Felix Prautzsch

Heilige und Heiden im legendarischen Erzählen des 13. Jahrhunderts

Literatur | Theorie | Geschichte

Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik

Herausgegeben von
Udo Friedrich, Bruno Quast und Monika Schausten

Band 20

Felix Prautzsch

Heilige und Heiden im legendarischen Erzählen des 13. Jahrhunderts

Formen und Funktionen der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum

DE GRUYTER

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde durch 39 wissenschaftliche Bibliotheken ermöglicht, die die Open-Access-Transformation in der Deutschen Literaturwissenschaft fördern.

ISBN 978-3-11-065910-8
e-ISBN (PDF) 978-3-11-066472-0
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-066480-5
ISSN 2363-7978
DOI https://doi.org/10.1515/9783110664720

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 International Lizenz.
Ausgenommen davon sind die Abbildungen auf dem Umschlag und auf Seite 1.
Weitere Informationen finden Sie unter http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

Library of Congress Control Number: 2020947722

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2021 Felix Prautzsch, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com

Umschlagabbildung: Giotto di Bondone, Franziskus vor dem Sultan, nach 1296, Fresko in der Basilika San Francesco in Assisi, akg-images/Rabatti & Domingie
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Open-Access-Transformation in der Literaturwissenschaft

Open Access für exzellente Publikationen aus der Deutschen Literaturwissenschaft: Dank der Unterstützung von 39 wissenschaftlichen Bibliotheken können 2021 insgesamt neun literaturwissenschaftliche Neuerscheinungen transformiert und unmittelbar im Open Access veröffentlicht werden, ohne dass für Autorinnen und Autoren Publikationskosten entstehen.

Folgende Einrichtungen haben durch ihren Beitrag die Open-Access-Veröffentlichung dieses Titels ermöglicht:

Universitätsbibliothek Augsburg
Universitätsbibliothek Bayreuth
University of California, Berkeley Library
Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz
Universitätsbibliothek der Freien Universität Berlin
Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin
Universitätsbibliothek Bielefeld
Universitäts- und Landesbibliothek Bonn
Universitätsbibliothek Braunschweig
Staats- und Universitätsbibliothek Bremen
Universitätsbibliothek der Technischen Universität Chemnitz
Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt
Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden
Universitätsbibliothek Duisburg-Essen
Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf
Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg, Frankfurt a. M.
Bibliothek der Pädagogischen Hochschule Freiburg
Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen
Universitätsbibliothek Greifswald
Universitätsbibliothek der FernUniversität in Hagen
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Halle (Saale)
Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky
Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek, Hannover
Universitäts- und Landesbibliothek Tirol, Innsbruck
Universitätsbibliothek Kassel – Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel
Universitätsbibliothek der Universität Koblenz-Landau
Zentral- und Hochschulbibliothek Luzern
Universitätsbibliothek Marburg
Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München
Universitäts- und Landesbibliothek Münster
Bibliotheks- und Informationssystem der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Landesbibliothek Oldenburg
Universitätsbibliothek Osnabrück
Universitätsbibliothek Trier
Universitätsbibliothek Vechta
Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Weimar
Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel
Universitätsbibliothek Wuppertal
Zentralbibliothek Zürich

Das Heidentum ist das andere Alte Testament der Kirche.
Der Heilige ist kein anderer Menschentypus, sondern eine neue menschliche Spezies.

Nicolás Gómez Dávila[1]

1 Nicolás Gómez Dávila: Scholien zu einem inbegriffenen Text. Aus dem Spanischen von Thomas Knefeli und Günther Rudolf Sigl. Mit einem Essay von Franz Niedermayer und einem Nachwort von Thomas Knefeli. Wien 2006, S. 124 u. 220.

Danksagung

Die vorliegende Arbeit wurde von der Fakultät Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaften der Technischen Universität Dresden als Dissertation angenommen und am 11. Oktober 2018 verteidigt. Für die Drucklegung habe ich sie leicht gekürzt und überarbeitet.

