

4 Krieg: Heidenkampf als Glaubenszeugnis?

Wenn das Martyrium trotz sich verändernder äußerer Bedingungen und funktionaler Erfordernisse ein zentrales Leitbild der christlichen Heiligenverehrung bleibt, dann liegt das auch darin begründet, dass es von Anfang an Gegenstand von semantischen Umbesetzungen gewesen ist. Dabei lassen sich drei grundlegende Wandlungsschritte ausmachen:¹ Erstens die Konkretisierung des Martyriums von der ursprünglich gemeinten Wortzeugenschaft hin zum *terminus technicus* der ‚Blutzeugenschaft‘. Das Zeugnis meint hier nicht mehr das Bekenntnis zu Christus als dem Zentrum der christlichen Botschaft allgemein, sondern konkret den Tod für dieses Bekenntnis. Spätestens mit Ende der Christenverfolgung tritt zweitens die Spiritualisierung von der Blutzeugenschaft hin zur Askese hinzu, die als ‚unblutiges Martyrium‘ verstanden wird.² Als Drittes vollzieht sich schließlich eine Rekonkretisierung von der spirituellen Deutung des Martyriums als Askese und gleichsam inneres Bekenntnis hin zum ‚Gotteskriegertum‘, die die Vorstellung des blutigen Martyriums auf den Tod in einem bewaffneten Konflikt bezieht. Der Krieger, der im Kampf für den Glauben beziehungsweise gegen Glaubensfeinde auf dem Schlachtfeld stirbt, gilt dann entgegen der theologischen Tradition als Märtyrer. Diese Verschiebungen finden gerade im Wandel des Verständnisses der *militia Christi* ihren Ausdruck und gehen mit diesem einher. Denn die Frage, wie der ‚Kampf‘ oder das ‚Streiten‘ für Gott recht zu verstehen sei, ob und in welcher Form er Gewalt umfassen dürfe, ist ihrerseits Gegenstand kultureller Aushandlungsprozesse, die zwischen spiritualisierenden Metaphorisierungen und physischen Konkretionen changieren.³

1 Vgl. dazu im Folgenden Petra Hörner: Spiritualisierung und Konkretisierung des Martyriumgedankens in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Euphorion 97, 3 (2003), S. 327–348.

2 Vgl. dazu oben in Kap. 3 Martyrium: Sterben für Gott als Glaubenszeugnis, S. 87–88.

3 Der Begriff der ‚Gewalt‘ ist bis heute von semantischer Ambivalenz geprägt. Ursprünglich bezeichnet er recht unspezifisch die Verfügungsfähigkeit über etwas. Seine primäre Bedeutung ist daher die von ‚Herrschaft‘ oder ‚Macht‘, wozu bald auch die Ebene von ‚Kraft‘ oder ‚Stärke‘ hinzutritt. Gewalt kann sich aber eben nicht nur in diesen gewissermaßen ‚legitimen‘ Formen darstellen, sondern auch als ‚repressiv‘, einhergehend mit Zwang und Unterwerfung zur ‚Aggression‘ oder ‚physischen Gewalttat‘ werden. Die lateinische Sprache hat mit *potestas*, *vis* und *violentia* verschiedene Begriffe für diese unterschiedlichen Bedeutungsebenen. (Zur Unterscheidung von „legitimer“ und „repressiver“ Gewalt vgl. Heinz-Horst Schrey: Art. Gewalt/Gewaltlosigkeit I. In: TRE 13 (1984), S. 168–178, hier S. 168. Zur Ambivalenz von *potestas* und *violentia* vgl. Kurt Röttgers: Art. Gewalt. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3. Hrsg. von Joachim Ritter. Darmstadt 1974, S. 562–570, hier S. 562. Zu den drei Bedeutungsebenen vgl. auch Manuel Braun, Cornelia Herberichs: Gewalt im Mittelalter: Überlegungen zu ihrer Erforschung. In: Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen. Hrsg. von dens. München 2005, S. 7–37, hier S. 20.) Mir geht es hier um Letztere, also um physische Gewalt und noch enger: den bewaffneten Kampf, der sich für das Christentum aufgrund des alttestamentlichen Tötungsverbotes und des Gewaltverzichts in den Evangelien als Problem darstellt, das im Verlauf der Kirchengeschichte auf unterschiedliche Weise bearbeitet wird.

Auch wenn die hier skizzierten Wandlungen in ihren logischen Voraussetzungen aufeinander aufbauen, so stellen sie doch weniger eine historische Chronologie denn eine grundlegende Typologie dar, die die Optionen einer metaphorisierenden oder konkretisierenden Ausdeutung von Begriff und Idee des Martyriums verdeutlicht. Diese werden im geschichtlichen Wandel des Christentums ganz verschieden aktualisiert, wobei die drei Typen nebeneinanderstehen, miteinander verschmelzen oder auch konkurrieren können. Neben spezifischen geschichtlichen Kontexten und literarischen Traditionen ist dabei an die funktionale Ausdifferenzierung kultureller Ebenen zu denken, die nur vereinfachend mit dem Spannungsverhältnis von ‚Volksfrömmigkeit‘ und klerikalem Diskurs beschrieben werden kann. So ist gerade die Vorstellung von Märtyrern als Gotteskrieger in der Geschichte des mittelalterlichen Christentums eine umstrittene, bringt sie doch die doppelte Problematik mit sich, inwieweit der bewaffnete Heidenkampf einerseits zum christlichen Heiligkeitsmodell und andererseits eine legitime oder gar gebotene Form der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum werden kann. Damit ist auch die Legitimität der Kreuzzugs-idee berührt, die zwar im Kern zunächst die Wallfahrt ins heilige Land als heilbringend versteht, bald aber auch die Frage nach dem Märtyrertum gefallener Kreuzfahrer sowie die nach der Bekehrung oder Vernichtung der Andersgläubigen integrieren muss.

Das grundlegende Problem, das kriege-ri-sches Gewalthandeln in Bezug auf Heiligkeit oder zumindest christliches Handeln allgemein darstellt, bleibt dabei bezeichnenderweise unaufgelöst.⁴ Es ist vielmehr, wie schon das Martyrium, Gegenstand einer regen, vielschichtigen und stets auch widersprüchlichen kulturellen Semiose zwischen Metaphorisierung und Konkretion, die sich gerade im Modus narrativer Verhandlung vollzieht. Dabei ist zunächst von einem negativen Befund auszugehen, denn das christliche Modell des Soldatenheiligen ist letztlich eine Ausdifferenzierung des Märtyrers, verbindet Heiligkeit also gerade nicht mit einem aktiven Streiten, sondern dem passiven Leiden für Gott. Dieses Narrativ bewahren und aktualisieren die Legenden des 13. Jahrhunderts, auch in ihren volkssprachigen Fassungen, wie ich im ersten Schritt für den heiligen Sebastian sowie Mauritius und die Thebäische Legion zeigen werde. Der heilige Martin verdient dabei insofern eine eigene Betrachtung, als er nicht im Martyrium stirbt, sondern als Bischof und Missionar ein wichtiges, für die frühmittelalterliche lateinische Kirche vielleicht sogar das zentrale Modell eines geistlichen ‚Streitens‘ für Gott und gegen das Heidentum bietet.

Allerdings ist der Begriff der *militia Christi* von einer grundlegenden Ambiguität bestimmt, die ihn offen macht für Konkretionen im Sinne eines physischen Kämpfens. In seiner Entwicklung vollzieht sich ein sukzessiver Wandel vom passiven Leiden hin zum aktiven, bewaffneten Kampf gegen das Heidentum, der schließlich zur Ausformung eines christlichen Ritterideals im Kontext der Kreuzzüge führt. Die konzeptionelle Verknüpfung von Kreuzrittertum und Märtyrerideal bleibt dabei zwar brüchig,

4 Siehe ausführlich dazu oben in Kap. 2.3.2 Das Verhältnis von Kreuzzug und Mission.

entfaltet aber gerade in ihrer narrativen Inszenierung ihr identitätsstiftendes Potential. Das lässt sich am Beispiel der höfischen Transformation des heiligen Georg durch Reinbot von Durne zeigen, der in der Figur seines ‚Ritterheiligen‘ Heidenkampf und Glaubenszeugnis im Sinne eines adlig-laikalen Heiligkeitsideals miteinander verbindet, indem er ritterlich-höfische und hagiographische Muster ‚überblendet‘.

4.1 Der spirituelle Kampf der christlichen Soldatenheiligen

4.1.1 Soldaten als Märtyrer: Sebastian und Mauritius

Vom heiligen Theodorus berichtet die *Legenda aurea* ohne weitere Einleitung, er habe unter Diokletian und Maximian das Martyrium erlitten. Der Grund hierfür findet sich narrativ verdichtet in der Szene seines Bekenntnisses vor dem heidnischen Richter: *Cui cum praeses diceret, quod sacrificaret et pristinam militiam reciperet, respondit Theodorus: „Ego milito deo meo et filio eius Iesu Christo.“* (LA 2138)⁵ Nicht ausdrücklich erzählt, aber vorausgesetzt wird also, dass Theodorus als Soldat das heidnische Opfer ablehnt und damit in offenen Konflikt zur kaiserlichen Forderung nach *militia*, also dem Dienst im Heer, tritt. Die weltlichen Ansprüche weist er mit seinem Bekenntnis zum christlichen Gott zurück, dem allein er dienen wolle. Auf das Angebot, im Tempel der Göttin Kybele zu opfern, geht er nur zum Schein ein, um diesen niederbrennen zu können, und trotz mehrfacher Gelegenheit zum Widerruf geht er schließlich in den Feuertod und wird von Gott zu sich in den Himmel gerufen.

Mit diesem Basisnexus erweisen sich die Soldatenheiligen der christlichen Tradition als signifikante Sonderform des Märtyrers: Als Soldaten geraten sie wegen ihres christlichen Glaubens in Konflikt mit den Ansprüchen des heidnischen Kaisers, meist konkretisiert im Kaiseropfer, das im Heeresdienst gefordert wird. Sie werden also nicht heilig, weil sie Soldaten sind, sondern weil sie als solche ihren Glauben bekennen und dabei einen Bruch vollziehen. Die Spannung zwischen weltlicher und geistlicher *militia* führt zur vollkommenen Konversion des Soldaten, der bereit ist, für dieses Bekenntnis das Martyrium zu erleiden. Insofern sind die Bezeichnungen dieses Heiligentypus als Soldatenheilige, Militärheilige oder gar Kriegerheilige irreführend, vielmehr handelt es sich um Soldaten-Märtyrer, also Märtyrer im Soldatenstand. Aber auch diese Begriffsbildungen sind modernen Ursprungs und sollten nicht vergessen lassen, dass die so apostrophierten und damit als eigene Kategorie von Heiligen Zusammengefassten zunächst einmal schlicht als Märtyrer verehrt werden, was sich nicht nur in der Hagiographie, sondern lange auch in einer entsprechenden Ikono-

⁵ „Als ihm der Richter sagte, er solle opfern und seinen Heeresdienst wieder aufnehmen, antwortete Theodorus: „Ich leiste meinem Gott und seinem Sohn Jesus Christus Dienst.““

graphie niederschlägt, die sie unbewaffnet und ungerüstet zeigt, in ziviler Kleidung und nur mit dem Märtyrerkreuz als charakteristischem Attribut.⁶

Der Umstand, dass es sich bei diesen Märtyrern um Soldaten handelt, bedeutet aber eine spezifische narrative Zuspitzung: Denn Soldaten im kaiserlichen Heer finden sich, wenn sie zum Christentum konvertieren und ihre Zugehörigkeit zum christlichen Glauben offenbar wird, an exponierter Stelle und geradezu prädestiniert, in einen Konflikt mit der herrschenden heidnischen Umgebung zu geraten, der nur im Martyrium enden kann – ganz ähnlich wie christliche Jungfrauen, die in der Heiligenverehrung der frühen Kirche eine ganz ähnliche Stellung einnehmen, sich dafür ‚anbieten‘, von heidnischen Männern begehrt und bedrängt zu werden, sodass sie schließlich nur im Martyrium ihre körperliche wie spirituelle Keuschheit bewahren können. Im Fall der Soldatenheiligen verdichtet sich die Konfrontation mit dem Heidentum und entsprechenden weltlichen Forderungen im Begriff der *militia* und der damit transportierten Vorstellung zweier miteinander unvereinbarer, ja entgegengesetzter Dienstanprüche.

Der mittelalterliche Heiligenkult bewahrt diese Tradition: Sebastian, Mauritius, Martin und Georg, die in der lateinischen Christenheit weithin verehrten Soldatenheiligen, eignen sich nicht als Vorbilder eines christlichen Kriegerturns: „weit davon entfernt, daß sie etwa durch fromme Kriegstaten ausgezeichnet sein sollten, erschien bei ihnen die Heiligkeit immer nur im Gegensatz zu ihrem Kriegerstande“.⁷ Martin und Georg werde ich aufgrund ihrer zentralen kultischen Bedeutung wie der spezifisch eigenen Ausformung dieses Gegensatzes in ihren Legenden im Folgenden gesondert behandeln, während Sebastian und Mauritius hier das narrative Grundmuster der Soldatenheiligen veranschaulichen sollen. Dabei treten zwei Aspekte hervor: Bei Sebastian der Märtyrergedanke, der diese Legenden prägt, bei Mauritius der Anlass zum Martyrium, der nicht in der Ablehnung des Militärdienstes als solchem besteht, sondern in der Konfrontation mit dem Heidentum, das mit diesem verbunden ist.

Die Sebastianslegende der *Legenda aurea* bringt gleich zu Beginn eine legitimierende, fast entschuldigende Erklärung für den Soldatenstand des Heiligen, der als *vir christianissimus* in die zweithöchste Stellung der kaiserlichen Leibgarde aufge-

6 Vgl. Monica White: *Military Saints in Byzantium and Rus, 900 – 1200*. New York 2013, S. 3, ebenso Christopher Walter: *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*. Aldershot 2003, S. 4. Die spätere ‚Militarisierung‘ dieser Heiligen im byzantinischen Bereich spiegelt offenbar das Bedürfnis nach himmlischen Patronen für eine christlich legitimierte, gar geheiligte Armee wider, vgl. White, *Military Saints*, S. 63. In der Ostkirche scheinen diese Heiligen insgesamt eine charakteristischere Ausformung hinsichtlich ihrer kriegerischen Funktion erhalten zu haben und treten in größerer Zahl auf, was sich vor dem Hintergrund der frühen Verteidigungskämpfe gegen die Muslime erklärt. Hinzukommt, dass die Kirche im Byzantinischen Reich in enger Symbiose mit der weltlichen Macht stand und nie solche Vorbehalte gegenüber dem Kriegerstand hegte, wie das im zunächst nur oberflächlich christianisierten germanischen Bereich der Fall ist. Dafür ist im Osten ein heiliges Kriegerturn im Dienste der Kirche, wie es sich im Westen ab dem 11. Jahrhundert herausbildet (dazu in Kap. 4.2 *miles Christi* – Zwischen Dulden und Streiten für Gott), kaum vorstellbar.

7 Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, S. 11.

stiegen sein soll: *Hic militarem chlamydem ad hoc tantum ferebat, ut christianorum animas, quas in tormentis videbat deficere, confortaret* (LA 380).⁸ Der Gedanke, „daß der Heilige sein Christentum nur darum unter dem Soldatengewande versteckt habe, damit er heimlich die Christen während der Verfolgungen zum Ausharren bestärken könne“⁹, bildet das Grundmotiv der Legende, die letztlich nicht nur vom Martyrium des heiligen Sebastian berichtet, sondern seine Vita mit der zweier anderer Christen verknüpft, die keine Soldaten sind. Diese beiden Erzählstränge stehen dabei im Zeichen ein- und desselben Märtyrerieals, das im standhaften Bekenntnis und Sterben die wahre *militia* und Grundform christlicher Existenz sieht.

Dieses Ideal wird zunächst anhand der Zwillinge Marcellianus und Markus entwickelt und zwar im Modus seiner Infragestellung. Denn als die beiden für ihren christlichen Glauben enthauptet werden sollen, beklagt ihre Mutter unter heftigen Trauergebärden ihr Schicksal. Gegen Feinde oder Räuber würde sie ihre Söhne schützen wollen, sie bei ungerechter Verurteilung aus der Kerker befreien, aber dass die beiden freiwillig ihr Leben opfern wollen, erscheint ihr als ungeheuerliche Neuerung: *Novum hoc pereundi genus est, in quo carnifex rogatur, ut feriat, vita optatur, ut pereat, mors invitatur, ut veniat* (LA 380).¹⁰ Der Todesmut der christlichen Märtyrer rückt hier in schroffen Widerspruch zu allen weltlichen, hier gerade familiären Bindungen. Dieser Konflikt erscheint noch dramatischer, als der alte und gebrechliche Vater auftritt und sein Los beweint, seine Söhne sterben sehen zu müssen, und die beiden schließlich auch von ihren Frauen angeklagt werden, sie, ihre Eltern, Freunde und Kinder hartherzig zu verleugnen: *Heu, quam ferrea pectora, quia parentes despictis, amicos respuitis, uxores abicitis, filios abdicatis et vos carnificibus spontaneos exhibetis*.¹¹ (LA 382).¹¹

Als Marcellianus und Markus sich davon tatsächlich erweichen lassen wollen, springt ihnen nun Sebastian bei und bestärkt sie, als ‚Streiter für Gott‘ um des unvergänglichen himmlischen Lohnes willen durchzuhalten: *O fortissimi milites Christi, nolite per misera blandimenta coronam deponere sempiternam*.¹² (LA 382)¹² Auch den Eltern spricht er Mut zu, indem er das irdische Leben als Trug beschreibt, der keine Sicherheit geben könne und voller Leiden sei; nur im Martyrium könne der Teufel überwunden werden. Das Muster der paradoxalen Inversion der gegensätzlichen Wahrnehmungen des Martyriums wird hier nicht erst in der performativen Dimension einer entsprechenden Umschlagslogik im Leiden und Sterben des Märtyrers reali-

8 „Dein Soldatenmantel trug er nur, um die Christen zu ermutigen, die er unter der Folter verzweifeln sah.“

9 Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 11.

10 „Das ist eine neue Art von Vernichtung, wenn man den Henker zuzuschlagen bittet, dem Leben unterzugehen wünscht, den Tod zu kommen einläßt.“

11 „Wehe, welche eiserne Herzen, daß ihr die Eltern verachtet, die Freunde verschmäht, die Gattinnen verstoßt, die Kinder verleugnet und euch freiwillig den Henkern ausliefert.“

12 „O ihr tapferen Streiter Christi, verwerft nicht wegen elender Verlockungen die ewige Krone!“

siert,¹³ sondern zeigt seine Wirkung bereits in der Verkündigung auf der Figurenebene, deren Geltung erzählerisch freilich in der Transzendenz abgesichert wird. Denn ein Engel erscheint nun neben Sebastian und verbürgt damit die Wahrheit seiner Worte. Daraufhin bekehren sich die umstehenden Heiden, vor allem die Eltern, aber auch die Frau des Kerkermeisters, sowie darauf dieser selbst, und lassen sich taufen.

Marcellianus und Markus, die vordem angesichts des drohenden Martyriums von ihrem Bekenntnis zum christlichen Glauben abzufallen drohten, sind über die Entwicklung nun allerdings nicht mehr erfreut. Denn, so wird ihnen in den Mund gelegt, sie wollen auf den einmal errungenen Sieg nicht verzichten (LA 383), womit sie nicht nur ihr eigenen Bekenntnis erneuern, sondern zugleich auf ihre Weise die Wahrheit der von Sebastian offenbaren höheren Logik des Martyriums bezeugen, indem sie bereit sind, im Vertrauen auf diese ihr Leben zu lassen. Das Martyrium erscheint angesichts dieses Drängens nicht einfach als bitteres Los, das geduldig zu ertragen ist, wenn es nun einmal unausweichlich geworden ist. Vielmehr gilt es als der dem Christen angemessene Einsatz, der als Weg zum Heil freudig zu begrüßen, wenn nicht gar bewusst zu suchen ist. So spornt Sebastian die beiden schon zuvor an: *„In amore ergo martyrii nostros iam suscitemus affectus.“* (LA 382)¹⁴

Das Martyrium der beiden Brüder wie das Sebastians ist mit der Bekehrung des Henkers denn auch nicht aufgehoben, sondern nur aufgeschoben, um gerade durch dessen Zeugnis weitere Bekehrungen anzustoßen und damit weitere Märtyrer zu gewinnen. Außerdem gibt dieser Aufschub erzählerischen Raum für Wundertaten Sebastians, die ebenfalls der Bekehrung von Heiden dienen. Denn sein Streiten für Gott und den christlichen Glauben meint auch den Kampf gegen den heidnischen Unglauben. So zerstört er mit Einverständnis des Präfekten von Rom über 200 Götzenbilder, damit dieser von seiner schweren Krankheit geheilt werden kann, worauf er sich mit 1400 Gefolgsleuten taufen lässt. Das alles ändert aber nichts an der grundlegenden Verfolgungssituation, die in einer regelrechten Hinrichtungskette der christlichen und neubekehrten Protagonisten der Legende endet: Die Frau des Kerkermeisters geht zuerst ins Martyrium, was den Vater von Marcellianus und Markus, nun seinerseits in todesmutiger Bereitschaft zum Martyrium, ausrufen lässt: *„Feminae nos ad coronam praecedunt. Ut quid vivimus?“* (LA 386)¹⁵ Nach ihm sterben seine Söhne und singen noch auf dem Richtplatz den ersten Vers des Psalms 132(133): *Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum.*¹⁶ Sebastian soll auf kaiserliches Geheiß hin mit Pfeilen hingerichtet werden, doch obwohl diese ihn zahlreich durchbohren, steht er nach wenigen Tagen völlig genesen wieder vor dem Kaiser und wirft ihm seine Grausamkeiten gegen die Christen vor. Daraufhin wird er totgeprügelt.

Sebastians Soldatenstand spielt also kaum eine Rolle, nicht einmal als Vorgesichte, die sein späteres, heiligmäßiges Leben umso stärker hervortreten lassen

¹³ Vgl. dazu oben in Kap. 3.2.1 Die Zeichenhaftigkeit des Martyriums: Margareta, S. 115 – 116.

¹⁴ „Spornen wir also jetzt in der Liebe zum Martyrium unsere Begierden an!“

¹⁵ „Die Frauen schreiten uns auf dem Weg zum Siegeskranz voran – wozu leben wir noch?“

¹⁶ „Siehe, wie fein und lieblich ist's, wenn Brüder einträchtig beieinander wohnen!“ Vgl. LA 388.

könnte. Alles ist auf sein als wahre *militia* verstandenes Märtyrertum hin ausgerichtet. Diesem Gedanken eines ganz und gar geistlichen Kampfes entspricht auch die Herleitung seines Namens ins der *Legenda aurea*, die ihn in einem militärischen Bild ausdeutet, das Christus als gemeinsam mit seiner Kirche streitenden *miles* vorstellt, dabei aber konsequent spiritualisiert ist, wenn Medium dieses Kampfes allein das Martyrium ist. Sebastian komme von *bastum* für den ‚Sattel‘: *nam miles Christus, equus ecclesia, bastum sive sella Sebastianus, quo mediante Christus in ecclesia militavit et de multis martyribus victoriam obtinuit* (LA 380).¹⁷ Eine weitere Herleitung, Sebastian könne ‚herumgehend‘ bedeuten, weil er eben bei den Märtyrern umhergegangen sei, um sie zu ermutigen, stellt den Heiligen selbst als Anführer oder zumindest Antreibenden in einem rein geistlichen Kampf dar.

Auch der heilige Mauritius steht nicht als Märtyrer für sich allein, sondern ist Anführer gleich einer ganzen Legion von Märtyrern – im wörtlichen Sinne sogar, eben der Thebäischen Legion, mit der sein Name untrennbar verbunden ist. Dabei tritt sein Soldatenstand nicht wie bei Sebastian hinter seiner *militia Christi* zurück, sondern kommt in ihr und auf seinem Weg ins Martyrium auf eigentümliche Weise zum Tragen. Denn Mauritius bleibt auch im weltlich-militärischen Sinn der Anführer seiner Gefährten, wenn sie sich gemeinsam „trotz ihres Soldatenstandes [weigern], den kaiserlichen Befehl zur Verfolgung der Christen auszuführen“.¹⁸ Seine Rolle als Vorkämpfer wird in der *Legenda aurea* aber zugleich als eine spirituelle entworfen. Sein Name bedeute ‚bitter‘ oder ‚schwarz‘, denn er sei: *vomens per superflorum abiectionem, durus et firmus per tormentorum perpessionem, consiliator per commilitonum exhortationem, festinans per fervorem et bonorum operum multiplicationem, niger per sui despectionem* (LA 1842).¹⁹ Das furchtlose Eintreten für den christlichen Glauben, das im Weiteren geschildert wird und im Blutezeugnis der gesamten Legion gipfelt, wird hier verbunden mit einer grundlegenden asketischen Haltung im Gedanken des inneren Martyriums in der ‚Abtötung des Fleisches‘.

Die Legende beginnt mit der Beschreibung Thebens als einer reichen und in einer fruchtbaren Gegend gelegenen Stadt, deren Bewohner ein kriegstüchtiges und weises Volk sind, das einst vom ‚Herrenbruder‘ Jakobus zum Christentum bekehrt worden sein soll. Als die Kaiser Diokletian und Maximianus im Jahre 287 ein Schreiben in alle Provinzen des Reiches senden, das die Christen bei Strafe des Todes auffordert, an die heidnischen Götter zu glauben, wollen die Thebäer ihrem Glauben treu bleiben. Zugleich aber wollen sie sich an das göttliche Gebot halten und *quae die erant, deo et, quae erant Caesari, Caesari* (LA 1844)²⁰ geben. Sie schicken daher eine erlesene Legion

17 „Der Ritter ist Christus, das Pferd die Kirche, der Sattel oder Sessel Sebastian, mit dessen Hilfe Christus in der Kirche stritt und über viele Märtyrer den Sieg errang.“

18 Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 11–12.

19 „[A]usspeiend, da er das Überflüssige verwarf, er war hart und fest im Ertragen von Foltern, er war ein Ratgeber in der Ermahnung seiner Kameraden, eilig in der Begeisterung und der Vermehrung guter Werke, schwarz in der Verachtung seiner selbst“.

20 „Gott, was Gott, dem Kaiser, was dem Kaiser gebührte“. Vgl. Mt 22, 21.

von 6666 Soldaten zu den Kaisern, *ut in bellus iustis imperatorem iuvarent, non ut contra christianos armo moverent, sed eos potius defenserat* (LA 1844).²¹ Der Soldatendienst von Christen erscheint also auch unter einem heidnischen Kaiser als gerechtfertigt, wenn der Krieg nur ‚gerecht‘ und damit christlich legitimierbar ist, ganz gemäß der Lehre vom *bello iusto*.²²

Vom Papst werden die thebäischen Krieger aber zugleich ermahnt, eher durch das Schwert zu sterben als ihren Glauben zu verleugnen, und natürlich kommt es zum vorhersehbaren Konflikt: Als Maximianus mit einem großen Heer, darunter die Thebäer, nach Gallien zieht, befiehlt er, dass alle seinen Soldaten den heidnischen Göttern opfern und bedingungslos schwören sollen, gegen alle Rebellen, insbesondere die Christen, vorzugehen. Die *sancti milites* (LA 1844) der Thebäischen Legion entfernen sich daraufhin vom Heer, lagern außerhalb und lassen den Kaiser durch Boten wissen, dass sie seine Forderung ablehnen, weil sie an Christus glauben. Der Kaiser reagiert zornig, denn er verbindet die Bereitschaft zum heidnischen Opfer mit der Loyalität zu ihm selbst: *„Iungitur despectui meo caelestis iniuria et mecum religio Romana contemnitur. Sentiat contumax miles non solum mihi, sed etiam diis meis me posse dare vindictam.“* (LA 1844).²³ Er sendet daher seine Soldaten zu den Thebäern, um sie zum Opfer zu zwingen oder jeden zehnten von ihnen durch Enthauptung hinzurichten, was diese nicht nur bereitwillig erleiden, sondern gar freudig suchen: *Sancti igitur cum gaudio capita extendentes unus ante alterum festinabat et ad mortem praevenire properabat* (LA 1844).²⁴ Mauritius beglückwünscht seine Gefährten, die dem Erzähler nun schon als Heilige gelten, für diese Haltung und spricht nun als geistlicher Anführer zu ihnen: Er habe zugelassen, dass ihre Kameraden hingerichtet werden, weil er gesehen habe, dass sie bereit gewesen seien, für Christus zu sterben. Dabei beruft er sich auf die Worte Christi bei seiner Gefangennahme an Petrus, er solle sein Schwert in die Scheide stecken (Joh 18, 11).

Glühende Martyriumsbereitschaft bestimmt die Haltung der Thebäer auch im Weiteren, zweimal und noch angesichts der weiteren Märtyrertode ihrer Kameraden betonen sie aber in ihren Antworten an den Kaiser ihre Loyalität zu ihm – diese könne allerdings nur so weit gehen, wie sie nicht in Konflikt mit dem Gehorsam stehe, den sie Gott schuldeten: *„Milites sumus, imperator, tui et ad defensionem rei publicae arma suscepimus. Non est in nobis proditio, non formido, sed Christi fidem nullatenus de-*

21 „[D]aß sie dem Kaiser in einem gerechten Krieg helfen sollten, doch nicht um gegen die Christen die Waffen zu erheben, sondern um sie vielmehr zu schützen“.

22 Vgl. oben in Kap. 2.3.2 Das Verhältnis von Kreuzzug und Mission, S. 77.

23 „Nicht nur mich verachten sie, sondern sie beleidigen auch die himmlischen Götter, denn mit mir wird auch die römische Religion mißachtet. Der widerspenstige Soldat soll merken, daß ich nicht nur für mich, sondern auch für meine Götter Rache üben kann.“

24 „Die Heiligen hielten nun einer nach dem anderen voll Freude eilends ihren Kopf hin, und jeder wollte dem andern im Tod zuvorkommen.“

seremus.‘ (LA 1846).²⁵ Und, nun schon in deutlicherer Ablehnung des Soldatendienstes insgesamt: *„Milites sumus, imperator, tui, servi autem, quod libere profitemur, Christi. Tibi debemus militiam, illi incontinentiam.“* (LA 1846)²⁶ Da beides, der Dienst für den Kaiser und der Dienst für Gott, unter den gegebenen Umständen nicht zu vereinen ist, bleibt ihnen nur die Entscheidung für letzteren. Der weltliche Kriegsdienst erscheint daher nun in schroffem Gegensatz zum geistlichen Kampf, dem sich die Thebäer verschrieben haben und der den Gewaltverzicht im Martyrium meint.

Das gilt auch dann noch und umso mehr, als ihr Anführer Mauritius selbst in der zweiten Dezimierung hingerichtet worden ist und der Bannerträger Exsuperius zu ihnen spricht, er habe nicht zu den Waffen gegriffen, um Widerstand zu leisten: *„Proiciant dextrae nostrae arma haec carnalia et armentur virtutibus“* (LA 1846).²⁷ Als *militia Christi* stehen die Thebäer nun in einem Kampf Gut gegen Böse, der auf höchster geistlicher Ebene zwischen Christus und dem Teufel ausgetragen wird und dennoch im eindrucklichen Bild einer materiellen militärischen Schlacht vorgestellt wird: *Vallantur igitur milites Christi a militibus diaboli et nefandis manibus trucidantur, pedibus conculcantur equorum et Christo pretiosi martyres consecrantur* (LA 1846).²⁸ Eine dem spätantiken Kirchenlehrer Ambrosius zugeschriebene Präfation, die in der *Legenda aurea* nach der eigentlichen Vita zitiert wird, verdichtet dieses apokalyptische Bild eines geistlichen Kampfes mit materiellen Waffen und sieht *corporalibus bellatorum legio mucronibus circumsaepa quamque spiritalibus etiam armis vallata* (LA 1848).²⁹

Die Mauritiuslegende ist dabei insofern bedeutsam, als „trotz der östlichen Vorliebe für Reiter- und Soldatenheilige der Kult des Mauritius und der Thebäer ein ausschließlich westliches Phänomen geblieben“³⁰ ist. Es handelt sich also um einen genuin lateinischen Traditionsstrang, der die altkirchliche Idee der Soldatenheiligen im Westen des Reiches und der Kirche fortführt und dabei unverkennbar eigene Akzente setzt: in der schieren Summierung des Martyriums eines einzelnen Soldaten auf

25 „Wir sind keine Soldaten, o Kaiser, und haben zur Verteidigung des Staates die Waffen ergriffen. Wir sinnen nicht auf Verrat, wir haben keine Angst, doch den Glauben Christi werden wir keinesfalls aufgeben.“

26 „Wir sind keine Soldaten, o Kaiser, jedoch, was wir offen bekennen, auch Diener Christi. Dir schulden wir den Kriegsdienst, ihm die Unschuld.“

27 „Unsere Hände sollen diese irdischen Waffen hinwerfen und sich mit Tugenden wappnen.“

28 „So wurden die Streiter Christi von den Streitern des Teufels eingeschlossen und von ihren ruchlosen Händen niedergemetzelt, von den Hufen der Pferde zertrampelt und zu kostbaren Märtyrern Christi geweiht.“

29 „Die Legion der Krieger, umzingelt von irdischen Dolchen, mit geistigen Waffen gewappnet.“

30 Hans Reinhard Seeliger: Die Ausbreitung der Thebäer-Verehrung nördlich und südlich der Alpen. In: Mauritius und die Thebäische Legion. Akten des internationalen Kolloquiums Freiburg, Saint-Maurice, Martigny, 17.–20. September 2003. Hrsg. von Otto Wermelinger [u. a.]. Fribourg 2005 (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie. 49), S. 211–224, hier S. 44. Umfassend zu den historischen Bezügen, der Entstehung und Verbreitung des Thebäerkultes vgl. auch Beat Näf: Städte und ihre Märtyrer. Der Kult der Thebäischen Legion. Fribourg 2011 (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie. 51).

Legionsstärke, als Selbstopfer einer geschlossenen militärischen Einheit, sowie in der Bearbeitung des eigentlichen Motivs der Bereitschaft zum Martyrium, bei der ein christlicher Soldatendienst zumindest vorstellbar bleibt. Im Gegensatz zu den anderen, in Ost und West geteilten, Soldatenheiligen, bei denen hinter aller Stilisierung meist immerhin noch ein tatsächliches Martyrium als historischer Kern zu vermuten ist, handelt es sich bei der Thebäischen Legion zudem offenbar um ein rein fiktives Geschehen. Dessen literarische Inszenierung lässt umso deutlicher die Rezeptionspotentiale erkennen, die für die Verbreitung des Thebäerkultes entscheidend gewesen sein dürften.

