6 Zusammenfassung

Angesichts der zentralen Bedeutung der Legendenliteratur für das religiöse und kulturelle Selbstbild des Mittelalters sowie ihrer thematischen und formalen Vielgestaltigkeit sollten die vorangegangenen Untersuchungen ihre spezifischen Formen und Funktionen im Zusammenhang mit der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum herausarbeiten. Dabei ging es mir darum, das legendarische Erzählen als für das Christentum zentrale Form narrativer Identitätsbildung verständlich zu machen, die in einer Poetik der Differenz das Heidentum als das religiös Fremde in Anspruch nimmt. Ausgehend von und in den drei grundlegenden Formen der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum – Martyrium, Krieg und Konversion – habe ich daher einerseits nach den Potentialen von Abgrenzung oder Integration gefragt, die Entwürfe von Heiligkeit in Bezug auf die Heiden bieten. Andererseits und vor allem aber ging es mir darum zu zeigen, welche Funktion das Heidentum im Hinblick auf die Identitätsbildung des mittelalterlichen Christentums erfüllt, auch und besonders jenseits konkreter religiöser Auseinandersetzungen. Denn letztlich geht es im legendarischen Erzählen natürlich nicht um die Heiden, sondern immer schon um die christlichen Gläubigen. Diese sollen sich im Gegenüber sowohl des Heiligen, als der Verkörperung des religiös Eigenen, wie auch in den Heiden, als den Repräsentanten des religiös Fremden, selbst erkennen.

Nach Jan Assmann stehen dem Monotheismus für die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum drei spezifische Formen zur Verfügung, die für das Christentum im Hinblick auf die Konstruktion von Heiligkeit und das legendarische Erzählen eine charakteristische Bedeutung gewinnen. Diese habe ich ausgehend von den frühchristlich-spätantiken Wurzeln im kulturgeschichtlichen Kontext des 13. Jahrhunderts dargestellt: Die Form des Martyriums besteht darin, den Tod eines Christen durch die Hand der Heiden als "Sterben für Gott" und Glaubenszeugnis zu codieren, das zur Heiligkeit des Märtyrers führt und der Bestärkung der christlichen Gemeinschaft dient. Die Form des Krieges, also der physischen Vernichtung von Heiden als Glaubensfeinde im Sinne eines 'Tötens für Gott', bleibt auch für das mittelalterliche Christentum letztlich immer die abgewiesene Option und stellt kein Heiligkeitsmodell dar. Nur im Zeichen des Martyriums auf dem Schlachtfeld, also wiederum eines "Sterbens für Gott", kann der bewaffnete Heidenkampf zum Glaubenszeugnis umcodiert werden. Die Form der Konversion meint schließlich die Codierung des Religionswechsels vom Heidentum zum Christentum als ,lebenswendende Entscheidung' zwischen heidnischem Unglauben und wahrem, christlichen Glauben, zwischen Verdammnis und Erlösung.

Die Herausbildung, der semantische Wandel und das metaphorische Potential dieser drei Formen und der zugrundeliegenden theologischen Konzepte – *martyrium*, *militia Christi* und *conversio* – lassen sich vor dem Hintergrund der Genese und Entwicklung der Kirche als Glaubensgemeinschaft verstehen. Denn diese entsteht in einer mehrheitlich heidnischen Umgebung, breitet sich zunächst vor allem durch Mission

aus und ist deshalb auf Konversionsmuster angewiesen, umso mehr, als sie sich dabei in spannungsreicher Bezogenheit vom Judentum als seinem Ursprung abgrenzen muss. Andererseits braucht das Christentum dabei von Anfang an auch das Muster des Martyriums, um die Erfahrungen von Ablehnung und Verfolgung bewältigen zu können. Das Glaubenszeugnis in der Welt, auf welches das Christentum in der Nachfolge Christi und der missionarischen Sendung seiner Jünger angelegt ist, führt dann entweder zur Konversion von Heiden oder, wenn dieser Erfolg ausbleibt, zur schärfsten Form des Bekenntnisses im Martyrium – beides wird in sinnstiftenden Narrativen aufgefangen, die zugleich religiöse Leitbilder bieten und ihre Wirksamkeit weit über die Verfolgungszeit der Kirche hinaus erweisen. Angesichts des biblischen Tötungsverbots und vor allem der missionarischen Sendung, die die Heiden zu Adressaten der christlichen Botschaft und potentiellen Christen macht, muss der Krieg gegen Heiden, wenn er religiös legitimiert werden soll, als Glaubenszeugnis und Martyrium codiert werden.