Mein Dank gebührt an dieser Stelle vor allem jenen, die diese Dissertation akademisch ermöglicht und befördert haben, allen voran natürlich meiner Betreuerin Prof. Dr. Marina Münkler, die für mich genau zum richtigen Zeitpunkt nach Dresden kam und mit ihren Arbeiten zur Fremdheit und zum legendarischen Erzählen mein Projekt angestoßen hat. Seine Umsetzung hat sie gutachterlich immer wieder mit großem Einsatz unterstützt und mit wichtigem konzeptionellen Rat begleitet. Prof. Dr. Julia Weitbrecht hat nicht nur bereitwillig das zweite Gutachten übernommen, sondern zu einem Zeitpunkt, da diese Arbeit schon weit gediehen war, mit ihren kenntnisreichen Hinweisen im Bereich des legendarischen Erzählens meine Argumentation wesentlich geschärft. PD Dr. Cristina Andenna, die das dritte Gutachten übernommen hat, danke ich für ihre wertvollen Anregungen aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive.

Danken möchte ich in diesem Zusammenhang auch den Kolleginnen und Kollegen der Professur für ältere und frühneuzeitliche deutsche Literatur und Kultur der Technischen Universität Dresden, die durch ihr Interesse und viele produktive Gespräche immer wieder wichtige Denkanstöße gegeben haben. Nicht vergessen will ich auch die Studentinnen und Studenten in meinen Seminaren, die mir mit ihren engagierten Diskussionen geholfen haben, zentrale Themen und Fragestellungen meiner Arbeit zu schärfen.

Großer Dank gilt auch dem Evangelischen Studienwerk Villigst, das es mir mit der Gewährung eines Promotionsstipendiums ab Juli 2014 überhaupt erst möglich gemacht hat, dieses Projekt mit der nötigen Konzentration und Gründlichkeit umzusetzen. Ein anschließendes Stipendium der Graduiertenakademie der TU Dresden hat mir im Sommer 2018 schließlich einen zügigen Abschluss der Arbeit ermöglicht. Prof. Dr. Monika Schausten, Prof. Dr. Bruno Quast und Prof. Dr. Udo Friedrich danke ich für die freundliche Aufnahme in ihre Reihe „Literatur – Theorie – Geschichte“, in deren kulturwissenschaftlichem Fokus ich meine Arbeit am richtigen Platz sehe.

Abschließend möchte ich meiner Familie und meinen Freunden danken, zuvorderst meinen Eltern, die mich auf meinem Weg stets mit bedingungslosem Vertrauen unterstützt haben, auch wenn er mich, beruflich wie thematisch, in Gefilde führte, in denen sie mitunter nur schwer folgen konnten. Ein besonderer Dank gilt meinem Großvater, Dr.-Ing. Hermann Wöckel, dessen unverbrüchlicher Glaube an den Wert akademischer Meriten mir immer Ansporn war. Dankbar bin ich auch für die Liebe, die Geduld und das Verständnis meiner Frau Miriam sowie unserer gemeinsamen Kinder, Frida und Theodor. Mit ihrer Neugier und Offenheit haben sie mich das Erzählen, nicht nur das legendarische, ganz neu entdecken lassen. Dank gebührt schließlich

OpenAccess. © 2021 Felix Prautzsch, publiziert von De Gruyter. Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783110664720-001

auch den vielen Freunden und Gefährten im Bund, die mich nie haben vergessen lassen, „wo das Leben, das wahre Erleben uns lacht“, und mir auf vielen ungebahnten Pfaden treue Begleiter gewesen sind. Ihnen allen, Familie und Freunden, sei dieses Werk in tiefer Verbundenheit gewidmet.