Eine Verehrung von den Thebäern zugeschriebenen Reliquien lässt sich bereits im späten 4. Jahrhundert am Ort ihres angeblichen Martyriums nachweisen, im antiken Agaunum, dem heutigen Saint-Maurice im schweizerischen Wallis. Der Ursprung der Legende ist allerdings die erst um 430–440, mehr als 100 Jahre nach dem geschilderten Martyrium der Legion entstandene *Passio Acaunensium Martyrum* des Bischofs Eucherius von Lyon, der sich dabei auf mündliche Überlieferungen beruft. Allerdings halten weder der Rahmen noch die Einzelheiten der Legende einer historischen Prüfung Stand, sodass die Forschung heute davon ausgeht, dass ihr „kein historischer Kern zu Grunde liegen kann, der sich auch nur annähernd in der beschriebenen Form abgespielt hat“.³¹ Offenbar wurden also Funde menschlicher Knochen bei Agaunum genutzt, um ein Idealbild christlicher Haltung zu zeichnen, das der spätantiken Situation entsprach. „Im Stil und mit der Autorität der traditionellen Geschichtsschreibung vorgetragen“, mochte die Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion leicht überzeugen und gerade in der Dramatik und Symbolik des geschilderten Geschehens ansprechend sein: „die Verkörperung der standhaften Christengemeinde durch eine der sieghaften alten Legionen Roms, oder jene des rechtschaffenen einfachen Mannes durch den tapferen, kriegstüchtigen Soldaten waren Bilder mit starker Wirkung“.³²

Auch die frühmittelalterliche Erweiterung der Legion um Soldatenmartyrien am Niederrhein mit jeweils eigenen Anführern äquivalent zur Rolle des Mauritius (Gereon von Köln, Viktor von Xanten, Florentius und Cassius in Bonn) lässt darauf schließen, dass der Thebäerkult in seiner Gesamtheit das Ergebnis einer gezielten Verbreitung ist, wobei lokale mündliche Traditionen von Martyrien römischer Soldaten eingeflossen sein mögen und zum Erfolg dieses Unterfangens beigetragen haben.³³ Die Entwick-

31 Michael Alexander Speidel: Die Thebäische Legion und das spätrömische Heer. In: Mauritius und die Thebäische Legion. Akten des internationalen Kolloquiums Freiburg, Saint-Maurice, Martigny, 17.–20. September 2003. Hrsg. von Otto Wermelinger [u. a.]. Fribourg 2005 (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der althristlichen Literatur und Theologie. 49), S. 37–46, hier S. 44.

32 Ebd., S. 45.

33 Für die Verbreitung des Kultes der vier genannten ‚rheinischen Thebäer‘ war die in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts entstandene *Passio sanctorum Gereonis, Victoris, Cassii et Florentii Thebaerum martyrum* ausschlaggebend. Vgl. Ingo Runde: Art. Thebäische Legion. In: ²RGK 30 (2005),

lung des Kults um Mauritius und die Thebäische Legion mag daher ein Spiegel der Bedürfnisse sein, die in der spätantiken und frühmittelalterlich-feudalen Gesellschaft mit der Verehrung ‚kriegerischer‘ Heiliger verbunden gewesen sein dürften. Dabei lassen sich drei Muster annehmen:³⁴ Zunächst einmal dürfte die mögliche Anrufung solcher ‚wehrhafter‘ Heiliger als Schlachtenhelfer gerade in den östlichen Grenzgebieten zu den Heiden von Interesse gewesen sein, wobei besonders an den Mauritiuskult im ostfränkischen Reich unter Otto dem Großen in Magdeburg zu denken ist. Zweitens macht das Strafwunder an einem Heiden, der daraufhin konvertiert, wie es die *Passio Acaunensium Martyrum* des Eucherius schildert, Mauritius zur Identifikationsfigur für eine ebenso wehrhafte Ausbreitung des Christentums. Schließlich ist auch an die schiere Masse der Thebäer zu denken, denn

[f]ür das in Personenverbänden denkende Mittelalter eignete sich [...] die Zahl der Mauritiusgefährten in Legionsstärke dazu, sich einen himmlischen Verband, geradezu ein himmlisches Heer vorzustellen und damit eine Potenzierung von Virtus und Kraft, der man sich durch Verehrung fromm zu versichern trachtete.³⁵

Eine solche mittelalterliche ‚Militarisierung‘ der Thebäer im Dienste einer gerechten, christlichen Sache mag nun in der *Legenda aurea* zwar anklingen, wenn die Bereitschaft der Soldaten betont wird, dem Kaiser *in bellis iustis* beizustehen, keinesfalls aber gegen die eigenen Glaubensgenossen zu kämpfen. Denn bei Eucherius fehlt gerade der Gedanke des gerechten Krieges und es findet sich auch nur die zweite der Antworten an den Kaiser, in der der Militärdienst gegen die Unschuld gestellt wird.³⁶ Aber auch für die *Legenda aurea* bleibt zu betonen, dass Mauritius und seine Gefährten die Heiligkeit nicht in einem materiellen, sondern im spirituellen Kampf des Martyriums gewinnen, der in der Absage an alle heidnischen Ansprüche besteht. Ihre Anrufung als Schlachtenhelfer findet keinerlei Anhaltspunkt im Geschehen der Legende selbst, sondern beruht auf ihrer grundsätzlichen Anrufbarkeit als himmlische Mittler, die sich allerdings durch ihren Soldatenstand in einem spezifisch militärischen Patronat konkretisieren kann.³⁷

Für das in der Mauritiuslegende entworfene Heiligkeitsmodell ist vielmehr gerade bezeichnend, dass der militärische Gehalt konsequent spiritualisiert wird und sich wiederum mit der Idee des Martyriums als dem Leitbild von Heiligkeit verbindet, was

S. 400–405, hier S. 401–403. Ihre Bedeutung bleibt aber regional, in die *Legenda aurea* finden sie keinen Eingang.

³⁴ Vgl. Seeliger, Die Ausbreitung der Thebäer-Verehrung, S. 223–224.

³⁵ Ebd.

³⁶ Vgl. *Passio Acaunensium Martyrum*. In: *Scriptores rerum Merovingicarum*, Bd. 3: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquorum aliquot*. Hrsg. von Bruno Krusch. Hannover 1896, Neudruck 1977, S. 20–41, hier S. 36. Andererseits begegnet schon hier die Formel des *quae Dei erant Deo et quae Caesaris Caesari*, vgl. ebd., S. 34.

³⁷ Die Inkongruenzen einer solchen Übertragung werde ich im Zusammenhang der Martinslegende noch näher darstellen, vgl. Kap. 4.1.2 Vom Soldaten zum Bekenner: Martin, S. 212–215.

möglicherweise sogar im Namen der Thebäischen Legion zum Ausdruck kommt. Denn Eucherius spricht noch nicht von der *legio Thebaica*, so wie diese Benennung später üblich wird, sondern von der *legio militum qui Thebaei appellabantur*.³⁸ Der Begriff kann sich dabei auch ableiten – oder lässt einen solchen Bezug zumindest anklängen – von der Thebais, jener Wüste, die als Wiege des Mönchtums gilt, weil dort die ersten monastischen Väter lebten. Eucherius als Mönch des Kloster von Lérins war dem ägyptischen Mönchtum zugetan und mit allegorischen Auslegungsverfahren vertraut, so „könnte er für die Gründungsmartyrer einer Mönchsgemeinschaft in Aganunum, da es sich um Soldaten handelte, einen im militärischen Bereich verwendeten Begriff gewählt haben, der auch allegorisch-monastisch gesehen werden kann“.³⁹ Im Vordergrund der Legende steht jedenfalls der sinnbildliche Gehalt des Geschehens in der Konfrontation von Christentum und Heidentum, Glaube und Unglaube, Heiligkeit und weltlichen Ansprüchen. Die konsequent spiritualisierende Stilisierung des Martyriums der Thebäer in der *Legenda aurea* entspricht dabei deren kommunikativ-funktionalem Zusammenhang im klerikalen Kontext, für den eine grundsätzliche Verschiebung der *militia*-Metaphorik hin auf ein weltliches Kriegertum im Sinne einer Verbindung von Heiligkeit und physischem Gewalthandeln nicht von Interesse gewesen sein kann. Das heiligmäßige passive Selbstopfer einer christlichen Militäreinheit erscheint vor diesem Hintergrund als Paradigma einer Verhandlung von Ansprüchen und Funktionen des weltlichen und des geistlichen Standes.

Das mittelhochdeutsche *Passional* richtet sich hingegen an ein volkssprachiges, laikales Publikum. Auch wenn letztlich unklar bleibt, in welchen genauen Zusammenhängen sein Autor stand und mit welchem Auftrag und für welche konkrete Zielgruppe er die Legenden bearbeitete, steht außer Frage, dass es seine Verbreitung im Deutschen Orden fand und dort zur Unterweisung der adlig-ritterlichen Laienbrüder diente. Für dieses Publikum stellte Gewaltfähigkeit ein konstitutives Merkmal seines ursprünglichen Standes wie seiner geistlichen Verpflichtung dar, zumal Gewalt gerade „auf der Ebene der Metaphorik [...] mit vielen anderen Bereichen des adeligen Lebens verflochten“⁴⁰ ist. So naheliegend im Zusammenhang der militärischen Rolle des Deutschen Ordens und seiner Symbiose von Rittertum und Mönchtum eine Überblendung von weltlichem und geistlichem Kampf, oder doch wenigstens eine positivere Bewertung profanen Rittertums, auch scheint, so findet sie doch keinen Niederschlag im *Passional*, das die alte Dichotomie und damit die kategorische Ablehnung des weltlichen Kriegerstandes im Hinblick auf die Heiligkeit bewahrt.

³⁸ *Passio Acaunensium Martyrum*, S. 33.

³⁹ Michaela Zelzer: Zur Überlieferung und Rezeption der *Passio Acaunensium Martyrum*. In: Mauritius und die Thebäische Legion. Akten des internationalen Kolloquiums Freiburg, Saint-Maurice, Martigny, 17.–20. September 2003. Hrsg. von Otto Wermelinger [u. a.]. Fribourg 2005 (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der althristlichen Literatur und Theologie. 49), S. 325–330, hier S. 330.

⁴⁰ Manuel Braun: *violentia* und *potestas*. Mediävistische Gewaltforschung im interdisziplinären Feld. In: PBB 127, 3 (2005), S. 436–458, hier S. 454.

Dazu nutzt es aber – und das ist interessant im Hinblick auf die Prozesse kultureller Semiose in der volkssprachigen Transformation der Soldatenheiligenlegenden – ebenjene sprachlichen Muster und inhaltlichen Motive, die seinem Publikum aus der höfischen Literatur vertraut sind. Denn das *Passional* steht nicht allein vor der sprachlichen Herausforderung, die militärischen Termini der Legenden in die Volkssprache zu übertragen, sondern dabei zugleich vor der Aufgabe, den inhaltlichen Anspruch der *militia*-Metaphorik für ein laikales, im Kontext höfischer Werthaltungen sozialisiertes Publikum umzusetzen. Dabei lässt sich eine doppeldeutige Verwendung des dafür naheliegenden Begriffs der *ritterschaft* beobachten: Im Vorbild seiner Heiligen propagiert das mittelhochdeutsche Legendar dezidiert geistliche, spezifisch monastische Tugenden wie Demut und Geduld. Dabei werden nicht nur die Soldatenheiligen, sondern grundsätzlich alle Heiligen „immer wieder mit Ausdrücken der ritterlichen Dichtung als *ritter*, *helt*, *degen*, *wigant* bezeichnet, ihr Tun und Leiden mit der Terminologie des Krieges und des Turniers geschildert“, wobei allerdings konsequent „[d]ie *militia Christi* [...] gegen die weltliche Ritterschaft gestellt“ wird.⁴¹ Das Konzept der *ritterschaft* wird also nicht einfach von einer positiven geistlichen Bedeutung überlagert, sondern behält seinen grundsätzlich weltlichen Klang:

[T]he secular connotations of ritter terminology hampered its acceptance in explicitly religious contexts until well into the thirteenth century and even then restricted the currency of gotes ritter to contexts in which the adversative sense of ritter as miles saecularis remained operative.⁴²

So wie in den lateinischen Soldatenheiligenlegenden Heiligkeit im Begriff der *militia* verhandelt wird, so konkretisiert sie sich in ihrem mittelhochdeutschen Übertragungen im Begriff der *ritterschaft*: Nicht der *ritter* an sich wird zum Vorbild, sondern nur insofern, als er ein *ritter* Gottes ist und nicht im Dienst der Welt steht. Das wird gleich in den einleitenden Worten der Sebastianslegende des *Passionals* deutlich:

Sebastianus ein ritter was,
an tugenden gar ein fpigelglas,
daz idoch was verborgen,
nicht an fulchen forgen,
daz er die martere vorchte,
funder daz er worchte
fin tugend an den guten,
die mit ftrengen hutten,

⁴¹ Helmut de Boor: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. Erster Teil. 1250–1350. 5. Aufl., neubearbeitet von Johannes Janota. München 1997 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. 3, 1), S. 455. De Boors Schlussfolgerung, der ‚Dichter‘ des *Passionals* wolle „ein Gegenwerk gegen die Romandichtung schaffen“ (ebd.) unterschneidet aber die komplexe Verflechtung von ‚weltlich‘ und ‚geistlich‘ gerade in der höfischen Literatur und die damit einhergehenden semantischen Umbesetzungen und Unschärfen, und ist darin symptomatisch für die ältere Forschung.

⁴² Jeffrey Ashcroft: *Miles Dei – Gotes Ritter. Konrad’s Rolandslied and the Evolution of the Concept of Christian Chivalry*. In: FMLS 17, 2 (1981), S. 146–166, hier S. 163.

gevangen in den iaren
durch gotes gelouben waren. (P 100, 1–10)

Wenn Sebastian als ein tugendhafter Ritter vorgestellt wird, dann klingt unüberhörbar das höfische Ideal an,⁴³ doch sind seine Tugenden auf seine Rolle als Heiliger und Märtyrer hin ausgerichtet, speziell auf seinen Einsatz für die um ihres christlichen Glaubens willen Verfolgten, die er tröstet und in ihrer Glaubenstreue bestärkt. Dadurch ist sein Rittersein insgesamt gekennzeichnet und gerechtfertigt:

durch daz truc er fin ritterskleit,
das er ungecheiden
were von der heiden,
wand er was ein ritter gut. (P 101, 2–5)

Der Ritterstand erscheint hier als eine rein heidnische Angelegenheit, die aber zumindest bei Sebastian offenbar nur eine äußerliche Sache ist, denn er gilt als ein ‚guter Ritter‘, was offensichtlich einen Unterschied markiert. Nur in der Kleidung ist er den heidnischen Rittern gleich, nicht im Wesen. Denn gleich darauf ist die Rede von *sin vil heilic demut* (P 101, 6), einem Begriff, der dem geistlichen Kontext entstammt und in unverkennbarem Kontrast zum *hohen muot* des höfischen Ritters steht.

In der verscheiden Ausschmückung der in der *Legenda aurea* im Vergleich nur knapp erwähnten Rolle Sebastians als Soldat ist also eine interessante Verschiebung zu beobachten: Der Begriff *militia* ist mit dem der *ritterschaft* übersetzt, der im Blick auf die Wertvorstellungen des mittelalterlichen adligen Kriegerstandes eigene Assoziationen weckt, hier aber zunächst einmal heidnisch konnotiert ist. Andererseits wird das Martyrium wiederum als ein Kampf verstanden, so gerade in Bezug auf Marcellianus und Markus:

Difen zwivellichen mut,
marcte an in der ritter gut,
Sebastianus, wand er da
bi dem kampfes alfo na
durch kumftigen vrumen hielt. (P 103, 65–69)

Das Gedanke des Martyriums als eines Kampfes wird hier mit dem Begriff der *ritterschaft* verbunden. Sebastian spricht die beiden Brüder, die ja nicht dem militärischen Stand zugehören, als ‚ir starken rittere / und ir turen helde / die got im felber welde‘ (P 103, 92–94) an. Und bei ihrem Tod heißt es: *die felen quamen hin zu gote / in der*

⁴³ Im *Armen Heinrich* Hartmanns von Aue lässt der Erzähler über seinen Helden wissen: *an dem enwas vergezen / deheiner der tugent / die ein ritter in siner jugend / ze vollem lobe haben sol*. (V. 32–35) Kurz darauf heißt es allerdings in prägnantem Kontrast zu den zitierten *Passional*-Versen, er sei *der werltvreude ein spiegelglas* (V. 61). Hartmann von Aue: *Der arme Heinrich*. Hrsg. von Hermann Paul, neu bearbeitet von Kurt Gärtner. 17., durchgesehene Aufl. Tübingen 2001 ATB. 3).

heiligen rote (P 109, 19–20), entsprechend bei Sebastians Sterben (P 110, 75), sie werden also Teil der ‚himmlischen Heerscharen‘. Angesichts dieser christlichen und heiligmäßigen, weil spirituell zu verstehenden Ritterschaft bleibt irritierend, dass auch die heidnischen Häscher und Henker als *ritter* bezeichnet werden, so gerade die Schützen, die Sebastian hinrichten (P 110, 9), ebenso allgemein alle Gefolgsleute, die der *valfche keifer* (P 110, 36) um sich hat. Diese Irritation ist, wenn nicht intendiert, so doch beredter Ausdruck nicht nur der Ambiguität, sondern Ambivalenz, die den Gedanken des Kampfes im Zusammenhang mit christlicher Heiligkeit kennzeichnet: Wie im Begriff der *militia* lassen sich in dem des *ritters* zwei entgegengesetzte Dienstanprüche miteinander konfrontieren, wobei nur der geistliche Kampf, der Dienst für Gott, der wahre und eigentliche ist und zur Heiligkeit führen kann.

In der mittelhochdeutschen Übertragung der Mauritiuslegende muss die *ritter*-Metaphorik eine noch nuanciertere Bearbeitung erfahren, wenn sie grundlegend die Vereinbarkeit von Christentum beziehungsweise Heiligkeit und Kriegsdienst verhandelt. Im *Passional* scheint die Legitimität der römischen Herrschaft zunächst einmal deutlicher betont als in der *Legenda aurea*, doch merkt der Erzähler bedauernd an, dass die beiden Kaiser

waren leider hin verkart,
an des gelouben unart,
des die heiden pflagen.
mit willen fi do lagen
in der fecten vil unrein (P 485, 39–43).

Die Konfrontation der Thebäer mit ihnen wird denn auch grundlegend im Zeichen eines Glaubenskampfes vorgestellt, der von Seiten der Heiden schon bald als kriegerischer Waffengang verstanden wird. Denn nachdem der erste Brief der Kaiser nicht die erhoffte Wirkung gezeigt hat, folgt im *Passional* ein zweiter, in dem sie bitten:

‚daz ir wollen uzlefen
vechtender lute ein michel teil
ze beschirmene unfer heil
gegen den, die wider uns leben‘ (P 486, 16–19).

Die thebäischen Soldaten erscheinen in diesem Kontext als Ritter, wobei auch hier die heidnische Einbindung des weltlichen Kriegerstandes anklingt, denn es wird betont, dass sie

[...] ritten erlich von dan
in ritterlichem prife
und doch nicht in der wife,
daz fi dikeiner criftenheit
wolden immer tun ein leit (P 486, 34–38).

Damit wird ein grundlegender Widerspruch zwischen Ritterschaft und christlichem Glauben evoziert, der zunächst nicht kategorial gelöst wird, sondern funktional in der Definition der Umstände, unter denen beides vereinbar scheint. Dabei werden die Thebäer durchaus als höfische Ritter vorgestellt, deren Tugendkatalog weltliche und geistliche Ansprüche zu vereinen können scheint: *diz was eine rote, / beide vor luten und vor gote, / wol bederbe unde gewere.* (P 486, 53–55) *[A]n des libes heil* seien sie größer gewesen als andere, dazu *kune unde vri, / wol gewapent unde rifch*, außerdem *der finne vrifch, / an guten witzen minnesam* (P 486, 56/60–61/62–63). Und noch in der Konfrontation mit den kaiserlichen Ansprüchen bejahen die christlichen Krieger ausdrücklich den Dienst für das Römische Reich in der Bekämpfung seiner Feinde, aber eben nicht im Kampf gegen die Christen; außerdem lehnen sie das geforderte Opfer an die heidnischen Abgötter entschieden ab (P 487, 58–70). Der Begriff der *ritterschaft* bekommt im Folgenden schließlich aber eine rein geistliche Konnotation, wenn er mehrfach die Legion der zum Martyrium bereiten christlichen Soldaten in ihrem geistlichen Kampf bezeichnet. In der Dezimierung steht die Thebäische Legion militärisch geschlossen zusammen:

man vand die ritterfchaft ouch dran
vereinet rechte als ein gelit
dar fi nindert einen trit
zu deme gelouben wolden. (P 487, 90–93)

Und Mauritius wendet sich an seine Gefährten mit den Worten:

,wir fint die ftarke ritterfchaft
und haben fwert und schilt,
des uns zur werlde nicht bevil.
vor gote fi ez hin geleit' (P 488, 24–27).

Gerade in der Beschwörung der *ritterschaft* der christlichen Soldaten wird im *Pasional* also die konsequente Absage an die mit ihrem Glauben unvereinbaren heidnischen Forderungen markiert. Ihr Kampf ist nunmehr ein rein geistlicher, der ohne weltliche Waffen geführt wird und im bereitwilligen passiven Leiden seinen Ausdruck findet. Wie in der *Legenda aurea* werden die Worte Christi an Petrus zitiert, allerdings mit einer im Kontext des weltlichen Kriegerstandes der Thebäer bemerkenswerten drastischen Zuspitzung: *,wer daz fwert zu handen nimt, / der sal dran ouch verterben'* (P 488, 30–31). Und Mauritius begehrt nun nichts Anderes mehr, *wand durch got hie liden not / und mit gedult erfterben tot* (P 488, 37–38).

Diese Bereitschaft, den Glauben mit dem eigenen Tod zu bezeugen, rühmt Exsuperius dann als einen ritterlichen Kampf, wenn er die verbliebenen Gefährten seinerseits als *,ir ritter'* anspricht und betont, *,herzoge Mauricius'* habe *,wol erlich hie geftriten, / wand er mit vrolichen fiten / ift kumen in gotes ere'* (P 488, 66/68/69–71). Und noch eindrücklicher als Mauritius benennt er in militärischen Bildern den kategorialen Unterschied, der den geistlichen Kampf von jedem weltlichen trennt:

‚nun habe wir nicht in der rot
 alhie den vanen ufgemen,
 daz wir den tot underkumen
 und weren uns mit heldes hant,
 ich hab ein bezzerez erkant.
 wir fuln als ein gotes her
 von uns die uzeren wer
 verwerfen, und damite ifa
 uns wapen beide hie und da
 mit tugentlicher demut.‘ (P 488, 74–83)

Nicht nur der kriegerrische Angriff, sondern auch die bewaffnete Selbstverteidigung wird bewusst abgelehnt, der christliche Märtyrer und Heilige ist kein weltlich-heroischer *helt*, sondern kämpft allein mit geistlichen Waffen. In der zweiten Antwort an den Kaiser betonen die Thebäer zwar noch einmal, sie seien seine ‚*rittere*‘ und verstünden sich auf den ‚*ftrit*‘, doch seien sie eben auch ‚*chriſtenlute*‘ und würden sich niemals von ihrem Glauben abbringen lassen (P 488, 91/92/95). In der finalen Vernichtung ist dann nicht mehr von *ritterschaft* die Rede, weder in Bezug auf die christliche Legion noch auf die heidnischen Verfolger, anders als in der *Legenda aurea*, wo gerade an dieser Stelle die *militia*-Metaphorik noch einmal zum Tragen kommt. Im *Passional* wird *der heiligen Thebeen rote* in einer apokalyptisch anmutenden Szenerie umringt *von des ubeln tuvels her* und schließlich niedergeschlagen *rechte alſam ein vie* (P 489, 20/21/28).⁴⁴

Wie in der Sebastianslegende werden also auch in der Mauritiuslegende des *Passionals* im Begriff des *ritters* zwei entgegengesetzte Dienstansprüche miteinander konfrontiert: Die Thebäer werden als mustergültige *ritterschaft* beschrieben, die ihre Erfüllung gerade im Verzicht auf weltliche Waffen und im Selbstopfer findet, wobei der geistliche Kampf des Martyriums eben in militärischen Bildern beziehungsweise solchen des ritterlichen Kampfes geschildert wird. Die *militia Christi* löst den weltlichen Kriegsdienst wie jede irdische Bindung ab und in dieser Spiritualisierung folgt das *Passional* der *Legenda aurea*, wenn es sie nicht gar noch konsequenter fortsetzt. Denn sie verzichtet darauf, ausdrücklich von einer Ritterschaft Christi zu sprechen und bewahrt vielmehr den grundlegenden Gegensatz von Rittersein und christlichem

⁴⁴ Die letztere Formulierung lässt an Wolframs *Willehalm* denken, wo der Erzähler angesichts der zahlreichen ungetauften Heiden, die in der Schlacht getötet worden sind, fragt, ob es nicht Sünde sei, sie niederzuschlagen *alsam ein vihe* (Wh 450, 17), wo auch sie doch Gottes Geschöpfe seien. Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Text nach der Ausgabe von Werner Schröder, Übersetzung, Vorwort und Register von Dieter Kartschoke. 3., durchgesehene Aufl. Berlin und New York 2003. Es wäre ein bemerkenswerter Bezug auf die höfische Literatur, wenn das unschuldige Sterben der Thebäer, das *Passional* spricht von einem *groze[n] mort* (P 489, 50), bewusst mit der Vernichtung der Heiden im *Willehalm* parallelisiert wäre. Ein solcher Bezug lässt sich aber vermutlich kaum nachweisen, es kann sich auch um eine allgemein verbreitete Formel für die brutale Vernichtung des Gegners in der Schlacht handeln.

Glauben, um die Konversion der Thebäer zum passiven Blutzugnis im Martyrium umso deutlicher zu akzentuieren.

Deutlich wird dabei, worin der narrative Kern der Soldatenheiligenlegenden und das darin entworfene Heiligkeitsmodell im Blick auf die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum bestehen: Anlass für das Martyrium christlicher Soldaten ist die Forderung nach dem Opfer an die heidnischen Götter beziehungsweise dem Kaiseropfer, in der Mauritiuslegende dazu der geplante Kriegszug gegen andere Christen, die sie auf Grund ihres Glaubens ablehnen müssen. Ihr grundlegendes Motiv ist dabei nicht der Gewaltverzicht als solcher, auch wenn man durchaus zeigen kann, dass die Soldatenheiligenlegenden gerade des 4. Jahrhunderts das neutestamentliche Ideal der Gewaltlosigkeit in Form der Ablehnung bewaffneter Gewalt auf spezifische Weise aktualisieren. Denn beide Aspekte der Ablehnung weltlicher *militia* können in ihnen gleichzeitig verhandelt werden: „objection morale à l'obligation de verser le sang, et objection plus purement religieuse aux gestes idolâtriques, directs ou indirects, requis [...] dans le cadre de la *religio castrorum*“.⁴⁵ Für viele Theologen wie für eine breite Mehrheit des Christentum der ersten Jahrhunderte ist der Kriegsdienst allerdings kein im eigentlichen Sinne ethisches Problem und spätestens mit der Konstantinischen Wende setzt ohnehin eine „Verchristlichung der Armee“ ein.⁴⁶ In jedem Fall geht es in der Ablehnung der heidnischen Forderungen um einen geistlichen und nur mit geistlichen ‚Waffen‘ zu führenden ‚Kampf‘ gegen das Heidentum, denn nur ein solcher kann zur Heiligkeit führen.

So ist der Sieg über die Heiden bei den Soldatenheiligen – wie bei den Märtyrern auch sonst – ein geistlicher und das Thema der Gewalt wird auf geistlicher Ebene verhandelt: Im Gedanken der *militia Christi* wird der Tod im Martyrium, also das Erleiden von Gewalt, zum eigentlichen Triumph, der jeden weltlichen Sieg nicht nur typologisch übersteigt, sondern die *militia saecularis* entwertet.⁴⁷ Das Bekenntnis des Glaubens reicht bis in *den heiligen tot, den fuzen*, wie ihn im *Passional* die Engel loben, weil sie die Seelen der Thebäer *luter unde klar* finden (P 489, 34/37), wo doch kurz zuvor von einem Hinschlachten *alfam ein vie* die Rede ist. Die Form der religiösen Auseinandersetzung entspricht auch sonst der des Martyriums. Die Angehörigen der Legion, die der kollektiven Vernichtung entgehen, widmen sich der missionarischen Ausbreitung des christlichen Glaubens, bis auch sie dafür das Martyrium erleiden:

⁴⁵ Jacques Fontaine: Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au IV^e siècle. L'idéal évangélique de la non-violence dans le christianisme théodosien. In: *Augustinianum* 20, 1/2 (1980), S. 141–171, hier S. 144.

⁴⁶ Hanns Christof Brennecke: Art. *Militia Christi*. In: *RGK* 5 (2002), Sp. 1231–1233, hier Sp. 1232. Hier auch zum Verhältnis des frühen Christentums zum Militärdienst als religiöses, nicht ethisches Problem. Ausführlicher dazu noch unten in Kap. 4.2 *militia Christi* – Zwischen Dulden und Streiten für Gott.

⁴⁷ Vgl. mit reichen Belegen für Ambrosius und die Patristik Vinzenz Buchheit: ‚Militia Christi‘ und Triumph des Märtyrers (Ambr. Hymn. 10 Bulst – Prud. Per. II 1–20). In: *Kontinuität und Wandel. Lateinische Poesie von Naevius bis Baudelaire*. Franco Munari zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Ulrich Justus Stache, Wolfgang Maaz, Fritz Wagner. Hildesheim 1986, S. 273–289, zum hier Beschriebenen S. 279.

die vrolichen anderfwa
 predigeten den gelouben.
 unz fie liezen berouben
 des lebens ouch die heiden. (P 489, 44–47)

In der *Legenda aurea* heißt es rühmend: *ad regiones alias venientes Christi nomen praedicarent et gloriosissime in locis aliis triumpharent* (LA 1846).⁴⁸ Die Selbstheiligung im Martyrium ist also auch bei den Soldatenheiligen aufs Engste mit der missionarischen Dimension ihres Sterbens als Heilszeugnis verwoben. Wenn der Einsatz für die Verbreitung des Glaubens dennoch durchaus ‚handgreiflich‘ werden kann, dann richtet er sich gegen das Heidentum in Form von Götzenbildern oder Tempeln, also die materiellen Zeugnisse des Unglaubens, nicht aber gegen die Heiden als Menschen selbst, so bei Sebastian und Theodor, deutlicher im Folgenden noch bei Martin, der seine Aufgabe nach dem Abschied aus dem Militär gerade in der Ausbreitung des christlichen Glaubens findet.

Für den möglichen Zusammenhang von kriegesischem Gewalthandeln und Heiligkeit bleibt festzuhalten, dass die Soldatenheiligen gerade nicht heilig werden, indem sie als Soldaten mit dem Schwert kämpfen oder gar töten, noch weil sie als Kämpfer auf dem Schlachtfeld im Dienst einer gerechten Sache sterben. Der Soldatenstand ist nur ein Teil ihrer Vita, keinesfalls das Wesentliche ihrer Heiligkeit, und so wird der Soldatenstand an sich auch nie zum Heiligkeitsmodell. Das eigentlich Problematische für das Verhältnis des frühen Christentums zum Militär, und das wird in den Legenden der Soldatenheiligen in den Mittelpunkt gerückt, ist das mit dem Militärdienst verbundene Opfer im heidnischen Kaiserkult, das zu leisten ein Abfall vom wahren Glauben wäre und das abzulehnen den Tod bedeutet.

Die Soldatenheiligen werden also durch ihr Bekenntnis und Blutzeugnis zu Heiligen, nicht in erster Linie durch ihren Gewaltverzicht. Daher wird verständlich, warum bei ihrer Konversion nicht eine Sprache des Friedens einer Sprache der Gewalt entgegengesetzt wird, sondern Metaphern des Kampfes geeignet sind, die vollkommene Abkehr von weltlichen Ansprüchen zu markieren. Dass in den Legenden von Soldatenheiligen militärische Begriffe und mithin eine Sprache der Gewalt eine Rolle spielen, scheint stofflich und thematisch nahezuliegen. Sie bieten sich hier aber in besonderem Maße dazu an, zwei widerstreitende Konzepte zu verhandeln, dem weltlichen, physischen Kriegsdienst also einen inneren, spirituellen Kampf entgegenzusetzen – und gerade die Entscheidung dieser Dichotomie in einem Umschlagsmoment ermöglicht die Narrativierung von Heiligkeit: Die Spannung zwischen weltlicher und geistlicher *militia* wird aufgehoben, indem der Soldat zum *miles Christi* und als Märtyrer zum Heiligen wird. Der geistliche Kampf ersetzt den weltlichen, doch kann er, der in christlich-spirituellem Sicht als der eigentlich wahre zu gelten hat, gerade mittels militärischer Begriffe gedacht werden.

⁴⁸ „[Sie] gelangten in andere Gegenden, wo sie den Namen Christi predigten und an anderen Orten auf glorreichste Weise triumphierten“.

4.1.2 Vom Soldaten zum Bekenner: Martin

Der heilige Martin von Tours verdient hier eine gesonderte Betrachtung, weil er fraglos einer der wichtigsten und ältesten Heiligen der lateinischen Christenheit überhaupt ist. In seinem Bild wird zudem das narrative Muster der Soldatenheiligen auf eigene Weise fruchtbar gemacht. Als der erste große Heilige im Westen, der nicht das Martyrium erleidet, entfaltet er als asketischer Mönchsbischof, Wundertäter und missionarischer Kämpfer gegen das Heidentum seine Rolle als heiliger Bekenner. Dabei wird das Motiv des Soldatenmärtyrers genutzt, um im Zeichen konsequenter *militia Christi* die für einen Nicht-Märtyrer offenbar durchaus problematische militärische Vorgeschichte des historischen Martin in das Bild eines idealen Heiligen zu integrieren. Aufschlussreich ist das Beispiel des heiligen Martin dabei umso mehr, als einerseits seine Existenz historisch gesichert ist und sich etliche Einzelheiten seines Lebensweges rekonstruieren lassen, während andererseits schon seine erste und maßgebliche Lebensbeschreibung, die um 395 und damit noch zu seinen Lebzeiten von seinem Weggefährten Sulpicius Severus begonnene *Vita sancti Martini*, eben die Stilisierung im Zeichen der Soldatenheiligenlegenden widerspiegelt. Damit stellt die Martinslegende ein zentrales Paradigma für die Zuordnung von weltlichem Kriegsdienst und Heiligkeit im christlich-legendarischen Diskurs der lateinischen Christenheit dar.

Im kulturellen Gedächtnis verankert ist Martin vor allem durch die Szene der Mantelteilung: Im strengen Winter trifft er noch als Soldat – hoch zu Ross, auch wenn sich dafür in den legendarischen Quellentexten kein Anhaltspunkt findet – am Stadttor von Amiens auf einen nackten Bettler und teilt mit seinem Schwert den Militärmantel, das einzige, was er noch nicht mildtätig an Bedürftige weggegeben hatte, um auch diesem armen Mann ein Almosen geben zu können. Der eigentliche Wendepunkt der Legende ist dabei aber ein anderer, nämlich die Szene, wie Martin vor dem Kaiser den Militärdienst verweigert. Beide Stationen seiner Vita sind handlungslogisch miteinander verbunden, wenn auch eher lose: Denn in der folgenden Nacht erscheint ihm Christus, eben in die Hälfte des Mantels gehüllt, die Martin dem Bettler gegeben hatte, umringt von Engeln, denen Christus erklärt, dass Martin ihn selbst mit diesem Gewand bedeckt habe.