Von Anfang an handelt es sich bei diesen drei Formen und Begriffen um Konstruktionen in dem Sinne, dass sie keine Tatsachen 'an sich', sondern immer schon diskursive und narrative Praktiken darstellen, die Erleben und Handeln auf bestimmte Weise codieren. Sie realisieren sich dazu nicht nur diachron verschieden, sondern immer schon in einem synchronen Nebeneinander unterschiedlicher Konjekturen, die sich mit binären Attribuierungen wie 'blutigem' und 'unblutigem' Martyrium, 'geistlichem' und ,weltlichem' Kampf, ,äußerer' und ,innerer' Konversion nur hilfsweise umreißen lassen. Dennoch und gerade darin liefern sie die Leitsemantiken für die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum ebenso wie für die christlichen Heiligkeitsmodelle, die ihre Gültigkeit über die Jahrhunderte hinweg bewahren und immer wieder neu zum Gegenstand konkretisierender oder 'spiritualisierender' Interpretationen und Realisationen werden.

Systematisch gefasst zeige ich also, dass und wie diese Diskurse und Narrative eine wichtige strukturierende Funktion innerhalb der spezifischen religiösen Kommunikation des legendarischen Erzählens haben, insofern sie bei allen individuellen Ausprägungen in spezifischen kulturgeschichtlichen Kontexten semantische Anschlussfähigkeit garantieren. Sie fungieren hier als Medien der Sinnstiftung, die der Kontingenz von Deutungsoptionen beziehungsweise Kommunikation allgemein begegnen. Dabei lässt sich an die systemtheoretischen Überlegungen Niklas Luhmanns anknüpfen, der bekanntlich davon ausgeht, dass soziale Systeme auf Kommunikation beruhen. Da gelingende Kommunikation aber durchaus unwahrscheinlich ist, bilden die unterschiedlichen Funktionssysteme der Gesellschaft spezifische Kommunikationsmedien aus, die der Kommunikation Erfolgswahrscheinlichkeit sichern, indem sie die richtigen Selektionen festschreiben und die Annahme von Kommunikation wahrscheinlich machen:

Ein solches Kommunikationsmedium lässt sich als ein Vorrat von Wörtern, Redewendungen, Zeichen, Gesten und Bildern beschreiben, deren Funktion darin besteht, unterschiedliche Selektionsofferten für die Konstruktion von Sinn verfügbar zu machen und in eine bestimmte Richtung zu lenken. 1

Es handelt sich dabei also um Sinnangebote, die sich gesellschaftlich reproduzieren und damit über den konkreten Zusammenhang hinaus verallgemeinern lassen. Luhmann spricht daher von 'symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien'.

Ohne damit Luhmanns Überlegungen zur Religion insgesamt aufzugreifen, die sich hier insofern als problematisch erweisen müssten, als er sie mit Blick auf moderne, in Teilsysteme funktional differenzierte Gesellschaften formuliert und darin der Religion eine sehr spezifische Funktion zuschreibt,² kann der Begriff des symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums dazu dienen, die strukturierende Leistung vor allem von Martyrium und Konversion im Hinblick auf die Aushandlung des religiösen Gegensatzes sowie die Konstitution von Heiligkeit im legendarischen Erzählen des mittelalterlichen Christentums zu beschreiben. Denn offenkundig geht es bei diesen Diskursen und Narrativen um die "Fixierung von Sinn für den wiederholten Gebrauch"³, die stabile Interaktion im Sinne anschlussfähiger Kommunikation ermöglichen. Das gilt schon für ihre Herausbildung und 'ursprüngliche' Semantik: Dass es sich bei der blutigen und schmählichen Hinrichtung eines Christen um seines Glaubens willen nicht um eine Niederlage handelt, sondern als 'Sterben für Gott' um ein heiligmäßiges und heiligendes Glaubenszeugnis, ist immer schon eine Deu-

¹ Marina Münkler: Freundschaft als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium. In: Freundschaft. Das Buch. Hrsg. für das deutsche Hygienemuseum von Daniel Tyradellis. Berlin 2015, S. 78–87, hier S. 86. Vgl. auch Claudio Baraldi: Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien. In: Ders., Giancarlo Corsi, Elena Esposito: GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer System. Frankfurt a. M. 1997, S. 189–195.

