Erfahrung der Differenzen [spricht], die sich der Einheit nicht subsumieren lassen", macht sich Michael Borgolte zur Aufgabe in: Europa entdeckt seine Vielfalt 1050 – 1250. Stuttgart 2002 (Handbuch der Geschichte Europas. 3), Zitat S. 9–10. Zur kritischen Einordnung von Bartletts These einer zunehmenden "Europäisierung Europas" im Zusammenspiel von Expansion und Homogenisierung vgl. S. 239. Den "politische[n] Prozeß Europas zwischen Integration und Desintegration" stellt Borgolte noch umfassender und mit bewusstem Fokus auf die Kontakte und Konflikte zwischen den drei dabei miteinander konkurrierenden monotheistischen Religionen dar in: Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n.Chr. München 2006 (Siedler Geschichte Europas. 2), Zitat S. 303. 18 Vgl. dazu grundlegend den Beitrag von Nikolas Jaspert: Ecclesiastic Centralisation, Religious Diversity and Knowledge in Medieval Latin Europe. In: The Medieval History Journal 16, 2 (2013), S. 389 – 424, hier besonders S. 397 – 400.

¹⁹ Das betont im Blick auf die bisherigen Forschungspositionen Kristin Skottki und setzt dagegen: "Ein wahrhaft postkolonialer Ansatz wäre es demnach noch einmal genau nachzufragen, welche Formen der Gewalt und welche Machtkonstellationen hinter dem sich scheinbar so natürlich aus den Kreuzzügen ergebenen Gemeinschaftsgefühl der 'Europäer', 'Okzidentalen' und lateinischen Christen stehen." Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug. Die Macht der Beschreibung in der mittelalterli-

sich damit ein Modell für die Beschreibung der für die Frage nach der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum im legendarischen Erzählen relevanten historischen Bedingungen: Im 13. Jahrhundert, so lässt sich an Bartlett anknüpfen, gewinnen in der Verschränkung von Expansion und Homogenisierung der lateinischen Christenheit Formen der symbolischen wie der konkreten Auseinandersetzung mit den Andersgläubigen eine aktuelle und neue Relevanz.

Denn das 13. Jahrhundert bildet einerseits den Höhepunkt der Kreuzzüge, die nunmehr von einer eher ungeordneten Bewegung zu einer festen Institution der lateinischen Gesamtkirche unter Leitung des Papstes geworden sind. Dazu gehören ihre Bindung an die päpstliche Verkündigung, die Festlegung der Privilegien für Kreuzfahrer, besonders des ihnen gewährten Ablasses, und schließlich die planmäßige Absicherung von Kreuzzugspredigt und Finanzierung der einzelnen Kreuzzüge. Im Zusammenhang mit der Vorstellung der *christianitas* als Verbund christlicher Herrschaftsgebiete mit dem Papst an der Spitze erscheint die Kreuzzugsidee unter Innozenz III. erstmals als Teil einer geschlossenen ideologischen Perspektive. Einen weiteren institutionellen Ausdruck ihrer Etablierung und Wirkung findet sie in den ab dem 12. Jahrhundert entstehenden geistlichen Ritterorden, die kriegerisches Gewalthandeln und christliche Spiritualität konzeptionell vereinen.

Andererseits werden spätestens im Laufe des 13. Jahrhunderts auch die Grenzen der Kreuzzugsidee offenbar, zumindest im Hinblick auf den Orient und das Ziel der Befreiung der heiligen Stätten. Aber nicht erst das militärische Scheitern der Kreuzzüge führt zu vermehrter, auch theologischer Kritik, zumal angesichts der Mission, die seit dem Anfang des Jahrhunderts einen neuen Aufschwung erlebt. Beide Konzepte, Kreuzzug wie Mission, gerade in ihrem Verhältnis zueinander, werden im theologischen Diskurs dieser Zeit verhandelt, der sich grundlegend mit dem Verhältnis des christlichen Glaubens zu den anderen Religionen beschäftigt. Das europäische Expansionsstreben dieser Zeit ist jedenfalls nicht auf rein kriegerische Auseinandersetzungen beschränkt, sondern findet auch missionarisch seinen Ausdruck. Neben die geistlichen Ritterorden, die ihr Betätigungsfeld schon bald auch und nach dem Ende der Orientkreuzzüge dann endgültig in anderen Regionen als dem Heiligen Land finden, tritt der "weltmissionarische Impuls" der Bettelorden, die einer reli-

chen und modernen Historiographie. Münster/New York 2015 (Cultural Encounters and the Discourses of Scholarship. 7), S. 487–488.

²⁰ Vgl. Jonathan Riley-Smith, Jonathan: Art. Kreuzzüge. In: TRE 20 (1990), S. 1-10, hier S. 4.

²¹ Vgl. Norman J. Housley: Contesting the Crusades. Malden, Massachusetts [u. a.] 2006 (Contesting the past), S. 55.

²² Militärisch erfolgreich bleibt letztlich nur der Erste Kreuzzug (1096–1099) mit der Eroberung Jerusalems und nach einem kurzen Erstarken der Kreuzfahrerstaaten Mitte des 13. Jahrhunderts enden mit dem Fall von Akkon, des letzten bedeutenden Stützpunkts des lateinischen Königreichs von Jerusalem, im Jahr 1291 die Kreuzzüge in den Orient. Vgl. Volker Leppin: Geschichte des mittelalterlichen Christentums. Tübingen 2012 (Neue Theologische Grundrisse), S. 272.

²³ Henneke Gülzow, Eckhard Reichert: Art. Mission. V. Mittelalter. In: TRE 23 (1994), S. 36–39, hier S. 36.

giösen Bewegung im Zeichen der vita apostolica in der gesamten Kirche entspringen und deren Wirken gleichzeitig auch die Homogenisierung im Inneren befördert.

Heiligenkult und Legenden im 13. Jahrhundert: Universalisierung und Entfaltung

Als wesentlichen Bestandteil der kulturellen Identitätsbildung des westlichen Christentums beschreibt Bartlett die "Universalisierung" des Heiligenkultes, wie sie sich nicht zuletzt in den Namensgebungsgewohnheiten niederschlägt. Der Regionalismus der frühmittelalterlichen Heiligenverehrung wird besonders im 12. und 13. Jahrhundert abgelöst durch eine Konzentration auf die allgemein anerkannten Heiligen, mit den Aposteln, der Muttergottes und Christus selbst im Zentrum. Dazu trägt neben der Zentralisierung der römischen Kirche besonders die rasche Ausbreitung der Bettelorden bei, die sich der Förderung der Laienfrömmigkeit widmen.²⁴ Von dieser Universalisierung unberührt bleibt der bestehende 'transzendentale Pluralismus' sowohl in den funktionalen Unterschieden zwischen den einzelnen Heiligen wie auch in der je unterschiedlichen Inanspruchnahme ein und desselben Heiligen in verschiedenen Kontexten.²⁵ Im Gegenteil fördert die kultische Vereinheitlichung diese Diversifizierung der Heiligen noch.