Martin, der seit früher Kindheit dem christlichen Glauben anhängt, bislang aber nur als Katechumene, erkennt darin ein Zeichen Gottes und lässt sich taufen, sobald er achtzehn ist. Den Militärdienst, so betonen es die verschiedenen Fassungen der Legende, habe er schon zuvor nur gezwungenermaßen geleistet und sich nach einem Leben als Eremit gesehnt. So kommt es schließlich zur entscheidenden Wendung auf Martins Weg zum Heiligen, seiner eigentlichen *conversio*: Als Kaiser Julian in den Krieg gegen die in Gallien einfallenden ‚Barbaren‘ ziehen will, verteilt er Gelder an die Soldaten. Doch Martin lehnt dieses Geschenk wie den weiteren Militärdienst konsequent ab und tritt mit den Worten vor den Kaiser: ‚*Christi ego miles sum, pugnare mihi*

non licet.⁴⁹ Diese Formel übernimmt die *Legenda aurea* wörtlich aus der *Vita sancti Martini* (VM 4, 8), im *Passional* dagegen erscheint sie in erklärender indirekter Rede und der typischen versreichten Ausschmückung:

do sprach er gutlich also,
er wolde nicht me ftriten,
wand er in allen ziten
gotes ritter wolde wesen,
den er zu herren hete erleben (P 594, 46–50).

Der Kaiser wirft seinem Soldaten daraufhin erbost vor, er handle nicht aus Frömmigkeit, sondern aus Angst vor dem Krieg. Martin aber erklärt unerschrocken, er wolle unbewaffnet und nur vom Zeichen des Kreuzes beschirmt den Feinden entgegentreten und in ihre Reihen eindringen. Doch am nächsten Morgen ergeben sich die Gegner friedlich und ganz von allein, was die Legenden jeweils als Handeln Gottes an seinem Heiligen verstanden wissen wollen, das auf doppelte Weise den Abschied vom Militär akzentuiert: Selbstverständlich hätte Gott Martin auch vor den Angriffen der Feinde im Kampf bewahren können, doch habe er ihm schon allein den Schmerz ersparen wollen, andere überhaupt nur sterben zu sehen (VM 4, 8).

Auf bemerkenswerte Weise spitzt diese Szene die Konfrontation der beiden Rollenentwürfe und der ihnen zugrundeliegenden Dienstansprüche zu, indem sie die Optionen der *militia*-Metaphorik aufs Äußerste schärft. Es geht hier nicht mehr, wie bei den Thebäern, um eine differenzierte Aushandlung, wie weit dem Kaiser zu dienen sei und wann der Dienst Gottes wichtiger werde, noch werden die militärischen Begrifflichkeiten, wie bei Sebastian, einfach nahtlos abgelöst und neu erfüllt in der Vorstellung des Martyriums als ‚Kämpfen‘ für Gott. Beide Konzepte, der Soldat im Dienste des Kaisers und der Heilige im Dienste Gottes, erscheinen in größtmöglicher Opposition, indem sie beide gerade mit einer Sprache der Gewalt – konkreter: einer Sprache des Militärischen – vermittelt werden: Der ‚Krieger Gottes‘, der ‚Ritter Christi‘ darf nicht kämpfen.⁵⁰

In dieser paradoxalen Engführung tritt die grundlegende Unvereinbarkeit zweier entgegengesetzter Geltungsansprüche und jeweils mit ihnen verbundener Konzepte von Gewalthandeln hervor. Denn in der unterschiedlichen Deutung des *militia*-Begriffs geht es um die Kontrastierung eines kriegerischen, weltlich-materiell und konkret verstandenen Kämpfens, das sich in tatsächlicher physischer Gewalt niederschlägt, mit einem geistlichen, inneren und metaphorisch verstandenen Kämpfen, das auf das Ausüben von Gewalt verzichtet, vielmehr sogar darin besteht, selber Gewalt zu erleiden und nötigenfalls im Martyrium zu sterben. Es geht um ein ‚Rittertum‘ entweder im Dienst des Kaisers oder im Dienste Gottes, um ein Leben unter weltlichen

⁴⁹ „Ich bin ein Krieger Christi, ich darf nicht kämpfen.“ (LA 2142)

⁵⁰ Vgl. dazu und im Folgenden auch meinen Beitrag: *er wolde nicht me striten, wand er in allen ziten gotes ritter wolde wesen*. Sprache und Gewalt in mittelalterlichen Heiligenlegenden. In: SZfG 9, 2 (2017), S. 57–67.

Ansprüchen oder Heiligkeit in der konsequenten Nachfolge Christi – und beides zugleich ist nicht möglich.

Die Szene von Martins Abschied aus dem Militär markiert daher den stärksten Umschlag seiner Vita, das endgültige Heraustreten aus allen immanenten Bindungen und die völlige Hingabe an die Forderungen der Transzendenz. Denn auch wenn Martins Lebenswandel schon zuvor als heiligmäßig beschrieben wird, findet seine Heiligkeit hier syntagmatisch ihren sinnfälligsten Ausdruck. Unverkennbar ist dabei die Stilisierung des Geschehens nach dem Muster der Soldaten-Märtyrer, nur dass die Konfrontation mit den kaiserlichen Ansprüchen hier nicht im Blutezeugnis endet, sondern erst der Beginn von Martins Wirken als ‚Streiter Gottes‘ in der Welt ist. Denn Martin kann ungehindert seinen Militärdienst verlassen, ist zunächst Eremit, gründet dann ein Kloster und wird schließlich gegen seinen eigenen Willen Bischof von Tours und lebt auch als solcher weiter asketisch-monastisch, apostelgleich und wunder-tätig.

Nachdem er den Soldatendienst wie alles Weltliche vollkommen hinter sich gelassen hat, kämpft er gegen den heidnischen Unglauben, wirkt wundersame Heilungen und Exorzismen, wahrt als kirchlicher Würdenträger auch gegenüber der weltlichen Macht seine geistliche Autorität und versteht sich auf die *discretio spirituum*, die Unterscheidung der Geister.⁵¹ Martins Wunderkraft übersteigt dabei durchaus das sonst für Heilige übliche Maß, sowohl in der Zahl, als auch in der Art seiner Wundertaten, wenn er selbst Tote auferwecken kann (VM 7–8), ein Wunder, das eigentlich Christus oder den Aposteln vorbehalten ist, oder schließlich gar den Teufel entlarvt, wenn dieser ihm in prunkvollem Gewand erscheint und behauptet, er sei Christus (VM 24). In allem erweist er sich als der „thaumaturgische Gottesmann“ christlicher Prägung, der sich vom antiken Heroen durch die „Gottverliehenheit der Gnadenmacht und deren segentiftende Anwendung“ unterscheidet,⁵² als *vir Dei* also, durch den Gottes Gnade in der Welt wirkt.

Martins Abschied aus dem Militärdienst markiert dabei eine auch formale Zerteilung der Vita: Das Syntagma des Martyriums ist darin die einzige „geradlinige“ Erzählung,⁵³ an die die paradigmatische Reihung seiner Wundertaten anknüpft, die den größeren Teil der Vita ausmacht, weil sich erst hier Martins Heiligkeit voll und ganz erweisen kann. Beide Teile sind aber inhaltlich konsequent verbunden im Motiv der *militia Christi*, denn der zweite Teil ist eine lange Folge und zunehmende Entfal-

⁵¹ Mit diesen scharfen Unterscheidungen von Freund und Feind im spirituellen Bereich erweist sich seine geistliche Gewalt im Sinne von *potestas* und *vis*, die weltlicher *violencia* entgegensteht und diese überragt. Zur Differenzierung der unterschiedlichen Bedeutungen von Gewalt vgl. oben in der Einleitung zu Kap. 4 Krieg: Heidenkampf als Glaubenszeugnis?, S. 183, Anm. 3.

⁵² Arnold Angenendt: Martin als Gottesmann und Bischof. In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 18 (1999), S. 33–47, hier S. 36 und 37.

⁵³ Vgl. Clare Stancliffe: St. Martin and His Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus. Oxford 1983 (Oxford Historical Monographs), S. 148.

tung eines spirituellen Kampfes,⁵⁴ wie er im narrativen Muster des Martyriums, zumal des Soldatenmartyrers, vorgeprägt ist. Am Beispiel Martins wird daher nicht nur die theologische wie literarische Tradition der metaphorischen Verwendung des Begriffs und der Vorstellung einer *militia* für Gott deutlich, wie sie sich zunächst in Bezug auf Märtyrer und insbesondere Soldatenheilige sowie später allgemein für geistliche Würdenträger im Dienst der Kirche findet, sondern auch ihre enge Verbindung mit den metaphorischen Wandlungen der Idee des Martyriums. Zwar folgt seine Konversion der Logik wie auch der spezifischen Semantik der Soldatenheiligenlegenden, weil er aber nicht zum Märtyrer im technischen Sinn wird, müssen und können sich Art und Weise sowohl seiner *militia* wie seiner *martyria* in den folgenden Episoden seines Wirkens als Heiliger zeigen.

Das Muster der ‚Märtyrerakten‘ und Passionsberichte kommt dabei nicht nur in seiner Inszenierung als Soldaten-Märtyrer zum Tragen,⁵⁵ sondern wird von seinem Biographen in der Betonung seines ‚unblutigen Martyriums‘ aufgegriffen.⁵⁶ Im zweiten der drei Briefe, die Sulpicius nach Martins Tod 397/98 als Ergänzung der Vita verfasste, formuliert er: *Nam licet ei ratio temporis non potuerit praestare martyrium, gloria tamen martyris non carebit, quia uoto atque uirtute et potuit esse martyr et uoluit.*⁵⁷ Als ‚Märtyrer dem Willen nach‘ stellt Sulpicius Martin in eine Reihe mit den christlichen Blutzegen und Glaubenshelden der ersten Jahrhunderte, sein Martyrium ist eines „à l’irréel du passé“, denn: „Sulpice, faisant appel à l’ampleur d’une culture hagiographique [...], y décrit dans une débauche d’imagination tous les supplices que Martin ‚aurait pu‘ et ‚voulu‘ subir, à l’exemple des martyrs d’antan.“⁵⁸

Dieser Stilisierung des Nicht-Märtyrers zum heiligen Bekenner, der auch das Leitbild des Martyriums erfüllt, es vielleicht sogar erst voll und ganz in seiner spirituellen Tragweite verwirklicht, entspricht es, wenn Martin in der Vita einen fälschlicherweise als Märtyrer verehrten Verbrecher entlarvt: In der Nähe seines Bischofsitzes und Klosters gibt es einen Ort, *quem falsa hominum opinio, velut consepultis ibi martyribus, sacraverat* (VM 11, 1),⁵⁹ sogar ein Altar befindet sich dort, nur weiß niemand *nomen* und *tempus passionis* des Märtyrers zu nennen (VM 11, 2). Allein Martin plagen große Zweifel, weil sich keine schlüssigen Überlieferungen finden, und er bleibt dem Ort zunächst fern, um nicht durch seine Autorität die Volksmeinung und

⁵⁴ Vgl. Jacques Fontaine: Sulpice Sévère a-t-il travesti saint Martin de Tours en martyr militaire? In: *Analecta Bollandiana* 81 (1963), S. 31–58, hier S. 40.

⁵⁵ Vgl. insgesamt ebd.

⁵⁶ Vgl. Judith Rosen: Martin von Tours. Der barmherzige Heilige. Darmstadt 2016 (Historische Biographie), S. 33.

⁵⁷ „Trotzdem wird er nicht auf den Ruhm eines Märtyrers verzichten müssen, weil er nach seinem Verlangen und seiner Tatkraft ein Märtyrer hätte sein können.“ (Übersetzung Rosen, Martin von Tours, S. 33.) Sulpicius Severus, Epistula 2, 9. Zitiert nach: Sulpice Sévère: *Vie de saint Martin*, Bd. 1: Introduction, texte et traduction par Jacques Fontaine. Paris 1967. Neudruck 2004 mit Ergänzungen und Korrekturen (Sources chrétiennes. 133), S. 329.

⁵⁸ Fontaine, Sulpice Sévère a-t-il travesti saint Martin de Tours en martyr militaire?, S. 33.

⁵⁹ „[D]en die Menschen in der falschen Annahme, dort seien Märtyrer begraben, für heilig hielten“.

den Aberglauben, *superstitio* (VM 11, 3), noch zu bekräftigen. Sein Gebet direkt auf dem Grab bewirkt schließlich, dass sich der dort Begrabene als Schatten zeigen, seinen Namen und seine Taten für alle Umstehenden hörbar kundtun muss: *latronem se fuisse, ob scelera percutsum, vulgi errore celebratum; sibi nihil cum martyribus esse commune, cum illos gloria, se poena retineret* (VM 11, 4),⁶⁰ woraufhin der Altar entfernt wird. In dieser Episode treten einige der zentralen Probleme des christlichen Heiligenkultes und der Märtyrerverehrung zutage, besonders die Bedeutung der Historizität und Identität des Heiligen, auch die Geltung des *Non poena sed causa facit martyrem*.⁶¹ Sie reiht sich ein in Martins Kampf gegen den heidnischen Irrglauben nach außen, zeigt aber zugleich und vor allem seine Verfügungsgewalt über die Grenzen der Heiligkeit im christlichen Eigenen: Der wahre Heilige erkennt den falschen Märtyrer und befreit das gläubige Volk vom frommen Aberglauben.

Als asketischer und wundertätiger Mönchsbischof verkörpert Martin darüber hinaus ein neues Leitbild für eine vom Ideal der Askese bestimmte christliche Lebensform, die sich im 4. Jahrhundert auch im Westen des Reiches ausbreitete und dabei innerhalb der christianisierten sozialen Elite, die kirchliche Ämter und adlige Macht miteinander zu verbinden wusste, durchaus auf Widerstand stieß, in einer Situation, die durch innerkirchliche Häresien bestimmt war,⁶² während sich das Christentum andererseits gegen eine weithin noch heidnische Bevölkerung in den ländlichen Gebieten und ‚Barbareneinfälle‘ behaupten musste. Martin wird angesichts dieser Herausforderungen nicht nur zur „Pioniergestalt des gallischen Mönchtums“⁶³, sondern wohl auch zur zentralen Identifikations- und Gründungsfigur der lateinischen Kirche insgesamt.

Diese Wirkung verdankt sich vor allem dem literarischen Schaffen des Sulpicius Severus, der mit seiner *Martinsvita* den „Prototyp der lateinischen Hagiographie“⁶⁴ schuf. Ein mehr oder weniger frommer Überbietungsgestus ist dabei unverkennbar, wenn Sulpicius ebenso gekonnt die Topoi der hagiographischen Tradition wie die Stilmittel der antiken Rhetorik nutzt, um am Beispiel Martins das Bild eines idealen Heiligen herauszuarbeiten, der alle Charismen in sich vereinigt, der Apostel, Wundertäter, Exorzist, Prophet, Märtyrer und Missionar zugleich ist. Drei Dialoge, die Sulpicius zwischen 403 und 404 verfasst, sollen „Martins Ruf als eines Idealheiligen

⁶⁰ „Er sei ein Räuber gewesen, der wegen seiner Freveltaten hingerichtet und vom Volk irrtümlich heilig gepriesen worden sei; er habe nichts mit Märtyrern gemein, da jene durch ihren Ruhm bewahrt, er aber durch seine Strafe verwahrt werde.“

⁶¹ Vgl. dazu oben in Kap. 3.1.2 Das Martyrium als Praxis der Differenz, S. 104.

⁶² Die Stilisierung der Vita betrifft daher nicht nur die militärische Vergangenheit Martins, sondern ebenso seine strenge Askese, die ihn in Gegensatz zum aristokratischen Bischofstyp seiner Zeit stellt und durch die er sich dem Verdacht des Priscillianismus ausgesetzt sieht. Vgl. dazu Stancliffe, St. Martin and His Hagiographer, Kap. 20: The Priscillianist Affair and its Aftermath, S. 278–296.

⁶³ Gerlinde Huber-Rebenich: Nachwort. In: Sulpicius Severus: *Vita sancti Martini*. Das Leben des heiligen Martin. Lateinisch–Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von ders. Stuttgart 2010, S. 100–126, hier S. 100.

⁶⁴ Rosen, Martin von Tours, S. 22.

weiter [...] festigen“, wenn darin ein Verehrer des Heiligen von seiner Orientreise berichtet und behauptet, Martins „*fama* sei bis in den Osten des Römischen Reiches gedungen und übertreffe den Ruf der dortigen Mönche“. ⁶⁵ Der erste große eigene westliche Heilige übersteigt in seinem Rang also schließlich sogar die östlichen Väter des Mönchtums.

Die Stilisierung Martins in der Vita betrifft nun aber gerade seine militärische Vergangenheit, ⁶⁶ nicht nur in der bereits beschriebenen dramatischen Inszenierung seines Abschiedes, sondern auch in Dauer und Art seiner Beteiligung am Militärdienst. Denn Martins Soldatenstand scheint im Blick auf die Intention der Vita und ihren mutmaßlichen Adressatenkreis durchaus problematisch zu sein, was aber wohl nicht oder zumindest nicht im Kern an einer allgemein kritischen Haltung gegenüber der grundsätzlichen Vereinbarkeit von Kriegsdienst und Christentum liegen dürfte. ⁶⁷ Schließlich geht es bei Martin nicht um einen einfachen Gläubigen, sondern um das Vorbild eines idealen Klerikers, der als solcher vom Militärdienst ausgenommen ist, ⁶⁸ ja mehr noch: Es geht gerade um das Bild eines Heiligen, in das eine militärische Vergangenheit – vom damit möglicherweise verbundenen Blutvergießen einmal ganz abgesehen – schwierig zu integrieren ist, weil sie anders als bei den sonstigen Soldatenheiligen nicht durch ein Martyrium im standhaften Bekenntnis überwunden und auf diese Weise legitimiert wird.

Die lange und vermutlich richtige Chronologie nimmt statt 336 als Geburtsjahr Martins 316/17 an, was einen erheblich längeren Militärdienst bedeutet und diesen nicht nur als kurze Episode erscheinen lässt, in der sich der spätere Heilige rein passiv verhalten haben könnte. Das erklärt die auffällige Stilisierung und zwar relative, aber nie exakte Datierung der Ereignisse bei Sulpicius, der gerade hinsichtlich des Militärdienstes seines Protagonisten so manche chronologische Ungenauigkeit übergeht oder integriert. ⁶⁹ Offenbar galt es, Martins „peinlich lange Dienstzeit zu verschleiern“. ⁷⁰ Von der rekonstruierbaren historischen Fakten her taugt Martin wohl jedenfalls gerade nicht zum „Heiligen der Kriegsdienstverweigerer“, als den manche ihn sehen

⁶⁵ Ebd., S. 28.

⁶⁶ Vgl. grundlegend dazu Timothy David Barnes: *Early Christian Hagiography and Roman History*. Tübingen 2010 (Tria corda. 5), S. 199–234 (Kap. V: Saint Martin of Tours. History and Invention).

⁶⁷ So argumentiert einseitig zuspitzend Huber-Rebenich, Nachwort, S. 112.

⁶⁸ Eine zeitgenössische römische Synode legt fest, dass niemand, der nach seiner Taufe der *militia saecularis* angehört habe, in den Klerus aufgenommen werden dürfe. Mit *militia* kann dabei nicht nur der Militärdienst gemeint sein, sondern auch der zivile staatliche Dienst (vgl. dazu auch unten S. 215, Anm. 97), in jedem Fall geht es bei der *militia saecularis* um einen Gegensatz zum geistlichen Stand. Vgl. Stancliffe, *St. Martin and His Hagiographer*, S. 259 und dort Anm. 44, die sich dabei bezieht auf Jacques Fontaine: *Vérité et fiction dans la chronologie de la Vita Martini*. In: *Saint Martin et son temps. Mémorial du XVI^e centenaire des débuts du monachisme en Gaule*. Hrsg. von Elie Griffe. Rom 1961 (Studia Anselmiana. 46), S. 189–236, hier S. 212–213.

⁶⁹ Vgl. Huber-Rebenich, Nachwort, S. 103–104.

⁷⁰ Rosen, *Martin von Tours*, S. 68.

wollen, er ist eben kein „von Gott begnadeter Pazifist“⁷¹, sondern erweist sich eher als loyaler römischer Bürger und Soldat, der im Laufe seines Militärdienstes bis in die *scholae palatini* aufsteigt, die berittenen Gardetruppen der Kaiser, die als Ersatz für die Prätorianergarde gegründet worden waren, und es damit bis zum „Elitesoldaten“⁷² bringt, der das Militär nach Ableistung der gebotenen Dienstzeit regulär verlässt.

Im Gegensatz oder zumindest in Spannung zu anderen Quellen suggeriert Sulpicius Severus daher eine kürzere Dauer von Martins Militärdienst und lässt ihn bezeichnenderweise unmittelbar vor der ersten erwähnten Schlacht – und damit einem möglichen kriegesischen Gewalthandeln des zukünftigen Heiligen – seinen Abschied nehmen.⁷³ Die zweijährige Spanne zwischen Taufe und Abschied erklärt er damit, dass Martin sich von seinem Tribun habe erweichen lassen, der nämlich gelobt habe, nach seinem Tribunat ebenfalls der Welt zu entsagen. Martin habe nur dem Namen nach (VM 3, 6) noch Militärdienst geleistet, allerdings habe man ihn schon vor seiner Taufe ob seiner geistlichen Tugendhaftigkeit weniger für einen *miles* als für einen *monachus* halten können: *Multa illius circa commilitones benignitas, mira caritas, patientia vero atque humilitas ultra humanum modum* (VM 2, 7).⁷⁴ Vor allem aber sei Martin in den drei Jahren vor seiner Taufe, die er unter Waffen gestanden habe, frei von jener Schuld geblieben, in die sich Soldaten sonst zu verstricken pflegen – wobei nicht explizit gemacht wird, ob es bei *his vitiis* (VM 2, 6) um die allgemeinen „Laster“ des Soldatenlebens geht oder den Waffendienst. Beides aber wird nahegelegt, denn den Militärdienst habe er nicht freiwillig geleistet, *quia a primis fere annis divinam potius servitutem sacra inlustris pueri spiravit infantia* (VM 2, 2).⁷⁵ Sein Sinn sei ständig *aut circa monasteria aut circa ecclesiam*⁷⁶ gekreist, schon als Knabe habe er sich geistig auf das vorbereitet, was er später einmal im Dienst an Gott habe erfüllen sollen (VM 2, 4).

Angesichts des Topos des *puer senex* und dem Motiv einer Heiligkeit von Geburt an erscheint die Inszenierung von Martins dramatischem Abschied aus dem Militär als überdeterminiert: Die immer schon paradigmatisch behauptete innere Unvereinbarkeit von Militärdienst und Heiligkeit wird in der Konfrontation mit dem heidnischen Kaiser nach dem Muster der Soldatenheiligen syntagmatisch verdichtet. Diese Stili-

71 Klaus Schreiner: Vom Soldaten des Kaisers zum Soldaten Christi, vom Soldaten Christi zum Schutz- und Kriegsheiligen. Rollenwechsel des heiligen Martin von Tours. In: Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters. Hrsg. von Andreas Hammer, Stephanie Seidl. Heidelberg 2010 (GRM. Beiheft. 42), S. 25–46, hier S. 27.

72 So das Fazit bei Rosen, Martin von Tours, S. 69, den Begriff des „Elitesoldaten“ (S. 52) stellt sie bewusst dem des von Schreiner, Vom Soldaten des Kaisers zum Soldaten Christi, S. 27 propagierten „Heiligen der Kriegsdienstverweigerer“ gegenüber.

73 Vgl. Huber-Rebenich, Nachwort, S. 113.

74 „Er brachte seinen Kameraden viel Güte entgegen und bewundernswerte Nächstenliebe, seine Duldsamkeit und Demut aber überstiegen das menschliche Maß.“

75 „[W]eil der bemerkenswerte Knabe, schon als kleines Kind ein Heiliger, fast von den frühesten Jahren an mehr vom Dienst an Gott beseelt war“.

76 „[U]m Eremitentum und Kirche“.

sierung betont zudem die chronologische Diskontinuität zwischen der militärischen Vergangenheit und dem späteren religiösen Leben,⁷⁷ im Sinne einer konsequenten, allumfassenden und endgültigen *conversio* in ein heiligmäßiges Leben, die auch noch den letzten Zweifel über die Heiligkeit des Protagonisten ausräumen soll. Mit der Konversion Martins, seiner Wandlung vom *miles* zum *miles Christi*, also im Moment des größtmöglichen Umschlags vom Soldaten zum Heiligen, wird militärisches Vokabular jedenfalls konsequent spiritualisiert.⁷⁸

Martins *victoria* im Angesicht des Barbarenheeres ist unblutig und, so lässt es der Erzähler sein Publikum wissen, ein Gnadenhandeln Gottes, der ihn *ne inermis ad proelium* (VM 4, 7),⁷⁹ also wohl mit geistlichen Waffen in einen eigentlich geistlichen Kampf geschickt habe. Diese Spiritualisierung setzt sich fort und findet ihre Entfaltung, wenn es zum Beispiel bei einer Krankenheilung heißt, Martin habe zu den ‚Waffen‘, *arma*, gegriffen, die er in solchen Situationen zu nutzen pflegte, sich zu Boden geworfen und gebetet: *sola prostratus oravit* (VM 16, 7).⁸⁰ Aber sein geistlicher Kampf ist nicht nur ein innerer, sondern auch einer gegen den äußeren Unglauben, denn neben der Überlieferung Martins als eines Idealheiligen an die Nachwelt wird man in der „Christianisierung des damals weithin noch heidnischen Gallien, um dessen Missionierung Martin unermüdlich gekämpft hatte“⁸¹, ein zweites Ziel der Vita sehen dürfen, das er ins bildlich Anschauliche hebt. Als Martin einen reich ausgestatteten heidnischen Tempel zerstören will und daraufhin von den Heiden gewaltsam vertrieben wird, zieht er sich zurück, betet und fastet drei Tage lange, fleht in Sackleinen und Asche (VM 14, 4) Gott um Hilfe an, bis ihm als zwei mit Lanzen und Schilden bewaffnete Engel als Vertreter der *militiae caelestis* (VM 14, 5)⁸² erscheinen. Diese nun schlagen die Heiden in die Flucht, damit Martin ungehindert den Tempel niederreißen kann, und beeindruckt vom göttlichen Eingreifen bekehren sich fast alle der umstehenden Heiden zum Christentum.

Wie mehrfach betont wird, greift der Heilige als ‚Streiter‘ für Gott und den wahren Glauben aber keinesfalls zu weltlichen, materiellen Waffen gegen die Ungläubigen oder kämpft auf irgendeine andere Weise aus eigener Kraft, sondern vertraut auf Gottes Gnade und den Beistand der himmlischen Heerscharen. Bei einer anderen Tempelzerstörung greift ihn ein heidnischer Bauer mit einem Schwert an, doch verteidigt er sich nicht einmal, bietet vielmehr dem Angreifer seinen bloßen Nacken dar, dieser aber stürzt zu Boden und bittet voll Gottesfurcht um Vergebung (VM 15, 1–2). Physische Gewalt wendet Martin nur gegen heidnische Kultstätten und Götzenbilder als Materialisierungen des falschen und Unglaubens als dem spirituellen Feind – was aus spätantik-frühchristlicher Sicht keinesfalls einen Gewaltexzess darstellt, sondern

77 Vgl. Stancliffe, *St. Martin and His Hagiographer*, S. 142–143.

78 Vgl. Huber-Rebenich, *Nachwort*, S. 113.

79 „[N]icht unbewaffnet in den Kampf“.

80 „Er warf sich zu Boden und betete.“

81 Vgl. Rosen, *Martin von Tours*, S. 31–32.

82 „[H]immlischen Heerscharen“.

eine legitime Form der Ausübung christlicher Macht und adäquate Missionsstrategie, die den Heiden nicht die Freiheit zur eigenen Entscheidung für das Christentum nimmt. Aber auch diese Form der Gewalt ist für Martin nur *ultima ratio*, lieber bewegt er die Heiden in friedlicher Predigt dazu, ihre Tempel selbst zu zerstören: *Plerumque autem contra dicentibus sibi rusticis, ne eorum fana destrueret, ita praedicatione sancta gentiles animos mitigabit ut, luce eis veritatis ostensa, ipsi sua templa subverterent* (VM 15, 4).⁸³ Wie hoch auch immer der Grad der Stilisierung dabei sein mag: Die *Vita sancti Martini* ist ein weiterer Beleg dafür, dass im christlichen Denken der Ausübung von Gewalt im Vorgehen gegen die Heiden insofern Grenzen gesetzt sind, als die Nichtchristen nicht getötet, sondern bekehrt werden sollen.⁸⁴

Die beiden hochmittelalterlichen Fassungen der Martinslegende bewahren jeweils auf ihre Weise in den ihnen eigenen Begriffen und Vorstellungen das spirituelle Verständnis der *militia Christi*, wie es Sulpicius Severus entwirft: In der *Legenda aurea* geht der Martinslegende eine für dieses Legendar typische pseudo-etymologische Deutung des Namens des Heiligen voraus, die gerade die Frage des geistlichen Kämpfens verhandelt und in den Namen Martin einschreibt, seine eigentliche heidnisch-kriegerische Bedeutung „Sohn des Mars“ dabei bewusst oder in Unwissen christianisiert und spiritualisiert: *Martinus quasi Martem tenens, id est bellum contra vitia et peccata. Vel Martinus quasi martyr unus. Fuit enim martyr saltem voluntate et carnis mortificatione* (LA 2141),⁸⁵ Die Metaphorik der *militia Christi* wird hier konsequent mit der des Martyriums als dem Leitbild christlicher Heiligkeit überblendet, wie es in der frühchristlichen Tradition angelegt ist.

Den syntagmatischen Nexus von Militärdienst und Konversion, der schon in der *Vita sancti Martini* nur die Vorgeschichte darstellt, bietet die *Legenda aurea* denkbar kurz und legt das Gewicht, auch aus anderen Quellen als der Vita des Sulpicius Severus schöpfend, ganz auf die paradigmatischen Erweise seiner Heiligkeit, wobei gerade die Episoden von Martins Kampf gegen das Heidentum fehlen. Im Fokus steht weder der Bruch in seiner Vita, noch die konzeptionelle Aushandlung von *militia saecularis* und *militia Christi*, sondern allein die konsequente Verwirklichung des spirituellen Kampfes im Bild eines idealen Heiligen, des ersten Nicht-Märtyrers und Bekenners. Damit fügt sich auch die Martinslegende der *Legenda aurea* in den theologisch-klerikalen Rahmen dieses Legendars.

Im *Passional* konkretisiert sich die Frage nach dem Verhältnis von Martins Militärdienst zu seiner Heiligkeit wiederum im Begriff der *ritterschaft* und der Konfrontation der darin verhandelten Konzepte. Denn der Ritterstand bedeutet Weltdienst, so

⁸³ „Meistens aber, wenn Bauern ihn mit Worten davon abbringen wollten, ihre Heiligtümer zu zerstören, erweichte er die Herzen der Heiden mit frommer Predigt, so dass sie, da sich ihnen das Licht der Wahrheit gezeigt hatte, selbst ihre eigenen Tempel vernichteten.“

⁸⁴ Vgl. König, Christliche ‚Helden‘ und Gewalt, S. 488.

⁸⁵ „Martinus heißt soviel wie *Martem tenens* ‚Krieg führend‘, das heißt Krieg gegen Laster und Sünden. Oder Martinus heißt soviel, wie *martyrum unus*, ‚einer der Märtyrer‘. Er war nämlich wenigstens der Absicht nach und in der Abtötung des Fleisches ein Märtyrer.“

wird hier gleich zu Beginn deutlich markiert, wenn es über Martins Vater, der dem heidnischen Glauben anhängt, heißt:

ein herre herren gelich,
 ritter was er und alfo
 hete in die werlt an sich do
 genumen zeime neven. (P 592, 8–11)

Martin aber folgt dem christlichen Glauben, lebt ohne Sünde und sehnt sich nach einem asketisch-anachoretischen Leben (P 592, 48–49). Gegen seinen Willen, aufgrund der römischen Forderung nach Militärdienst mit Gewalt gezwungen, muss er *sich ritter lazen machen*, wo er sich doch nach *ein ander ritterschaft / gegen unserme herren* sehnt (P 593, 9 und 11–12). Trotz weltlich-ritterlicher Ehren lebt Martin weiter christlich tugendhaft, wobei neben seiner Barmherzigkeit gerade seine *demut* (P 593, 24) betont wird, als diejenige geistliche Tugend, die den Ansprüchen adligen Repräsentationsdenkens und dem ritterlich-höfischen *hohen muot* am deutlichsten entgegensteht.

Gleichzeitig wird der Heilige als *dirre helt* und *als ein degen vor gote wert* (P 593, 74–75) bezeichnet, wenn er sein Schwert zieht, aber eben nicht um Gewalt auszuüben, sondern um den Mantel zu teilen. Die Mantelteilung trägt ihm sofort Spott ein, *umb daz er fus verftumpfet reit* (P 593, 83), weil er ja seinerseits nur noch eine Hälfte des Mantels trägt, der das Zeichen seines militärischen Standes ist. Martin sehnt sich umso stärker nach dem geistlichen Leben: *die werlt im do vester ftarb / wand er nam ir minner war* (P 594, 16–17), und bleibt nur deshalb noch in der *kranken ritterschaft* (P 594, 23), weil ein anderer Ritter, der Tribun der lateinischen Vita, nach zwei Jahren mit ihm gemeinsam der Welt entsagen will. All das gipfelt im Moment der Konversion im Gewaltverzicht des ‚Ritters Gottes‘, der sich allein mit dem Namen Christi wappnet (P 594, 68–69), damit Gott die Schlacht *ane manigen totflac* (P 594, 94) beenden kann, bevor Martin den Ritterstand und damit alles weltliche Leben hinter sich lässt: *Nach dirre zit vollen trat / fo hin von ritterlicher ftat / Martinus der gotes knecht*. (P 594, 95–97) Die ‚andere‘, geistliche Ritterschaft im Dienst Gottes löst die ‚kranke‘ weltliche nun vollends ab und überbietet sie im spirituellen Kampf der Askese und des Gebets.

Auch und gerade in der Martinslegende wird also deutlich, wie sehr das *Passional* dem Inhalt nach in einer Reihe mit anderen theologischen Werken des Deutschen Ordens steht, in denen sich insgesamt eine konservative Haltung zum christlichem Rittertum niederschlägt, die die Metaphorik der *militia Christi* allein für den geistlichen Kampf gegen das Böse im spirituellen Sinn verstanden wissen will: „In the *Passional* knights are presented exclusively in their traditional role as worldly warriors, and those who have a religious vocation renounce their former careers when they enter on new lives as monks.“⁸⁶ Die unterschiedlichen Weisen des Kampfes und

⁸⁶ Mary Fischer: *Di Himels Rote*. The Idea of Christian Chivalry in the Chronicles of the Teutonic Order. Göppingen 1991 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik. 525), S. 27. Fischer bemerkt in diesem Zusam-

damit des Verständnisses von *ritterschaft* oder *militia* werden hier auch in den missionarischen Bemühungen Martins akzentuiert, denn anders als die *Legenda aurea* berichtet das *Passional* von der Zerstörung eines heidnischen Tempels, wobei die Episoden der *Vita sancti Martini* in einer zusammengefasst werden: Zweimal versucht Martin zunächst die Ungläubigen zu überzeugen, den Tempel selbst zerstören und ihre Abgötter nicht weiter anzubeten, bevor er selbst das Gebäude niederreißen will. Als die Heiden ihn deshalb gewaltsam vertreiben, betet er in Buße und Demut zu Gott: *da ich zu kranc bin gefin / da saltu wesen vollen ftarc* (P 601, 82–83), woraufhin wiederum zwei *mit fchilden, helmen und mit fpern* (P 601, 93) bewaffnete Engel erscheinen, um ihm zum Sieg verhelfen: Unbehelligt kann er den Tempel niederbrennen.