² So nennt er für moderne Gesellschaft fünf solcher symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien: Macht, Geld, Liebe, Wahrheit - für das gesellschaftliche Funktionssystem der Religion hingegen hat er sich bis zuletzt nicht festgelegt, nur in manchen Zusammenhängen den Glauben genannt. Der Glaube weise zwar Merkmale eines symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums auf, im Gegensatz zu den anderen genannten differenziere er sich aber nicht aus, indem er zwischen Erleben und Handeln – als unwahrscheinliche, Motivation erfordernde Selektion – unterscheide. Das heißt für Luhmann nicht, dass es ein spezifisch religiöses Kommunikationsmedium nicht geben könne, nur dass ein solches "nicht speziell für die Übertragung riskanter, unwahrscheinlicher Selektionsleistungen gewidmet sein kann, sondern sehr viel fundamentaler die Erfahrung der Selektivität als gemeinsame kommunikationsfähig machen muß". Niklas Luhmann: Funktion der Religion. Frankfurt a. M. 1982, S. 125. Das verweist auf die im Vergleich zu den anderen Teilsystemen besondere Funktion von Religion, die für Luhmann in der nur paradox zu erfüllenden "kommunikativen Behandlung der Unterscheidung zwischen dem, was beobachtbar ist, und dem, was unbeobachtbar ist", besteht. Claudio Baraldi: Religion. In: Ders., Giancarlo Corsi, Elenea Esposito: GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer System. Frankfurt a. M. 1997, S. 156 – 159, hier S. 156. Vgl. dazu auch Christoph Kleine: Niklas Luhmann und die Religionswissenschaft: Geht das zusammen? In: ZfR 24, 1 (2016), S. 47–82, hier S. 55-56, zum Glauben als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium der Religion besonders S. 56, Anm. 26.

³ So eine oft zitierte Wendung Niklas Luhmanns in: Das Recht der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1993, S. 126.

tungsleistung, die Sinnangebote selektiert und fixiert, dazu Handeln steuern und motivieren kann. Entsprechendes gilt für das Verständnis des Religionswechsels vom Heidentum zum Christentum als .lebenswendender Entscheidung' zwischen falschem und wahrem Glauben, Verdammnis und Heil. Und letztlich ist auch die Entstehung des Konzepts der militia Christi, wonach allein ein "Sterben für Gott" im Heidenkampf heiligmäßig sein könne, eine solche, sehr spezifische Selektionsleistung, die das aus christlicher Sicht 'falsche' Verständnis des Krieges als ein 'Töten für Gott' abwehrt, indem sie ihn an das Martyrium rückbindet, was religionshistorisch gesehen ein durchaus kontingenter Vorgang ist.

Hier zeigt sich zugleich, dass die Deutungsleistung von Martyrium und Konversion eben nicht nur für den unmittelbaren Kontext der Entstehung des Christentums in einer mehrheitlich heidnischen Umgebung zwischen neutraler Duldung und offener Verfolgung Geltung beanspruchen kann. Vielmehr erweisen sie ihre Funktion als symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien über die Konstantinische Wende, die das Ende der Christenverfolgungen und die Etablierung des Christentums hin zur Staatsreligion markiert, hinaus. Ihr semantisches Potential entfalten Martyrium und Konversion gerade dann, wenn ihr ursprünglicher äußerer Kontext so nicht mehr gegeben ist und sie vollständig zu Phänomenen binnenchristlicher Kommunikation und Sinnstiftung geworden sind. Das Martyrium als 'Höchstform der Christusnachfolge' im Sinne des "Sterbens für Gott' bleibt Leitbild christlicher Heiligkeit nicht trotz, sondern gerade in der Spiritualisierung der 'Blutzeugenschaft' zum 'unblutigen Martyrium' der Askese und der Rekonkretisierung in der hochmittelalterlichen Heidenmission oder dem "Gotteskriegertum". Entsprechendes gilt für die Konversion als lebenswendende Entscheidung' zum Heil, die sowohl im 'äußeren' Religionswechsel, vom Heidentum zum Christentums als auch in der 'inneren' Bekehrung sowie der lebenslangen Umkehr zu Gott bestehen kann. Wie Martyrium und Konversion sich im Einzelnen konkret darstellen und ob sie zur unmittelbaren Erfahrungswelt der Gläubigen gehören, bleibt dabei zweitrangig, weil das Wissen, worum es sich bei Martyrium und Konversion handelt, ein geteiltes ist. Sie sind eine Verheißung, deren Erfüllung von allen angestrebt werden kann und soll, auf welche Weise auch immer.