Das 13. Jahrhundert kann dabei in mehrfacher Hinsicht als die 'Blütezeit' der Legende gelten. Zum einen ist es die Zeit der großen Legendensammlungen, die den Legendenbestand auf neue, charakteristische Weise erfassen und präsentieren. Mit den Legendae novae entwickeln die Dominikaner eine innovative, ganz eigene Form von Legendaren, die die einzelnen, teilweise sehr unterschiedlichen Stoffe nun nicht mehr, wie bisher üblich, mehr oder weniger unredigiert zusammenstellt, sondern in Struktur und Sprache vereinheitlicht, kürzt und kalendarisch ordnet.²⁶ Auch die Auswahl der Legenden verweist auf ein Vereinheitlichungsstreben, insofern sie nicht wie in früheren Legendaren eher zufällig regionalen Interessen oder einfach den ge-

²⁴ Vgl. Bartlett, Die Geburt Europas, das Kapitel "Heilige und Namen", S. 327–337, hier besonders S. 331. – Im Hinblick auf neukanonisierte Heilige ist ein von Rom ausgehender kultischer Universalismus allerdings nur für solche erkennbar, die selbst den Bettelorden angehört hatten. Vgl. Roberto Paciocco: Oratio debet esse communis – Bemerkungen über Universalismus und Heiligenverehrung im 13. Jahrhundert. In: Global-Player der Kirche? Heilige und Heiligsprechung im universalen Verkündigungsauftrag der Kirche. Hrsg. von Ludwig Mödl, Stefan Samerski. Würzburg 2006, S. 89 – 126, besonders S. 124. Dieser Befund deckt sich aber mit der enormen Bedeutung der Mendikanten für die Ausbreitung der laikalen Frömmigkeit und insbesondere des Heiligenkults sowie ihren spezifischen Interessen als eigenständige Institutionen innerhalb der Gesamtkirche.

²⁵ Vg. Nikolas Jaspert: Die Kreuzzüge. 6., unveränderte Aufl. Darmstadt 2013, S. 400 – 403.

²⁶ Vgl. Werner Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. Tübingen 1986 (Texte und Textgeschichte. 20), S. 12.

rade verfügbaren Quellen folgt, sondern systematisch auf Vollständigkeit und damit auf ein gesamtkirchliches Interesse hin angelegt ist.²⁷

Dabei entstehen regelrechte Kompendien der Legendenliteratur, in denen sich die zu dieser Zeit denkbaren und relevanten Grundformen legendarischen Erzählens und Heiligkeitsmodelle ausgebildet und zusammengefasst finden. Dieser zugleich vereinheitlichende wie universalisierende Charakter entspricht den Bedürfnissen der Bettelorden, die eines ihre Hauptbetätigungsfelder in der volkssprachigen Predigt und Unterweisung der Laien fanden und dafür nicht einfach an einer Vermittlung hagiographischer Stoffe interessiert waren, sondern an deren Nutzbarmachung für didaktisch-katechetisch-paränetische Zwecke. Gerade die strukturelle und sprachliche Durchgestaltung der Legenden im *sermo humilis*, also einem schlichten Sprachstil, bot sich zur volkssprachigen Adaption an.²⁸

Begründet wird diese Art des Legendars durch Jean de Mailly mit der *Abbreviatio in Gestis et Miraculis sanctorum* (um 1225/30, überarbeitet um 1243) und weiterentwickelt durch Bartholomäus von Trient im *Liber epilogorum in gesta sanctorum* (1245/46). Ihre konsequenteste und wirkmächtigste Gestaltung erhält sie aber fraglos mit der *Legenda aurea* (zwischen 1263 und 1266) des späteren Erzbischofs von Genua, Jacobus von Voragine, der wie die beiden Vorgenannten Angehöriger des Predigerordens ist. Die *Legenda aurea* findet rasch eine ungeheure Verbreitung und wird für Jahrhunderte zu einer der wichtigsten Quellen der Heiligenverehrung in der westlichen Christenheit. Noch vor dem Tod ihres Verfassers 1298 wird sie vielfach abgeschrieben und verdrängt dabei rasch nahezu jede Konkurrenz. Außerdem folgen Übertragungen in fast alle europäischen Volkssprachen, während eine solche Wirkung bei den genannten beiden anderen dominikanischen Legendaren ausbleibt.²⁹

Die breite Überlieferung und Rezeption der *Legenda aurea* erklärt sich vor allem aus ihrer verbindlichen Verwendung und der daher rührenden systematischen Verbreitung im Schulsystem des Dominikanerordens, darüber hinaus auch aus ihrer Polyfunktionalität, denn sie gibt die einzelnen Legendenstoffe nicht nur wieder, sondern kommentiert sie scholastisch-exegetisch, ordnet sie dem Lauf des Kirchenjahres entsprechend an und bietet Erläuterungen zu den einzelnen Festen im liturgischen Jahreskreis. Gerade diese Ausrichtung auf liturgische Bedürfnisse führt gegenüber dem breiteren erzählerischen und stilistischen Spielraum von Einzellegenden zu einer formalen wie inhaltlichen Homogenisierung; das gilt nicht nur, aber umso mehr im Fall der tatsächlich auf Vollständigkeit und Allgemeingültigkeit hin angelegten *Legenda aurea*. Die Liturgie spielte dabei "die Rolle eines Rigorositätsmodells, sie übte eine anordnende, disziplinierende Einwirkung auf die Heiligenlegenden aus", zum anderen besteht ihre Funktion in einer "kulturellen Semantisierung [...], die dazu

²⁷ Vgl. Edith Feistner: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation. Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter. 20), S. 217

²⁸ Williams-Krapp, Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters, 1986, S. 12.