Der Heilige kämpft also letztlich nicht aus eigener Kraft, sondern in seiner Schwäche erweist sich Gottes Macht, er ist Werkzeug seines Handelns in der Welt. Die missionarische Dimension seiner gottverliehenen Gnadenmacht wird besonders dann deutlich, wenn Martin ein Wunder wie das der Totenerweckung, und dabei handelt es sich um eine eigenständige Bearbeitung des *Passionals*, ganz bewusst einsetzt, um Ungetaufte für den christlichen Glauben zu gewinnen. Als ihn die Mutter eines kurz zuvor verstorbenen Jungen um Hilfe anfleht, bittet er Gott,

daz er fin lob an der ftat
an den luten merte
und die kranken lerte,
wie fi gelouben folden in (P 592, 28–31).

Und der Erfolg bleibt natürlich nicht aus, denn *durch diz fchone wunder / geloubete allez, daz da was* (P 600, 40–41). Seine Wunder fungieren als Zeichen, anhand derer die Heiden die Macht Gottes und damit die Wahrheit des christlichen Glaubens erkennen sollen.

Wenn Martin schließlich im frühen Mittelalter trotz der für seine Heiligkeit entscheidenden Ablehnung des Militärdienstes zum Hausheiligen der Karolinger und Merowinger avancieren und als Schlachtenhelfer angerufen werden kann, dann liegt das in seiner allgemeinen Anrufbarkeit als Heiliger begründet und im Vertrauen in seine überragende Wunderkraft, derer man sich durch seine Reliquien, allen voran die Mantelhälfte, versichern wollte. Für die von ihm erhoffte Schlachtenhilfe gibt es hingegen „in seiner Lebensgeschichte keinen beweiskräftigen Rückhalt“.⁸⁷ Nur aus der Verehrung Martins als Wundertäter und Helfer und Beschützer der Bedrängten

menhang, dass keines der theologischen Werke des Ordens ein Konzept christlicher Ritterschaft entwerfe, und sieht darin „a measure of the extent to which these ideas were still suspect in conservative theological circles“.

87 Schreiner, Rollenwechsel des heiligen Martin von Tours, S. 29. Vor diesem negativen Befund zeichnet Schreiner die „Politisierung“ und „Militarisierung“ der Martinsverehrung im Mittelalter nach, so auch schon in seinem Beitrag: Schutzherr, Schlachtenhelfer, Friedensstifter. Die Verehrung Martins von Tours in politischen Kontexten des Mittelalters. In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 18 (1999), S. 89–110.

erklärt sich die Überbrückung oder sogar eher Ausblendung des offensichtlichen Gegensatzes zwischen seiner asketischen Lebensform im Streben nach Heiligkeit und den Werten des mittelalterlichen adligen Kriegerstandes. Und erst in der zeitlichen wie kategorialen Entzogenheit des Heiligen, das heißt erst nach seinem Tod und seinem Eingang in die Transzendenz, lässt sich seine „einem christlichen Heiligen eigene *virtus* in den Dienst militärischer Ziele“ stellen:

Erst im Himmel, von dem aus er sich im Interesse seiner Verehrer in militärische Konflikte einmischte, nahm er Züge eines siebringenden Helden an. Als himmlischer Held und Heiliger erfüllte er die Erwartungen seiner Verehrer. Er kämpfte für sie und belohnte ihre treue Gefolgschaft durch Siege über ihre Feinde. Sein Heldentum beruhte auf der frommen Fiktion seiner Verehrer.⁸⁸

Dass Martin selbst einst Soldat gewesen war, spielt für seine militärische-sakrale Funktionalisierung keinerlei Rolle, nicht einmal in einer jener Übertragungen, die das Patronat eines Heiligen mit dessen Folterinstrument verknüpfen, so wie im Falle des Soldaten-Märtyrers Sebastian, der zum Patron der Bogenschützen wird, durch deren Pfeile er zu Tode kam. Allenfalls wäre von einer in der Latenz bleibenden ikonischen, auf Ähnlichkeit beruhenden, Zeichenrelation auszugehen, die im einstigen Soldaten und nunmehr spirituellen Gottesstreiter Martin ein kriegerisches Handeln in Namen Gottes vorgebildet sieht. Explizit gemacht wird ein solcher Zusammenhang aber nicht und so bleibt Martin der wundertätige und barmherzige Mönchsbischof, dessen ‚Streiten‘ rein metaphorisch auf den geistlichen Bereich bezogen ist.

4.2 *militia Christi* – Zwischen Dulden und Streiten für Gott

4.2.1 Die Verchristlichung des Rittertums

Wenn das christliche Märtyreriideal eines bereitwilligen Erduldens von Gewalt für den Glauben sich mit dem aktiven, bewaffneten Kampf gegen das Heidentum verbinden kann, sodass am Ende der Tod auf dem Schlachtfeld oder gar das gewalttätige Streiten selbst als Glaubenszeugnis erscheinen, dann zeigt sich darin, mit der älteren Forschung etwas pathetisch gewendet, „jene in den Kreuzzügen sich entwickelnde Aktivität des Christentums, das in sich die eigentümliche Paradoxie zu verwirklichen vermochte, ‚zuzuschlagen und zu beten, zu fluchen und zu segnen, die Welt zu verneinen und sie zu beherrschen.‘“⁸⁹ Nur ist diese Paradoxie nicht erst ein Phänomen der Kreuzzugszeit, sondern offenbart ein grundlegendes Problem im Spannungsfeld

⁸⁸ Schreiner, Rollenwechsel des heiligen Martin von Tours, S. 46.

⁸⁹ Siegfried Stein: Die Ungläubigen in der mittelhochdeutschen Literatur von 1050 bis 1250. Diss. Heidelberg 1932. Nachdruck Darmstadt 1963 (Libelli. 108), S. 31, der dabei Adolf Harnack zitiert, wenn auch nicht im genauen Wortlaut: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III. Freiburg 1890, S. 298.

von Religion und Gewalt, zumal im Fall des Christentums und der Frage des bewaffneten Kampfes als legitimes Mittel zur Verteidigung oder gar Ausbreitung des eigenen Glaubens. Insofern ist das bisher – ausgehend vom Martyrium als Form der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum – in Bezug auf die Soldatenheiligen Entwickelte nur ein Modell, neben dem es ein anderes gibt, das eben in seiner Umstellung gründet, bei der aus dem ‚Sterben für Gott‘ ein ‚Töten für Gott‘ werden kann. Die Frage nach dem Krieg als Heiligkeitsmodell sowie als Form der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum, wie sie sich in der Tradition und den Transformationen der Soldatenheiligenlegenden konkretisiert, ist dabei in den Diskurs um die *militia Christi* eingebunden. Diesen gilt es in seiner spezifischen Qualität – seinem grundsätzlichen Changieren zwischen dem Dulden und dem Streiten für Gott – wie auch in seiner historischen Entwicklung – dem sukzessiven Wandel vom passiven Leiden hin zum aktiven bewaffneten Kampf gegen die Heiden – darzustellen. Denn nur in diesem kulturgeschichtlichen Kontext ist die mittelalterlichen Rezeption der Soldatenheiligenlegenden, zumal der Georgslegende, angemessen zu verstehen.

Zunächst bleibt festzuhalten, dass das frühe Christentum trotz der neutestamentlichen Forderungen nach Gewaltlosigkeit und seiner auch irdisch gemeinten Friedensverkündigung nicht im modernen Sinne „pazifistisch“ ist,⁹⁰ denn es lehnt das Militär nicht grundsätzlich ab, sondern betrachtet es als Teil der vorläufig noch gültigen Ordnungen dieser Welt. Auch das individuelle Soldatsein erscheint von daher nicht als prinzipiell unvereinbar mit dem christlichen Glauben.⁹¹ Dass sich im römischen Heer christliche Soldaten fanden, scheint der Normalzustand gewesen zu sein, und erst vor diesem Hintergrund wird die innerchristliche Auseinandersetzung um die Vereinbarkeit von Christentum und Soldatenstand verständlich.⁹² Dabei sind radikale Positionen, die den Militärdienst ablehnen oder höchstens noch dulden wollen, wenn sich Soldaten zum Christentum bekehren, selten und erscheinen eher als die Ausnahme, vor allem ändern sie kaum etwas an der Zahl der Christen im Heer.⁹³

Die Konstantinische Wende ist in dieser Hinsicht keine Wende im eigentlichen Sinn: Wenn bereits die erste Reichssynode 313 in Arles Soldaten, die dem christlichen Kaiser keinen Waffendienst leisten wollen, mit der Exkommunikation droht,⁹⁴ dann

⁹⁰ So zum Beispiel Lauster, *Die Verzauberung der Welt*, S. 110.

⁹¹ Vgl. Hanns Christof Brennecke: *Kriegsdienst und Soldatenberuf*. In: *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*. Hrsg. von Andreas Holzem. Paderborn 2009 (*Krieg in der Geschichte*. 50), S. 180–211, hier S. 183.

⁹² Vgl. ebd., S. 184–188.

⁹³ Nach wie vor grundlegend zur Haltung der vorkonstantinischen Kirche zum Soldatenstand ist Adolf Harnack: *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen 1905, S. 46–92. Der in diesem Zusammenhang immer wieder zitierte Tertullian ist mit seinen montanistischen Tendenzen kaum repräsentativ für die Gesamtkirche. Vgl. ebd., S. 58–69.

⁹⁴ Vgl. Alexander Demandt: *Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.* 2., vollständig bearbeitet und erweiterte Aufl. München 2008, S. 439.

ist das kaum eine skandalös neue Position, sondern eher die „konsequente Fortsetzung der christlichen Bemühungen um Integration in die Gesellschaft des Imperium seit den Anfängen des Christentums“.⁹⁵ Auch die Martyrien christlicher Soldaten zeugen nicht von einer grundsätzlichen Unvereinbarkeit von christlichem Glauben und Soldatenstand, sondern sind Folge einer verschärften Religionspolitik der tetrarchischen Herrscher, die dem Kaiserkult besonders beim Militär stärkere Bedeutung zumisst.⁹⁶ Auf eine religiös begründete Ablehnung von staatlicher Gewalt überhaupt durch die vorkonstantinische Kirche lässt sich aus all dem jedenfalls nicht schließen.

Mit der Etablierung des Christentums zur Staatsreligion bildet sich die kirchliche Lehre zum Krieg heraus: Ihre Begründung findet sie im Konzept vom *bello iusto*, dem Krieg im Dienst einer gerechten Sache, der als solcher allerdings, und das ist eine entscheidende Differenzierung, kein Heilsinstrument ist. Neben den Überlegungen zum gerechten oder gar heiligen Krieg, die nach der Legitimität von Kriegen im Namen eines christlichen Staates oder der Kirche überhaupt fragen und die ich eingangs in Bezug auf die Kreuzzüge problematisiert habe,⁹⁷ interessiert im Zusammenhang der Frage nach Krieg als Form der Aushandlung des religiösen Gegensatzes im legendarischen Erzählen nun aber weniger die kirchliche Haltung zum Kriegsdienst als ethisch-moralischem Problem für die allgemeine Christenheit. Sondern es geht dabei um den Aspekt der Heiligkeit und Heiligung einzelner, also die Frage, inwieweit der bewaffnete Kampf trotz der theologischen und kanonistischen Einschränkungen zum Heilkeitsmodell werden kann.

Dieses Problem findet seine Zuspitzung im Begriff der *militia Christi*, der, wie ich oben in den Soldatenheiligenlegenden gezeigt habe, zunächst einen grundlegenden Gegensatz von Welt- und Gottesdienst markiert, später aber paradoxerweise gerade auch die Verbindung von weltlichem und geistlichem Kampf bezeichnen kann. Das wird im lateinischen Westen historisch bedeutsam, als sich die Kirche hier nicht mehr länger um ihre grundlegende Integration in die Gesellschaft bemühen muss, sondern – wie im Zuge der kirchlichen Reformbewegung ab dem 11. Jahrhundert – sozusagen in entgegengesetzter Richtung ihrerseits die Integration des weltlichen Kriegerstandes in ein christliches Gesellschaftsbild anstreben kann.

Dieser Wandel in der Verwendung des Begriffs wie die der damit bezeichneten Heilkeitskonzepte erklärt sich aus seiner metaphorischen Reichweite: Seit der Antike findet sich im Christentum die Unterscheidung von *militia Christi* und *militia saecularis* als einander entgegengesetzten und miteinander unvereinbaren Dienstansprüchen: Man dient entweder Gott oder der Welt, kämpft entweder für das eine oder das andere.⁹⁸ Ein Gegensatz, „der nur vorübergehend nach dem Triumph Kon-

⁹⁵ Brennecke, Kriegsdienst und Soldatenberuf, S. 201.

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 191.

⁹⁷ Vgl. oben in Kap. 2.3.2 Das Verhältnis von Kreuzzug und Mission.

⁹⁸ Wobei im Bedeutungsspektrum dieser Opposition zu bedenken ist, dass der Begriff *militia* zunächst und primär den Militärdienst meint, in spätrömischer Zeit, nach der Trennung von militärischer und ziviler Verwaltung, aber nicht nur den Militärdienst mit Waffen (*militia armata*) bezeichnet,

stantin des Großen überbrückt werden konnte“⁹⁹, so ließe sich etwas allzu vereinfachend feststellen, wenn man darin nur die allgemeine Vereinbarkeit von Christsein und Soldatendienst beziehungsweise kirchlichem und staatlichem Dienst verhandelt sieht. Für den christlichen Heiligkeitsdiskurs bleibt jedenfalls eine andere Vorstellung entscheidend, denn der Heilige dient konsequent und allein Gott: „Der wahre *miles Christi* ist der Mensch, der den Angriffen des Teufels widersteht und seinen Glauben durch das Martyrium unter Beweis zu stellen bereit ist.“¹⁰⁰ Als Glaubenszeugen und ‚Streiter‘ Gottes in diesem Sinne gelten die frühchristlichen Apostel und Missionare, dann die Märtyrer und Bekenner, schließlich auch und gerade die Asketen und Mönche. Dieser Wandel geht mit dem des Martyriums einher, das immer mehr nicht nur ein passives Leiden, sondern einen inneren ‚Kampf‘ meint. Diesem Leitbild entsprechend entfaltet die kirchliche Tradition im Umgang mit der offensichtlichen Gewalt in den heiligen Schriften des Alten Testaments eine konsequente Spiritualisierung über die gebräuchlichen exegetischen Verfahren der Typologie und Allegorie,¹⁰¹ so wie das Verhältnis von Christentum und Welt überhaupt spiritualisiert wird.

Andererseits lässt sich von Anfang an, schon im Neuen Testament und dann weiter im theologischen Denken der frühen Kirche, eine wechselseitige Beeinflussung der Metaphoriken von *militia* und *martyria* beobachten. Diese begriffliche Überblendung ist nicht zuletzt dadurch möglich, dass die Idee des Martyriums selbst von Anfang an nicht einfach als pazifistische Form passiven Erleidens verstanden wird, sondern immer einen aktiv-kämpferischen Zug hat,¹⁰² im Widerstand gegen des Bösen und im Bekenntnis des Glaubens. Es handelt sich um eine spirituelle Auseinandersetzung, die zwar keine physische Gewalt gegen Menschen und speziell Andersgläubige umfasst, aber eben doch ein ernsthafter Kampf ist, und sie wird in entsprechenden Bildern beschrieben. Die Grundlage der *militia-Christi*-Metaphorik ist dabei genuin neutestamentlich: *labora sicut bonus miles Christi Iesu, nemo militans implicat se negotiis saecularibus*, heißt es 2 Tim 2, 3–4,¹⁰³ und das ‚Streiten‘ für Gott, als

sondern auch den Amtsdienst (*militia officialis*), also allgemein und grundsätzlich eine Tätigkeit im Dienste des Staates. Vgl. Miklós Kelemen: Zum Begriff des spätrömischen öffentlichen Dienstes (*militia*). In: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae Sectio iuridica* 53 (2012), S. 339–358, hier S. 341.

99 Ernst-Dieter Hehl: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit. Stuttgart 1980 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters. 19), S. 1.

100 Ebd. Für die Bedeutung militärischer Bilder im Selbstverständnis der frühen Kirche nach wie vor grundlegend ist ebenfalls Harnack, *Militia Christi*, S. 1–46. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass gerade Tertullian, der die schärfste Ablehnung des weltlichen Soldatenstandes in der frühen Kirche formuliert, ebenso konsequent sich und die Christen „wirklich und förmlich als Soldaten Christi“ (S. 35) versteht. Die *militia Christi* bezeichnet ursprünglich also gerade keine Verbindung von christlichem und weltlichem Dienst, sondern ihre schroffe Entgegensetzung.

101 Vgl. Philippe Buc: Heiliger Krieg. Gewalt im Namen des Christentums. Darmstadt 2015, S. 81.

102 Vgl. ebd., S. 32.

103 „Leide mit als ein guter Streiter Christi Jesu. Wer in den Krieg zieht, verwickelt sich nicht in Geschäfte des täglichen Lebens, damit er dem gefalle, der ihn angeworben hat.“

sein ‚Soldat‘, steht dabei in erklärtem Gegensatz zu den ‚weltlichen Geschäften‘. Noch eindrücklicher und konsequenter in der Übertragung militärischer Begriffe auf die Existenz des Christen in der Welt und damit im Konflikt mit ihr ist das Bild der ‚geistlichen Waffenrüstung‘:

induite vos arma Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli, quia non est nobis conluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritalia nequitiae in caelestibus, propterea accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, et omnibus perfecti stare (Eph 6, 11–13).¹⁰⁴

Im geistlichen Kampf rüstet sich der Gläubige mit dem Brustpanzer der Gerechtigkeit, ergreift den Schild des Glaubens, nimmt den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, gemeint ist das Wort Gottes, und anderes mehr, um mit Gebet und Wachsamkeit dem Bösen zu widerstehen (Eph 6, 14–17).

Als geistliches Konzept des inneren Kampfes, der zunächst die Existenz jedes Christen in der Welt beschreibt, erst später dann, zusammen mit der Verengung auch des Verständnisses von Heiligkeit auf einzelne herausragende Glaubenszeugen konzentriert wird, bleibt der Gedanke der *militia Christi* im Mönchtum bis ins hohe Mittelalter lebendig.¹⁰⁵ Von dort aus kann dann eine (Re-)Militarisierung der im frühen Christentum in metaphorisierender Weise übernommen militärischen Begriffe erfolgen. Denn im Zuge der Kirchenreformen, deren Träger ja gerade monastische Kreise sind, wird die überlieferte Metaphorik des ‚Streitens für Gott‘ fruchtbar gemacht für einen weltlichen Kriegerstand unter klerikaler Autorität.

Diese Konkretion der *militia Christi*, die in der alten Kirche doch durchweg im übertragenen Sinn verstanden worden war, auf den eigentlichen militärischen Bereich ist ein spezifisch mittelalterliches Phänomen.¹⁰⁶ Sie ist aber keinesfalls das Ergebnis einer selbstverständlichen Entwicklung des Christentums und die damit einhergehenden semantischen Umbesetzungen sind nicht ohne inhaltliche Brüche möglich. Verständlich wird sie erst angesichts des steten Bemühens „kirchliche[r] Reformkreise in Frankreich und Italien, und hier wiederum in vorderster Linie [der] Cluniacenser, um die Grundlegung eines neuen, christlichen Adelsethos“, das sich eben in der Einführung und „Ideologisierung des Begriffs *miles*“ niederschlägt, die abgesehen

104 „Zieht an die Waffenrüstung Gottes, damit ihr bestehen könnt gegen die listigen Anschläge des Teufels. Denn wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Mächtigen und Gewaltigen, mit den Herren der Welt, die über diese Finsternis herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel. Deshalb ergreift die Waffenrüstung Gottes, damit ihr an dem bösen Tag Widerstand leisten und alles überwinden und das Feld behalten könnt.“

105 Vgl. Jean Leclercq: „Militare Deo“ dans la tradition patristique et monastique. In: „Militia Christi“ e Crociata nei secoli XI–XIII. Atti della undecima Settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto–1 settembre 1989. Mailand 1992 (Miscellanea del Centro di studi medievali 13, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze storiche. 48), S. 3–20.

106 Vgl. Brennecke, Art. *Militia Christi*, Sp. 1231.

von den sozialgeschichtlichen Entwicklungen einer der wesentlichen Faktoren für die Entstehung des Rittertums überhaupt ist.¹⁰⁷

Innerhalb der Kirche bleibt die damit einhergehende Legitimation des waffentragenden Adels durchaus umstritten. Den ersten Schritt zu einer solchen ‚Verchristlichung des Rittertums‘ stellte die Sanktionierung und Legitimierung von Gewalthandeln durch die Kirche im Zuge der Gottesfriedensbewegung dar. Indem nämlich weltliche Herrscher den kirchlichen Segen zur Sicherung von *pax* und *treuga Dei* erhielten, ließen sich die im Fehdewesen ausufernde adlige Gewalt begrenzen, gleichzeitig ritterliche Ideale in ein kirchlich normiertes christliches Ethos einbinden. Bis dahin fehlten positive theologische Aussagen in dieser Richtung: Dem Klerus war der Waffengebrauch ohnehin untersagt und das laikale Kriegerum, auch wenn es als Gegebenheit akzeptiert werden musste, wurde im frühen Mittelalter mit einer grundlegenden Ablehnung betrachtet und von daher allenfalls vorsichtig an allgemeine christliche Pflichten erinnert, wobei besonders Mord und Raub als Sünde des Kriegers geißelt werden.¹⁰⁸

Die spätere theologische Entwicklung im Blick auf die Bewertung des Krieges insgesamt wie des Kriegerstandes im Konkreten spiegeln demgegenüber das kirchliche Bedürfnis nach militärischer Unterstützung durch von ihr kontrollierte Kräfte als Garantie ihrer Unabhängigkeit gegenüber jeder weltlichen Macht wider.¹⁰⁹ Diese Indienstnahme des weltlichen Kriegerums erstreckt sich allerdings nicht nur auf dessen positive Einbindung in die christliche Moral entsprechend der kirchlichen Interessen, sondern eröffnet, und das scheint im Hinblick auf die Bedeutung dieser Entwicklung für die laikale Frömmigkeit im Kontext der Kreuzzüge weit bedeutsamer, die innerhalb des Klerus noch heftiger umstrittene Möglichkeit, ritterlichen Dienst und damit kriegerisches Gewalthandeln im Auftrag der Kirche als einen Heilsweg speziell für Laien zu verstehen.

Dieser Gedanke findet seine konkrete institutionelle Gestalt in den geistlichen Ritterorden und seine wichtigste programmatische Formulierung im vermutlich 1120

107 Vgl. Gerd Althoff: *Nunc fiant Christi milites, quid dudum extiterunt raptores*. Zur Entstehung von Rittertum und Ritterethos. In: *Saeculum* 32 (1981), S. 317–333, Zitate S. 326. Die kirchliche Begründung des Ritterethos, gewissermaßen von außen, als eine Art Fremdbestimmung, gelingt dabei freilich wohl erst deshalb, weil ihr „eine Art innerer Ethisierung, durch die Ausbildung einer eigenen Krieger- und Vasallenethik“ vorausgeht. Vgl. mit Bezug auf Althoff die Ausführungen von Franz-Reiner Erkens: *Militia* und Ritterschaft. Reflexionen über die Entstehung des Rittertums. In: *HZ* 258 (1994), S. 623–659, hier S. 639–644, Zitat S. 643. Der Zusammenhang von sozialgeschichtlichem Wandel und kirchlicher ethischer Begründung bei der Entstehung des Rittertums lässt sich differenziert verstehen als religiöse Deutung seitens der alten adligen und kirchlichen Eliten: „Dem emergenten sozialen, wirtschaftlichen und militärischen Aufschwung des französischen Rittertums versuchte man so, das Modell eines von weltlicher und kirchlicher Seite sanktionierten Aufstiegs entgegenzuhalten.“ Jörg Oberste: Rittertum der Kreuzzugszeit in religiösen Deutungen. Zur Konstruktion von Gesellschaftsbildern im 12. Jahrhundert. In: *Francia*. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte 27, 1 (2000), S. 53–87, hier S. 86.

108 Vgl. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 13–15.

109 Vgl. Riley-Smith, Der Aufruf von Clermont und seine Folgen, S. 53.

verfassten *Liber ad milites templi de laude novae militiae* des einflussreichen Zisterzienserabtes und Kreuzzugpredigers Bernhard von Clairvaux. Hugo von Payens, der erste Großmeister des erst kurz zuvor zum Schutz der Pilger im Heiligen Land gegründeten und noch wenig zahlreichen Templerordens, habe, so heißt es zu Beginn, ihn, Bernhard, mehrfach um eine *exhortatio* für sich und seine Gefährten gebeten. Bernhard geht es in seiner Schrift ganz offensichtlich um die „Ermutigung der Adressaten und die Zerstreuung ihrer Zweifel sowie um eine theologisch fundierte religiöse Ausrichtung ihres Lebens“ sowie sekundär wohl auch um „die Verteidigung der neuen Lebensform gegen Angriff von außen“. ¹¹⁰ Doch wird gerade in diesem propagandistischen Ansatz erkennbar, wie heikel die im Templerorden angestrebte Verbindung von adligem Rittertum und Mönchtum ist – nicht zuletzt auch für Bernhard selbst, der in seinen Schriften sonst immer wieder den Vorrang der klösterlichen Lebensform, die jedes krieglerische Gewalthandeln ausschließt, vor jedem weltlichen Stand, auch vor einem geistlich legitimierten Rittertum, betont. ¹¹¹

Dass die Synthese von Rittertum und Mönchtum etwas unerhört Neues ist, davon geht Bernhard gleich zu Beginn aus, wenn er vom *Novum militiae genus* (NV 1) spricht, das der Welt noch unbekannt sei und unermüdlich einen zweifachen Kampf kämpfe: *tum adversus carnem et sanguinem, tum contra spiritualia nequitiae in caelestibus* (NV 1), also einen materiellen und einen spirituellen. Damit überrage diese ‚neue Ritterschaft‘ sogar das geistliche Mönchtum, denn sie sei mit zweierlei Waffen gerüstet, der Körper mit dem Panzer aus Eisen, die Seele mit dem des Glaubens, und fürchte daher weder den Teufel noch Menschen. Aber nicht nur in ihrem Kampf erscheinen die neuen Ritter als Aktualisierung des Märtyrerieals, sondern auch im Sterben. Der Tod erscheine ihnen nicht als Gefahr, denn alles sei in der Liebe Gottes aufgehoben: *Quam gloriosi revertuntur victores de proelio! Quam beati moriuntur martyres in proelio!* (NV 1) ¹¹² Der Kampf, der für Christus geführt wird, unterscheide die Templer denn auch kategorisch von der weltlichen Ritterschaft, die Bernhard nicht als *militia*, sondern in einem schillernden Wortspiel als *malitia* bezeichnet, als Bosheit oder Schlechtheit, weil bei ihr derjenige, der tötet, eine Todsünde begeht, und derjenige, der getötet wird, der ewigen Verdammnis verfällt (NV 3).

In dieser Gefahr steht der wahre *miles* nicht und mehr noch: Nicht nur der explizit als Martyrium bezeichnete Tod im Heidenkampf, sondern auch das Töten der Glaubensfeinde erscheint bei Bernhard als nicht nur verdienstvoll, sondern gar heilbringend:

quandoquidem mors pro Christo vel ferenda, vel inferenda, et nihil habeat criminis, et plurimum gloriae mereatur. Hinc quippe Christo, inde Christus acquiritur, qui nimirum et libenter accipit

¹¹⁰ Einleitung zu NV, S. 259.

¹¹¹ Vgl. ebd.

¹¹² „Wie ehrenvoll kehren die Sieger aus der Schlacht zurück! Wie selig sterben sie als Märtyrer im Kampf!“

hostis mortem pro ultione, et libentius praebeat seipsum militi pro consolatione. Miles, inquam, Christi securus interimit, interit securior. Sibi praesat cum interit, Christo cum interimit. (NV 4)

Denn der Tod, den man für Christus erleidet oder verursacht, trägt keine Schuld an sich und verdient größten Ruhm. Hier nämlich wird für Christus, dort Christus (selbst) erworben. Er nimmt wahrlich den Tod des Feindes als Sühne gern an und bietet sich selber noch lieber seinem Streiter als Tröster dar. Ein Ritter Christi, sage ich, tötet mit gutem Gewissen, noch ruhiger stirbt er. Wenn er stirbt, nützt er sich selber; wenn er tötet, nützt er Christus.

Und noch drastischer: *In morte pagani christianus gloriatur, quia Christus glorificatur* (NV 4).¹¹³ Dass der Tod auf dem Schlachtfeld als Martyrium gelten kann, bewegt sich durchaus noch im Horizont im Frühmittelalter aufkommender Vorstellungen von christlichem Kriegerum. Dass aber das Töten als solches gottgewollt sei, ist in dieser Deutlichkeit neu und in den zeitgenössischen theologischen Diskurs wohl nur als Skandalon einzuordnen: „Der *miles Christi* ist sicher, wenn er tötet, und sogar noch sicherer, wenn er getötet wird. Er führt sein Schwert nicht ohne Grund [...] Darum nützt er sich selbst, wenn er getötet wird, und er nützt Christus, wenn er tötet. Denn er tötet Heiden.“¹¹⁴

Zwar gilt auch für Bernhard die kanonistische Einschränkung, man dürfe die Heiden nicht töten, wenn man sie auf anderem Weg von ihrem Kampf gegen die Christen abhalten könne – nur scheint er das im Fall der Muslime im Heiligen Land von vornherein auszuschließen: *Nunc autem melius est ut occidantur, quam relinquatur virga peccatorum super sortem iustorum, ne forte extendant iusti ad iniquitatem manus suas* (NV 4).¹¹⁵ Der Krieg für den wahren Glauben ist also wiederum einer für die Gerechtigkeit, allerdings kommen dabei Vorstellungen einer religiösen Reinigung und Wiederherstellung göttlicher Gesetze zum Tragen. Damit will Bernhard auch die Bedenken stillstellen, dass *percute in gladio omnino fas non est christiano* (NV 5),¹¹⁶ und beruft sich dabei bezeichnenderweise auf alttestamentliche Vorbilder: *Videsne quam crebra veterum attestatione nova approbatur militia* [...] ? (NV 6)¹¹⁷

Vor allem aber scheint die Legitimität dieser neuen Ritterschaft für Bernhard in ihrer geistlichen Haltung begründet, denn ausführlich schildert er die einfache und demütige Lebensweise der Templer, die jedem weltlichen Prunk und den Versuchungen von Macht und Besitz widerstehen, im Kampf nicht ihren eigenen Kräften vertrauen, sondern allein Gott (NV 8). Darin macht er schließlich auch die Vereinigung der Gegensätze von Rittertum und Mönchtum aus:

¹¹³ „Der Christ rühmt sich, wenn er einen Ungläubigen tötet, weil Christus zu Ehren kommt.“

¹¹⁴ Josef Fleckenstein: Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift *De laude novae militiae* Bernhards von Clairvaux. In: Die geistlichen Ritterorden Europas. Hrsg. von Manfred Hellmann, Josef Fleckenstein. Sigmaringen 1980 (Vorträge und Forschungen. Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte. 26), S. 8–28, hier S. 15.

¹¹⁵ „Nun aber ist es besser, daß sie beseitigt werden, als daß das Zepter des Frevels auf dem Erbland der Gerechten lasten soll, damit die Gerechten nicht etwa ihre Hände nach Unrecht ausstrecken.“

¹¹⁶ „mit dem Schwert dreinzuschlagen für den Christen in keinem Fall erlaubt ist“

¹¹⁷ „Siehst du nicht, wie das neue Rittertum so oft durch das Alte Testament bezeugt ist?“

Ita denique miro quodam ac singulari modo cernuntur et agnis mitiores, et leonibus ferociores, ut pene dubitem quid potius censeam appellandos, monachos videlicet an milites, nisi quod utrumque forsan congruentius nominarim, quibus neutrum deesse cognoscitur, nec monachi mansuetudo, nec milites fortitudo. (NV 8)

In der Tat sieht man, wie sie auf eine wunderbare und einzigartige Weise sanfter sind als die Lämmer und wilder als die Löwen, so daß ich im Zweifel wäre, was ich sie eher nennen sollte, nämlich Mönche oder Ritter, wenn ich sie nicht schon wohl recht zutreffend beides genannt hätte.

Die Tempelritter sollen Bernhard zufolge beides zugleich sein: sanfte Lämmer und wilde Löwen, Mönche und Ritter. Die Paradoxie dieses Entwurfs speist sich auf ihre Weise aus dem spannungsreichen kulturellen Wechselspiel interner religiöser Selbstvergewisserung und territorialer Expansion der lateinischen Christenheit des hohen Mittelalters, wie ich es eingangs umrissen habe. Sie erklärt zugleich den Erfolg der Kreuzritterorden, die, um gerade in diesem Zusammenhang noch einmal Robert Bartlett zu zitieren,

eine eigentlich unmögliche Neuerung verkörperten. Denn der Grundgedanke solcher Bruderschaften erforderte die Vereinigung von Gegensätzen, die sich bislang ausschlossen: Die Ritter des 11. Jahrhunderts waren gewalttätig, habgierig, undiszipliniert und lüstern, die Mönche des 11. Jahrhunderts dagegen friedfertig, arm, folgsam und keusch. Aus diesen Gegensätzen entstanden die Ritterorden des 12. Jahrhunderts: arme, keusche und gehorsame Ritter oder auch kämpfende Mönche. Diese Kombination aus Aggressivität und Selbstverleugnung entwickelte eine enorme Anziehungskraft.¹¹⁸

Mit dieser Kombination scheint auch die Überblendung des Märtyrers mit dem Glaubenskrieger im bewaffneten Kampf, damit also die Vorstellung eines heilbringend ritterlichen Waffendienstes, wie sie die Kreuzzugs-idee maßgeblich bestimmt, ihre vollste Entfaltung zu finden.

4.2.2 Die Verbindung von Kreuzrittertum und Martyrium

Wie sehr Bernhards Entwurf einer ‚neuen Ritterschaft‘ auch für die Zeitgenossen etwas unerhört Neues gewesen sein muss, wird im Kontrast zu älteren Entwürfen adliger Heiligkeit deutlich. Denn diese schreiben den Gegensatz von aristokratisch-kriegerischem und geistlichem Stand fort, der nur in der *conversio* und dem Eintritt ins Kloster oder der Übertragung monastisch-klerikaler Wertvorstellungen auf die Welt unter Meidung des Kriegshandwerks überwunden werden kann. Bernhard entwirft hingegen erstmals konsequent „einen Weg laikaler Askese innerhalb der Welt“ im Ritterdienst.¹¹⁹ Dass ihm dazu nicht der „hagiographische Weg“ offen stand, dürfte nicht

¹¹⁸ Bartlett, Die Geburt Europas, S. 319.