Dresden, am Tag des heiligen Ägidius 2020
Felix Prautzsch

Inhalt

1 Einleitung —— 1

2 Heiligkeit und Heidentum im 13. Jahrhundert —— 24
2.1 Heiligkeit und legendarisches Erzählen —— **24**
2.1.1 Legendarisches Erzählen zwischen Transzendenz und Immanenz —— **24**
2.1.2 Heiligkeit zwischen Distanz und Teilhabe —— **32**
2.1.3 Legenden zwischen *imitatio, aedificatio* und *admiratio* —— **37**
2.2 Heidentum und die Aushandlung des religiösen Gegensatzes —— **43**
2.2.1 Heidentum als dynamischer Gegenbegriff —— **44**
2.2.2 Heidentum als Erfahrung des religiös Fremden —— **49**
2.2.3 Die Dynamik der Mission —— **58**
2.3 Aushandlungen des religiösen Gegensatzes im 13. Jahrhundert —— **63**
2.3.1 Formen religiösen Kulturkontakts —— **64**
2.3.2 Das Verhältnis von Kreuzzug und Mission —— **71**

3 Martyrium: Sterben für Gott als Glaubenszeugnis —— 87
3.1 *martyrium* – passives Leiden und aktives Glaubenszeugnis —— **91**
3.1.1 Die Herausbildung des christlichen Märtyrerbegriffs —— **91**
3.1.2 Das Martyrium als Praxis der Differenz —— **100**
3.2 Das Martyrium als Glaubenszeugnis in Wort und Zeichen —— **112**
3.2.1 Die Zeichenhaftigkeit des Martyriums: Margareta —— **113**
3.2.2 Das Martyrium als Glaubensdisput: Katharina —— **132**
3.2.3 Verstockung oder Bekehrung im Angesicht des Martyriums: Die Rolle der Heiden —— **149**
3.3 Heilszeugnis und Selbstheiligung in der Mission: Franziskus —— **152**
3.3.1 Martyrium und Mission im frühen Franziskanertum —— **152**
3.3.2 Franziskus als Vorbild apostolischen Lebens und missionarischer Sendung —— **162**
3.3.3 Franziskus als religiöser Charismatiker in der Konfrontation mit den Heiden —— **171**

4 Krieg: Heidenkampf als Glaubenszeugnis? —— 184
4.1 Der spirituelle Kampf der christlichen Soldatenheiligen —— **186**
4.1.1 Soldaten als Märtyrer: Sebastian und Mauritius —— **186**
4.1.2 Vom Soldaten zum Bekenner: Martin —— **203**
4.2 *militia Christi* – Zwischen Dulden und Streiten für Gott —— **214**
4.2.1 Die Verchristlichung des Rittertums —— **214**
4.2.2 Die Verbindung von Kreuzrittertum und Martyrium —— **222**

4.3 Der Märtyrer als Gotteskrieger: Georg — 231
4.3.1 Drachenkampf und Martyrium: Georg in der kirchlichen Tradition — 235
4.3.2 Kreuzfahrer und Märtyrer: Der höfische Georg — 244

5 Konversion: Bekehrung zu Gott und Mission — 264
5.1 *conversio* – Religionswechsel und Bekehrung — 267
5.1.1 Konversion als Grundmuster christlicher Identitätsbildung — 267
5.1.2 Zwischen äußerer und innerer, einmaliger und beständiger Umkehr — 275
5.1.3 Die Narrativierung von Konversion zwischen Ereignis und Prozess — 282
5.2 Bekehrung als Wunder und Bekehrung durch Wunder: Silvester — 289
5.2.1 Die Bekehrung des Kaisers durch den Papst als heilsgeschichtliche Wende — 289
5.2.2 *Adversus Judaeos* – Die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Judentum — 309
5.2.3 Glaubensdisput und Demonstration des Heils im Stierwunder — 323
5.3 Bekehrung durch Unterweisung: Barlaam und Josaphat — 337
5.3.1 Die Buddhageschichte als höfische Konversionslegende — 337
5.3.2 Bekehrung als Erkenntnisprozess: Josaphats Konversion zur Askese — 350
5.3.3 Der Bekehrte als Bekehrer: Josaphats Mission und Anachorese — 361

6 Zusammenfassung — 379

Literaturverzeichnis — 384
Abkürzungsverzeichnis — 384
Primärliteratur und Quellensammlungen — 385
Siglen — 385
Weitere Quellen — 386
Forschungsliteratur — 387

Register — 414

1 Einleitung

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

Historische Miniatur: Der heilige Franziskus vor dem Sultan

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

OpenAccess. © 2021 Felix Prautzsch, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783110664720-002