²⁹ Vgl. ebd.

führte, dass Legenden nicht nur formal, sondern auch ideologisch kontingent wurden".³⁰

Darüber hinaus ist das 13. Jahrhundert auch die Zeit der Entfaltung von Einzellegenden: zum einen in der kirchlich-religiösen Literatur, besonders im Rahmen der nunmehr zentral geregelten Heiligsprechungsverfahren;31 zum anderen mit der Transformation legendarischer Stoffe aus dem Lateinischen und damit einem kirchlichen Rezeptionsrahmen in die Volkssprache für ein ritterlich-höfisches Publikum, das verstärkt als Auftraggeber wie Adressat literarischer Produktion in Erscheinung tritt und dabei auch die ideologische Aneignung religiöser Themen in das eigene Wertesystem zugleich verlangt wie befördert. Die Legenden werden auf diese Weise unterschiedlichen Rezeptionssituationen und Funktionalisierungen angepasst und die Darbietungsformen des einzelnen Textes stehen jeweils in engem Zusammenhang mit seinem "Sitz im Leben". Damit wird auch deutlich, dass die Legende "keineswegs eine naiv-volkstümliche Gattung" ist, sondern "vielmehr mit ihrer diskursiven Flexibilität auf die Vielfalt der (liturgischen oder ,privaten', monastischen oder ,weltlichen') Gebrauchskontexte [antwortet], in denen sie tief und im Gegensatz zur genuin höfischen Literatur ständeübergreifend verankert war". 32

Gerade für die Untersuchung der Konstruktion und Transformation von Heiligkeitsmodellen unter sich wandelnden gesellschaftlichen Erfordernissen, wie ich sie hier für das 13. Jahrhundert in den Blick nehme, ist das Wechselspiel zwischen vereinheitlichender Universalisierung und konkreter Spezifizierung aufschlussreich: Die Legende ist einerseits "eine nationalübergreifende, durch die kirchlich-ideologisch statuierte communio sanctorum konsistent gewordene Erscheinung", indes andererseits "der literarische Aussagewert dieser sich zum Diskurs konstituierenden Erscheinung nur vor dem Hintergrund ihrer jeweils konkreten Entstehungs- und Gebrauchssituation präzisiert werden kann".³³

Diese Überlegungen zu den Eigenheiten der Legende als literarischer Gattung und insbesondere zur Entwicklung der Legendenliteratur im 13. Jahrhundert bilden die

³⁰ Gabriel H. Decuble: Die hagiographische Konvention. Zur Konstituierung der Heiligenlegende als literarische Gattung. Unter besonderer Berücksichtigung der Alexius-Legende. Konstanz 2002, S. 21,

³¹ Schon Alexander III. hatte in einer Dekretale, vermutlich aus dem Jahre 1171, die Kanonisation als alleiniges Recht des Papstes beansprucht, Gregor IX. bekräftigte diesen Anspruch durch Aufnahme der Dekretale in seine große Sammlung von 1234. Eine förmliche und endgültige Festlegung des Kanonisationsprozesses selbst erfolgte allerdings erst weit später, im 17. Jahrhundert. Ohnehin besteht das päpstliche Vorrecht zur Kanonisation zunächst einmal de jure, faktisch bleibt es lange Zeit bei einem Nebeneinander von päpstlichen und nichtpäpstlichen Kanonisationen. Vgl. Stefan Weiß: Päpstliche Heilige des 10. bis 13. Jahrhunderts. Heilige zweiter Klasse? In: Global-Player der Kirche? Heilige und Heiligsprechung im universalen Verkündigungsauftrag der Kirche. Hrsg. von Ludwig Mödl, Stefan Samerski. Würzburg 2006, S. 21-66, hier S. 29.

³² Edith Feistner: Reinbot von Durne. Georgslegende. In: Interpretationen. Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Hrsg. von Horst Brunner. Stuttgart 2004, S. 311-325, hier S. 313.

³³ Decuble, Die hagiographische Konvention, S. 12.

Grundlage für Auswahl wie interpretatorische Erschließung meines Textkorpus: Während die lateinische *Legenda aurea* gewissermaßen den kirchlichen Referenzrahmen für die unterschiedlichen Transformationen einzelner Legenden bildet, vereint das mittelhochdeutsche *Passional* beides, die Zusammenstellung von Legenden zu Legendaren wie ihre Vermittlung an ein volkssprachig-laikales, dazu mit den Mustern und der Sprache höfischen Erzählens vertrautes Publikum. Diese am Ende des 13. Jahrhunderts entstandene Legendensammlung ist eine der ersten und in ihrer Zeit die wirkungsreichste in deutscher Sprache und beruht maßgeblich auf der *Legenda aurea*. Ihre primäre Funktion findet sie, darauf lässt ihre Überlieferung schließen, im Leben des Deutschen Ordens, wo sie vermutlich zur Tischlesung für die adligen, nicht klerikal gebildeten und daher auch nicht des Lateinischen mächtigen Laienbrüder dient.

Neben oder ausgehend von diesen beiden großen Legendaren, die fraglos im geistlichen Kontext zu verorten sind, bilden die Transformationen einzelner Legenden im Rahmen der höfischen Literatur den zweiten Bereich meines Textkorpus: Zwar sind die in der Forschung geprägten Begriffe der 'höfischen Legende' und des 'Legendenromans' klassifikatorisch unscharf und im Hinblick auf ihre interpretatorischen Implikationen vielfach problematisch. Sie beschreiben aber spezifische Aneignungsformen und damit ein unstrittiges Faktum, nämlich die Übertragung von Legenden in die Volkssprache für ein adlig-ritterliches, so im Fall des Barlaam und Josaphat Rudolfs von Ems, oder später auch für ein mit den Werten, Motiven und der Sprache der höfischen Literatur vertrautes städtisch-bürgerliches Publikum, wie es für die Legenden Konrads von Würzburg angenommen wird. Auch wenn diese Übertragungen an die lateinische Tradition und den kirchlichen Kult zurückverwiesen bleiben, eröffnen sich hier Spielräume und Möglichkeiten in der erzählerischen Vermittlung des Geschehens, die dann auch durch andere Gattungsmuster bestimmt sein kann, insbesondere eben dort, wo die Legende ideologisch überformt und 'höfisch' wird, wie im Fall der Georgslegende Reinbots von Durne.34

Damit ist aber zugleich die notwendige Eingrenzung meines Textkorpus benannt: Bei meiner Frage nach den Formen der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum im legendarischen Erzählen geht es mir um "genuine" Legenden, also solche, die dem religiösen Funktionszusammenhang entstammen und letztlich an ihn gebunden bleiben, auch wenn sie in der volkssprachigen Vermittlung einige seman-

³⁴ Zur Frage, mit welchen sprachlichen Ausdrucksmitteln ein mit der höfischen Literatur vertrautes Publikum im Kontext des legendarischen Erzählens moralisch wie ästhetisch 'affiziert' werden kann vgl. jetzt auch Maximilian Benz, Julia Weitbrecht: *Honicmaeziu maere*. Zur Welthaltigkeit legendarischen Erzählens bei Rudolf von Ems und Reinbot von Durne. In: Die Versuchung der schönen Form. Spannungen in 'Erbauungs'-Konzepten des Mittelalters. Hrsg. von Susanne Köbele, Claudio Notz. Göttingen 2019 (Historische Semantik. 30), S. 245 – 266.