¹¹⁹ Vgl. Wolfram Drews: Heilige Männer im Kampf. Formen religiösen „Heldentums“ im christlichen und islamischen Mittelalter. In: Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des

nur in den äußeren Umständen, also dem Fehlen einer entsprechenden historischen Figur, begründet liegen, sondern gerade in der Eigenlogik legendarischer Muster: „Eine regelrechte Synthese von monastischen Idealen und ritterlicher Welt“ lässt sich letztlich nur als Appell und Traktat formulieren, nicht als Heiligenlegende.¹²⁰

Auf der Ebene mehr oder minder populärer theologischer Entwürfe allerdings scheint eine solche Synthese erfolgreich. Der oben bereits zitierte Carl Erdmann hat neben dem Gedanken der Wallfahrt zu den heiligen Stätten gerade „die Idee der heiligen Krieger“, worunter er den „Ritterkampf[] im Dienste der Kirche“ versteht,¹²¹ als Kern des Kreuzzugsgedankens beschrieben und dabei den Bedeutungswandel des Begriffs der *militia Christi* untersucht. Dieser werde schon im frühen Mittelalter nicht mehr „ausschließlich im alten geistlich-asketischen Sinn“ gebraucht, sondern auch „auf ritterliche Vorkämpfer“ angewendet:

Diese Bedeutung hat am Ende des Jahrhunderts allgemeine Geltung gewonnen: auf dem ersten Kreuzzug wurde *miles Christi* oder *miles Dei* geradezu zum Terminus für den Kreuzfahrer. Der Kreuzzug war ein ritterlicher Gottesdienst, den man als die wahre Aufgabe des Kriegerstandes der profanen *militia* gegenüberstellte. Als *athleta Christi* wurde jetzt nicht mehr der Glaubenszeuge oder asketische Heilige, sondern der tapfere Kreuzzugsheld gefeiert.¹²²

Der passive Dulder für den Glauben scheint vom aktiven Streiter abgelöst und überhöht, das semantische Potential von *martyria* und *militia* auf eine neue Weise aktualisiert, die den zeitgenössischen Erfordernissen nach einem kriegesischen Heiligkeitsmodell entspricht. Allerdings bleibt die Verbindung von Kreuzrittertum und Märtyrerideal brüchig und zumindest im kirchlich-theologischen Diskurs eine rein rhetorische Operation.¹²³ Zwar finden sich in Predigten, Traktaten und Chroniken zu den Kreuzzügen zahlreiche allgemeine Ausführungen über das Märtyrertum der Kreuzfahrer, die im Kampf sterben, auch kommt es vereinzelt zur Verehrung von Gräbern gefallener Kreuzfahrer als Heiligtümern.

In den *Gesta Francorum*, einem bereits kurz nach der Eroberung Jerusalems abgeschlossenen Bericht eines anonymen Augenzeugen und einer der wichtigsten Quellen für den Ersten Kreuzzug, heißt es beispielsweise anlässlich der für die Kreuzfahrer äußerst aufreibenden und verlustreichen Kämpfe während der Belagerung von Antiochia: *Fueruntque in illa die martyrizati ex nostris militibus seu peditibus plus quam mille, qui ut credimus in caelum ascenderunt, et candidati stolam martyrii*

europäischen Mittelalters. Bearbeitet von Jan-Dirk Müller und Peter Strohschneider. Hrsg. von Andreas Hammer, Stephanie Seidl. Heidelberg 2010 (GRM. Beiheft. 42), S. 47–68, hier S. 46–56, Zitat S. 55.
120 Ebd., S. 56 u. 55.

121 Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. VII. Vgl. oben in Kap. 2.3.2 Das Verhältnis von Kreuzzug und Mission, S. 74.

122 Ebd., S. 314.

123 Vgl. Frank, Zur Figur des christlichen Märtyrers, S. 222.

receperunt.¹²⁴ Aufschlussreich ist diese Passage deshalb, weil sie offenbar das Selbstverständnis der Kreuzfahrer als solches thematisiert, während an anderen Stellen nur quasi objektiv vom Märtyrertod ganzer Scharen christlicher Kämpfer als Faktum berichtet wird, ohne dass klar würde, worin genau dieses Martyrium besteht und welche Geltung es beanspruchen kann: *In illa denique obsidione feliciter acceperunt martyrium plures ex nostris*.¹²⁵

Aber es gibt eben in den *Gesta Francorum* ebenso wie in anderen Kreuzzugschriften keine Aussagen über einen konkreten im Kampf gefallenen Kreuzfahrer, dass er als Märtyrer im eigentlichen Sinne zu gelten und verehrt zu werden habe, schon gar nicht im Bereich kirchlich sanktionierter Heiligenverehrung: Kein Kreuzritter wird je als solcher heiliggesprochen.¹²⁶ Und es entwickelt sich in der lateinischen Kirche auch sonst kein regelrechter Märtyrerkult um auch nur einen einzigen in den Kreuzzügen Gestorbenen, sei er nun im Kampf gefallen, von den muslimischen Gegner gefangen genommen und getötet worden oder einfach den Strapazen der ‚bewaffneten Wallfahrt‘ erlegen.¹²⁷ Wenn der Märtyrerbegriff im Kreuzzugsdiskurs fruchtbar gemacht werden kann und reichlich Verwendung findet, dann liegt das offenbar

in a certain fluidity in the definition of martyrdom. When crusaders were described as martyrs the word was perhaps being used in a celebratory rather than a technical sense. It was a way of emphasizing the full measure of their personal sacrifice, and hence confirming the remission of their sins and their entry into paradise, rather than making a formal claim that these individuals should henceforth enjoy the status of martyrs.¹²⁸

Der Märtyrergedanke bildet damit also ein wesentliches Element des Selbstbildes der Kreuzfahrer dar und drückt ihre Heilshoffnung aus, bezeichnet dabei aber noch nicht einmal eindeutig die Sinnrichtung ihres Einsatzes. In den *Gesta Francorum* beispielsweise heißt es an einer weiteren Stelle ebenso glaubensgewiss wie unspezifisch bei der ebenfalls langwierigen Belagerung von Nikäa: *multi ex nostris illic receperunt*

124 *Gesta Francorum* 7. Zitiert nach: *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum – The Deeds of the Franks and the other Pilgrims to Jerusalem*. Hrsg. und übersetzt von Rosalind Hill. London 1962 (Medieval Texts), S. 40. „An jenem Tag erlitten mehr als tausend unserer Ritter und Fußsoldaten das Martyrium, und wir waren überzeugt, dass sie in den Himmel kamen und das weiße Gewand des Martyriums erhielten.“ (Übersetzung F. P.)

125 *Gesta Francorum* 10. Ebd., S. 85. „Viele der Unseren erlitten im Verlauf dieser Belagerung seligerweise das Martyrium.“ (Übersetzung F. P.)

126 Vgl. Riley-Smith, Art. Kreuzzüge, S. 9.

127 Die „Erweiterung des altkirchlichen Märtyrerbegriffs des Dulders zum neuen des Kämpfers“ in der Kreuzzugsbewegung bei gleichzeitiger Betonung der gewandelten „Wertung dieses Martyriums, das eben nicht mehr zu liturgisch gefeierter Heiligkeit führte“, beschreibt Ernst-Dieter Hehl: Vom ‚Dulder‘ zum ‚Kämpfer‘. Erweiterung des Märtyrergedankens durch Krieg (11. und 12. Jahrhundert)? In: Vom Blutzeugen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel. Hrsg. von Gordon Blennemann, Klaus Herbers. Stuttgart 2014 (Beiträge zur Hagiographie. 14), S. 195–210, hier S. 200.

128 Housley, *Contesting the Crusades*, S. 41.

*martyrium, et letantes gaudentesque reddiderunt felices animas Deo; et ex pauperrima gente multi mortui sunt fame pro Christi nomine. Qui in caelum triumphantes portant stolam recepti martyrii.*¹²⁹ Die Aufnahme der Gestorbenen in den Himmel erscheint als objektives Geschehen, während das Martyrium selbst nicht erzählt wird. Der Gedanke des Leidens und Sterbens für den Glauben scheint in dieser Inszenierung dabei insgesamt präsenter als das aktive Streiten und Töten der christlichen Kämpfer für Gott, doch bewegt sich all das ohnehin unterhalb der Ebene kirchlicher Bestätigung.

Der unaufgelöste Widerspruch zwischen der Hoffnung auf die Märtyrerkrone, die wohl in den Kreuzzugsaufrufen kirchlicherseits bewusst ‚bedient‘ wird, andererseits der laikalen Eigendynamik der Kreuzzugsbewegung entspringt, und den fehlenden Kreuzfahrerheiligen im kirchlichen Kanon scheint schon für Zeitgenossen ersichtlich gewesen zu sein. So soll der Kreuzzugsveteran Johann von Joinville im frühen vierzehnten Jahrhundert „mit heftigen Worten seine Enttäuschung darüber zum Ausdruck“ gebracht haben, „daß König Ludwig IX. von Frankreich, der 1270 vor Tunis das Leben verloren hatte, nicht als Märtyrer, sondern als ‚Bekenner‘ kanonisiert worden war“.¹³⁰ Dieser hatte sich zwar als Anführer zweier, wenn auch erfolgloser, Kreuzzüge verdient gemacht, heiliggesprochen wurde er aber wegen seiner tiefen Frömmigkeit und seines vorbildlichen Lebenswandels, die ihn als ‚Mönchskönig‘ zu einem Idealtypus des christlichen Herrschers machen.

Der Grund für die kirchliche Zurückhaltung mag zunächst einmal tatsächlich theologisch-formaler Natur gewesen sein, denn „die Gleichordnung der Kämpfer, deren geistliche Verfassung zur Zeit ihres Todes in der Schlacht nur erahnt werden konnte, mit jenen frommen Männern und Frauen, die die gegen sie verübte Gewalt widerstandslos hinnahmen“, scheint grundsätzlich problematisch.¹³¹ Noch gewichtiger erscheint ein dem Kreuzzugsgedanken inhärenter struktureller Widerspruch: Den Kreuzrittern wird ursprünglich ein Ablass zugesichert, nicht die Märtyrerkrone. Der freie Kreuzfahrer wie der Ordensritter dürfen also mit der Aufhebung der Sündenstrafen rechnen, die sich aus dem Gnadenschatz der Kirche begründet, also der Vorstellung, dass Christus und die Heiligen, darunter die Märtyrer, ein Übermaß an Verdiensten erworben haben, deren Verteilung an die Gläubigen der Kirche obliegt:

Nach dieser Logik verbietet es sich, Kreuzritter mit Märtyrern zu identifizieren: Denn das würde ja bedeuten, dass ein gefallener Kreuzritter von dem Schatz profitieren müsste, um den Ablass zu bekommen, und ihn als Märtyrer gleichzeitig wieder auffüllen könnte.¹³²

¹²⁹ *Gesta Francorum* 2, S. 17. „Viele der Unseren erlitten dort den Märtyrertod und übergaben Gott ihre glückliche Seele, mit Freuden und Fröhlichkeit, und viele der Armen starben vor Hunger für den Namen Christi. Sie alle kamen im Triumph in den Himmel und trugen das Kleid des Martyriums, das sie empfangen haben.“ (Übersetzung F. P.)

¹³⁰ Riley-Smith, *Wozu heilige Kriege?*, S. 109, vgl. dort auch zum Märtyrergedanken in Propagandaschriften und Kreuzzugspredigten S. 107–110.

¹³¹ Riley-Smith, *Art. Kreuzzüge*, S. 9.

¹³² Frank, *Zur Figur des christlichen Märtyrers*, S. 222–223.

Neben diesen theologischen Problemen ist aber auch von einem institutionellen Hintergrund auszugehen, denn die Heiligsprechung gefallener Kreuzritter hätte in der Konsequenz leicht zu einer unübersehbaren Masse von Heiligen führen können, die nicht im geistlichen Stand gelebt, also auch nicht, der Kirche ‚gehört‘ hätten, sondern den widerstreitenden Interessen weltlicher Herrscher und Nationen. Die sich im 13. Jahrhundert verdichtenden Bemühungen um eine Zentralisierung des Heiligsprechungsverfahrens zielen ja gerade auf eine Normierung und Begrenzung des Heiligenkultes, als ein Mittel kurialer ‚Identitätspolitik‘. Eine mögliche Heiligsprechung von Kreuzfahrern erscheint vor diesem Hintergrund nicht mehr nur als ein ethisches Problem der christlichen Frömmigkeit, sondern noch wesentlicher als eines der politischen Ordnung, die die Kirche im hohen Mittelalter gerade über die Legitimierung und Sanktionierung von Gewalt in ihrem Sinne zu dominieren versucht.

Der lateinische wie der volkssprachige Kreuzzugsdiskurs bleiben jedenfalls den hergebrachten Heiligkeitsmodellen auch darin verhaftet, dass sie die Kreuzfahrer als Märtyrer verstehen, nicht als Kriegsheilige, also nicht als eigenständigen Typus entwerfen, bei dem allein schon das Ausüben von Gewalt ein Heilsweg wäre. So greift Innozenz III. 1213 in einer Bulle die Gedanken Bernhards von Clairvaux auf und schildert den Kreuzzug als besondere Gelegenheit zur Nachfolge Christi: Gott hätte das Heilige Land selbst vor den Heiden schützen können, habe nun aber den Christen eine Möglichkeit gegeben, sich in ihrem Glauben zu bewähren.¹³³ Heilbringend ist dabei keinesfalls das Töten von Heiden, noch nicht einmal der Kampf gegen sie, sondern die innere geistliche Dimension der ‚bewaffneten Wallfahrt‘ nach Jerusalem, deren Ziel die Befreiung der heiligen Stätten ist, nicht der Kampf gegen die Heiden als Selbstzweck.

Auch Bernhard entwirft nicht in letzter Konsequenz einen neuen Heiligentypus, sondern knüpft am ursprünglichen Märtyreriideal an, denn auch seine *nova militia* erreicht im Sterben für Gott ihr Ziel. Er räumt lediglich das Heilshindernis aus, das das Töten darstellt, indem er es im Fall des Heidenkampfes kurzerhand für verdienstvoll erklärt, sodass der geistliche Ritter ruhigen Gewissens sterben könne. Auch von daher ist sein Entwurf keine wirkliche Synthese von Rittertum und Mönchtum im Sinne eines vollgültigen ‚Mönchsrittertums‘, mit dem sich letztlich die kirchlichen Paradigmen der Heiligkeit verschieben müssten. Hierarchisch standen die Ordensritter nie auf gleicher Stufe wie die Mönche, sondern als illiterate Laien stets auf derselben wie die Konversen anderer Orden, nur dass sie eben im Kriegsdienst ihre Aufgabe fanden.¹³⁴

¹³³ Vgl. Cramer, Kreuzpredigt und Kreuzzugsgedanke, S. 106.

¹³⁴ „[S]ie standen auf der Stufe jenes Instituts, das sich um eben diese Zeit, nicht zuletzt im Zisterziensertum, erst neu entwickelt hatte – jener Art von Halbmönchen minderer Geltung, die vorzugsweise Knechtsarbeit zu übernehmen hatten und ebenso selbstverständlich *illitterati* waren wie andere Laien: der sog. Konversen. Eine Synthese von Mönch und Ritter wären die Ordensritter gewesen, hätten sie die volle Mönchsregel übernommen, einschließlich der durch die Lektürepflicht abgesicherten Aufgabe ständiger Vervollkommnung in geistlicher Hinsicht, und dabei lediglich die vorgesehene

Die im Kern paradoxe Verbindung von Martyrium und Glaubenskrieg lässt sich also einerseits aus der semantischen Unschärfe der Begriffe *martyria* und *militia* erklären, die sich aufgrund dieser, positiv gewendet: Offenheit leicht überlagern, was durch die strukturelle Nähe des ‚Sterbens für Gott‘ mit dem ‚Töten für Gott‘ noch begünstigt beziehungsweise erst angestoßen wird. Zum anderen ist hierbei wie bei der Frage nach der Heiligkeit der Kreuzzüge von unterschiedlichen Diskursebenen auszugehen, bei denen das kirchlich-offizielle Verständnis des Martyriums einem populären gegenübersteht, das nicht zuletzt durch das militärische Selbstverständnis der Kreuzfahrer und so etwas wie „die kultische Eigengesetzlichkeit des Militärischen“¹³⁵ bestimmt ist. Denn der „religiöse Verdienstgedanke“ ist fraglos ein zentraler Aspekt in der Motivation der Kreuzfahrer: „Und diese Verdienstlichkeit wurde – von den teilnehmenden Militärs, nicht den Theologen und Kanonisten – weitgehend in den Kategorien der Reinigung heiliger Stätten von der Befleckung durch die muslimische Kultausübung verstanden.“¹³⁶

Als Leitbilder für ein von daher heilbringendes oder zumindest verdienstvolles Töten können jedoch gerade die Soldatenheiligen nicht dienen. Sie werden weder in ihren Legenden noch im Kult zu Kriegsheiligen in dem Sinne, dass nun ihr früheres Handeln als Soldaten als heilig verstanden würde. Sie eignen sich darum auch nur bedingt als Kreuzzugsheilige, ganz so, wie schon im frühen Mittelalter die Vorstellungen von speziellen Patronaten der Soldatenheiligen, oder ganz allgemein der Heiligen, im Kampf und ihrer Schlachtenhilfe nur durch eine Verschiebung möglich waren. Die Verchristlichung des Rittertums und die Überblendung von *militia* und *martyria* scheinen diese zumindest noch zu begünstigen: Der Heilige, der sich durch seine Passivität im Martyrium ausgezeichnet hatte, greift nun aktiv ins Kampfgeschehen ein, wenn auch mehr als himmlischer Beistand, denn als Kämpfer auf dem Schlachtfeld.

Solch eine Vorstellung spricht zumindest aus der verschiedentlich überlieferten Episode, bei der Eroberung Jerusalems 1099 sei den Kreuzfahrern in einer großen Bedrängnis der heilige Georg in Waffen und mit dem für ihn charakteristischen roten Kreuz als Wappen erschienen, um sie in ihrem Kampf anzuspornen. Auch wenn diese

Handarbeit durch Wahrnehmung kriegerischer Aufgaben ersetzt. Daß dies nicht geschah, machte sie zu einer Art verselbständigten Konversenorden von ritterlichem Zuschnitt, dem die sonst übliche Ergänzung durch Mönche im Vollsinn oder durch Kanoniker als ausschlaggebendes Element mangelte, abgesehen einzig von der Heranziehung von Priesterbrüdern im für die Seelsorge nötigen Umfang – man mag von Konversen der allgemeinen Kirche (statt eines speziellen geistlichen Ordens in ihrem Rahmen) sprechen.“ Hans-Dietrich Kahl: Zur kulturellen Stellung der Deutschordensritter in Preußen. In: Ders.: Heidenfrage und Slawenfrage im deutschen Mittelalter. Ausgewählte Studien 1953–2008. Leiden/Boston 2011 (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages 550–1450. 4), S. 881–908, hier S. 886.

135 Andreas Holzem: Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens. Einführung. In: Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens. Hrsg. von dems. Paderborn 2009 (Krieg in der Geschichte. 50), S. 1–104, hier S. 39.

136 Ebd.

Vision Eingang in die *Legenda aurea* gefunden hat, in der Reihe der Mirakel, die sich an die eigentliche Vita des Heiligen anschließen,¹³⁷ bewegt sie sich im Bereich populärer Frömmigkeit wie ideologischer Selbstinszenierung der Kreuzfahrer und Kreuzzugspropagandisten. In den Kreuzzugschroniken kann die Unterstützung des Heiligen dann gar als direktes Eingreifen und Mitkämpfen der himmlischen Heerscharen unter Anführung von Georg imaginiert werden.

Den theologischen und hagiographischen Bestand berührt das allerdings nicht, zumindest nicht den kirchlich-offiziellen Heiligenkanon: So wie kein Kreuzritter je heiliggesprochen wird, wird auch kein Heiliger, auch kein Soldatenheiliger, zum direkten Vorbild für einen bewaffneten Glaubenskrieg. Für Letztere und die narrative Struktur ihrer Legenden bleiben auch in den Bearbeitungen des 13. Jahrhunderts die ursprünglichen Muster und Taxonomien konstitutiv:

zum einen die Unvereinbarkeit von ‚*militia saecularis*‘ und ‚*militia Christi*‘, die nur eine völlige ‚*conversio*‘ zuläßt und schließlich in die ‚*passio*‘ einmünden muß, und zum anderen das Verständnis des weltlichen Soldatenlebens als eines sündigen und verlorenen, aus dem nur die sich im Wasser der Taufe und im Blut des Martyriums ereignende Gnade Christi herausführen kann.¹³⁸

Als ‚konservative‘ Gattung bewahren die Legenden also trotz der Entwicklungen der Kreuzzugszeit den Gegensatz von Kriegsdienst und Heiligkeit; er bleibt aber auch in der weltlichen Literatur des 13. Jahrhunderts „bewußt und häufig als zentrales Schuldproblem lebendig [...], insbesondere dort, wo Ritterdichtung und Legende sich überschneiden und verknüpfen“.¹³⁹ Die Heilsgewissheit oder zumindest -hoffnung im Zeichen der *imitatio Christi* und des Martyriums, wie sie sich in den Selbstbeschreibungen der Kreuzzugschroniken niederschlägt und einen wesentlichen Teil der Kreuzfahreridentität darstellt,¹⁴⁰ bedarf daher anderer, neuer Leitbilder.

Der im Kontext der Kreuzzüge entfaltete Märtyrergedanke knüpft dabei gerade nicht bei den frühchristlichen Heiligen an, sondern bei den alttestamentlichen deuterokanonischen Makkabäern, die eine doppelte Codierung hinsichtlich des religiösen Verdienstes einer Kreuzzugsteilnahme ermöglichen: Als Teil einer jüdischen Widerstandsbewegung gegen politische und religiöse Fremdherrschaft erleiden die einen, eine Mutter mit ihren sieben Söhnen, den Tod durch Hinrichtung, die anderen, Simon und Judas Makkabäus, führen einen militärischen Aufstand für die jüdische Kultfreiheit, also den wahren Glauben, an. Der Name der Makkabäer steht also gleichzeitig für Märtyrer im Sinne des Sterbens für den Glauben, andererseits für ein Vorbild als Gotteskrieger.¹⁴¹ Allerdings werden die vier *Bücher der Makkabäer* erst spät, eben in der Kreuzzugszeit, in die Volkssprachen übersetzt, und auch dann sind die Makkabäer

¹³⁷ LA 822/823, vgl. zu ihrer Überlieferung dort Anm. 29.

¹³⁸ Dorn, *Der sündige Heilige*, S. 91–92.

¹³⁹ Ebd., S. 92, Anm. 9.

¹⁴⁰ Vgl. Martin Vökl: *Muslime – Märtyrer – Militia Christi*, S. 68–77.

¹⁴¹ Vgl. ebd., S. 76–77.

kein Gegenstand von Predigten.¹⁴² Die im *Zweiten Buch der Makkabäer* erwähnten sieben Brüder und ihre Mutter werden wohl schon vorher gern, aber meist isoliert vom Kontext, als Exempelfiguren genutzt, „für eine Glaubensstärke, die sich gerade nicht im Kampf, sondern im geduldigen Erleiden schrecklicher Qualen manifestiert“.¹⁴³ Und insgesamt werden die vier Bücher im lateinischen Bereich allegorisch gedeutet, der Kampf gegen die äußeren Feinde wird dabei zum geistigen Kampf gegen das Böse spiritualisiert.

Offenbar sind Klerus und Hierarchie der Kirche, gerade vor dem Hintergrund des langen Ringens um die kirchliche Suprematie, nicht ohne Grund zurückhaltend, eine so eindruckliche biblische Legitimation für kriegesisches Gewalthandeln zu liefern.¹⁴⁴ Das ändert sich erst mit der beschriebenen ‚Verchristlichung‘ des adligen Kriegerturns bis zu ihrem Höhepunkt in den Kreuzzügen: Die Kreuzfahrer gelten bald als *novi Maccabaei* und in den Statuen des Deutschen Ordens erscheinen die Makkabäer umgekehrt als *ritter* und Vorbilder im Kampf gegen die Heiden.¹⁴⁵ Im Gegensatz zu den neutestamentlichen und späteren christlichen Heiligen bilden die Makkabäer jetzt „geeignete Legitimationsfiguren“ für die nun erwünschte „Verbindung von Religionseifer und Waffengewalt“.¹⁴⁶ Dennoch bleiben auch in ihrem Fall die Rollentwürfe von Märtyrern und bewaffneten Glaubenskämpfern klar voneinander getrennt, denn in der christlichen wie der jüdischen Überlieferung werden die Makkabäer konsequent entweder als das eine oder das andere erwähnt.¹⁴⁷ Gerade in ihrer zweifachen Codierung, die jeweils unterschiedlich aktualisiert werden kann,

¹⁴² Vgl. Feistner/Neecke/Vollmann-Profe, Krieg im Visier, S. 156, Anm. 225.

¹⁴³ Ebd., Anm. 224.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., S. 156–157.

¹⁴⁵ Vgl. Henrike Lähnemann: The Maccabees as role models in the German Order. In: Dying for the faith, killing for the faith. Old-Testament faith-warriors (1 and 2 Maccabees) in historical perspective. Hrsg. von Gabriela Signori. Leiden 2012 (Brill's studies in intellectual history. 206), S. 177–193, hier S. 177–178.

¹⁴⁶ Klaus Schreiner: Märtyrer, Schlachtenhelfer, Friedensstifter. Krieg und Frieden im Spiegel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung. Opladen 2000 (Otto-von-Freising-Vorlesungen der Katholischen Universität Eichstätt. 18), S. 34. Vgl. dazu auch die Beiträge von Christoph Auffarth: Die Makkabäer als Modell für die Kreuzfahrer. Ursupationen und Brüche in der Tradition eines jüdischen Heiligenideals. Ein religionswissenschaftlicher Versuch zur Kreuzzugeschatologie. In: Tradition und Translation. Zum Problem interkultureller Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Christoph Elsass [u. a.]. Berlin/New York 1994, S. 362–390; Heilsame Gewalt? Darstellung, Begründung und Kritik der Gewalt in den Kreuzzügen. In: Gewalt im Mittelalter. Hrsg. von Manuel Braun, Cornelia Herberichs. München 2005, S. 251–272, besonders S. 258–260.

¹⁴⁷ Dieser Umstand verweist seinerseits darauf, dass Zerotentum und Märtyrertum, das ‚Eifern für Gott‘ und das ‚Sterben für Gott‘, nicht direkt ineinander überzugehen vermögen, sondern in einem komplexen strukturellen Zusammenhang stehen. Vgl. Jan Assmann: Martyrdom, violence, and immortality. The origins of a religious complex. In: Dying for the faith, killing for the faith. Old-Testament faith-warriors (1 and 2 Maccabees) in historical perspective. Hrsg. von Gabriela Signori. Leiden 2012 (Brill's studies in intellectual history. 206), S. 39–59, hier S. 40–41. Vgl. in diesem Zusammenhang auch meine Ausführungen zu Assmanns Überlegungen oben in der Einleitung, S. 14–18.

stellen sie letztlich eben kein Modell für die Verbindung des ‚Sterbens‘ und des ‚Tötens für Gott‘ dar, daher auch kein eigenes Heiligkeitsmodell, das spezifisch auf die Kreuzfahrer bezogen werden könnte.

Wie sehr in deren eigenen Vorstellungen gerade die alten Heiligkeitsmuster zum Tragen kommen, zeigt sich in der Kreuzzugswerbung wie auch in Schilderungen von Kreuzzugsteilnehmern, die ein wirksames Eigen- und Feindbild entwerfen, indem sie den Muslimen Grausamkeiten zuschreiben, die „in ihrer drastischen Darstellung an tradierte Erzählungen vom Tode spätantiker Märtyrer“ erinnern.¹⁴⁸ So greift Papst Urban II. in seiner Kreuzzugsrede Vorstellungen auf, die mit dem Martyrium des heiligen Erasmus von Antiochia im kulturellen Gedächtnis des abendländischen Mittelalters verankert sind, wenn er detailliert schildert, wie Muslime im Heiligen Land gefangene Christen mitunter besonders bestrafen, indem sie sie ausdärmen.¹⁴⁹ Wenn die muslimischen Gegner in diesem Kontext wie die heidnischen Verfolger geschildert werden, mit denen sich das frühe Christentum – zumindest nach Ausweis der tradierten Märtyrerlegenden – konfrontiert sah, dann deshalb, weil das althergebrachte Märtyrermodell gerade diese Rolle der grausamen Christenverfolger verlangt.

Hinsichtlich des Wandels des Begriffes der *militia Christi* und der darin zumindest aufscheinenden Möglichkeit einer Verknüpfung von Krieg und Heiligkeit bleibt also insgesamt festzuhalten, dass ein christliches Kriegerideal kein Gegenstand von Heiligenlegenden ist, die an den kirchlichen Kult gebunden sind. Mag eine Vermischung der gegensätzlichen Rollen von Märtyrer und Gotteskrieger in populären Vorstellungen und der Kreuzzugspropaganda naheliegen, so bleibt sie für die offiziellen Modelle von Heiligkeit ausgeschlossen. Hier bleibt die „Militarisierung des Christentums“¹⁵⁰ letztlich immer eine metaphorische Wendung. Wo hingegen die „objektivierende Instanz“ kirchlicher Heilsvermittlung fehlt, können sich *martyr* und *miles* umso stärker vermischen, „mit der Folge, dass die metaphorische und die reale Seite des ‚Kriegers‘ für den Glauben ununterscheidbar werden“.¹⁵¹ Eine Überblendung des bewaffneten Kampfes als ‚Töten für Gott‘ und der Idee des Martyriums als ‚Sterben für Gott‘ findet sich daher neben den Traktaten und Kreuzzugspredigten im weltlichen, besonders im heldenepischen Erzählen: Nur hier sind Figuren denkbar und erzählbar, bei denen kriegerisches Gewalthandeln nicht nur in keinem Widerspruch zur christlichen Ethik steht, sondern zum Heilsweg wird, der dem Helden beziehungsweise Ritter bestimmt ist.¹⁵² Der ursprüngliche christliche Gegensatz von

148 Völkl, Muslime – Märtyrer – Militia Christi, S. 184. Vgl. dazu Hans-Henning Kortüm: Westliche Gotteskrieger unterwegs im Osten. Abendländische Legitimationsstrategien militärischer Gewalt im Zeitalter der Kreuzzüge. In: Kriegsbegründungen. Wie Gewaltanwendung und Opfer gerechtfertigt werden sollten. Hrsg. von Hans-Joachim Heintze, Annette Fath-Lihic. Berlin 2008 (Bochumer Schriften zur Friedenssicherung und zum humanitären Völkerrecht. 59), S. 19–29, hier S. 27.

149 Vgl. ebd.

150 Bartlett, Die Geburt Europas, S. 319.

151 Frank, Zur Figur des christlichen Märtyrers, S. 223.

152 Vgl. Ashcroft, *Miles Dei – Gotes Ritter*, S. 150.

Kriegsdienst und Heiligkeit wird zum Gegenstand narrativer Verhandlung, bei der hagiographische und heldenepische Muster interferieren:

Als symmetrische Gegenbegriffe sind die Konzeptionen des ‚Helden‘ wie des ‚Heiligen‘ somit überblendbar, in der Figur des *miles Christi*, der heroisch für Gott kämpft, vereinbar, wenngleich das Ausmaß solcher Überblendungsleistungen doch für jeden Einzelfall neu zu beschreiben bleibt (es reicht in den Textwelten vom Heros, der sein Schlachtgemetzel wie zufällig als Dienst für Gott deklariert bis hin zum Heiligen, der in die Schlacht zieht, ohne aber dort zum Schwert zu greifen).¹⁵³

Dementsprechend muss auch dort, wo sich wie im Fall der Georgslegende, besonders in ihrer Bearbeitung Reinbots von Durne für ein adliges Laienpublikum, nicht nur heldenepische, sondern auch ritterlich-höfische und hagiographische Muster ‚überblenden‘, nach der konkreten Gestalt dieses narrativen Entwurfs sowie seiner Reichweite und Belastbarkeit gefragt werden. Nur auf diese Weise lässt sich die Funktion Georgs, als dem sicherlich wichtigsten ‚Ritterheiligen‘, im Hinblick auf die Verbindung von Krieg und Heiligkeit und die damit beförderte religiöse Identitätsbildung des mittelalterlichen Christentums sowie die Modelle der Auseinandersetzung mit den Heiden genauer bestimmen.

4.3 Der Märtyrer als Gotteskrieger: Georg

Dem heiligen Georg kommt hinsichtlich der Frage nach einer ‚Überblendung‘ von kriegesischem Gewalthandeln und Martyrium im christlichen Heiligkeitsdiskurs zweifellos eine besondere Rolle zu. Denn die weite Verbreitung und zentrale Bedeutung seines Kultes – zunächst vor allem im östlichen Christentum, seit dem Hochmittelalter und im Kontext der Kreuzzüge sowie des Rittertums überhaupt dann aber auch in der gesamten lateinischen Kirche – erklärt sich vor allem darin, dass er in der Verbindung von heroischem Märtyrertum und siegreichen kriegesischen Heldentaten geradezu zum Symbol „christlicher politischer Theologie“¹⁵⁴ werden kann. Entscheidend für diese Entwicklung ist das Motiv des Drachenkampfes, das erst später, im 11. Jahrhundert, mit der frühchristlichen Märtyrerlegende verknüpft wird, seitdem

¹⁵³ Stephanie Seidl: Narrative Ungleichheiten. Heiden und Christen, Helden und Heilige in der *Chanson de Roland* und im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad. In: Integration oder Desintegration? Heiden und Christen im Mittelalter. Hrsg. von Uta Goerlitz, Wolfgang Haubrichs. München 2009 (LiLi. 156), S. 46–64, S. 51. Wie entscheidend gerade für die deutsche Rezeption der französischen Heldenepik die enge Verschränkung oder gar Konvergenz von Heroik und Hagiographie ist, sodass gar von einer „Hagiographisierung des Epischen“ gesprochen werden kann, zeigt Bernd Bastert: Helden als Heilige. *Chanson de geste*-Rezeption im deutschsprachigen Raum. Tübingen, Basel 2010 (Bibliotheca Germanica. 54), vgl. dort S. 259–268, Zitat S. 269.

¹⁵⁴ Giorgi Maisuradze: Der heilige Georg – ein Held christlicher politischer Theologie. In: Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegen. Hrsg. von Sigrid Weigel. München 2007, S. 95–100.

aber untrennbar mit dem Bild des Heiligen in Legende und Ikonographie verbunden ist: Der Märtyrer, der den christlichen Glauben ursprünglich allein im eigenen Leiden bezeugt, nimmt nun den Kampf auf gegen das Leid anderer in Gestalt des Drachen und bekehrt sie auf diese Weise zum Christentum. Dieser signifikante Umschlag vom ‚passiven‘ zum ‚aktiven‘ Heldentum im Zeugnis für den Glauben und seiner missionarischen Ausbreitung realisiert sich narrativ als Verknüpfung von ‚spirituellem‘ und ‚physischem‘ Kampf.