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

‚Realhistorie' und ‚Literatur' sind hier nicht mehr einfach zu unterscheiden und ihre Trennung müsste sich hinsichtlich der kulturellen Wirkmächtigkeit solcher Erzählungen ohnehin als von sekundärer Bedeutung erweisen. Denn wie aktuelle Entwürfe einer Verbindung von Erzähl- und Kulturtheorie betonen, ist Kultur wesentlich narrativ verfasst. Erzählungen können dabei gerade deshalb der Selbstverständigung einer Gesellschaft über sich und ihre Gegebenheiten dienen, weil sie ‚ontologisch indifferent' sind, also ohne direkten Realitätsbezug oder Umsetzung in der Realität auskommen und verschiedene kommunikative Funktionen erfüllen. Indem sie die Welt verschiedentlich modellieren, sind sie ein Medium der Aushandlung von Wissensordnungen, Selbstbildern und Handlungsoptionen.[6]

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

---

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

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

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

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

Das entspricht den Mechanismen individueller wie kollektiver Identitätsbildung, die, mit Jan Assman gesprochen, immer „eine Sache des Bewußtseins, das heißt des Reflexivwerdens eines unbewußten Selbstbildes“[9] ist. Kollektive Identität gibt es nie als solche, vielmehr besteht sie in einem Selbstbild, das eine Gruppe von sich gegenüber den Anderen aufbaut und mit dem sich ihre Mitglieder identifizieren. Sie ist daher „reflexiv gewordene gesellschaftliche Zugehörigkeit“ und kulturelle Identität meint entsprechend die „reflexiv gewordene Teilhabe an beziehungsweise das Bekenntnis zu einer Kultur“.[10] In soziologischen Kategorien und auf die soziale Konstruktion von Identität bezogen heißt das, dass „jede Selbstbeschreibung Alterität in Anspruch nehmen muß“.[11] In jedem Selbstbild ist die Konstruktion eines Fremdbildes schon inbegriffen.

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

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

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

10 Ebd., S. 134.

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

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

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

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

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

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

Expansion und Homogenisierung: Die lateinische Christenheit im 13. Jahrhundert

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

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

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

14 Vgl. ebd., S. 295, Zitat S. 350.

starken einer neuen Identität, eines neuen christlichen Selbstbewußtseins“ ermöglicht.[15]

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

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

---

15 Ebd., S. 303.

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

17 Eine Darstellung der hochmittelalterlichen Geschichte Europas, die „von der – gedachten – Einheit Europas und im gleichen Maße von der allgegenwärtigen historischen Erfahrung der Differenzen [spricht], die sich der Einheit nicht subsumieren lassen“, macht sich Michael Borgolte zur Aufgabe in: Europa entdeckt seine Vielfalt 1050 – 1250. Stuttgart 2002 (Handbuch der Geschichte Europas. 3), Zitat S. 9 – 10. Zur kritischen Einordnung von Bartletts These einer zunehmenden ‚Europäisierung Europas‘ im Zusammenspiel von Expansion und Homogenisierung vgl. S. 239. Den „politische[n] Prozeß Europas zwischen Integration und Desintegration“ stellt Borgolte noch umfassender und mit bewusstem Fokus auf die Kontakte und Konflikte zwischen den drei dabei miteinander konkurrierenden monotheistischen Religionen dar in: Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr. München 2006 (Siedler Geschichte Europas. 2), Zitat S. 303.

18 Vgl. dazu grundlegend den Beitrag von Nikolas Jaspert: Ecclesiastic Centralisation, Religious Diversity and Knowledge in Medieval Latin Europe. In: The Medieval History Journal 16, 2 (2013), S. 389 – 424, hier besonders S. 397 – 400.