tische Transformationen erfahren mögen. 35 Denn legendarisches Erzählen ist in erster Linie als religiöse, nicht als literarische Kommunikation zu verstehen. Natürlich bewegen sich die Legendenautoren, die volkssprachigen zumal, im Kontext literarischer Kommunikation, doch bildet diese unter vormodernen Bedingungen eben kein sozial ausdifferenziertes Teilsystem, sondern bleibt, das ist in der germanistisch-mediävistischen Forschung mittlerweile vielfach benannt und herausgearbeitet worden, "funktional, strukturell und personal eng eingebunden in die Ordnungen von Religion, Heil, Herrschaft und Macht". ³⁶ Von einer autonomen Ästhetik und Literarizität kann dabei nur sehr bedingt die Rede sein. Für die mittelalterlichen Legenden sind daher speziell "ihre institutionelle und frömmigkeitsgeschichtliche Einbindung in den Heiligenkult, ihre mediale Spezifik im Rahmen dieser multimedialen Praxis [...] sowie ihr diskursiver theologischer Kontext zu beachten", während ihre Literarizität und die Funktion, die sie auf den genannten Ebenen als Literatur erfüllen können, am jeweiligen Gegenstand zu behandeln bleibt.³⁷

Die breite Strahlung von Motiven und Strukturen legendarischen Erzählens in verschiedene genuin nicht-legendarische Gattungen und Stoffe, wie sie beispielsweise die deutschsprachige Rezeption der französischen Chanson-de-geste-Tradition, aber auch manche andere höfische Erzählung bestimmt, muss hier natürlich schon aus Platzgründen unberücksichtigt bleiben. 38 Sie kann das aber eben auch aus systematischen Gründen, denn es handelt sich dabei um sehr spezifische literarische Phänomene, die die Grundformen der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum im legendarischen Erzählen wohl mitunter akzentuieren und variieren, nicht aber in ihrem Kern, das heißt im Blick auf die religiöse Funktion der Legende, berühren.

Formen der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum

In seiner Wiener Vorlesung Monotheismus und die Sprache der Gewalt benennt Jan Assman drei Phänomene, die nur im Horizont des exklusiven Monotheismus denkbar seien: Erstens das Töten für Gott, das den exklusiven Anspruch des einen Gottes durchsetzen und aufrechterhalten will und im "Motiv des eifernden beziehungsweise eifersüchtigen Gottes" wurzele, dem "auf menschlicher Seite der Gedanke des Eiferns

³⁵ Zur religiösen Funktion als entscheidendem Gattungskriterium der Legende vgl. zuletzt Elke Koch: Legende. In: Handbuch Literatur und Religion. Hrsg. von Daniel Weidner. Stuttgart 2016, S. 245 – 249, hier S. 246.

³⁶ Peter Strohschneider: Vorbericht. In: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposium 2006. Hrsg. von dems. Berlin/New York 2009 (Germanistische Symposien. Berichtsbände), S. IX-XIX, hier S. XII.

³⁷ Vgl. Koch, Legende, S. 246 – 247, Zitat S. 246.

³⁸ Zur Konvergenz von Heroik und Hagiographie in volkssprachigen Erzählungen vgl. aber unten in Kap. 4.2 militia Christi – Zwischen Dulden und Streiten für Gott, S. 230, Anm. 152.

für Gott" entspreche.³⁹ Zweitens das *Martyrium*, als "entgegengesetzte[] Form des Eiferns für Gott, die sich nicht im Töten, sondern im Sterben für das Gesetz manifestiert". Diese "äußerste Form eines Lebens im oder nach dem Gesetz, eines Ausagierens der zum 'Drehbuch' der Lebensführung verinnerlichten Schrift", erscheine als passives Gegenstück zum aktiven Töten für Gott.⁴⁰ Drittens schließlich die *Konversion*, denn im Gegensatz zu den heidnischen Religionen, zu denen man nicht konvertieren könne, sei der Monotheismus nicht nur eine Frage des äußerlichen Kultes, der einfach auswechselbar wäre, sondern ergreife den ganzen Menschen. Vor allem aber sei er exklusiv und unvereinbar mit anderen Religionsformen: "Konversion ist die Sache einer lebenswendenden Entscheidung, und eine Entscheidung setzt eine Unterscheidung voraus", hier die zwischen wahrer und falscher Religion.⁴¹

Grundlage dieser Überlegungen ist Assmanns These einer "Mosaischen Unterscheidung" als Gründungsakt des Monotheismus, die er nicht so sehr in der Unterscheidung zwischen dem einen Gott und den vielen Göttern ausmacht, sondern in der Einführung von wahr und falsch in der Religion. Im absoluten Anspruch eines Gottes, dem emphatischen Wahrheitsbegriff einer allein wahren Lehre, verbinde sich eine exklusive und ausgrenzende Forderung mit antagonistischer Energie, die diesen Glauben als 'Gegenreligion' erscheinen lasse, die sich selbst ein Gegenüber schafft, das sie bekämpft. Es handelt sich dabei also um die Konstruktion religiöser Identität über den Entwurf eines Fremdbildes und die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zu den Anders- beziehungsweise Ungläubigen, wie ich sie für das legendarische Erzählen dargestellt habe.

Die von Assmann aufgeworfene Frage nach einem spezifischen Zusammenhang von Religion und Gewalt ist dabei nicht neu und schon früher Gegenstand polemischer Zuspitzungen gewesen. Dementsprechend sind seine Thesen nicht unwidersprochen geblieben und breit diskutiert worden. Diese neuerliche "Monotheismus-Debatte"⁴³ entzündete sich bezeichnenderweise an einer Fragestellung, die Assmann selbst so gar nicht intendiert hatte, ob nämlich die monotheistischen Religionen, im Gegensatz zu den intrinsisch friedfertigen polytheistischen Religionen, intrinsisch gewalttätig seien. ⁴⁴ Diese polemische Engführung lässt sich schon dadurch leicht entkräften, dass Polytheismus und Monotheismus anachronistische Kategorien des 18. Jahrhunderts sind, die einer spezifisch aufklärerischen Perspektive entstammen

³⁹ Jan Assmann: Monotheismus und die Sprache der Gewalt. Vortrag im Alten Rathaus am 17. November 2004. Sechste Aufl. Wien 2013 (Wiener Vorlesungen im Rathaus. 116), S. 33.

⁴⁰ Ebd., S. 49.

⁴¹ Ebd., S. 50.

⁴² Vgl. Jan Assmann: Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München 2003, S. 12-14.

⁴³ Vgl. Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen. Hrsg. von Rolf Schieder. Berlin 2014.