Doch bestimmt die Verbindung von Glaubenszeugnis und bewaffnetem Kampf nicht allein die inhaltliche Ausformung der Legende Georgs, sondern vor allem auch die spezifische Ausprägung seines Kultes. Der heilige Märtyrer wird nicht nur allgemein zum Patron der Krieger und Ritter, die ihn als besonderen Fürsprecher begreifen können, weil er wie sie dem Kriegerstand entstammt, so wie es auch bei den anderen Soldatenheiligen naheliegt. Vielmehr gründet seine breite Verehrung gerade in seiner Rolle als Schlachtenhelfer und Heidenkämpfer, der selbst aktiv in das Kampfgeschehen eingreift, wie sie die Kreuzzugschroniken in ihrer Überlieferung der Erscheinung Georgs als Ritter während der Eroberung Jerusalems festigen und verbreiten. Damit repräsentiert der heilige Georg den Wandel vom ‚Kriegerheiligen‘ zum ‚Kriegsheiligen‘, wie er im Bild des Soldatenheiligen in der Umbesetzung der *militia-Christi*-Metaphorik möglich wird; er wird zum Paradigma ihrer ‚(Re-)Militarisierung‘. Das Bild des Heiligen wird dabei nicht allein ‚militarisiert‘, sondern im Übergang vom frühen zum hohen Mittelalter zunehmend ‚nobilitiert‘, sodass Georg schließlich zum „Idealbild des heiligen Ritters schlechthin“ wird.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Peter Bernhard Steiner: Märtyrer, Ritter und Drachentöter. Politische und soziale Aspekte des Georgskultes. In: Sanct Georg. Der Ritter mit dem Drachen. Anlässlich der Ausstellung Sanct Georg – Der Ritter mit dem Drachen im Diözesanmuseum Freising 20. Mai bis 21. Oktober 2001. Lindenberg im Allgäu 2001 (Kataloge und Schriften. Diözesanmuseum für christliche Kunst des Erzbistums München und Freising. 24), S. 109–115, hier S. 111. Zur Nobilitierung vgl. auch Wolfgang Haubrichs: Variantenlob – Variantenfluch? Aspekte der Textüberlieferung der Georgslegende im Mittelalter. In: Zur Überlieferung, Kritik und Edition alter und neuerer Texte. Beiträge des Colloquiums zum 85. Geburtstag von Werner Schröder am 12. und 13. März 1999 in Mainz. Hrsg. von Kurt Gärtner, Hans-Henrik Krummacker. Mainz/Stuttgart 2000 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. 2000, 2). S. 143–159, hier S. 158. Die Entwicklung des Georgsbildes in Legende und Ikonographie insgesamt ist an vielen Stellen untersucht und beschrieben worden. Ich verweise hier nur auf die Darstellung bei Sigrid Braunfels-Esche: Sankt Georg. Legende, Verehrung, Symbol. München 1976, und für das Georgsbild in der deutschen Literatur des Mittelalters und auf Monika Schwarz: Der heilige Georg. *Miles Christi* und Drachentöter. Wandlungen seines literarischen Bildes in Deutschland von den Anfängen bis in die Neuzeit. Köln 1972. Die Entwicklung der Georgsverehrung auf der Grundlage vieler Aspekte, die ich oben in Bezug auf die Soldatenheiligen zur Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Krieg diskutiert habe, und mit der konkreten Frage nach der Legitimation von Kriegerheiligen zeichnet außerdem nach: Norman Wetzig: Sankt Georg – *sanctus et militans*. Ein Heiliger als Spiegel von Norm und Wirklichkeit des Christentums in Spätantike und Mittelalter. In: Der christliche Orient und seine Umwelt. Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anlässlich seines 60. Geburtstags. Hrsg. von Sophia G. Vashalomidze, Lutz Geisinger. Wiesbaden 2007 (Studies in Oriental Religions. 56), S. 227–247.

Dabei folgt die Georgslegende ursprünglich ganz dem narrativen Muster der Soldaten-Märtyrer, die eine radikale *conversio* von der *militia saecularis* zur *militia Christi* vollziehen. Wie Margareta und Katharina gilt er in der byzantinischen Kirche, in der sich sein Kult zunächst entfaltet, als μεγαλομάρτυς, als ‚Großmärtyrer‘ der ersten Jahrhunderte, der besonders qualvolle Martern über sich ergehen lassen muss und dabei zahlreiche Wunder vollbringt, um Ungläubige zu bekehren. Sein Martyrium folgt darin einem narrativen Muster, das als das der ‚Märtyrer von unzerstörbarem Leben‘ bezeichnet worden ist:¹⁵⁶ Die Folge von Haft, Verhör und Folter wiederholt sich in diesen Legenden mehrfach, weil es den Heiden nicht gelingen will, den Heiligen zu töten, der immer wieder von Gott bewahrt wird und erst stirbt, als er selbst darin einwilligt beziehungsweise Gott die Zeit als dafür gekommen sieht. In der Steigerung der Grausamkeiten wird einerseits die Machtlosigkeit und ‚Verstockung‘ der Heiden offenbar, andererseits bietet sie den narrativen Rahmen, um durch das wiederholte Eingreifen Gottes, die unerschütterliche Standhaftigkeit des Heiligen sowie dadurch bewirkten Bekehrungen die Wahrheit und Überlegenheit des christlichen Glaubens zu demonstrieren. In der apokryphen Georgslegende wird dieses Schema noch dadurch gesteigert, dass der gemarterte Heilige nicht nur immer wieder von seinen Verletzungen geheilt, sondern sogar vom Tode auferweckt wird. Die zunehmend wütenden Bemühungen des heidnischen Kaisers, ein abschreckendes Exempel zu statuieren, schlagen in ihr völliges Gegenteil um und bestätigen so die Kraft des christlichen Glaubens.¹⁵⁷

Das Narrativ der ‚Märtyrer von unzerstörbarem Leben‘ versinnbildlicht dabei allgemein „die dem Christen zuteil gewordene Erlösung aus dem Tod“.¹⁵⁸ Darüber hinaus ermöglicht es aber auch eine Steigerung und Akzentuierung im Hinblick auf die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum in der dem Martyrium eigenen Wechselwirkung von tödlicher Konfrontation und missionarischer Integration. Die Heiden erscheinen als hoffnungslos verblendete Feinde des christlichen Glaubens, wenn sie sich nicht zu diesem bekehren und ihn als neophytische Folge-märtyrer ihrerseits bezeugen.¹⁵⁹ In der Georgslegende sind die Martern und Wunder „ins Abenteuerliche gesteigert: die Bosheit und Verständnislosigkeit der heidnischen Könige und auf der anderen Seite die Anziehungskraft des Heiligen auf die *electi* in der Umgebung dieser. Georg zieht alle zu sich herüber“.¹⁶⁰

Die Erzählung vom Drachenkampf zur Rettung einer Prinzessin wird erst später mit dieser dramatisch zugespitzten Märtyrergeschichte verknüpft, sie wird „als Mär-

¹⁵⁶ Vgl. Konrad Zwierzina: Die Legenden der Märtyrer von unzerstörbarem Leben. In: Innsbrucker Festgruß von der philosophischen Fakultät, dargebracht der 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Graz. Innsbruck 1909, S. 130 – 158.

¹⁵⁷ Vgl. Feistner, Reinbot von Durne, S. 318.

¹⁵⁸ Zwierzina, Die Legenden der Märtyrer von unzerstörbarem Leben, S. 158.

¹⁵⁹ Vgl. oben in Kap. 3.2.3 Verstockung oder Bekehrung im Angesicht des Martyriums: Die Rolle der Heiden.

¹⁶⁰ Zwierzina, Die Legenden der Märtyrer von unzerstörbarem Leben, S. 151.

chensubstrat dem Basisnexus des Märtyrerschemas vorgeschaltet¹⁶¹ und bleibt daher inhaltlich wie struktural ein Fremdkörper, dessen Einbindung je neu narrativ gestaltet werden muss. Gerade aber mit der Drachenepisode findet die Georgslegende seit dem 12. Jahrhundert im lateinischen Mittelalter ihre Verbreitung, befördert nicht zuletzt durch die *Legenda aurea*, die ihr in dieser Form kanonische Geltung verschafft.¹⁶² Zwar hatte sich der Georgskult bereits lange vorher im Westen verbreitet, durchaus im Kontext adlig-kriegerischer Funktionalisierung und kämpferischer Mission, aber eben nicht als Kriegspatronat im eigentlichen Sinne.¹⁶³ Einen neuen Aufschwung, mit der charakteristischen Ausprägung des Heiligen als Schlachtenhelfer, erfährt er erst durch die Kreuzfahrer, die in Kleinasien und Palästina mit dem dortigen Georgskult in Berührung kommen und entsprechende Reliquien mitbringen.¹⁶⁴ Auf diese Weise wandert die byzantinische Vorstellung ‚militarisierter‘ Soldaten-Märtyrer in den nunmehr christianisierten Westteil des Reiches. Wenn Georg hier zum zentralen Leitbild und Patron christlicher Ritterschaft überhaupt wird, dann kann er damit wiederum als ein Beispiel dafür gelten, wie die externe Auseinandersetzung mit den Heiden, zu deren Sinnbild Georg im Osten ja schon weit eher geworden war, interne Identitätsbildung befördert, ein polarisierendes Konfrontationsmodell mithin von der Peripherie ins Zentrum wandert und dort seine homogenisierende, identitätsstiftende Funktion entfaltet.¹⁶⁵

Für diese Funktionalisierung ist aber neben der theologisch problematischen Vision Georgs als Schlachtenhelfer vor Jerusalem, die als posthumes Mirakel ohnehin nicht in die eigentliche Vita des Heiligen zu integrieren ist, insbesondere die Drachenepisode entscheidend. Denn sie erlaubt eine Überblendung von weltlichem und geistlichem Kampf, die sich auch in den klerikalen Heiligkeitsdiskurs einfügt, solange der physische Kampf nur einem Ungeheuer gilt, das zudem metaphorisch für das Böse steht. Andererseits lassen sich im Bild des Drachenkampfes religiöse und politische Dimension kaum trennen, denn es ermöglicht immer ganz unterschiedliche Auslegungen in beide Richtungen.¹⁶⁶ Der Kampf gegen den im Drachen versinnbildlichten Unglauben und das Heidentum kann metaphorisch verstanden oder aber eben konkretisierend ausgedeutet werden, zumal im Kontext der Kreuzzüge: Als gottgesandter Ritter befreit Georg das Land vom Götzendienste und bekehrt es zum Christentum, was

¹⁶¹ Feistner, Historische Typologie, S. 30–31.

¹⁶² Vgl. Schwarz, Der heilige Georg, S. 85–86, außerdem auch Helmut Fischer: Art. Georg, Hl. In: EM 5 (1987), Sp. 1030–1039, hier Sp. 1031 und John L. Flood: Sankt Georg. In: Herrscher, Helden, Heilige. Hrsg. von Ulrich Müller, Werner Wunderlich. Mitarbeit und Redaktion Lotte Gaebel. St. Gallen 1996 (Mittelalter-Mythen. 1), S. 589–605, hier S. 599–600.

¹⁶³ Vgl. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 258. Zum frühmittelalterlichen Georgskult im deutschsprachigen Raum vgl. Schwarz, Der heilige Georg, S. 38–40.

¹⁶⁴ Zum Wandel des Georgsbildes im Zeitalter der Kreuzzüge, vor dem Hintergrund des Wandels der Vorstellungen von der *militia Christi* wie der Begegnung der Kreuzfahrer mit dem ihnen schon als Märtyrer vertrauten Kriegerheiligen im Orient vgl. ebd. S. 53–59.

¹⁶⁵ Vgl. oben in Kap. 2.3.1 Formen religiösen Kulturkontakts, S. 68.

¹⁶⁶ Vgl. Steiner, Märtyrer, Ritter und Drachentöter, S. 114.

als geistlicher wie weltlicher Kampf gleichermaßen gelten kann.¹⁶⁷ Der Drachenkampf ermöglicht damit auch einen „außerkirchlichen Georgskult“¹⁶⁸, der sich wie im Fall der *militia Christi* insgesamt aus dem Rahmen kirchlich propagierter und sanktionierter Heiligkeitsmodelle löst.

Daher ist gerade für die Georgslegende nach den spezifischen narrativen Vermittlungsweisen und Inszenierungsstrategien zu fragen, im Fall der beiden hier untersuchten mittelalterlichen Legendare also danach, wie sie unter ihren je spezifischen Kommunikationsbedingungen den Zusammenhang von Drachenkampf und Martyrium entwerfen. Im Vergleich zu den Georgslegenden der *Legenda aurea* und des *Passionals* stellt die Bearbeitung des Stoffes durch den höfischen Autor Reinbot von Durne, entstanden wohl zwischen 1231 und 1253, vermutlich nach 1246,¹⁶⁹ in zweifacher Hinsicht einen Sonderfall dar, insofern dieses Werk „als Stiftung eines weltlichen Fürsten nicht in kultisch-rituell strukturierte Gebrauchszusammenhänge geistlichen legendarischen Erzählens, sondern in die schwach institutionalisierten Situationen höfischer Erzählpragmatik gehört“.¹⁷⁰ An die Stelle des Drachenkampfes, der dem Autor offenbar noch unbekannt ist, tritt eine Vorgeschichte, in der Georg als Kreuzritter in göttlichem Auftrag die Heiden bekämpft. Wenn Martyrium und Heidenkampf bei Reinbot gleichermaßen als Glaubenszeugnis erscheinen, dann ist hier nach der spezifischen narrativen Überblendung beider Konzepte zu fragen.

4.3.1 Drachenkampf und Martyrium: Georg in der kirchlichen Tradition

In welchem Sinne Drachenkampf und Martyrium in der *Legenda aurea* verbunden werden, wird schon in der pseudo-etymologischen Einleitung deutlich, die den ‚heiligen Kampf‘ in Georgs Namen selbst einschreibt: *Vel dicitur a gerar, quod est sacrum, et giron, quod est luctatio, quasi sacer luctator, quia luctatus est cum dracone et carnifice* (LA 810).¹⁷¹ Das Martyrium gilt hier nicht als passives Erdulden, sondern als ein aktiver Kampf. Die Kampfmetaphorik überspannt beiden Teile der Erzählung und die verschiedenen Rollen Georgs: So wie er gegen den dämonischen Drachen kämpft, kämpft er auch gegen den heidnischen Henker, und deshalb ist er ein ‚heiliger Kämpfer‘. Für die narrative Umsetzung dieses hagiographischen Motivs ist entschei-

¹⁶⁷ Vgl. Uwe Steffen: Drachenkampf. Der Mythos vom Bösen. Stuttgart 1984 (Buchreihe Symbole), S. 226.

¹⁶⁸ Braunfels-Esche, Sankt Georg, S. 25.

¹⁶⁹ Vgl. Werner Williams-Krapp: Reinbot von Durne. In: ²VL 7 (1989), Sp. 1156–1161, hier Sp. 1156–1157.

¹⁷⁰ Peter Strohschneider: *Georius miles – Georius martyr*. Funktion und Repräsentation von Heiligkeit bei Reinbot von Durne. In: Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens. Hrsg. von Matthias Meyer, Hans-Jochen Schiewer. Tübingen 2002, S. 781–811, hier S. 807.

¹⁷¹ „Oder Georg kommt von *gerar* ‚heilig‘ und *gyron* ‚Kampf‘, etwa ‚heiliger Kämpfer‘, weil er mit dem Drachen und dem Scharfrichter kämpfte.“

dend, dass Georg schon den Sieg im Drachenkampf nicht aus eigener, menschlicher Kraft vollbringt, sondern wesentlich durch göttlichen Beistand. Sein Soldatentum, zumal im Rang eines hohen Stabsoffiziers, wird eingangs nur kurz erwähnt und sofort im Bild des geistlichen Kampfes gegen den Drachen überhöht: Als Tribun kommt er in die Stadt Silena, die von einem Drachen bedroht wird (LA 812) – in dessen Überwindung, nicht im bewaffneten Kampf gegen Menschen findet er seine Aufgabe als Soldat. Später, im Martyrium, wird er den militärischen Stand dann völlig hinter sich lassen.

Die Erzählung beginnt mit einer eindrücklichen Schilderung der Bedrohung durch den Drachen, der unweit der Stadt in einem See lebt und mit seinem Atem die Luft tödlich verpestet. Zunächst wird er mit Schafen besänftigt, doch als diese ausgehen, werden nach und nach alle Söhne und Töchter der Stadt geopfert. Schließlich fällt das Los auf die einzige Tochter des Königs, der sie auch mit all seinem Reichtum nicht loskaufen kann und bitterlich beweint. Als das Mädchen allein vor die Stadt tritt, begegnet ihr Georg, den sie vor der Gefahr durch den Drachen bewahren und daher fortschicken will. Er aber versichert ihr daraufhin, ihr mit Gottes Hilfe beistehen zu wollen: *„in Christi nomine te iuvabo“* (LA 814).¹⁷² Sie spricht den jungen Mann nun mit *„Bone miles“*, als ‚guten Ritter‘ an (LA 814), will allerdings immer noch nicht an eine Rettung glauben, der Drache werde sie beide vernichten. Als dieser sich ihnen nähert, besteigt Georg sein Pferd, wappnet sich mit dem Kreuz, womit wohl das Kreuzzeichen gemeint ist, schwingt dann die Lanze und befiehlt sich Gott an. Im Kampf werden also Georgs Heldenmut und Kraft derart mit göttlichem Wirken überblendet, dass eine Entflechtung gar nicht mehr möglich ist: Er siegt im Auftrag Gottes und das Geschehen, so wie es vom Erzähler quasi ‚objektiv‘ geschildert wird, erscheint auf diese Weise insgesamt spiritualisiert.

Georg verwundet schließlich den Drachen schwer und wirft ihn zu Boden, woraufhin er der Königstochter befiehlt, ihren Gürtel um den Hals des Drachen zu legen, der ihr nun *velut mansuetissimus carnis* (LA 814)¹⁷³ in die Stadt folgt. Hier nun vollzieht sich die eigentliche Überwindung der Bestie. Der Heilige selbst tritt als gottgesandter Erlöser auf, der die bedrohten Heiden mit dem Drachen zugleich vom Unglauben befreien soll: *„Nolite timere, ad hoc enim dominus me misit ad vos, ut a poenis vos liberarem draconis. Tantummodo in Christum credite et unusquisque vestrum baptizetur et draconem istum occidam.“* (LA 814).¹⁷⁴ Der wundersame Sieg über den Drachen und seine Zähmung sind dabei aber nicht nur metaphorisch als Überwindung des Bösen und des heidnischen Unglaubens zu verstehen,¹⁷⁵ sondern erscheinen im Erzählzu-

172 „[I]m Namen Christi werde ich dir helfen“.

173 „[W]ie der zahmste Hund“.

174 „Fürchtet euch nicht, der Herr hat mich dazu zu euch gesandt, daß ich euch von den Plagen des Drachen erlöse. Glaubt nur an Christus. Jeder von euch soll sich taufen lassen, und ich werde diesen Drachen töten.“

175 Vgl. Astrid Lembke: *Erzählte Heiligkeit. St. Georg in mittelalterlicher Dichtung*. Berlin 2008 (Reihe Hochschulschriften. 23), S. 29. Warum man beide Lesarten voneinander trennen sollte, wie Lembke

sammenhang von Georg bewusst eingesetzt. Die Mission wird durch äußeren Druck forciert: Taufe oder Tod durch den Drachen. Denn immerhin führt der ‚heilige Kämpfer‘ diesen zur Untermauerung seines Anspruchs auf Bekehrung mitten in die Stadt und erst nach der Taufe will er ihn erschlagen. In der finalen Logik der Legende wird diese Zwangssituation allerdings nicht weiter problematisiert, sondern verbleibt in der Latenz. Denn die Heiden sollen sich ja bekehren, Georg soll sie vom ‚Drachen des Unglaubens‘ befreien. Der König und sein ganzes Volk, 20000 an einem Tag, lassen sich taufen, woraufhin Georg den Drachen tötet.¹⁷⁶

Die Überwindung des todbringenden Drachen, der die Zukunft der Stadt auszulöschen drohte, findet ihren sinnfälligen Ausdruck in der frischen Quelle, die in einer vom König erbauten Kirche mitten aus dem der Gottesmutter sowie Georg geweihten Altar entspringt und deren Wasser alle Kranken zu heilen vermag. Der Heilige wirkt hier nach dem ritterlichen Drachenkampf als wundertätiger Bekehrer und in Vorbild und Lehre als Begründer eines mustergültigen christlichen Herrschertums: Das Geld, das ihm der König anbietet, lehnt er ab, schlägt diesem stattdessen vor, es den Armen zu geben, und verpflichtet ihn schließlich zum Aufbau eines christlichen Gemeinwesens: *silicet ut ecclesiarum dei curam haberet, sacerdotes honoraret, divinum officium diligenter audiret et semper pauperem memor esset* (LA 816).¹⁷⁷

Der Sieg über den Drachen kann daher insgesamt als „symbolische Darstellung eines siegreichen Glaubenskampfes“¹⁷⁸ gelten, der im Martyrium seine folgerichtige Fortsetzung findet. Entsprechend problemlos und unvermittelt vollzieht sich der Übergang zwischen den beiden Erzählteilen: Als unter den Kaisern Diokletian und Maximian und ihrem Statthalter Dacian innerhalb eines Monats 1700 Christen das Martyrium erleiden und angesichts der Martern viele vom Glauben abfallen und den heidnischen Götzen opfern, trifft Georg dieser Schmerz mitten ins Herz und *omnia, quae habebat, dispersit, militarem habitum abiecit, christianorum habitum induit* (LA 816).¹⁷⁹ Dann springt er mitten hinein ins Geschehen, bezeichnet die heidnischen Götter als Dämonen und bekennt sich zum christlichen Gott. Der äußere Druck der Christenverfolgung führt also, ganz nach dem Muster der Soldatenheiligen, zu seiner radikalen *conversio* und zur konsequenten Konfrontation mit dem heidnischen Unglauben, die letztlich in seinem Martyrium endet. Der innere Wandel auf dem Weg zur

meint, bleibt mir allerdings unklar. Die Metaphorik des Drachen entfaltet im Falle Georgs ihre kulturelle Wirksamkeit meines Erachtens gerade darin, dass sie nicht nur als eine Personifikation des Bösen verstanden werden, sondern auch das Heidentum als gleichsam ‚äußeren‘ Feind meinen kann.

176 Nach einer anderen Überlieferung tötet Georg den Drachen gleich im Kampf vor der Stadt, worauf die *Legenda aurea* am Ende der Drachenepisode auch hinweist, vgl. LA 816, und diese Szene ist es, die sich aufgrund ihrer stärkeren Dramatik in der Ikonographie durchsetzt. Die Wirkung des Siegs über den Drachen als wundersames Zeichen, das zur Konversion der heidnischen Stadt führt, bleibt dabei gleich, erscheint allerdings geschickter ‚kaschiert‘.

177 „Er solle sich um die Kirche Gottes kümmern, die Priester ehren, den Gottesdienst fleißig anhören und immer an die Armen denken.“

178 Steffen, Drachenkampf, S. 222.

179 „[E]r verteilte alles, was er hatte, warf das Soldatenkleid ab, zog das Christenkleid an“.

Heiligkeit wird äußerlich darin sichtbar, dass er seine militärische Kleidung ablegt und – das ist die einzige Stelle der Legende, an der sein Soldatenstand im Syntagma wirksam wird – ein ‚christliches Gewand‘ anzieht.

Der Drachenkampf erscheint dabei nicht nur als simple Vorgeschichte, sondern präfiguriert das Martyrium: An die Stelle des Drachen tritt der heidnische Statthalter, der sich gar mit dem Höllendrachen identifizieren lässt.¹⁸⁰ Dabei ist es sicher nicht zufällig, dass die erste Marter, die die heidnische Grausamkeit für den berittenen Drachenkämpfer ersinnt, ein Folterpferd ist. Und den von einem heidnischen Zauberer vergifteten Wein überlebt Georg, indem er, als *vir dei*, das *signum crucis* schlägt (LA 816), ganz so also, wie er den Drachen besiegt hatte. Und die Überwindung des im Drachenkampf noch eher metaphorisch gefassten Unglaubens konkretisiert sich in der Vernichtung des Heidentums in seinen physischen Zeugnissen, wobei das Muster dem anderer Märtyrer beziehungsweise Heiliger entspricht: Zum Schein willigt Georg ein, den heidnischen Göttern zu opfern, betet im Tempel aber zu Gott, er möge den Tempel *ad sui laudem et populi conversionem* (LA 818)¹⁸¹ zerstören, woraufhin ein Feuer vom Himmel fällt, den Tempel und die Götzenbilder mitsamt den Priestern verbrennt und sich die Erde öffnet, um alles zu verschlingen. Auch die Befreiung der Prinzessin im Drachenkampf „findet ihre Konkretisierung in der Märtyrerlegende: Georg entreißt durch sein Glaubenszeugnis die Frau des Königs, Alexandria, der Gewalt des heidnischen Königs und gewinnt sie für den Glauben.“¹⁸²

Unter den für das *Passional* ausschlaggebenden Bedingungen einer Übertragung für ein volkssprachiges, mit Stil und Motiven der höfischen Literatur vertrautes Publikum, muss die *ritterschaft* Georgs wiederum eine besondere Akzentuierung erfahren. Dabei erscheint einerseits sein Kampf gegen den Drachen stärker im Sinne weltlich-höfischen Rittertums stilisiert, sodass dann andererseits der Übergang zum Martyrium prononcierter gestaltet werden muss. Wie zentral der Gedanke des ritterlichen Kampfes für die Figur dieses Heiligen im *Passional* ist, wird schon in der Überschrift seiner Legende *Von fante Georgio einem rittere* deutlich, die sich zumindest in der für die Edition maßgeblichen Handschrift findet. Das ist interessant insofern, als die Heiligen in den Überschriften, wenn sie überhaupt ein Attribut erhalten, mit demjenigen Stand bezeichnet werden, der für ihre Heiligkeit maßgeblich ist – Martin als *bischof*, Katharina als *iuncvrowe* – und sich bei keinem anderen der Soldatenheiligen die Bezeichnung *ritter* findet. Entsprechend wird Georg gleich zu Beginn, in einem für das *Passional* typischen Prolog, als vorbildlicher Ritter eingeführt: *Georgius ein ritter was, / dem im den beften wec uzlas, / fwie er zu gote ez wefte* (P 253, 1–3).

¹⁸⁰ Vgl. Steffen, Drachenkampf, S. 222. Eine wörtliche Identifizierung des heidnischen Statthalters mit dem „Höllendrachen“ findet sich aber entgegen der Darstellung von Steffen in der *Legenda aurea* nicht.

¹⁸¹ „[Z]u seinem Lob und zur Bekehrung des Volkes“.

¹⁸² Ebd., S. 223. Der Name der Kaiserin geht in verschiedenen Fassungen der Legende sogar nach und nach auf die Prinzessin über.

Ritterliche und christliche Tugenden sind dabei konzeptionell eng miteinander verbunden, denn Georg, so der Erzähler weiter, sei adliger Abkunft gewesen, habe früh den christlichen Glauben angenommen und im Gehorsam gegenüber Gottes Geboten begonnen, *minnen zucht unde tugende* (P 253, 13). Sein Rittertum ist eng an seine Verbundenheit mit Gott gekoppelt.¹⁸³ Der Drache erscheint demgegenüber als die gerechte Strafe für den heidnischen Götzendienst der Stadt, was sein metaphorisches Potential, anders als in der *Legenda aurea*, einseitig gegen das Heidentum zuspitzt:

diz fwerliche klagende we
dulten fi von rechter schult,
wand die ftat was gevult
mit abgoten vil genuc,
den man dienftlich opfer truc
und unfers herren vergaz,
hie von fie wol diz leit befaz. (P 254, 6–12)

Der ‚Drache des Unglaubens‘ wird aus seiner Latenz in die Konkretion einer existentiellen Bedrohung durch das Heidentum in Gestalt des Drachen geholt. Georgs Kampf gegen diesen ist dann nicht nur einer gegen das allgemeine Böse, sondern gegen den heidnischen Unglauben, dem die Stadtbewohner anhängen.

Für die Begegnung Georgs mit der Prinzessin lässt sich dann eine höfische Stilisierung der Figuren wie des Geschehens zeigen: Georg wird aus der Perspektive der Königstochter als von Gott gesandter Retter beschrieben: [...] *ein ritter quam geriten / mit vil zuchtechlichen fiten / fin wec geburte im alfus* (P 255, 67–69). Die Prinzessin spricht ihn entsprechend an: ‚*herre min, ich fehe wol, / daz ir fit manheite vol / und ein ritterlicher degen*‘ (P 256, 23–25). Aber auch Georg lässt sich seinerseits von der äußeren Erscheinung der Prinzessin leiten:

seht, do betwanc den reinen
fin edelkeit und fin tugent,
daz er vor im der schonen iugent
in rechter not nicht vergaz (P 255, 78–81).

Er steigt vom Pferd und blickt sie an: [...] *ir fchone antlitze, / und dar zu an ir riche kleit. / die wifeten im ir edelkeit* (P 255, 86–88). Diese „Reziprozität des Sich-Identifizierens als ritterlich-höfisch beziehungsweise adlig“¹⁸⁴ ist umso bemerkenswerter, als sie den religiösen Gegensatz zwischen dem christlichen Glaubenshelden und der

¹⁸³ Vgl. Stephanie Seidl: Blendendes Erzählen. Entwürfe von Ritterheiligkeit in deutschsprachigen Georgslegenden des Hoch- und Spätmittelalters. Berlin/Boston 2012 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters. 141), S. 49–50.

¹⁸⁴ Ebd., S. 54.

heidnischen Prinzessin ausblendet.¹⁸⁵ Jedenfalls scheint Georgs Handeln zunächst nicht, wie es die *Legenda aurea* nahelegt, vom Motiv christlicher Nächstenliebe bestimmt, sondern von der Verpflichtung des höfischen Ritters im Dienst einer, zumal in Not geratenen, Dame. Es finden sich im Kampf zwar die bekannten religiösen Motive, wenn er *in deme namen Iefu Chrifti* (P 256, 67) der Prinzessin helfen will und sich *kruzewis* (P 256, 89) segnet. Aber es fehlt das Sich-Gott-Anbefehlen im Angesicht des Drachen, und gleich nach dem Kreuzzeichen wirkt der Kampf schon wieder deutlich ‚ritterlicher‘: *er wolde hoher tugende pris / an dem wurme erfriten* (P 256, 90 – 91) und er kämpft *nach ritterlicher faze* (256, 95). Es sind also nicht nur geistliche Motive, die sein Handeln bestimmen, sondern gleichzeitig treibt ihn der höchst weltliche Wunsch nach höfischer *êre* an. Die Szene darf man sich überdies wohl im Blickfeld der Stadt vorstellen, von deren Zinnen die Bewohner den Kampf wie ein ritterliches Duell mitverfolgen können,¹⁸⁶ und der Erzähler nimmt diese Perspektive der öffentlichen Wahrnehmung ritterlicher Repräsentation ein, wenn er konstatiert: *daz was erlich geritten / nach pfirlichen werden* (P 256, 98 – 257, 1).

Die Handlung folgt ansonsten ganz der *Legenda aurea*, bei der Drachentötung werden jedoch noch einmal Georgs ritterliche Qualitäten als von Gott legitimerter Kämpfer für das höfische Publikum, intra- wie extradiegetisch, anschaulich gemacht:

der ritter vor gote wert
machte bloz do fin fwert
und liez al offen fchowen,
daz er wol torfte howen
in den wurm funder not,
den fluc er vor in allen tot. (P 257, 79 – 84)

Die höfische Ritterlichkeit Georgs wird im *Passional* also ganz bewusst erzählerisch gestaltet und bildlich ausgestellt. Seine Heiligkeit, die sich in seinem Martyrium dann in den üblichen Mustern verwirklichen wird, schwingt dabei zwar immer schon mit, aber das Verhältnis von beidem ist nicht ganz leicht zu bestimmen. Stephanie Seidl meint daher für diese Bearbeitung der Georgslegende festhalten zu können:

Der Sieg über den Drachen ist derjenige eines heldenhaften Ritters, der seine Kampfkraft unter Beweis und seine höfische Ausstrahlung zur Schau stellt. Die (zukünftige) Heiligkeit der Protagonisten rahmt seine Ritterlichkeit, nicht durch, sondern zusätzlich zur Repräsentation des Ritterlichen manifestiert sich das Göttliche.¹⁸⁷

Dabei übergeht sie aber den im Text ja durchaus explizit gemachten Aspekt des Kämpfens im Namen Gottes beziehungsweise hält sie ihn für von untergeordneter Bedeutung, weil sie auf einen „Umschlag vom höfischen Ritter zum Märtyrerheiligen“

¹⁸⁵ Vgl. ebd., S. 58.

¹⁸⁶ Vgl. ebd., S. 55.

¹⁸⁷ Ebd., S. 60.

hin argumentiert und die vor dem Hintergrund ritterlich-höfischer Repräsentation divergierende Körperkonzepte beschreiben will: „Der strahlende Ritter-Körper wird vollständig destruiert und durch einen zerstörten Märtyrer-Leib ersetzt.“¹⁸⁸ Das ist auf der Ebene der erzählerischen Inszenierung des Geschehens sicher richtig, berührt aber meines Erachtens kaum den narrativ hier insgesamt entworfenen inhaltlichen Zusammenhang der beiden zugrundeliegenden Heiligkeitsmodelle, der trotz aller höfischen Stilisierung die in der *Legenda aurea* angelegte Einbindung des Drachenkampfes in das Bild des Märtyrers wahrt. Von den Konventionen und Motiven höfischen Erzählens her betrachtet muss der Übergang vom Drachenkampf zum Martyrium, wie ihn das *Passional* entwirft, als Umschlag von höfischer Repräsentation in deren Negation erscheinen. Dabei fällt allerdings auf, dass das Potential des Soldatenheiligen-Narrativs, das Seidl freilich nicht berücksichtigt,¹⁸⁹ in der Konfrontation weltlichen und geistlichen Kämpfens nicht genutzt wird. Der Drachenkampf ist eben keine militärische Vorgeschichte des späteren Heiligen in heidnischen Diensten, sondern, wenn nicht schon als erster Erweis von Georgs Heiligkeit, dann zumindest als Ausdruck seines Wirkens im göttlichen Auftrag und als eine Form seines Glaubenszeugnisses zu verstehen.

Gleichwohl ist der Abschied Georgs im *Passional* anders als in der *Legenda aurea* stärker akzentuiert und diese Notwendigkeit ergibt sich aus dem strukturellen Problem, das mit der Übernahme des „ubiquitär verbreiteten Erzähltyps“¹⁹⁰ des Drachentöters in die Hagiographie einhergeht. Denn dieses besteht ja nicht nur darin, dass ein von außen kommender Held den Drachen tötet, damit die Bedrohung einer Stadt aufhebt und die Königstochter rettet, sondern verlangt auch, dass er die von ihm Gerettete schließlich auch heiratet. In der *Legenda aurea* wird dieses Problem nicht weiter virulent, weil von Anfang an alles auf die Heiligkeit Georgs im Martyrium ausgerichtet ist. Im *Passional* hingegen wird es durch die höfische Stilisierung des ritterlichen Helden gar noch verstärkt, denn nun scheint es umso erwartbarer, dass der Drachentöter mit dem Sieg auch die Prinzessin ‚gewinnt‘. Die finale Logik des Schemas gerät dabei also durchaus in Konflikt mit der des legendarischen Erzählens, aber nur, um den folgenden Umschlag umso deutlicher machen und dadurch das geistliche ‚Heldentum‘ Georgs narrativ profilieren zu können: Er wählt eben nicht die Heirat mit

¹⁸⁸ Beide Zitate ebd., S. 72.