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

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

Denn das 13. Jahrhundert bildet einerseits den Höhepunkt der Kreuzzüge, die nunmehr von einer eher ungeordneten Bewegung zu einer festen Institution der lateinischen Gesamtkirche unter Leitung des Papstes geworden sind. Dazu gehören ihre Bindung an die päpstliche Verkündigung, die Festlegung der Privilegien für Kreuzfahrer, besonders des ihnen gewährten Ablasses, und schließlich die planmäßige Absicherung von Kreuzzugspredigt und Finanzierung der einzelnen Kreuzzüge.[20] Im Zusammenhang mit der Vorstellung der *christianitas* als Verbund christlicher Herrschaftsgebiete mit dem Papst an der Spitze erscheint die Kreuzzugsidee unter Innozenz III. erstmals als Teil einer geschlossenen ideologischen Perspektive.[21] Einen weiteren institutionellen Ausdruck ihrer Etablierung und Wirkung findet sie in den ab dem 12. Jahrhundert entstehenden geistlichen Ritterorden, die kriegerisches Gewalthandeln und christliche Spiritualität konzeptionell vereinen.

Andererseits werden spätestens im Laufe des 13. Jahrhunderts auch die Grenzen der Kreuzzugsidee offenbar, zumindest im Hinblick auf den Orient und das Ziel der Befreiung der heiligen Stätten.[22] Aber nicht erst das militärische Scheitern der Kreuzzüge führt zu vermehrter, auch theologischer Kritik, zumal angesichts der Mission, die seit dem Anfang des Jahrhunderts einen neuen Aufschwung erlebt. Beide Konzepte, Kreuzzug wie Mission, gerade in ihrem Verhältnis zueinander, werden im theologischen Diskurs dieser Zeit verhandelt, der sich grundlegend mit dem Verhältnis des christlichen Glaubens zu den anderen Religionen beschäftigt. Das europäische Expansionsstreben dieser Zeit ist jedenfalls nicht auf rein kriegerische Auseinandersetzungen beschränkt, sondern findet auch missionarisch seinen Ausdruck. Neben die geistlichen Ritterorden, die ihr Betätigungsfeld schon bald auch und nach dem Ende der Orientkreuzzüge dann endgültig in anderen Regionen als dem Heiligen Land finden, tritt der „weltmissionarische Impuls“[23] der Bettelorden, die einer reli-

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

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

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

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

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

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

Heiligenkult und Legenden im 13. Jahrhundert: Universalisierung und Entfaltung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

29 Vgl. ebd.

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

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

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

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

30 Gabriel H. Decuble: Die hagiographische Konvention. Zur Konstituierung der Heiligenlegende als literarische Gattung. Unter besonderer Berücksichtigung der Alexius-Legende. Konstanz 2002, S. 21, Anm. 49.

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

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

33 Decuble, Die hagiographische Konvention, S. 12.

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

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

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

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

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

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

Formen der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum

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

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

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

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

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

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

Grundlage dieser Überlegungen ist Assmanns These einer „Mosaischen Unterscheidung“ als Gründungsakt des Monotheismus, die er nicht so sehr in der Unterscheidung zwischen dem einen Gott und den vielen Göttern ausmacht, sondern in der Einführung von wahr und falsch in der Religion. Im absoluten Anspruch eines Gottes, dem emphatischen Wahrheitsbegriff einer allein wahren Lehre, verbinde sich eine exklusive und ausgrenzende Forderung mit antagonistischer Energie, die diesen Glauben als ‚Gegenreligion‘ erscheinen lasse, die sich selbst ein Gegenüber schafft, das sie bekämpft.[42] Es handelt sich dabei also um die Konstruktion religiöser Identität über den Entwurf eines Fremdbildes und die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zu den Anders- beziehungsweise Ungläubigen, wie ich sie für das legendarische Erzählen dargestellt habe.

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

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

40 Ebd., S. 49.

41 Ebd., S. 50.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

51 Vgl. Assmann, Exodus, S. 112 – 113.

52 Ebd., S. 111.

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

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

53 Vgl. ebd., S. 115 – 117.
54 Vgl. Assmann, Gottesbilder – Menschenbilder, S. 328.
55 Ebd., S. 329.
56 Vgl. Assmann, Monotheismus und Gewalt, S. 45 – 46.
57 Assmann, Die Mosaische Unterscheidung, S. 31.