⁴⁴ So jedenfalls formuliert Rolf Schieder die "Monotheismusthese", als deren Vertreter er Jan Assmann auszumachen können glaubt, um daraufhin den Gegenbeweis zu erbringen. Vgl. Sind Religionen gefährlich? Berlin 2008, S. 69.

und nicht dem Selbstverständnis der damit gemeinhin angesprochenen Religionen. 45 Außerdem lassen sich nicht nur die großen monotheistischen Religionen mit Gewalt in Zusammenhang bringen.

Alle Versuche, Religionen hinsichtlich ihrer Aggressionsbereitschaft oder Friedensfähigkeit zu klassifizieren, stellen daher letztlich religionstypologische Pauschalisierungen dar und unterschneiden damit die Varianten innerhalb schon einer einzigen Religion, die historisch wie kulturell unterschiedlich realisiert werden kann, gerade hinsichtlich der Beurteilung von Krieg und Kriegsdienst.46 Auch der Polytheismus als Vorstufe des Monotheismus, als polymythische Primärreligion, zumal von Stammesgesellschaften, ist, keineswegs friedfertig, sondern von gentilen Schranken bestimmt, die jeden Fremden erst einmal zum Feind machen. Demgegenüber erscheint der sekundärreligiöse Universalismus der Weltreligionen gerade als Chance, diese Grenzen zu überwinden – wenngleich sie dabei Gefahr laufen, eine neue, religiöse Grenze einzuführen, die zwischen Rechtgläubigen und Falschgläubigen.⁴⁷ Ebendiese meint Assmann mit seinen Überlegungen zur Mosaischen Unterscheidung.

Darin wird dann aber der eigentliche Kern der Frage nach dem Zusammenhang von Gewalt und Religion deutlich: Denn Gewalt erweist sich als universales menschliches Phänomen, das nicht erst durch Religionen hervorgebracht oder verursacht, aber durch diese – als letztlich ebenso universales menschliches Phänomen – in je spezifischer Weise sanktioniert und legitimiert werden kann. Und hier liegt auch die eigentliche Relevanz von Assmanns Überlegungen, der ja gerade nicht nach dem Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt "an sich" fragt, noch nach der spezifischen Haltung einzelner monotheistischer Religionen zur Gewalt, sondern nach der in ihrer textuellen Überlieferung greifbaren *Sprache* der Gewalt und deren Funktion. Und es geht Assmann dabei nicht um 'den' Monotheismus schlechthin, sondern um die Frage, wie die "monotheistischen Wende" in den alttestamentlichen Schriften – und das ist wesentlich im Hinblick auf die narrative Verfasstheit von Kultur – rückblickend imaginiert, inszeniert und erinnert wird, zu einer Zeit also, als die mit ihr vollzogenen Abgrenzungen längst schon symbolisch geworden sind. Religiös motivierte und legitimierte Gewalt erscheint damit nicht als notwendige, aber als mögliche Konsequenz, eben als konkretisierende Ausdeutung der Semantik von Gewalt, wie sie in den Texten zu finden ist.⁴⁸

⁴⁵ Vgl. Jan Assmann: Gottesbilder - Menschenbilder. Anthropologische Konsequenzen des Monotheismus. In: Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike, Bd. 2. Hrsg. von Reinhard Gregor Kratz, Hermann Spieckermann. 2., durchgesehene Aufl. Tübingen 2009 (Forschungen zum Alten Testament. Zweite Reihe. 18), S. 313-329, hier S. 315.

⁴⁶ Vgl. Peter Gerlitz: Art. Krieg I. Religionsgeschichtlich. In: TRE 20 (1990), S. 11-19, hier S. 17.

⁴⁷ Vgl. Arnold Angenendt: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Münster 2009, S. 90 – 92, hier besonders S. 91.

⁴⁸ Vgl. Jan Assmann: Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an "Moses der Ägypter". In: Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen. Hrsg. von Rolf Schieder. Berlin 2014, S. 36 – 55, hier S. 38.

Entsprechend hat Assmann im Laufe der Debatte seine "Konzentration oder Reduktion der Religion auf die Wahrheitsfrage in Bezug auf das vorexilische Israel" korrigiert, weil dies einen Anachronismus darstelle, und sie durch einen "Monotheismus der Treue", als "das weltverändernd Neue, das mit der biblischen Religion in die Welt kommt", ersetzt.⁴⁹ An die Stelle der Unterscheidung von wahr und falsch setzt er nun die zwischen der Treue zu Gott und dem Verrat. Das ist meines Erachtens auch tatsächlich der richtige Schlüssel für das Problem von Religion und Gewalt, das nicht erst in der Überzeugung gründet, die alleinige Wahrheit zu besitzen, sondern schon oder zumindest auch in der viel grundlegenderen Frage von Treue und Verpflichtung. Denn Phänomene religiösen Eiferns finden sich ja nicht nur im Monotheismus, sondern in allen Religionen, die exklusive Gefolgschaft verlangen.⁵⁰

Jedenfalls ist nicht der erst später und nicht im Zusammenhang mit Mose und der Exodus-Erzählung entstandene "Monotheismus der Wahrheit" – der aber in den späteren Schriften des Alten Testaments und dann im Neuen Testament eine spezifische und unauflösliche Verbindung mit dem "Monotheismus der Treue" eingeht – anfällig für Gewalt, denn die Unterscheidung von wahr und falsch ist letztlich eine Frage philosophischer Erkenntnis. ⁵¹ Als Gewalt fördernd und legitimierend erscheint vielmehr eben die Unterscheidung von Treue und Verrat und damit zwischen Freund und Feind, die aber wohlgemerkt zunächst innerhalb des Bundes getroffen wird:

Hier wird zwischen Gottesfeinden und Gottesfreunden unterschieden. Gott ist, wohlgemerkt, nicht Subjekt, sondern Objekt von Hass und Liebe. Wer Feind und wer Freund ist, entscheidet nicht Er, sondern das entscheiden die Menschen selbst in der Art, wie sie sich zum Gesetz verhalten, und zwar nur diejenigen Menschen, denen das Gesetz gegeben wurde und die sich zu seiner Befolgung verpflichtet haben. Wer einmal in den Bund eingetreten ist, kann nicht wieder austreten, ohne sich den Zorn Gottes zuzuziehen.⁵²

Hier entsteht eine neue Vorstellung von Gewalt als Eifern für Gott als einer heiligen Verpflichtung, die nach innen gerichtet ist und in dieser Form dem Monotheismus der

⁴⁹ Jan Assmann: Exodus. Die Revolution der Alten Welt. München 2015, S. 11 u. 12. Vgl. besonders auch das Unterkapitel: Die "mosaischen Unterscheidungen" und der "Monotheismus der Treue", S. 106–119. Aber auch schon in: Monotheismus der Treue. Korrekturen am Konzept der "mosaischen Unterscheidung" im Hinblick auf Marcia Pally und Micha Brumlik. In: Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen. Hrsg. von Rolf Schieder. Berlin 2014, S. 249 – 266.