¹⁸⁹ Die Georgslegende der *Legenda aurea* nutzt Seidl nur punktuell als Vergleichspunkt und versteht sie als Spiegel der „kontinuierlich fortschreitende[n] ‚Verritterlichung‘ des Erzmärtyrers“ (ebd., S. 5), die bei ihr insgesamt recht unspezifisch bleibt, weil sie nicht nach den strukturellen Widersprüchen von Heiligkeit und Rittertum fragt, sondern diese immer schon als „Überblendungsfiguren“ (ebd., S. 15) beschreibt.

¹⁹⁰ Vgl. Hammer, Erzählen vom Heiligen, S. 372. Zum Motiv des Drachentöters vgl. auch Lutz Röhrich: Art. Drache, Drachenkampf, Drachentöter. In: EM 3 (1981), Sp. 787–820, hier Sp. 798.

der Prinzessin und die damit verbundenen weltlichen Ehren, sondern die völlige Hingabe an Gott im Martyrium.¹⁹¹

Auf der Ebene der erzählerischen Vermittlung ist der Bruch zwischen Drachenkampf und Martyrium auf der *histoire*-Ebene dadurch motiviert, dass Georg der ihm von der Bevölkerung entgegengebrachten Verehrung entfliehen will. Denn gegen den Willen der dankbaren Stadtbewohner zieht er von dannen:

von werltlichen eren
gedachte er wafen unverladen
daz fi im mochten nicht gefchaden
an der tugent entbinnen. (P 258, 78–81)

Trotz seiner höfischen Stilisierung steht das Handeln des Heiligen also letztlich ganz im Zeichen seines Strebens nach Heiligkeit und im Martyrium erweist sich dann auch die völlige Umkehrung der weltlichen Maßstäbe. Georg wird zwar als Ritter des heidnischen Herrschers Dacian vorgestellt (P 259, 74–75), doch angesichts der blutigen Christenverfolgungen heißt es: *fin wille was do heiz genuc / zu des libes marterat* (P 259, 96–97). Er gibt seinen Besitz den Armen und nimmt, das „Christenkleid“ der *Legenda aurea*, ein *ermelich gewant* (P 259, 92). In seinem Bekenntnis, mit dem er sein Martyrium provoziert, trägt er nun den Titel eines *gotes ritter* (P 260, 21). Auf Dacians Frage, wer er sei, nennt er sich einen Pfalzgrafen in Kappadokien, aber diese weltliche Würde dient der Kontrastierung:

„fus bin ich beide, vri und edel
und wil arm fin durch got
und dulden hie der werlde fpot,
als der chriftenheite rote,
uf daz ich deme guten gote
gedienen muge defte baz.“ (P 260, 28–33)

Dies ist ganz im Sinne der Weltabkehr des Heiligen im Streben nach der himmlischen *communio sanctorum*, wie sie der Motivkomplex der Soldaten-Märtyrer in Verhandlung von Weltdienst und Gottesdienst vorgibt. Die weltliche Ritterschaft, die Georg hier hinter sich lässt, ist aber in erster Linie eine mit dem heidnischen Kaisertum verbundene – diese Absage lässt sich wiederum mit der höfischen Sprache und Mo-

¹⁹¹ Im Gegensatz zu Hammer, Erzählen vom Heiligen, S. 372 sehe ich den Bruch also nicht nur als sekundäres Problem der Übernahme des Erzählmusters in die Legende. Dabei stellt Hammer an anderer Stelle selbst fest, dass der Heilige sich bei aller strukturellen Nähe zum Heros gegenüber diesem eben dadurch auszeichnet, dass seine Exorbitanz immer „Teil der göttlichen Begnadung ist, seine *virtus* gründet niemals in ihm selbst, sondern stets in Gott“. Andreas Hammer: Der heilige Drachentöter. Transformationen eines Strukturmusters. In: Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters. Hrsg. von dems., Stephanie Seidl. Heidelberg 2010 (GRM. Beiheft. 42), S. 143–180, hier S. 154.

tivik besonders eindrucksvoll inszenieren – und nicht so sehr die des Drachentöters, die ja ihrerseits schon ein metaphorisch gewendeter Kampf gegen das Heidentum ist.

Der Drachenkampf erscheint im *Passional* also letztlich gegenüber der *Legenda aurea* insgesamt sogar stärker eingebunden und der Übergang zum Martyriumsteil inhaltlich plausibilisiert, dazu in der Figur des nach Heiligkeit strebenden Protagonisten innerlich motiviert, ohne dass eine Diskrepanz zwischen den beiden Erzählteilen erkennbar würde. Zwar folgen die Rollen verschiedenen Logiken und Wertsystemen, doch werden sie nicht miteinander konfrontiert. Denn Georgs Drachenkampf ist trotz aller höfischen Stilisierung ein Kampf gegen den heidnischen Unglauben – das wird im *Passional* ja gerade explizit gemacht – und findet im Martyrium seine konsequente Fortsetzung. Zwar ist er dabei paradigmatisch dem Syntagma des ‚Großmärtyrers von unzerstörbarem Leben‘ vorgeordnet, in dem erst sich Georgs Heiligkeit erfüllt. Aber die vorbildliche Tugendhaftigkeit des christlichen Glaubenskämpfers und seine wundersame Begnadung durch Gott erweisen sich schon in seinem Handeln als Drachenkämpfer. So erscheint auch nicht Georgs Sieg im Kampf gegen das Ungetüm als das eigentliche Wunder, sondern das göttliche Wirken. Denn als er die Prinzessin auffordert, ihren Gürtel um den Hals des Drachen zu legen, ruft er aus: „*got fal ein wunder machen / an fin lob durch nutz der diet!*“ (P 257, 12–13)

Andererseits verhindert die Reihung der beiden Episoden das Missverständnis, Georgs Ritterstand sei allein schon Grund seiner Heiligkeit, als könne dieser zum Heiligkeitsmodell auch für die Rezipienten der Legende werden. Denn wie im Fall der anderen Soldatenheiligenlegenden des *Passionals* wird das eine *militia*-Konzept durch das andere abgelöst, erscheinen beide Konzepte in ihrer Entgegensetzung, wenn Georg jede Ritterschaft, ob als Drachentöter oder gar in weltlich-heidnischen Diensten, hinter sich lässt, um als Märtyrer die Heiligkeit zu gewinnen. Der *miles* wird also auch hier ein *martyr*, beides kann allerdings auf metaphorischer Ebene verbunden werden, weil und nur insofern der Drachenkampf eben kein weltlicher Krieg gegen äußere Feinde, auch kein religiöser gegen die Heiden, sondern ein geistlicher gegen das Heidentum als geistige Macht ist. Die „Überblendung von Heiligem und Ritter“, wie sie Andreas Hammer für die Georgslegende des *Passionals* im Anschluss an Stephanie Seidl konstatiert,¹⁹² gelingt eben nicht gegen einen angenommenen Kontrast der beiden Rollen im Nacheinander der Erzählteile – höfischer Ritter hier, heiliger Märtyrer dort –, sondern weil der Drachenkampf kein weltliches Ritterschicksal und das Glaubenszeugnis Georgs gerade keinen bewaffneten Heidenkampf meint.

Damit ist aber das Konzept von *ritterschaft*, das der Georg des *Passionals* verkörpert, trotz seiner höfischen Motivik, wiederum ein geistliches.¹⁹³ Eine Konkretisierung des Drachenkampfes in ein weltliches, physisches Verständnis des Kampfs

¹⁹² Hammer, Erzählen vom Heiligen, S. 374.

¹⁹³ Auch Schwarz, Der heilige Georg, S. 95 betont, dass in den Georgslegenden der *Legenda aurea* und des *Passionals* „der geistliche Gehalt der einstigen Legende wieder stärker zum Durchbruch kommt“, gegenüber der überkommenen höfisch-ritterlichen Stilisierung in Reinbots *Der heilige Georg*, den sie chronologisch und daher vor den beiden Legendaren behandelt.

gegen das Heidentum bleibt auch hier aus. Ein solche bietet freilich die Episode von der Erscheinung Georgs im Kreuzfahrerheer, die in der mittelhochdeutschen Fassung unvermittelt auf die Erzählung folgt, während in der *Legenda aurea* noch ein Bericht über die Translation seiner Reliquien zwischengeschaltet ist und durch die Quellenberufungen ohnehin deutlich wird, dass es sich um ein nachgeordnetes Mirakel handelt. Im *Passional* setzt der Erzähler hingegen nahtlos an und fügt Vita und Mirakelbericht damit in denselben Zusammenhang von Beglaubigung und Überlieferung: *In einen zeiten vugetez sich, / als daz mere wifet mich* (P 264, 89–90). Und während in der lateinischen Vorlage der heilige Georg den verzagten Kreuzfahrern schlicht winkt, sie mögen ruhig die Mauern erklimmen und die Stadt einnehmen (LA 822), ist seine Unterstützung im *Passional* ausführlicher und als ein aktives Kämpfen gemeinsam mit dem christlichen Heer dargestellt. Zudem nimmt der Erzähler sein Publikum mit hinein in das Geschehen:

feht, do quam ein iungelinc
mit vil kunem mute.
diz was der edele, gute
Georgius, gotes ritter (P 265, 34–37).

Und verheißungsvoll kündigt er an: *fin kumft wart vil bitter / den ungetouften heiden, / die er verlut mit leiden* (P 265, 38–40). Tatsächlich kämpft Georg hier nun Seite an Seite mit den Kreuzfahrern und tritt als ihr Vorkämpfer auf, der ihnen zuruft: *„wol dan, ihr herren, nu wol dan! / der fig fal fin uf uns gewant“* (P 265, 48–49), die Fahne ergreift und selbst die Mauern erklimmt. Und wenn es heißt: *fi flugen da genugen, / daz im verlaßch hie fin leben* (P 265, 60–61), dann meint das wohl, dass Georg selbst zum Heidenkämpfer wird und Feinde tötet. In der abschließenden Aufforderung zum Gedächtnis und zum Anruf des Heiligen ist das Geschehen allerdings wieder auf eine allgemein geistliche Bedeutung bezogen, die als Ausdruck einer sich im 13. Jahrhundert im volkssprachigen Bereich vollziehenden Verinnerlichung der Frömmigkeit gelten kann:¹⁹⁴ *uf daz die fele wol geneße / vor aller leider harmfchar* (P 265, 70–71). Der Bericht vom wundersamen Eingreifen Georgs in der Schlacht berührt am Ende also nicht das durch ihn verkörperte Heiligkeitsmodell. Seine Schlachtenhilfe kann nur deshalb erbeten werden, weil seine Heiligkeit im Martyrium abgesichert ist – sie bleibt damit ein sekundärer Effekt und ist kein konstitutiver Teil der Legende.

4.3.2 Kreuzfahrer und Märtyrer: Der höfische Georg

Während *Legenda aurea* und *Passional* in der Bearbeitung des Drachenkampfes den geistlichen Gehalt der Legende vom ‚Großmärtyrer‘ Georg bewahren beziehungsweise neu umsetzen, wird er bei Reinbot von Durne zum „heiligen Ritter und Ritterheili-

194 Vgl. ebd., S. 109.

gen“ – und das meint in diesem Fall tatsächlich mehr als ein spezifisches Patronat oder ein Rollenmodell, das auf allgemeine und metaphorische Weise „der religiösen Fundierung des militärischen Standes diene“¹⁹⁵, denn dafür ‚genügt‘ ja offenbar schon das Bild des kämpferischen Märtyrers und Drachentöters. Vielmehr erzählt Reinbot von einem Georg, der als höfischer Ritter und Kreuzfahrer heilig wird, und macht ihn damit im wortwörtlichen Sinn zum ‚höfischen Ritterheiligen‘. Bezeichnenderweise beginnt das Werk dabei nicht mit den für andere mittelhochdeutsche Legendenprologe typischen Topoi, die den prekären Status eines weltlichen Dichtens von geistlichen Stoffen bearbeiten, indem sie die Erzählerrolle in einem spezifischen Zusammenhang von demütiger Erkenntnis eigenen Unvermögens und Bitte um göttliche Inspiration inszenieren und den geistlichen Nutzen der folgenden Erzählung betonen. Vielmehr nutzt Reinbot im Kontrast dazu seinen Eingang zu einer ausführlichen und effektvollen Würdigung seiner höfisch-laikalen Auftraggeber. Der *pfalzgrâf von Rîne* und *herzog ûz Beierlant* (HG 3–4) und seine Gemahlin, gemeint sind Herzog Otto II. und seine Frau Agnes von der Pfalz,

die habent beide sampt ir sin
 gesetzt ûf werdeclichez leben,
 und kûnnen doch dar under streben
 nâch dem êwigen lône
 der himelischen krône (HG 8–12).

Über die äußerst selbstbewusste adlig-höfische Repräsentation der Auftraggeber hinaus ist mit diesen Versen zugleich der inhaltliche Rezeptionsrahmen vorgegeben. Denn weltliche Ehre und himmlische Würden erscheinen bei ihnen in eins gesetzt und als Vorbild und Garant eines solchen Ideals gilt ihnen offenbar der heilige Georg. Ihn, Reinbot, hätten sie damit beauftragt, in deutscher Sprache ein *buoch* zu dichten

von dem lieben herren mîn,
 dem wir welln undertænic sîn,
 sant Georjen, der uns selten ie
 in keinen noeten verlie (HG 23–26).

Diese Inszenierung spiegelt die Funktion von Reinbots Legende als Auftragswerk wider, das vermutlich an die Bindung der Wittelsbacher an das Kreuzzugsideal erinnern und zugleich ein Beispiel für die mögliche Symbiose von weltlicher und geistlicher Macht geben soll.¹⁹⁶ Erst nach dieser Widmung begegnen Elemente der Le-

¹⁹⁵ Beide Zitate Kraß, *Der heilige Eros des Märtyrers*, S. 148.

¹⁹⁶ Was insofern bedeutsam ist, als der Herzog als Anhänger der Staufer in Konflikt mit der Kirche stand und 1241 exkommuniziert wurde. Vgl. Alan V. Murray: Reinbot von Durne's *Der heilige Georg* as Crusading Literature. In: FMLS 22, 2 (1986), S. 172–183, hier S. 181. Vgl. zum historischen Kontext außerdem auch die Darstellungen bei Feistner, *Reinbot von Durne*, S. 321–322 und Kraß, *Der heilige Eros des Märtyrers* 2008, S. 143–145.

gendentopik, so die Beteuerung, nichts als die Wahrheit berichten zu wollen, ohne lügenhafte Ausschmückungen (HG 46 – 56). Doch will Reinbot sein Werk *mit bewæerten sachen* (HG 58) so verfassen, dass es im gesamten Sprachraum bekannt werde, wobei unklar bleibt ob damit nun die Muster legendarischen Erzählens gemeint sind oder eher die der höfischen Literatur – oder am Ende beides.¹⁹⁷ Die folgende Anrufung richtet sich jedenfalls nicht, wie sonst üblich, an Gott, sondern an den Heiligen selbst, mit dessen Funktion als Schlachtenhelfer und Patron der Ritter sie eng verknüpft ist, und erscheint auf diese Weise programmatisch für Reinbots Erzählen vom Ritterheiligen Georg:

Geori der edel herre,
 nu hân ich mich vil verre
 vermezzen ûf die gnâde dîn:
 nu tuo genâde an mir schîn;
 wan ich dich edler fürste mane
 daz dich manic ritter ane
 geruofet hât in grôzer nôt,
 dô er ranc umb den tôt,
 und im dîn helfe wart bekant;
 wan kristenman nie ûf gebant
 ie helm noch isenhuot
 in lêrte herze unde muot
 daz an dich gie der êrste ruof
 für alle die got ie geschuof.
 daz ist dir ein sunder êre,
 die enhât kein heilige mêre:
 des lâ mich herre geniezen.
 hilf mir hie entsliezen
 dîniu grôze wunder
 diu durch dich besunder
 tet der stark Altissimus,
 der dich sô hôch hât gêret sus
 daz alliu werde ritterschaft
 an ruofet dîne grôze kraft.
 du bist ir schermære. (HG 71–95)

Allein schon diese Konstellation vom Heiligen, der die von Gott durch ihn gewirkten Wunder seiner besonderen Klientel, die ihn aufgrund dieser um Schutz anruft, selbst kundzutun helfen soll, ist bemerkenswert genug. Denn sie verlagert die alleinige Macht Gottes auf den Heiligen und scheint damit die für den christlichen Heiligkeitsdiskurs entscheidende Abgrenzung des von Gott begnadeten Glaubenshelden gegenüber einem selbst göttlichen Heros aufzuheben. Der Erzähler unterstreicht die überragende Bedeutung seines Heiligen noch, wenn er dessen Macht über das Leben proklamiert:

197 Vgl. Seidl, *Blendendes Erzählen*, S. 87.

fröu dich der lieben mære
 daz dir got die êre hât gegeben
 über aller krêatiure leben:
 dîn lop hât ûf der erde kraft:
 der engel genôzschafft
 hâst du in himelrîche doben.
 dich müezen liut und engel loben.
 nu, gar volkomen man,
 hie hebt sich dîn buoch an. (HG 96–104)

Das ist alles insgesamt weniger eine demütige Bitte des Erzählers um Inspiration als die souveräne Apotheose des höfischen Ritterheiligen Georg und dem entspricht, dass andere typische Legendentopoi, wie das Bekenntnis von Jugendsünden oder die Bekundung des eigenen dichterischen Unvermögens, gänzlich fehlen. Die Anrufung des heiligen Protagonisten erscheint also aus einem genuin geistlichen Interesse herausgelöst, dieser soll vielmehr als ritterlich-höfische Identifikationsfigur, deren Rang und Wirksamkeit für das Publikum immer schon feststeht, das Gelingen des Werkes garantieren. Damit wird „derjenige, der Gegenstand des Erzählten ist, zugleich zum Bürgen für dieses Erzählen selbst“¹⁹⁸, und diese Strategie dient der Legitimation literarischer Heilsvermittlung außerhalb des dafür eigentlich nötigen Rahmens kultureller Vollzüge. Reinbot beginnt also beim sekundären Effekt – der Georg zugeschriebenen Schlachtenhilfe und geglaubten exorbitanten Wunderkraft – und entwirft davon ausgehend das Bild des Heiligen in seiner Vita. Damit hebt er die inhaltliche Diskrepanz zwischen dem heiligen Märtyrer der Legende und dem Kreuzritter der populären Verehrung auf.

Auf der Ebene der *histoire* gelingt ihm das, indem er von Georg nicht als Drachentöter, sondern als kriegesischem Heidenkämpfer erzählt. Allgemein wird das Fehlen der Drachengeschichte in der höfischen Georgslegende damit erklärt, dass sie ihm noch unbekannt gewesen sei, was angesichts der späten Verbreitung dieses Motivs grundsätzlich plausibel scheint.¹⁹⁹ Die Möglichkeit, dass Reinbot diese Episode bewusst ausgelassen haben könnte, weil er ein anderes Bild des Heiligen zeichnen wollte oder sie als bekannt voraussetzen konnte, ist dagegen kaum ernsthaft diskutiert worden. Die Verse, Georg habe *lewen unde bern, / trachen, lintwürme* (HG 466–467) erschlagen, sind allerdings auch kein Erzählerkommentar, sondern einem der gegnerischen Heidenkönige in den Mund gelegt, der den Gotteskämpfer als eine den Naturgewalten gleiche Bedrohung beschreibt: *er bristet in die stürme / als ein starkiu wolkenbrust* (HG 468–469).²⁰⁰ Dem an die Seite zu stellen wäre andererseits Georgs eigene Aussage, der Kampf gegen die *Sarrazîne* sei so heftig gewesen, *daz ein wilder*

¹⁹⁸ Ebd., S. 88.

¹⁹⁹ Vgl. ebd., S. 79–80.

²⁰⁰ Diesen Kontext übersieht Kraß, *Der heilige Eros des Märtyrers*, S. 152. Auch für Schwarz, *Der heilige Georg*, S. 85, Anm. 1 sind die ersten Verse „ein Fingerzeig auf die außerordentlichen Möglichkeiten, die im Heiligen schlummern, keine Andeutung des Drachenwunders“.

trache / hêt des fiures niht sô vil' (HG 1204–1205). Dies könnte als typologische Überhöhung des Drachenkampfes, der sonst das Bild des heiligen Georg bestimmt, im Krieg gegen das Heidentum zu verstehen sein, das dann als der wahre *trache* erscheinen würde, und Reinbots Umgestaltung der Legende bekäme noch einmal ein eigenes Gewicht.

In jedem Fall sprechen Umfang und Ausgestaltung der ‚Vorgeschichte‘ von den Heidenkämpfen Georgs und seiner beiden Brüder für die Bedeutung, die Reinbot ihr für sein Bild des Heiligen zumisst. Das Geschehen wird zwar auf das Jahr 290 datiert (HG 382), also historisch halbwegs korrekt der Märtyrerlegende entsprechend in die Zeit der Diokletianischen Christenverfolgung, ansonsten allerdings in den Kreuzzugskontext verlagert. Georg ist zudem in einem dynastischen Zusammenhang verortet, denn die ostkirchlichen Soldatenheiligen Demetrius und Theodorus sind hier zu seinen älteren Brüdern geworden.²⁰¹ Das Motiv der dynastischen Erbfolge wird dabei aber nicht wie sonst häufig in der höfischen Literatur zum auslösenden Konflikt der Erzählung, denn die beiden Brüder verzichten zugunsten des jüngsten gern auf ihr Erbe, weil sein Vorrang an heiligmäßiger Würde und Kampfkraft für sie immer schon fest steht. Nach dem Tod des Vaters, der auch schon Georg heißt und *margrâf [...]* von *Palastîn* (HG 105) ist, erwerben sie sich ihre Ritterwürde im Kampf gegen die Ungläubigen: *dô wirdem si ze ritter sâ, / und twungen ouch diu lant dâ / diu mit heiden wâr̃n besezzē* (HG 133–135). Vom Erzähler wird der Heidenkampf explizit als *âventiure* (HG 175) bezeichnet, in den Worten der beiden Brüder bekommt er gar den Charakter eines ritterlichen Turniers oder Jagdvergnügens: *,wir welln uns ûf der heide / mit sper mit schilde bejagen / und allen heiden widersagen'* (HG 310–312) und dabei im Wortspiel von *heide* auf *heiden* einen jugendlich unbekümmerten Klang.

Gemeint sind damit allerdings Glaubenskämpfe in einem weltgeschichtlichen Rahmen, denn die beiden eilen dem erst vor kurzem zum Christentum konvertierten *Spaniol* (HG 217) zu Hilfe, der vom offenbar heidnischen König von Munilet bedrängt wird. Dass es sich bei den Ausfahrten der drei Brüder nicht um ritterliche Bewährungsproben in Gestalt üblicher höfischer *âventiuren* handelt, sondern um den tödlichen Ernst eines Glaubenskrieges, wird besonders an Georg deutlich, der allein auszieht:

der margrâf ûz Palastîn
in Kriechen twanc die Sarrazîn

201 Ähnliche familiäre Zusammenhänge finden sich schon in früheren byzantinischen Legenden, die möglicherweise schon vor den Kreuzzügen im Westen bekannt sind, so verweist Wolfgang Haubrichs: Georgslied und Georgslegende im frühen Mittelalter. Text und Rekonstruktion. Königstein im Taunus 1979 (Theorie – Kritik – Geschichte. 13), S. 242 auf das Echternacher Reliquienverzeichnis von 1039, wo Demetrius als Georgs Bruder gilt. Allerdings dürfte es sich dabei schlicht um eine Übernahme aus der ostkirchlichen Ikonographie handeln, wo Georg und Demetrius als die beiden bekanntesten Soldatenheiligen – vor Theodor als dem dritten – oft zusammen dargestellt werden, und die byzantinischen ‚Jugendgeschichten‘ (zu diesen vgl. ebd., S. 238–241) berichten eben gerade nicht von ritterlichen Heidenkämpfen Georgs.

und ir sô vil ze tôde ersluoc
 daz muoter nie kint getruoc
 daz in sô gar wære ein schûr,
 und sô süezer nâchgebûr
 den kristen wær über al.
 des besaz er des himels sal
 und sitzet noch hiute dâ (HG 385–393).

Für das Bild des Heiligen selbst ist entscheidend, dass hier nicht nur der Kampf gegen die Heiden, sondern das Töten selbst als verdienstvoll und heilbringend gilt. Seine Heiligkeit gründet nicht erst in seinem späteren Martyrium, sondern – das impliziert jedenfalls die Wendung *des besaz er des himels sal* – schon in seinem Kreuzrittertum, das seine Rolle als Verteidiger der bedrängten Christen und als Vernichter der Heiden meint, nicht ein zum Martyrium erklärtes Sterben auf dem Schlachtfeld.²⁰² Damit avanciert das Kreuzrittertum zum Heiligkeitsmodell *sui generis*:

Deutlicher kann nicht gesagt werden, daß Reinbot schon den Kreuzritter Georg als einen Heiligen betrachtet und ihn den Heiligen der älteren Zeit gleichstellt, deren unmittelbares Eingehen in den Himmel in der Legendenliteratur immer wieder betont wird.²⁰³

Die Heiligkeit des Heidenkämpfers wird allerdings nicht nur vom Erzähler behauptet, sondern letztlich durch ihn selber beglaubigt, also narrativ auf der Figurenebene umgesetzt. Denn Georg wird später selbst berichten, wie ihm im Moment größter Bedrängnis in der Schlacht gegen den heidnischen Herrscher Tschofreit den Salnecker von einem Engel Gottes das siegbringende Kreuzbanner verliehen und seinen Mitkämpfern für den Fall, dass sie im Kampfe fielen, ein Platz im Himmel versprochen worden sei (HG 1352–1373). Die Heiligkeit Georgs erweist sich dabei nicht allein im wundersamen Eingreifen Gottes, das seinen Kämpfer bewahrt und ihm den Sieg bringt, also auf der Ebene des narrativen Geschehens, sondern mehr noch durch die überdeutliche zeichenhafte Beglaubigung: Die Kreuznahme der Kreuzfahrers wird göttlich bestätigt durch die Verleihung des Kreuzes auf dem Schlachtfeld, denn damit wird deutlich, „daß Georg bereits in der Lebensform des Gottesstreiters in vollkommener und vorbildlicher Nachfolge Christi steht“.²⁰⁴

Deutlich wird zugleich, dass Georgs Rittertum und das seiner Brüder ein Kreuzrittertum nicht im Sinne der ‚bewaffneten Wallfahrt‘ ins Heilige Land zu verstehen ist, sondern explizit als Krieg gegen die Heiden zur Verbreitung des Christentums: ‚*wir suln uns arbeiten / daz wir die kristen breiten / und die heidenschaft smeln*‘ (HG 323–325), spricht Georg, bevor die drei Brüder in unterschiedliche Richtungen aufbrechen. Das *breiten* und *smeln* meint dabei offenbar einen Kampf auf Leben und Tod, zu-

²⁰² Vgl. dazu auch Seidl, Blendendes Erzählen, S. 105.

²⁰³ Klaus Brinker: Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt des Heiligen in mittelhochdeutschen Legendenepen des 12. und 13. Jahrhunderts. Bonn 1966, S. 118.

²⁰⁴ Ebd., S. 119.

mindest ist in der Motivation der Brüder die Bekehrung der Heiden immer von nachgeordneter Bedeutung. Georg selbst wird später den Brüdern von seinen Heidenkämpfen berichten:

‚des manic heiden wart unfrô
der dâ nider wart gevalt
und sin mit dem tôde enkalt.
diz riterspil galt niht wan den tôt.‘ (HG 1220 – 1223)

Und als er sich im Angesichts der Martern durch das Rädern im Gebet ganz Gott befiehlt und dabei eine Generalbeichte ablegt, rühmt er sich seiner Tapferkeit im Kampf für den christlichen Glauben und rechnet sich gerade das Töten der Heiden als Verdienst an:

‚enkalt sîn ie kein Sarrazîn,
daz er mit tôde lite pîn,
des solt du mich geniezen lân,
daz ich müez an dir bestân.‘ (HG 3671 – 3674)

Mitten im Martyrium wird hier also noch einmal markiert, dass die physische Vernichtung der Heiden selbst als gottgefälliges Werk gelten kann. Die Möglichkeit einer Taufe der Heiden im Rahmen der Glaubenskriege wird hingegen nur an wenigen Stellen erwähnt, auserzählt wird sie nur beim prominentesten Gegner, dem Salnecker, und dient hier vor allem als Beweis, dass selbst der hartnäckigste und stärkste Heide sich schließlich Georg unterwerfen muss. Immer aber hat sie den Charakter einer Zwangsbekehrung.²⁰⁵ So heißt es über den Heidenkampf der drei Brüder ganz zu Beginn:

si twungen umb und umbe sich
gein drin tageweiden
der ungetriuwen heiden
daz sie sich muosten toufen dâ (HG 176 – 179).

Was im kirchlichen Kreuzzugsdiskurs im Hinblick auf die Heiligkeit der Kreuzfahrer und die Legitimität des Krieges als Form der Aushandlung des religiösen Gegensatzes ungeklärt bleibt, wird hier narrativ einer Lösung zugeführt, die im Sinne vieler Kreuzzugspropagandisten gewesen sein dürfte und dem religiösen Selbstbild der Kreuzfahrer entspricht, wie es sich in vielen Chroniken niederschlägt: Das Töten der Heiden gilt als verdienstvoll und der Kampf gegen sie ist mehr noch ein Vernichtungskrieg als ein direkter Missionskrieg, der die Unterworfenen zur Taufe zwingen soll und an sich schon theologisch problematisch genug ist.

²⁰⁵ Vgl. ebd., S. 113. Vgl. dort auch ausführlich zur Darstellung Georgs als heiliger Kreuzritter, auch vor dem Hintergrund der Frage nach der Legitimität eines Missionskrieges, S. 108 – 120.

Für das Bild des Heiligen, wie es Reinbot zeichnet, und die Frage, wie er Glaubenskrieg und Heiligkeit miteinander verbindet, ist zudem erhellend, wie er das Verhältnis der beiden Rollen Georgs darstellt. Denn dass Georg nach den Heidenkämpfen ins Martyrium gehen muss, ist durch Stoff und Figur vorgegeben, folgt also in jedem Fall einer der *histoire* immanenten Logik, die im *discours* schwierig zu motivieren ist, wenn der erfolgreiche Kreuzritter und Markgraf gegen die Heiden zum Märtyrer werden muss, also seine Herrschaft nicht mehr verteidigen kann, sondern sich der Willkür eines Christenverfolgers ausliefert. Entsprechend aufwändig und mit vielfältigen höfischen Motiven durchsetzt ist die erzählerische Gestaltung des Übergangs von der einen Rolle in die andere: Die Brüder sehen sich nach fünf Jahren des getrennten Kampfes gegen die Heiden wieder, doch die Wiedersehensfreude kehrt sich unvermittelt in heftigen Schmerz und Wehklagen der beiden Brüder, als Georg ihnen offenbart, dass er an den Hof des heidnischen Königs Dacian ziehen will, ohne dass recht ersichtlich würde, warum er dies tun will und welche Konsequenzen dies haben wird (HG 711–728). Die Klagen der beiden Brüder und die von geistlichen Motiven bestimmten Antworten Georgs werden versreich ausgeführt, doch bleibt zuletzt unklar, warum er sich dem christenmordenden heidnischen Königs ausliefern will, anstatt den bewaffneten Kampf gemeinsam mit seinen Brüdern weiterzuführen. Es scheint für ihn jedenfalls zwischen beiden Rollen kein ideologischer Gegensatz dergestalt zu bestehen, dass die zweite erstere entwerten würde. Denn bevor er ins Martyrium geht, setzt er seine Brüder als Nachfolger ein und garantiert damit den Fortbestand der Markgrafschaft wie des Heidenkampfes seiner Familie:

‚ich lâz iu stet und bürge vil,
die ich mit ritterlichem spil
etswâ sô hân gewonnen
daz von den heiden runnen
die gûsse mit dem bluote
und dors in dem vlûote
wuoten vaste über den huof.‘ (HG 1175–1181)

Explizit fordert er sie auf, es ihm in seinem Verzicht auf den bewaffneten Kampf gegen die Heiden nicht gleichzutun: ‚wert iuch, helde, der heiden‘ (HG 1277), und verheißt ihnen dies als den ihnen angemessenen Heilsweg:

‚sît den kristen samfte bî,
teilet mit in iuwer guot,
sît gên den heiden hôchgemuot:
sô tragt ir hie der êren kranz
und schouwet dort der himmel glanz
und Altissimum den lewen starc‘ (HG 1280–1285).

Georgs Weg ins Martyrium bleibt ein singulärer und wird kein verbindliches Vorbild, das die Aufgabe des Heidenkampfes infrage stellen würde. Als Demetrius mit ihm gehen will, benennt er die beiden unterschiedlichen Rollen klar: Seine Brüder müssen

die vorherigen Eroberungen verteidigen und beherrschen und ‚got müez iuch und mich‘ – also sie alle jeweils in ihren Rollen – ‚bewarn‘ (HG 1446).

Märtyrertum und Kreuzrittertum erscheinen aber nicht nur als zwei gleichermaßen legitime Optionen eines Lebens im Dienste Gottes und im Kampf für das Christentum, sondern sie kommen in Georg inhaltlich zu einer Deckung, und das ist nicht nur metaphorisch gemeint. Wenn er auf dem Weg an den Hof Dacians als *gotes soldier* (HG 1526) bezeichnet wird, mag eine geistliche Deutung naheliegen, doch er zieht in voller Rüstung und kampfbereit am Hofe ein. Zu seinem Knappen, den er weiterhin an seiner Seite hat, spricht er:

[...] ‚nu solt du wol bewarn
mîn ros harnasch unde schilt:
dâ wirt ein tjost lîht ûf gezilt.
durch got wil ich den halten vor,
im senden mîne sprîzn enbor
von mînes speres krache,
den heiden zungemache.
Brinc harnasch ros unde sper,
mîn helm unde schilt her:
ich trage selbe wol mîn swert.‘ (HG 1634–1643)²⁰⁶

Und zweimal betont der Erzähler im Zusammenhang dieses kämpferischen Auftretens, dass Georg *nicht wan strîtes gert* (HG 1622 und 1644). Entsprechend ist das Glaubenstribunal, zu dem Dacian auf kaiserliches Geheiß hin die Christen auffordert, als Kampftring inszeniert, in den Georg tritt. In Form einer heldischen Reizrede bekennet er seinen Glauben und entgegnet:

[...] ‚swer Jêsu und Marien schrei
in ze spotte oder ze schaden,
der sî in disen rinc geladen:
wan ich mit im strîten muoz,
wil er zors oder ze fuoz,
wil er gewent oder blôz:
dar gein ist niht mîn sorge grôz,
getar mich ieman hier bestân.
Ich binz ein ritter kristân:
bring ich den schilt sus hinnen ganz,
sô vliust der hof sîn êrenkranz.‘ (HG 1688–1698)

206 „Vor dem Herrn des Hauses, vor allem dem Herrn des Landes, legt man das Schwert ab. Im Falle eines zeremoniösen Empfanges [...] gehört das feierliche Tragen des Schwertes durch einen eigenen Schwertträger zum Ritus der Audienz.“ Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland 800–1150. Hrsg. von Walter Haug, Benedikt Konrad Vollmann. Frankfurt a. M. 1991 (Bibliothek des Mittelalters. 1), S. 1323.