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

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

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

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

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

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

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

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

Kapitel 5 ist schließlich der Konversion gewidmet, die in den Heiligenlegenden vor allem in der gezielten Bekehrung von Herrschern zum christlichen Glauben narrativiert wird, die ihrerseits für die friedliche Mission der von ihnen beherrschten Gebiete

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

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

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

Aushandlung des religiösen Gegensatzes: Wahrnehmung und Darstellung von Differenz

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

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

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

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

der umfassenden kulturwissenschaftlichen Forschung zur Interkulturalität, im Sinne eines theoretischen Ansatzes, der die Möglichkeiten, Bedingungen, Folgen und Wahrnehmung der Interaktion verschiedener Kulturen beschreibt und Kulturen dabei als dynamische, prozesshafte und – nicht im emphatischen, sondern im funktionalen Sinn – dialogische Aushandlung von Zugehörigkeiten versteht, gerade auch in der Untersuchung historischer Konstellationen.[60] Heiligenlegenden ist die Wahrnehmung oder besser: die Darstellung und Aushandlung – denn erzählen heißt eben immer auch deuten, auf eine spezifische, subjektive ‚Wahrnehmung' ist daraus nur mittelbar zu schließen – des religiösen Gegensatzes zwischen Christen und Heiden in besonderem Maße eingeschrieben. Sie bieten dafür eigene Formen, die im Hinblick auf die christliche Identitätsbildung und Selbstvergewisserung unterschiedliche Funktionen erfüllen und in verschiedenen Funktionszusammenhängen je neu aktualisiert werden. Dies vor dem kulturellen Hintergrund des 13. Jahrhunderts darzustellen, ist Gegenstand meiner Arbeit.

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

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

2 Heiligkeit und Heidentum im 13. Jahrhundert

2.1 Heiligkeit und legendarisches Erzählen

Das Heilige, verstanden als ein Bereich des Göttlichen, Vollkommenen und Absoluten, stellt gerade in seiner personifizierten Form als *der* oder *die* Heilige einen zentralen Bezugspunkt religiöser Identitätsbildung dar. Denn in heiligen Figuren manifestiert sich das Heilige als höchstes zu erstrebendes ‚Gut' in menschlicher Gestalt im irdischen Leben und wird solchermaßen für die Gläubigen rezipierbar. Christliche Heiligenlegenden vermitteln diese Manifestation des Heiligen in der Welt auf narrative Weise. Im Folgenden werde ich daher die narrative Konstruktion von Heiligkeit im legendarischen Erzählen sowie ihre Funktion im Hinblick auf die dabei entworfenen Rezeptionspotentiale herausarbeiten. Dabei geht es mir darum, Heiligkeit als relationale Größe zu beschreiben, die gerade darin ihr Identifikationspotential erweist, dass sie das vertraute Eigene übersteigt und ein In-Bezug-Setzen des Innerweltlichen zur fremden Transzendenz erfordert, mithin die Aushandlung von Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit befördert – und damit, wie ich dann im folgenden Unterkapitel zeigen werde, in struktureller Entsprechung zum Heidentum steht.

2.1.1 Legendarisches Erzählen zwischen Transzendenz und Immanenz

Wenn mit dem Begriff ‚Legende' im engeren Sinn Lebensgeschichten von Heiligen bezeichnet werden, so fehlt ihm dennoch die Eindeutigkeit einer Übereinstimmung von Inhalt und Form, wie sie im klassischen Sinn eine Gattung konstituiert. Auf dieses grundlegende Problem weist schon die Etymologie des Begriffs selbst hin: Lateinisch *legendum* meint „das zu Lesende", ist also eine Funktionszuweisung und spiegelt zunächst lediglich den Gebrauchszusammenhang dieser Textsorte wider, ohne mögliche formale Merkmale oder ihren inhaltlichen Kern zu benennen.[1] Gemeint ist die