⁵⁰ Mit stärkerer Betonung der Einheit der Gläubigen im rechten Glauben ließe sich festhalten, dass "[r] eligiöser Eifer [...] den natürlichen Evidenzmangel der Religion" kompensiert und dass dies "eine Schwachstelle aller – nicht nur der monotheistischen – Religionen" ist. Jörg Lauster: Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums. 3. Aufl. München 2015, S. 204. Lauster weist aber gleichzeitig darauf hin, dass Exklusivität und Intoleranz die "Leistungskraft einer Religion" erhöhen, weil sie "Normativität, Autorität und Verbindlichkeit religiöser Aussagen" zu stabilisieren helfen. Ebd., S. 122.

⁵¹ Vgl. Assmann, Exodus, S. 112–113.

⁵² Ebd., S. 111.

Treue, darauf beharrt Assmann, inhärent scheint. Allerdings können die Unterscheidung von Freund und Feind und die Geltung des Gesetzes auf die Außenbeziehungen des Bundesvolkes übertragen werden: Israel betrachtet die anderen Völker, von denen es sich in der Treue zu Gott abgrenzt, nicht grundsätzlich als Feinde, bekämpft aber im Vernichtungskrieg gegen die Kanaaniter symbolisch die eigene Vergangenheit und die Nicht-Konvertierten im eigenen Volk, nicht also eigentlich die Andersgläubigen, sondern die abtrünnigen Eigenen. Nur in diesem Zusammenhang erscheinen ausgehend von der mosaischen Unterscheidung im Zeichen von Treue und Verrat die Semantik des Heiligen Krieges und davon abgeleitet eine religiöse Aufladung von Gewalt.53 Gerade Assmann betont aber, dass dem Monotheismus dabei keinesfalls der Vorwurf gemacht werden könne, er habe die Gewalt überhaupt erst in die Welt gebracht, sondern macht im Gegenteil deutlich, wie das monotheistische Tötungsverbot und der Gedanke der Gleichheit aller Menschen vor Gott dazu beigetragen habe, Gewalt zu reduzieren.54 Das "neue Menschentum", das der Monotheismus fundiert habe, indem er die alltägliche und profane Lebensführung dem göttlichen Gesetz unterwerfe, sei zu neuen Handlungen fähig, wozu nun "weniger das Töten, als vielmehr das Sterben für Gott als die höchste Form der Lebensheiligung" gehöre.55

Ausgehend von dieser letzten Zuspitzung in der Frage von Monotheismus und Gewalt lassen sich die drei genannten Formen – Töten für Gott, Martyrium und Konversion – auf das mittelalterliche Christentum und seine symbolische wie auch konkrete Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum übertragen. Denn die Idee des Martyriums bleibt für die Kirche seit dem frühen Christentum Leitbild und "höchste Form der Lebensheiligung". Assmanns Überlegungen, die auf den Schilderungen der *Makkabäerbücher* beruhen, lassen sich dabei aus dem Kontext des Alten Testaments und des israelitischen Monotheismus auf das Christentum übertragen. Die Vorstellung des Tötens für Gott bedarf hingegen einer Umakzentuierung: Während nämlich der israelitische Monotheismus im Zusammenhang einer Ethnogenese zu verstehen ist, sich Gewalt hier entsprechend vor allem nach innen richtet, gegen Abweichler wie noch nicht Konvertierte,56 ist der Anspruch des Christentums ein universaler und auf alle Völker gerichtet. Die Selbstausgrenzung Israels als erwähltes Volk bedarf zunächst einmal keiner Gewalt gegen andere, während Christentum und Islam die Grenze zu den anderen Völkern nicht anerkennen, was zur Fremdausgrenzung alle jener führt, die den wahren Glauben ablehnen. Erst im christlichen Missionsund im islamischen Unterwerfungsgebot "wird das dem Monotheismus innewohnende Ausgrenzungspotential gewalttätig"⁵⁷ und richtet sich schließlich nach außen – wenngleich der Glaubenskrieg für den christlichen Glauben stets eine problematische

⁵³ Vgl. ebd., S. 115 – 117.

⁵⁴ Vgl. Assmann, Gottesbilder – Menschenbilder, S. 328.

⁵⁵ Ebd., S. 329.

⁵⁶ Vgl. Assmann, Monotheismus und Gewalt, S. 45–46.

⁵⁷ Assmann, Die Mosaische Unterscheidung, S. 31.

und nie unwidersprochene Vorstellung bleibt, schon weil das Töten für Gott zur Durchsetzung seines exklusiven Anspruchs dem Missionsgebot und der Möglichkeit der Konversion entgegensteht. Letztere ist zunächst eine persönliche Entscheidung des einzelnen angesichts der grundlegenden Unterscheidung von wahrer und falscher Religion beziehungsweise der Treue zu dem einen Gott. Weiter gefasst meint Konversion aber auch die Bekehrung anderer, die als Auftrag verstanden und mehr oder weniger planmäßig angestrebt wird und die eigentliche Form der Ausbreitung des christlichen Glaubens darstellt.

Martyrium, Krieg und Konversion im legendarischen Erzählen des 13. Jahrhunderts

Mit Martyrium, Krieg und Konversion sind also die grundlegenden Formen der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum benannt. Ihre Übertragung auf das mittelalterliche Christentum, und hier besonders das 13. Jahrhundert, ist nicht willkürlich oder im Gegenteil ahistorisch systematisierend, sondern entspricht den historischen Phänomenen. So betont John Victor Tolan in *Saracens. Islam in the medieval European Imagination*, das trotz seiner Konzentration auf polemische Zuspitzungen als aktuelles Standardwerk zu den christlich-muslimischen Auseinandersetzungen im Mittelalter gelten kann: "The thirteenth century saw a flourishing of different strategies to grapple with the 'problem' of Islam: crusade, theological refutation, mission, martyrdom."⁵⁸ Theologische Widerlegung aber ist eine grundlegende Voraussetzung und auch in der Form ausgefeilterer Disputationen ein wesentlicher Bestandteil von Kreuzzug, Mission und Märtyrertum.