Wenn Georg sich hier als *ritter kristân* bekennt, dann ist damit offenbar nicht die endgültige Konversion in die *militia Christi* im Sinne der Soldatenheiligen gemeint, sondern der christliche Ritter im wortwörtlichen Sinn, das kämpferische Eintreten für den christlichen Glauben mit Waffen, das sich auch auf weltliche Kategorien wie die der höfischen *êre* bezieht. Im äußeren Erscheinen Georgs wie in seiner inneren Motivation wird also deutlich, „daß der Heilige auch als Märtyrer Ritter bleibt“.²⁰⁷ In der bereits zitierten Generalbeichte wird er später die Standhaftigkeit des Kreuzritters im bewaffneten Kampf und die des Märtyrers im Leiden überblenden, denn für beide gilt:

„swaz ich noch strîte ie gestreit
durch dîn gotlich êre,
daz ich der widerkêre
vor zageheit nie gedâhte,
wan daz ich immer gâhte
hin, dâ ich die vînde sach.“ (HG 3658–3663)

Der Schritt ins Martyrium erscheint in seinen Worten zwar durchaus noch als Konversion, diese betrifft aber nicht seinen Heidenkampf. Georgs *‚schulde, diu mir ist ze grôz‘* (HG 3677), meint das Turnieren gegen Seinesgleichen aus hoffärtigen Motiven:

„neit ich keinen mîn genoz, –
niuwer durch sîn werdekeit
umb anderz ich mit ihm niht streit, –
twanc mich iender hôher muot“ (HG 3678–3681).

Mit seinem Leiden und Sterben für Gott will er das Blutvergießen im ritterlichen Zweikampf – *‚brâht solche tjoste ie mîn hant / daz grüener wase würde rôht‘* (HG 3686–3687) – sühnen. Und tatsächlich wird sein Martyrium im Folgenden als *imitatio Christi* inszeniert, in einer das übliche Maß der Märtyrerlegenden noch übersteigenden Weise, denn er leidet nicht nur Christusgleich, sondern bei der Räderung erbebt die Erde und er ruft Gott an mit einem der letzten sieben Worte Christi am Kreuz: *‚vater, herre elî elei! / sus ruoftest du dîn vater ane: / des selben ruofes ich dich mane‘* (HG 3732–3734). Daraufhin erscheint ihm ein Engel, der ihm berichtet, *‚daz sich von dîner kumft / frôut allez himelischez her‘*, und den *‚lieben friunt ûz Palastîn‘* versichert: *‚du hôher marterære, / ich sag dir liebiu mære: / die engel suln dich kroenen‘* (HG 3752–3753, 3756 und 3757–3759).

Reinbot entwirft Georg aber nicht nur als Heiligen im Kampf gegen die Heiden, als heiligen Kreuzritter, sondern ebenso als einen *‚höfischen Heiligen‘*²⁰⁸, sein Georg vereint nicht nur zwei, sondern gleich drei Rollen: Er ist bewaffneter Heidenkämpfer, höfischer Minneritter und Märtyrer zugleich, und in allem gilt er von Anfang an als Heiliger. Die höfische Stilisierung des Kreuzritters wird schon in den Heidenkämpfen

²⁰⁷ Schwarz, Der heilige Georg, S. 70.

²⁰⁸ Vgl. ebd., S. 67.

deutlich, aber gerade auch der Martyriumsteil erscheint ‚höfisch überformt‘ im Sinne adlig-ritterlicher Repräsentationsbedürfnisse, entsprechender Umgangsformen und Werte. Georg tritt beispielsweise in den Ring mit einem Schild, der das rote Kreuz zeigt, das ihm von Gott auf dem Banner als Siegeszeichen verliehen worden war, aber hier ist es kein aufgemaltes Zeichen, sondern prunkvoll aus zweihundert Rubinen gefügt, *ieglīcher als ein halbez ei* (HG 1687). Besonders bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang der prunkvolle Einzug Georgs am Hofe Dacians und der höfischen Etikette entsprechende Empfang, den dieser ihm trotz seines kämpferischen Auftretens bereitet – gegenüber der sonst harschen Kontrastierung von christlichem Glaubenshelden und blindwütigen Christenverfolger in den Märtyrerlegenden.

Der tödliche Glaubenskonflikt rückt erst nach und nach wieder in den Blick, wenn Dacian Georg große Teile seiner Herrschaft verspricht, *dar umbe daz er Apollen / solte opfern, sīnem got* (HG 1736–1737), dieser für den heidnischen Gott jedoch nur Spott übrig hat. Die Schärfe des religiösen Konflikts scheint aber immer wieder sprachlich oder auch inhaltlich gemildert, so wenn Dacian bekümmert über das unausweichliche Martyrium Georgs spricht: *owê dirre nôt: / edel ritter, ir sīt tât* (HG 1755–1756), oder wenn er seiner Schönheit schmeichelt, ihm Erfolg bei den Frauen attestiert und auf diese Weise versucht, ihm im Zeichen höfisch-ritterlicher Werte vom Martyrium abzubringen.²⁰⁹ Auch die langen Glaubensdispute, die sich zwischen Georg und Dacian während der sieben Jahre währenden Martern – bevor er beim vierten Versuch endlich getötet werden kann, wird er gerädert, gevierteilt, in einer bleiernen Ochsenfigur eingeschlossen und einen Wasserfall hinabgestoßen, dazu allerlei Foltern ausgesetzt – immer wieder entspinnen, formulieren den Glaubensgegensatz in Mustern des höfischen Umgangs. Und das, obwohl diese Dispute, der narrativen Logik der Märtyrerlegende folgend, stets neu die blindwütige Vernichtungswut des heidnischen Tyrannen nach sich ziehen, der immer neue Wellen von Neubekehrten zum Opfer fallen.

Andererseits dient der höfische Diskurs auf seine Weise dazu, den religiösen Gegensatz zu akzentuieren, wenn sich Alexandrina, Dacians Frau, öffentlich zum christlichen Glauben bekennt, woraufhin er sie foltern und hinrichten lässt. Die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Heidentum wird dabei „als Streit zweier Männer um eine Frau in Szene gesetzt“.²¹⁰ Nun ist eine solche Konstellation eines ‚apostolic love triangle‘, wie sie schon in den apokryphen *Apostelakten* zur narrativen Bearbeitung von Bekehrungssituationen dient,²¹¹ innerhalb der Georgslegende keine Erfindung Reinbots, doch nutzt er sie, um die „Diskurse der geistlichen Liebe und der höfischen Minne“ miteinander zu verschränken.²¹² Im vertrauten Zweiergespräch in der kaiserlichen Kemenate vermittelt Georg der Heidin die christlichen Glaubenswahrheiten, bevor sie sich auf sein Gebet hin bekehrt. Dacians heftige

²⁰⁹ Vgl. Krass, *Der heilige Eros des Märtyrers*, S. 155.

²¹⁰ Ebd., S. 159.

²¹¹ Vgl. Rhee, *Early Christian Literature*, S. 132.

²¹² Krass, *Der heilige Eros des Märtyrers*, S. 152.

Reaktion darauf steht auch im Zeichen höfisch-herrscherlichen Ehrverlustes, wie in seiner Klage deutlich wird: ‚*wie hân ich êr und wîp verlorn!*‘ (HG 4224)²¹³

Die höfische Überformung der Georgslegende erstreckt sich am Ende aber nicht nur auf die äußere Einkleidung des Geschehens in höfische Sprachmuster und Motive, sondern auch auf die Figur des Heiligen selbst: Dass Georgs Heiligkeit auch sein höfisches Rittertum umfasst, wird schließlich darin am deutlichsten, das es nicht in Gegensatz zu seinem Martyrium erscheint. Denn nach jeder Zerstörung seines Körpers in den Martern und Hinrichtungsversuchen wird er sofort wieder geheilt und als Heiliger und Ritter zugleich ‚restituiert‘. An keiner Stelle erscheint er als der zerschundene und leidende Märtyrer, sondern immer wieder neu in strahlender, an höfischen Idealen orientierter Schönheit, so auch nach der auf die Vierteilung folgenden Auferstehung: *do stuont der margrave dort / als er ein meije wære* (HG 4748 – 4749). Seine Kleidung ist von himmlischen Glanz, ist *engelischiu wât* (HG 4755), und dient doch nur der Betonung seiner irdischen Vollkommenheit: *er müeste iedoch mænlich sîn* (HG 4760), die der Erzähler preist: *avoy, wie was er hie gestalt!* (HG 4767) Auf diese Weise wird „[e]ine Unterscheidung zwischen höfischer und heiliger Sphäre [...] geradezu narrativ verunmöglicht“²¹⁴ und die Differenz der Rollen des Märtyrers und des höfischen Ritters erscheint aufgehoben.²¹⁵

Aufgrund der durchaus widersprüchlichen oder zumindest vielschichtigen Darstellung seines Protagonisten ist Reinbots *Georgslegende* in der älteren Forschung als Ausdruck eines epigonalen Scheiterns verstanden worden: „Der Tenor der *communis opinio* geht dahin, daß Reinbot ein Epos in der Nachfolge des *Willehalm* schreiben wollte, an dieser selbstgestellten Aufgabe jedoch scheiterte, weil seine dichterische Begabung hierfür nicht ausreichte.“²¹⁶ Das bezog sich gerade auf die spezifische Verknüpfung von Heiligkeit und Rittertum, von geistlichen und weltlichen Werten, die die Forschung gern in Wolframs *Willehalm* als Ausdruck einer höfischen Klassik ‚episch konkretisiert‘ sehen wollte.²¹⁷ Dabei wurde immer wieder auch die Gattungs-

²¹³ Vgl. ausführlicher zur ‚höfischen Dimension‘ der Bekehrung Alexandrinas Seidl, *Blendendes Erzählen*, S. 129 – 131 u. 136.

²¹⁴ Ebd., S. 164. Zur „Restituierung des Ritter-Körpers“ vgl. dort auch ausführlich S. 149 – 156.

²¹⁵ Vgl. Jan-Dirk Müller: *Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik*. Tübingen 2007, S. 154.

²¹⁶ Gisela Vollmann-Profe: Der Prolog zum *Heiligen Georg* des Reinbot von Durne. In: *Befund und Bedeutung. Festschrift für Hans Fromm*. Hrsg. von Klaus Grubmüller [u. a.]. Tübingen 1979, S. 320 – 341, hier S. 321. Vollmann-Profe setzt sich ihrerseits aber schon kritisch mit der Annahme auseinander, Reinbot habe eine Art ‚zweiten *Willehalm*‘ schreiben wollen.

²¹⁷ Symptomatisch dafür ist, wie sich Ulrich Wyss ausführlich an der angeblichen Epigonalität von Reinbots *Georg* abarbeitet, um schließlich zu einem absehbar vernichtenden Urteil zu kommen, das bezeichnenderweise nicht von einer narrativen ‚Verritterung‘ oder ‚Verhöfischung‘ des in der Legende gegebenen Sujets ausgeht, sondern von einem selbstpostulierten Ideal höfischer Epik, dem Reinbot das Legendenschema nicht anzupassen vermöge: „Auf jeden Fall ist die Literarisierung der Ritterideologie der höfischen Romane das Substrat für den spezifischen Sinn des Georg. Wolfram ist so nah, dass Reinbot den Gattungssinn des *Willehalm* nicht erkennt – aber auch so fern, dass er von seinem

problematik diskutiert, denn die Verbindung von legendarischer Substanz und höfisch-ritterlichen Elementen, wie sie Reinbots *Georg* bestimmt, verwehrt sich einer einfachen Klassifikation und lässt ihn wie andere Texte dieser Zeit als eine Hybridform erscheinen, die mit Hilfsbegriffen wie ‚höfische Legende‘ oder ‚Legendenroman‘ immer nur unzureichend erfasst werden, weil sie das Spezifische einer solchen Verbindung unterschneiden.²¹⁸ Gegenüber dem Verdikt der älteren Forschung hat Edith Feistner betont, dass es nicht Reinbots Intention gewesen sei, eine „neue, höfisch laikale Heiligkeitskonzeption zu entwickeln, während sein Werk als Legende ja nur eine gebrauchsspezifische Vermittlungsform intendierte“ – sie versteht es hingegen als

[e]ine Heiligenlegende in der repräsentativen Form höfischer Literatur: So kann eine Legende für adlige Auftraggeber aussehen, zumal wenn sie wie bei Georg von einem gerade in diesem Kommunikationskontext zur Identifikationsfigur prädestinierten adligen Ritterheiligen handelt.²¹⁹

Als eine simple ‚höfische Aufbereitung‘ des Legendensujets ist Reinbots Werk mit seiner signifikanten Verbindung von Kreuzrittertum und Märtyrertum aber kaum zu fassen und das merkt man auch Feistners Ausführungen an, wenn sie immer wieder „das höfische Oszillieren bei gleichzeitiger Verwurzelung in der Legendentradition“²²⁰ betont. Die Forschung der letzten Jahre hat daher stärker versucht, das Besondere von Reinbots *Georgslegende* zu erfassen, das ganz offenbar in der narrativen Verbindung von Heiligkeit und Rittertum besteht.

Peter Strohschneider sieht diese noch im Nacheinander der Rollen von *miles* und *martyr* realisiert, die der Zweiteiligkeit des Textes nicht nur chronologisch, sondern auch narratologisch entsprechen, andererseits als zwar unterscheidbare aber einander nicht ausschließende oder entgegengesetzte Manifestationsformen seiner Heiligkeit in der Figur des Heiligen selbst integriert werden.²²¹ Stephanie Seidl hat schließlich konsequent nach den „narrativen Inszenierungsformen von Ritterheiligkeit in Reinbots Text“ gefragt, wobei sie den Fokus nicht auf die „Differenz- oder Spannungsrelationen von Rittertum und Heiligkeit“ setzt, sondern auf „Strategien ‚(über-)blendenden Erzählens‘“, das höfisches und legendarisches Erzählen ver-

Vorbild beliebige Einzelheiten übernehmen kann.“ Ulrich Wyss: *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik*. Erlangen 1973 (Erlanger Studien. 1), S. 180.

218 Zur Entwicklung der Forschungspositionen zu Reinbots *Der heilige Georg* vgl. auch den Abriss bei Seidl, *Blendendes Erzählen*, S. 73–78.

219 Beide Zitate Feistner, *Reinbot von Durne*, S. 321. Ausführlicher auch schon in Feistner, *Historische Typologie*, S. 134–145.

220 Feistner, *Reinbot von Durne*, S. 318 u. 320.

221 Vgl. Peter Strohschneider: *Georius miles – Georius martyr*. Funktion und Repräsentation von Heiligkeit bei Reinbot von Durne. In: *Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters*. Festschrift für Volker Mertens. Hrsg. von Matthias Meyer, Hans-Jochen Schiewer. Tübingen 2002, S. 781–811.

knüpft „zu einem zugleich adeligen wie geistlichen ‚Faszinans‘“. ²²² Auf diese Weise beschreibt sie die Erzählstrategien, die es möglich machen, Georg als ritterlichen Held und Heiligen zugleich erscheinen zu lassen, indem sie seine höfische und heilige Identität im gesamten Text gleichermaßen präsent halten und immer wieder neu aufeinander beziehen. ²²³ Die Spannung zwischen Rittertum und Heiligkeit, zwischen Kreuzritter und Märtyrer werde demnach nicht auf der Ebene der Erzählung bearbeitet, sondern auf der des Erzählens.

Aber auch diese Betonung einer gelungenen Adaption für eine höfisch-laikale Rezeptionsgemeinschaft darf schließlich nicht über die konzeptionellen Schwierigkeiten auf inhaltlicher Ebene hinwegtäuschen, gegen die auf der Ebene des *discours* so wirkungsvoll anerzählt wird. Die „prekäre Synthese von Legende und Ritterroman“ ²²⁴ liegt ja nicht primär darin, wie sich geistlicher Stoff und höfischer Diskurs in Einklang bringen lassen, sondern dass hier offenbar als ritterliche Erzählung etwas möglich ist, was für den kirchlichen Heiligkeitsdiskurs ausgeschlossen scheint: den Kampf gegen die Heiden in Form eines Missions- oder Vernichtungskrieges als geistlich verdienstvolles Handeln und davon ausgehend schließlich den Heidenkampf wie das Martyrium – im Sinne des unbewaffneten Leidens, nicht im Tod auf dem Schlachtfeld – als zwei Dimensionen des ‚Streitens für Gott‘ darzustellen. Strukturell-narratologisch wird auch bei Reinbot der *miles* zum *martyr*, die beiden Konzepte werden aber nicht axiologisch gegeneinandergestellt, denn Georg soll beides sein, was aber erzähllogisch nur in der Aneinanderreihung gelingen kann:

Anders gesagt nimmt der epische Prozeß jene *sanctitas* des Ritter-Heiligen in zwei einander ablösende Dimensionen auseinander, die am Heiligen selbst gerade ungeschieden eine ist, er repräsentiert *militia* und Martyrium als unterschiedliche Formen der immanenten Gegenwärtigsetzung transzendenten Heils. ²²⁵

Die Integration dieser beiden unterschiedlichen Formen von Heiligkeit liegt bei Reinbot aber nicht allein in der Figur Georgs als dem Träger der Handlung, sondern bereits im Verlauf der Erzählung, indem die *miles*- wie die *martyr*-Rolle im jeweils anderen Handlungsteil permanent präsent gehalten und narrativ ‚überblendet‘ werden. Der Bruch zwischen den beiden Rollenentwürfen wird also nicht im eigentlich Sinn inhaltlich überbrückt, sondern es wird mit enormen Aufwand ‚über ihn hinweg erzählt‘. Gerade diese Strategie offenbart letztendlich wieder die Brüchigkeit einer Verbindung von Kreuzrittertum und Märtyrerideal, denn die Überblendung geschieht auf der Ebene des Erzählens und reicht nicht an die Grundstruktur der Erzählung.

Das lässt sich gerade an Georgs Kampf gegen den Salnecker zeigen, der „nicht wie die bisherigen ritterlichen Bewährungen durch einen fortlaufenden Erzählbericht

²²² Alle Zitate Seidl, *Blendendes Erzählen* 2012, S. 78.

²²³ Vgl. ebd., S. 191.

²²⁴ Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik*, S. 179.

²²⁵ Strohschneider, *Georius miles – Georius martyr*, S. 800.

wiedergegeben, sondern lediglich durch über den Text verteilte Figurenberichte rekonstruierbar²²⁶ wird. *Dioclētianus* und *Maximiān*, die hier als Könige zweier Reiche in *latīnschiu lant* (HG 420) vorgestellt werden und deren Gefolgsmann Dacian ist, erfahren von einem Boten, *daz der Salneckære durch Georg wære entschumpfieret und entworht* (HG 422–423). Sie rufen ihren Hof zusammen, um von der Bedrohung des christlichen Heidenkämpfers zu berichten und zur Heerfahrt gegen ihn zu sammeln. Diokletian beschreibt ihn in seiner Ansprache wie eine Naturgewalt:

‚anders ist niht sîn gelust
wan slahen heiden, slahâ slach!
er ist der kristen obedach
und ir schirm und ihr schilt:
keiner freise in bevilt
swâ er der heiden gæhten mac:
er ist uns wol ein donerslac.‘ (HG 470 – 476)

Umgekehrt bemüht auch Georg, wenn er seinen Brüdern von diesen Kämpfen berichtet, ähnlich eindrucksvolle Bilder, in denen sich heroische Kampfeswut und christliche Heilsgewissheit vermischen:

‚dâ wurdn gerüeret diu lit
alsô sêre daz nie smit
fiures ûf dem anbôz
ûz īsen gescluoc sô grôz:
lâzâ lâzâ tengeln!
dâ wart von den engeln
manic sêle enpfangen‘ (HG 1235 – 1241).

Und es ist Georg selbst, der den Heidenkampf als einen apokalyptischen versteht, in dem sich ‚*Apollô und Jêsus*‘ (HG 1230) direkt gegenüberstehen. Die *militia Christi* der Kreuzfahrer erscheint in seinen Schilderungen als ein äußerer Kampf, der aber wie der innere ein geistiger um das Seelenheil ist und dessen Klang bis in den Himmel dringt:

‚als beide ûf und ze tal
der engel und der tiuvel vlugen
die beide wider strît zugen
die sêle her unde wider,
die eine ûf, die ander nīder.
Der engel sanc was sô grôz,
und ûf erde des strītes dôz,
dâ sich zesamen hielt der dôn,
daz sîn erschrac Gamâleôn,
der sibem mīl in lufte vert‘ (HG 1246 – 1255).

²²⁶ Seidl, *Blendendes Erzählen*, S. 99. Vgl. dort auch zum Folgenden S. 100.

Auch berichtet er, er habe, als er die Schlacht gegen die heidnische Übermacht zu verlieren drohte, gesehen, wie Gott

„[...] hiez den himel sich tuon ouf;
und schouwet wie der kleine touf
die grôzen heidenschaft bestuont,
als sie noch sît dicke tuont.
Ein engel sich vom himmel swanc:
ein banier fuort er, diu was blanc,
ein rôtez kriuz dâ durch gie.“ (HG 1353–1359)

Dieser Engel habe ihm verheißen:

„dise banier hât dir got gesant,
lieber friunt Georîs:
beide sic unde prîs
soltu dâ mit hiut bejagen.“ (HG 1362–1365)

Aus Georgs Mund hören seine Brüder wie die Rezipienten der Legende schließlich auch die Worte des Engels, er solle seine Mitkämpfer ermutigen, denn *„swelcher wirt geletzet, / dem wirt ze himel gesetztet / ein klâr hêrgestüele“* (HG 1367–1369). Mit dem Schlachtruf *„Jêsus von Nazarêt“* (HG 1377) habe er schließlich gesiegt.

Es ist also kein auktorialer Legendenerzähler, der das wundersame Eingreifen Gottes und damit die Heiligkeit des Protagonisten beglaubigt, sondern es wird nur in Figurenberichten davon erzählt, damit zwar wohl als unmittelbares geistliches und visionäres Erlebnis imaginiert, dadurch gleichzeitig aber eben auch in einen ‚Modus der Uneigentlichkeit‘ überführt. Das von Gott legitimierte und geheiligte Kreuzrittertum ist nur in der Fiktion des höfischen Erzählers verbürgt, dem sein Publikum folgen mag oder nicht, nicht in der kultischen Autorität der Legende als geistlicher Erzählung vom Heil. Es ist schließlich auch auf diese eher ‚uneigentliche‘ Weise, dass das Kreuzrittertum Georgs mit seinem Martyrium erzählerisch verschränkt wird, nämlich als Binnenerzählung. Während des Martyriums am Hofe Dacians kommt es zu einer Gesprächssituation, die ganz im Zeichen von *kurzwîl* (HG 5315), ritterlicher Ehrerbietung und adliger Vergnügung steht:

die künige nâmn den Palastîn
und saztn in ûf ir hêrgesidel.
manic rotte unde videl
durch fröude wart gerüeret,
und trüren dâ zerfüeret. (HG 5338–5342)

In höfischer Atmosphäre berichtet Georg von seinem Kampf gegen den Salnecker und schreibt seinen Sieg gegen die hundertfache Übermacht Gottes Eingreifen zu: *„Jêsus, der mich nie verlie / weder dort noch hier, / ich hêt anders niht gesigt“* (HG 5385–5387). Und die Kreuzfahne, die ihm vom Himmel herab durch einen Engel übergeben worden

sei, *„diu was von gotes kraft sô hêr“* (HG 5395), dass sie gleich einem *„donerstrâl“* (HG 5400) alles vor sich niedergeworfen habe. Nach diesem Rückblick Georgs auf die Schlacht schildert der König Mayedon nun seinerseits die besagten Kämpfe und rühmt dabei vor allem Georgs Kampfkraft: *„dâ Georî und der künic frech / mit hurte ûf ein ander riten. / avoy, wie dâ wart gestriten!“* (HG 5502–5504) Zwar berichtet er auch von der Bekehrung des Salneckers und damit dem religiösen Charakter des Heidenkampfes, dennoch erscheint dieser beim ihm vor allem als Heldentat, die als *„mære“* (HG 5561) zur höfischen Unterhaltung dient. Das Wirken Gottes und ritterlicher Kampf werden in dieser Doppelperspektivität auf die Schlacht überblendet. Der *„uneigentlichen“* Status solcher Berichte, deren Subjektivität ja geradezu ausgestellt wird, wird aufgefangen in ihrer funktionalen Einbindung, denn die Fürsten bekehren sich schließlich und lassen sich von Georg taufen – allerdings erst nach einem Wunder, das sie von ihm fordern, weil sie von seiner großen Wunderkraft gehört haben: Auf wundersame Weise beginnt das Holz der Stühle im Saal grün auszutreiben (HG 5607–5612).

Keine einzelne der Schlachten und Rittertaten in Reinbots *Georgslegende* wird also unmittelbar berichtet, sondern rückblickend durch die Figuren der Erzählung imaginiert, mündlich weitergegeben und immer wieder neu aktualisiert. Was sich dabei letztlich zeigt, ist, wie Georgs Ruhm als Kreuzritter sich allererst konstruiert und tradiert: „Auf diese Weise wird in der Textwelt eine *„memoria“*-Bildung angelegt, die den textexternen Status Georgs als adelige Identifikationsfigur gerade dadurch sichert, dass sie die Anfänge der Verehrung des christlichen Ritters auserzählt.“²²⁷ Deutlicher aber kann man nicht formulieren, dass und wie Reinbots Erzählung den Kreuzritterheiligen in der Verschränkung der beiden Teile der Vita über den strukturellen Gegensatz von Ritter und Märtyrer konstruiert: „Das Wissen von den seine Heiligkeit manifestierenden militärischen Erfolgen des *werden gotes soldier* nämlich diffundiert in der epischen Welt als *fama*.“²²⁸ Die *fama* der Heiligkeit des Kreuzritters *„diffundiert“* aber nicht nur in der epischen Welt, sondern bestimmt auch das Bild Georgs in der populären Verehrung, als deren Ausdruck, unter spezifisch adlig-höfischen Kommunikationsbedingungen, auch Reinbots Fassung der Legende gelten kann. Ihre inhaltliche Verbindung finden Georgs Kreuzrittertum und sein Martyrium im Zeichen des Kampfes im Dienste Gottes und in der Ausbreitung des christlichen Glaubens, ob nun in der Vernichtung der Heiden oder ihrer Konversion.

Der Widerspruch zwischen beiden Möglichkeiten tritt aber auch in Reinbots *Georgslegende* immer wieder zutage, gerade dort, wo er ihre Verbindung schaffen will. Symptomatisch dafür ist eine Szene, die durchaus als Beleg für die gelungene narrative *„Überblendung“* angeführt werden kann: Nach der zweiten Hinrichtung droht Georg Dacian, er werde seinen Brüdern zu Hilfe eilen, sollte dieser sie angreifen: *„ich kan noch den alten slac, / den ich dâ vor hân geslagen“* (HG 4894–4897). Sein Rittertum

²²⁷ Ebd., S. 107.

²²⁸ Strohschneider, *Georius miles – Georius martyr*, S. 795.

scheint innerhalb der Textwelt demnach nicht nur erinnerbar, sondern gar ‚reaktivarbar‘,²²⁹ die Richtung von Gewaltausübung und Gewalterleiden dabei umkehrbar:

„geht mir schilt unde sper,
harnasch unde ros her;
und mîn swert lieht gemâl,
daz eische ich hier sunder twâl:
daz nâmt unritterliche ir,
herre, mit gewalt mir.“ (HG 4907–4912)

Wohl werden „[d]urch diese intradiegetische Erzählung [...] Gotteskriegerschaft und Märtyrertum als Erzählalternativen präsent gehalten“ und miteinander verschränkt,²³⁰ aber es zeigt sich darin auch die Brüchigkeit der Verbindung beider Rollen. Denn diese lassen sich auf diese Weise zwar narrativ überblenden und hinsichtlich der Motive von Kampfesmut und Opferbereitschaft des Heiligen und seiner Bewahrung durch Gott in Analogie setzen,²³¹ aber kaum erzähllogisch in Übereinstimmung bringen. Nur in der abgewiesenen Alternative des kreuzritterlichen Heidenkampfes, im Leiden und Sterben für den Glauben kann sich Georgs Weg zur Heiligkeit vollenden, anders kann von ihr letztlich auch in einer ‚höfischen Legende‘ nicht erzählt werden.

Ein konsistentes Bild Georgs und seiner Heiligkeit ist daraus jedenfalls nicht zu gewinnen, daher stellt sich die Frage nach den Geltungsansprüchen von Reinbots *Georgslegende* und ihrem ‚Sitz im Leben‘ noch einmal in geschärfter Weise. Den hagiographischen Kontext kirchlich legitimierter Heiligkeitsmodelle hat er offenkundig verlassen, das lässt sich nicht nur anhand der zu rekonstruierenden Entstehungs- und Rezeptionszusammenhänge erschließen, sondern davon gibt der Text selbst beredtes Zeugnis. Der heilige Georg als ritterlicher Kreuzfahrer und Märtyrer, dazu noch höfischer Ritter, dessen kriegerischer Heidenkampf ein Glaubenszeugnis ist, das ihn ebenso zum Heiligen macht wie sein Martyrium als logische Fortsetzung des ersteren – das ist ein „Faszinationstyp des legendarischen Erzählens für die laikale Kommunikation [...], dessen narrative Mehrdimensionalität aus der Überblendung divergenter Erzähltraditionen resultiert“.²³² Im Modus höfischen-laikalen Erzählens wird somit als Einheit vor- und darstellbar, was sonst nicht bloß auseinanderstrebt, sondern gar in scharfem Kontrast steht und sich ausschließt. In der narrativen Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum im Form des Kampfes vermag sich der adlige Kriegerstand des hohen Mittelalters ein Leitbild zu schaffen, das von der kirchlichen Tradition her als Phantasmorgie erschienen muss: das des heiligen

²²⁹ Vgl. Lembke, *Erzählte Heiligkeit*, S. 26 und Seidl, *Blendendes Erzählen*, S. 142.

²³⁰ Elke Koch: *Erzählen vom Tod. Überlegungen zur Finalität in mittelalterlichen Georgsdichtungen*. In: Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur. Hrsg. von Cornelia Herberichs, Susanne Reichlin. Göttingen 2010 (*Historische Semantik*. 13), S. 110–130, hier S. 127.

²³¹ So ebd., S. 128.

²³² Seidl, *Blendendes Erzählen*, S. 81.

Heidenkämpfers und des verdienstvollen Tötens im Namen Gottes. Er heiligt sich gewissermaßen selbst und kann doch nur mühsam die dabei aufbrechenden Widersprüche ‚überblenden‘.

Der kulturelle Prozess einer solchen Anverwandlung und Synthese gesellschaftlicher Leitbilder, als Ausdruck narrativer Selbstvergewisserung gerade auch in der Auseinandersetzung mit dem religiös Eigenen und Fremden, ist freilich nie abgeschlossen: Seine Nachwirkung findet Reinbots Entwurf in den volkssprachigen Legenden des Spätmittelalters, vor allem in einer Prosauflösung aus dem späten 15. Jahrhundert. Hier ist Georg nun kein höfischer Heiliger mehr, dafür umso stärker wieder und neu akzentuiert christlicher Ritter, wenn die ritterlich-höfischen Motive, mit denen Reinbot seinen Protagonisten zeichnet, zwar aufgegriffen werden, aber nur um dann durch diesen selbst explizit negiert zu werden.²³³ Diese Abkehr wird am sinnfälligsten, wenn der Georg alle Ausrüstung und wohl auch Waffen, die bei Reinbot seinen Status als höfischen Ritter auch im Martyriumsteil markieren, bewusst ablegt:

*vnnnd do er fur des kunng hof kam do stünnd er an vonn fim pfer vnnnd gienng zû finem marschalk vnnnd hieß denn dz er vnnnd die andrenn hein zû finnen brüderenn fürrend vnnnd die roß vnnnd die wegem brechtind vnnnd alles das da wer dz fy mit jnn hettnd dar bracht.*²³⁴

Der Heidenkampf vor dem Martyrium, der ja allem Anschein nach erst durch Reinbot in die Legende eingebracht worden ist, erscheint hier nicht mehr als ritterlicher Turnierkampf um die Ehre, sondern als kriegerische Konfrontation um Leben und Tod.²³⁵ Christliche Ritterschaft steht dabei nun wie im Ursprung der Vorstellung einer *militia Christi* unter allein geistlichen Vorzeichen, das zeigt sich nicht zuletzt am hier nun in die Legende eingeführten Drachenkampf, der eine doppelte geistliche Ausdeutung erfährt:

Teils ist er das Bild des inneren Ringens und des Siegs über den Satan, das jeden zur Nachfolge anreizen soll; teils gemahnt er an Georgs Missionstätigkeit unter den Heiden als Märtyrer und Kreuzritter, die, auf ihre Heilsbedeutung für den Menschen befragt, in strenger Analogie zum Erlöserwirken Christi gesehen wird.²³⁶

Der Kampf als äußere Form der Auseinandersetzung mit dem Heidentum bleibt also konstituierendes Element im Bild des heiligen Georg, aber er kann auch hier nur als

²³³ Vgl. *Die legend vnd dz leben des hochgelopten manlichen ritters sant joergen*. Kritische Neuedition und Interpretation einer alemannischen Prosalegende des heiligen Georg aus dem 15. Jahrhundert. Hrsg. von Markus Schmitz. Berlin 2013 (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. 49), S. 379–381.

²³⁴ Ebd., S. 79, Z. 9–12.

²³⁵ Vgl. Schwarz, *Der heilige Georg*, S. 122 und 135.

²³⁶ Ebd., S. 159.

Heiligkeitsmodell narrativ entfaltet werden, weil beziehungsweise insofern er eine innere Dimension hat und letztlich mit geistlichen Waffen geschlagen wird.²³⁷

237 Einen anderen Weg geht, vermutlich in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts und ohne Bezug auf Reinbot, der Verfasser des sogenannten *Berliner Georgs*, wenn er auf das Martyrium verzichtet und den Heiligen als heroischen Ritter schildert, der den Drachen mit allein ritterlichen Waffen besiegt. Wenn er dabei dennoch das Modell des Helden/Ritters mit dem des Gottesdienstes überkreuzt, geraten beide in einen letztlich unaufgelösten Widerspruch. Vgl. Hammer, *Erzählen vom Heiligen*, S. 375 und Ders., *Der heilige Drachentöter*, S. 170 – 179. Damit löst er den Drachenkampf aus dem hagiographischen Kontext der Heiligenvita, partizipiert an diesem aber insofern, als er die Heiligkeit seines Protagonisten postulieren kann, ohne diese narrativ zu konkretisieren. Der Kampf erscheint dabei jedenfalls nicht als Heiligkeitsmodell, sondern als heroisches Muster – die Heidelberger Handschrift dieser Version schließt dann auch mit dem Martyrium als dem ‚eigentlichen‘ Heiligkeitserweis Georgs ab. Vgl. ebd., S. 177.