Aber nicht nur auf dieser allgemeinen Ebene der Deutung und Fixierung von Sinn lassen sich Martyrium und Konversion als symbolisch generalisierte Medien religiöser Kommunikation beschreiben, sondern gerade im Hinblick auf ihre Funktionsweise in der Steuerung dieser Kommunikation: Jedes soziale System verfügt nach Luhmann über einen spezifischen Code, eine binär strukturierte Leitunterscheidung, die jede systeminterne Operation bestimmt und Sinn prozessiert, soll heißen: herstellt und vermittelt. Diese Codes werden von den Kommunikationsmedien entwickelt, die auf diese Weise eine "laufende Ermöglichung einer hochunwahrscheinlichen Kombination von Selektion und Motivation"⁴ erzeugen. Wenn nun im Kommunikationssystem der Religion Sinn mittels des Codes von Immanenz und Transzendenz prozessiert wird

⁴ Niklas Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1997, S. 320.

und Gott als "Kontingenzformel" die Kontingenz beider Größen erklärt,⁵ dann setzen Martyrium und Konversion diese Leitunterscheidung narrativ auf charakteristische Weise um. Denn der spezifische Code, so lassen sich Luhmanns Überlegungen fortführen, ist im Fall des Christentums die Semantik von Heil und Verdammnis, und die Legende erweist sich als "[d]as zentrale architextuelle Muster für die Narrativierung der Grundspannung von Immanenz und Transzendenz und ihrer Codierung unter der binären Semantik von Heil und Verdammnis".6

Im Martyrium wird Sinn in der paradoxalen Inversion von Gegensätzen prozessiert, also im Umschlag von physischer, irdischer Vernichtung in himmlisches Heil, in dem sich göttliches Wirken manifestiert. Darin wird zugleich der religiöse Gegensatz zu den Heiden offenbar, die sich, so sie sich nicht auf das Glaubenszeugnis des Märtyrers hin bekehren, der Verdammnis anheimfallen.⁷ In der Konversion wird die Leitunterscheidung von Immanenz und Transzendenz in der Abgrenzung eines biographischen Vorher der Gottesferne zu einem Nachher der Gottesnähe realisiert, die in der Bekehrung von der Verdammnis zum Heil Sinn prozessiert, ob diese nun als heilspräsentisches Umschlagphänomen oder als göttlich inspirierter Erkenntnisprozess narrativiert wird.⁸ Beide Male wird der nicht als unmittelbares Ereignis plausibel darstellbare Einbruch der Transzendenz in die Immanenz narrativ prozessualisiert, indem beide Größen im Wirken Gottes in der Welt, konkret gefasst in der Semantik von Heil und Verdammnis, spannungsreich aufeinander bezogen bleiben.

Indem hier auf je spezifische Weise "Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet' wird und das innerweltliche Geschehen ,erst von der Transzendenz aus gesehen' seinen Sinn erhält,9 erweisen sich Martyrium und Konversion als Medien religiöser Kommunikation. Gemeint ist damit einerseits ihre Leistung als Beschreibungsweisen, andererseits aber sind sie Anspruchsbegriffe, die Wertorientierungen formulieren: Sie zeichnen ein Geschehen beziehungsweise einen Menschen aus, womit die Erwartung der gemeinsamen Orientierung an den entsprechenden Werten verbunden ist. Auf diese Weise bleiben sie Leitsemantiken des Christentums, die historisches Geschehen in sinnstiftende Narrative und Diskurse fassen und entsprechendes Handeln motivieren können. Das zeigt sich gerade im Kontext des legendarischen Erzählens von Heiligen und Heiden im 13. Jahrhundert, wenn der heilige Franziskus mit seiner Orientreise die Kommunikationsmedien von Martyrium und Konversion aufgreift und damit anschlussfähige Kommunikation ermöglicht - ob in der realen Nachfolge in der Heidenmission oder der kultischen Verehrung, deren Grundlage wie Ausdruck Heiligenlegenden sind.

⁵ Vgl. dazu oben in Kap. 2.1.1 Legendarisches Erzählen zwischen Transzendenz und Immanenz, S. 26.

⁶ Vgl. Marina Münkler: Narrative Ambiguität. Die Faustbücher des 16. bis 18. Jahrhunderts. Göttingen 2011 (Historische Semantik. 5), S. 125-126, Zitat S. 126.

⁷ Vgl. dazu vor allem in Kap. 3.2.1 Die Zeichenhaftigkeit des Martyriums: Margareta, S. 115–116.

⁸ Vgl. dazu vor allem in Kap. 5.1.1 Konversion als Grundmuster christlicher Identitätsbildung, S. 269.

⁹ Vgl. dazu oben in Kap. 2.1.1 Legendarisches Erzählen zwischen Transzendenz und Immanenz, S. 26.