Beides aber, die systematische Klassifikation der Formen der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum wie die konkreten religiösen Auseinandersetzungen mit den Heiden, findet seine Entsprechung im legendarischen Erzählen des 13. Jahrhunderts. Denn aus dem Legendenbestand der *Legenda aurea* wie des *Passionals* sowie den volkssprachigen Einzellegenden ergeben sich in Bezug auf die Begegnung von Christentum und Heidentum drei Konstellationen, die nun eben nicht mehr zufällig erscheinen können, sondern sich als grundsätzliche Formen der Auseinandersetzung mit Andersgläubigen erweisen: Die erste Gruppe bilden die *Märtyrer*, die in einer heidnischen Umgebung ihren christlichen Glauben bis in den Tod bekennen. Als zweite Gruppe lassen sich die Soldatenheiligen ausmachen, die ursprünglich auch Märtyrer sind, unter dem Eindruck der Kreuzzüge aber eine Umdeutung im Sinne von Glaubensstreitern im *Heidenkampf* erfahren können. Die dritte Gruppe schließlich sind diejenigen Legenden, in denen ein heidnischer Herrscher von einem Bekennerheiligen bekehrt wird, was zur friedlichen *Konversion* des ganzen Landes führt. Dem folgen äußere Gliederung wie innere Logik meiner Arbeit.

⁵⁸ John Victor Tolan: Saracens. Islam in the medieval European Imagination. New York 2002, S. XXI. Zur Kritik und Einordnung von Tolans Ansatz vgl. Skottki, Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug, S. 144–147.

In Kapitel 2 werde ich zunächst die theoretischen Grundlagen für den Zusammenhang von Heiligkeit und Heidentum im legendarischen Erzählen darstellen; im Hinblick auf die Konstitution von Heiligkeit im Erzählen und ihre religiöse Funktion einerseits, die spezifische Konstruktion des Heidenbegriffs und die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum andererseits. Die narrative Funktion dieses Zusammenhangs beziehe ich schließlich auf den kulturgeschichtlichen Kontext der religiösen Auseinandersetzungen des 13. Jahrhunderts, um ihre jeweilige Ausprägung in den verschiedenen zeitgenössischen Diskursen und der Textpraxis verständlich zu machen. Auf dieser Grundlage widmen sich die drei folgenden Kapitel dann in der Interpretation einzelner Legenden jeweils einer der drei genannten Formen der Aushandlung des religiösen Gegensatzes.

In Kapitel 3 beschäftige ich mich mit dem Martyrium und dabei zunächst mit der Frage, auf welche Weise und in welcher Hinsicht das "Sterben für Gott" im christlichen Verständnis zum Glaubenszeugnis wird, das der Bestärkung der christlichen Gemeinschaft dient und zugleich ein Grundmodell von Heiligkeit wie der Verhandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum darstellt. Im Folgenden untersuche ich dann, wie die narrativen Muster des Martyriums in den mittelalterlichen Märtyrerlegenden tradiert werden und welche Rezeptionspotentiale sie dort entfalten, wo eine Verfolgungssituation nicht mehr gegeben ist und das Zeugnis des Märtyrers in Wort und Zeichen vollends eine erbaulich-katechetische Funktion hat. Der heilige Franziskus bietet hingegen das Beispiel einer historischen Figur des 13. Jahrhunderts, die sich in ihrer spezifischen religiösen Lebensform im Zusammenhang mit der Heidenmission selbst in die narrativen Muster des Martyriums einschreibt – beziehungsweise deren Bild in den entstehenden Legenden entsprechend inszeniert wird – und die damit selbst wieder zum konkreten Vorbild und verehrten Heiligen wird.

In Kapitel 4 befasse ich mich dann mit dem Problem, inwieweit der Krieg für das Christentum, speziell das mittelalterliche, eine legitime Form der Aushandlung des religiösen Gegensatzes darstellen kann. Im Blick auf Heiligkeit und das legendarische Erzählen meint das vor allem die Frage, auf welche Weise und in welcher Hinsicht der Heidenkampf als Glaubenszeugnis verstanden werden kann. Dazu gehe ich zunächst von einem 'negativen' Befund aus, denn die frühchristlichen Soldatenheiligen, deren Legenden so bis ins hohe Mittelalter tradiert werden, sind Märtyrer, erlangen die Heiligkeit also gerade in der Ablehnung des weltlichen Kriegsdienstes. Auf dieser Grundlage lässt sich aber umso prägnanter beschreiben, wie sich im Kontext der Kreuzzüge, in der Überblendung des Martyriums mit dem bewaffneten Kampf für Gott und gegen die Heiden, Vorstellungen eines christlichen Kriegertums, einer militia Christi, entwickeln können. Diese finden zwar keinen Eingang in den kirchlich legitimierten Heiligenkult, dafür aber in die volkssprachige, höfische Literatur, wo sie mit Reinbots von Durne Der heilige Georg eine wenn auch prekäre Entfaltung im Rahmen eines ,genuinen' Legendenstoffs erfahren.

Kapitel 5 ist schließlich der Konversion gewidmet, die in den Heiligenlegenden vor allem in der gezielten Bekehrung von Herrschern zum christlichen Glauben narrativiert wird, die ihrerseits für die friedliche Mission der von ihnen beherrschten Gebiete sorgen. Konversion ist diejenige Form, die bewusst auf die Integration der Heiden ins christliche Eigene zielt und damit eine komplexe Aushandlung des religiösen Gegensatzes von Christentum und Heidentum entwirft. Das zeigt sich in der Semantik des Begriffs selbst, denn *conversio* meint, wie ich zunächst darstelle, sowohl den 'äußeren' Glaubenswechsel als auch die 'innere' Bekehrung und Umkehr zu Gott, die jeder Gläubige immer wieder vollziehen muss. Anhand zweier Legendenstoffe, die mit der *Silvesterlegende* Konrads von Würzburg und dem *Barlaam und Josaphat* Rudolfs von Ems im 13. Jahrhundert gerade in volkssprachigen deutschen Bearbeitungen große Verbreitung finden, zeige ich das Potential dieses Konversionsdiskurses für die religiöse Selbstvergewisserung und Erbauung eines mittelalterlichen Legendenpublikums.

Der Zugriff auf die Legenden ist dabei durchaus unterschiedlich: Bei den Märtyrerlegenden und Soldatenheiligenlegenden in Kapitel 3 und 4 gehe ich stärker paradigmatisch vor, weil sich hier einzelne und vergleichsweise kurze Legenden aus dem umfangreichen Bestand der großen Legendare herausgreifen lassen. Die Konstanz und Schematik des Martyriumsnarrativs, in das sich eben auch die Soldatenheiligenlegenden einschreiben, ermöglicht es zudem, die entscheidenden Aspekte innerhalb der einzelnen Legendenstoffe klar zu fokussieren und in deren verschiedenen Fassungen zu vergleichen. Letzteres gilt hier auch für den doch recht spezifischen Stoff der Franziskuslegenden und selbst für die versreiche Georgslegende Reinbots von Durne. In Kapitel 5 beschäftige ich mich hingegen mit gleich zwei umfangreichen mittelhochdeutschen Texten, hinter deren sehr eigenständige diskursive Vermittlungsweisen die Fassungen der Stoffe in den Legendaren zurücktreten und die in der germanistisch-mediävistischen Forschung breiter diskutiert worden sind. Daher räume ich hier der Interpretation der einzelnen Texte in ihrem Syntagma, das mit der Verknüpfung von der Bekehrung eines einzelnen und der Mission ganzer Völker zudem ein komplexeres als in den Märtyrerlegenden ist, breiteren Raum ein. Im Zusammenhang der Silvesterlegende bedarf zudem die Beziehung des Christentums zum Judentum, als eine charakteristische Sonderform des religiösen Gegensatzes zum Heidentum, wie sie in der Tradition der Adversus-Judaeos-Schriften bearbeitet wird, einer eigenen Darstellung.

In jedem der drei Hauptkapitel stelle ich in zudem die Genese der zugrundeliegenden christlich-theologischen Konzepte sowie die sich wandelnde Semantik und das metaphorische Potential der entsprechenden Begriffe – *martyrium*, *militia Christi* und *conversio* – im Hinblick auf die Konstruktion von Heiligkeit sowie die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum dar. In der Interpretation der einzelnen Legenden mache ich diese Konzepte und Begriffe dann fruchtbar, wenn ich die jeweilige diskursive Vermittlung der Legenden und die entsprechenden Funktionszusammenhänge untersuche.

Aushandlung des religiösen Gegensatzes: Wahrnehmung und Darstellung von Differenz

Mein Ansatz ist damit insgesamt ein kulturgeschichtlicher, insofern er nach der Orientierungsleistung historischer Kulturformen fragt, die textuelle Zeugnisse ebenso umfassen wie religiöse Praktiken, und ein literaturwissenschaftlicher, insofern er diese Orientierungsleistung anhand narrativer Inszenierungsformen untersucht. Damit sind die Möglichkeiten wie auch die Grenzen meines Ansatzes benannt. Denn es geht mir nicht – und kann es auf der Grundlage von Heiligenlegenden als Untersuchungsgegenstand auch gar nicht gehen – um eine historische Darstellung der realen Auseinandersetzung des mittelalterlichen Christentums mit dem Heidentum oder auch von gelebten Heiligkeitsmodellen.

Vielmehr geht es mir um die Konstruktion des christlichen Eigenen und des heidnischen Fremden im Modus legendarischen Erzählens, also um religiöse Identitätsbildung in der Aushandlung des religiösen Gegensatzes mittels spezifischer funktionaler Figuren in einer besonderen Form narrativer Texte, wenngleich diese nicht losgelöst von konkreten historischen Zusammenhängen zu verstehen sind. Es geht also nicht um historische "Realität", sondern um die Frage, auf welche Weise und mittels welcher Muster sie gedacht, dargestellt und modelliert werden konnte. Anzunehmen ist dabei ein vielfach komplexes, wechselseitiges, mitunter spannungsreiches oder gar paradoxes, in jedem Fall nie eindimensionales Verhältnis zwischen gesellschaftlichen Realitäten und narrativer Bearbeitung, deren Potential im Hinblick auf die Verhandlung kultureller Selbstentwürfe gerade in der Dispensation von einer konkreten Umsetzung im tatsächlichen Handeln liegen kann.

Damit reiht sich diese Arbeit thematisch und methodisch ein in Überlegungen zur kulturell-religiösen Eigen- und Fremdwahrnehmung im Mittelalter, die danach fragen, auf welche Weise die Wahrnehmung von Differenz vermittelt, dabei immer schon gedeutet, reflektiert, funktionalisiert und in einer Dialektik von Integration und Desintegration verhandelt wird.⁵⁹ Darüber hinaus verstehe ich meine Arbeit als Teil

⁵⁹ Vgl. Thomas Haas, Andreas Hammer, Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld, Juliane Schiel, Stephanie Seidl, Annette Seitz, Matthias M. Tischler, Julia Zimmermann: Arbeitsforum A: Wahrnehmung von Differenz – Differenz der Wahrnehmung. Einleitung und Schlussbetrachtung. In: Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. Hrsg. von Michael Borgolte [u. a.]. Berlin 2008 (Europa im Mittelalter. 10), S. 25-29 und 164-169. - Vgl. auch insgesamt die Themensetzung des DFG-Schwerpunktprogramms 1173 "Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter" 2005-2011, in dessen Rahmen der vorgenannte Band entstanden ist, sowie die Beiträge in seinem Ergebnisband: Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter. Hrsg. von Michael Borgolte [u. a.]. Berlin 2011 (Europa im Mittelalter. 18), besonders: Christa Jochum-Godglück, Verena Linseis, Daniek Potthast, Christian Saßenscheidt, Andreas Schorr: Im Spannungsfeld der Religionen. Textuelle Konstruktionen des 'Anderen' in Europa seit dem Frühmittelalter (S. 193 – 258); Christian Jörg, Kenneth Scott Parker, Nina Pleuger, Christofer Zwanzig: Soziale Konstruktion von Identität. Prozesse christlicher Selbstvergewisserung im Kontakt mit anderen Religionen (S. 17–102); Stephanie Seidl, Julia Zimmermann: Jenseits des Kategorischen. Konzeptionen des

der umfassenden kulturwissenschaftlichen Forschung zur Interkulturalität, im Sinne eines theoretischen Ansatzes, der die Möglichkeiten, Bedingungen, Folgen und Wahrnehmung der Interaktion verschiedener Kulturen beschreibt und Kulturen dabei als dynamische, prozesshafte und – nicht im emphatischen, sondern im funktionalen Sinn – dialogische Aushandlung von Zugehörigkeiten versteht, gerade auch in der Untersuchung historischer Konstellationen. Heiligenlegenden ist die Wahrnehmung oder besser: die Darstellung und Aushandlung – denn erzählen heißt eben immer auch deuten, auf eine spezifische, subjektive "Wahrnehmung" ist daraus nur mittelbar zu schließen – des religiösen Gegensatzes zwischen Christen und Heiden in besonderem Maße eingeschrieben. Sie bieten dafür eigene Formen, die im Hinblick auf die christliche Identitätsbildung und Selbstvergewisserung unterschiedliche Funktionen erfüllen und in verschiedenen Funktionszusammenhängen je neu aktualisiert werden. Dies vor dem kulturellen Hintergrund des 13. Jahrhunderts darzustellen, ist Gegenstand meiner Arbeit.

[,]Heidnischen' in volkssprachigen literarischen und chronikalischen Texten des 13. Jahrhunderts (S. 325 – 384).

⁶⁰ Vgl. dazu Heinz Sieburg: Plädoyer für eine interkulturelle Mediävistik. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 2, 1 (2011), S. 11–26. Meiner Arbeit liegt eine "historisch-synchrone" Interkulturalitätskonstellation zugrunde, durchaus aber mit Blick auf deren "historisch-diachrone" Entwicklung (S. 13 und 14).