1 Vgl. Marina Münkler: Sündhaftigkeit als Generator von Individualität. Zu den Transformationen legendarischen Erzählens in den Faustbüchern des 16. und 17. Jahrhunderts. In: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006. Hrsg. von Peter Strohschneider. Berlin/New York 2009 (Germanistische Symposien. Berichtsbände), S. 25–61, hier S. 28. – Die gattungstheoretische Diskussion wird zudem dadurch erschwert, dass die ‚Legende' in der Forschung sowohl als universale Erzählform wie auch als spezifisch mittelalterliche und christlich-religiöse Gattung verstanden wird. Vgl. ebd., S. 35, Anm. 31. Für ersteren Ansatz vgl. vor allem Hans-Peter Ecker: Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung. Stuttgart [u. a.] 1993 (Germanistische Abhandlungen. 76), für zweiteren in der älteren Forschung besonders Theodor Wolpers: Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Tübingen 1964 (Anglia. 10) und Siegfried Ringler: Zur Gattung Legende. Versuch einer Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters. In: Würzburger Prosastudien II. Untersuchungen zur

OpenAccess. © 2021 Felix Prautzsch, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783110664720-003

liturgisch-kultische Praxis der religiösen Verehrung von Heiligen, deren Lebensbeschreibungen schon in der frühen Kirche zu bestimmten Tagen und Festen des Kirchenjahres sowie später besonders im Klosteralltag gelesen und vor allem vorgelesen wurden.[2] Der Begriff der ‚Legende' ist aber auch insofern nicht eindeutig, als sich im mittelalterlichen Sprachgebrauch eine Vielzahl unterschiedlicher Bezeichnungen für Heiligenerzählungen findet, wie etwa *vita*, *passio* oder *historia*, die mitunter völlig willkürlich und austauschbar nebeneinander erscheinen können, zum Beispiel gerade auch in einem so systematisch und auf inhaltliche Kontingenz hin angelegten Legendar wie der *Legenda aurea*. Die forschungspragmatische Einengung auf den einzelnen Begriff ‚Legende' stellt also eine nicht unbegründete, aber eben doch diachron typologisierende Interpretation dar, die offenbar nicht den erzählerischen Kern dieser Texte bezeichnet.

Dazu kommt schließlich noch, dass Legendenstoffe in den mittelalterlichen Volkssprachen vielfältig bearbeitet wurden und daher in sehr unterschiedlichen Formen auftreten können. Es gibt also, so ließe sich resümieren, „keine literarischen Ausprägungen des Legendenerzählens, die kanonische Geltung beanspruchen könnten, sondern nur mehr oder weniger gelungene Versuche, mit den Mitteln der Literatur auch von dem Heiligen und den Heiligen zu erzählen".[3] Das ist freilich nicht als Hybridisierung zu verstehen, bei der die Legende in literarische Formen getragen würde, mit denen sie als im Kern religiöses Phänomen eigentlich nichts zu tun habe. Vielmehr zeigt sie sich darin als eine grundsätzlich transformatorische Gattung, die „aus ihrer Erzählhaltung heraus", die in der Funktion der Narrativierung von Heiligkeit gründet, „das Spiel mit unterschiedlichen Erzählformen schon immer erlaubt".[4] Wenn es dennoch so etwas wie ‚typische' Formen des legendarischen Erzählens gibt, so lassen sich diese weniger vom Stoff als von der Funktion der Legende her bestimmen, die im „religiösen Bedürfnis des Heiligenkults" zu finden ist – die sich daraus ergebenden ‚hagiographischen Konstanten', um einen Begriff der älteren Forschung aufzugreifen, können sich dann wiederum unterschiedlichen Rezeptionszusammenhängen anpassen.[5]

Literatur und Sprache des Mittelalters. Kurt Ruh zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Peter Kesting. München 1975 (Medium Aevum. Philologische Studien. 31), S. 255 – 270.

2 Zum komplexen religiösen Gebrauchszusammenhang der Legende vgl. Arnold Angenendt: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. 2., überarbeitete Aufl. München 1997.

3 Ulrich Wyss: Legenden. In: Epische Stoffe des Mittelalters. Hrsg. von Volker Mertens, Ulrich Müller. Stuttgart 1984, S. 40 – 60, hier S. 40.

4 Julia Weitbrecht: Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters. Heidelberg 2011 (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte), S. 116, Anm. 15.

5 So zumindest der Ansatz von Wolpers, Die englische Heiligenlegende des Mittelalters, S. 36 – 37, Zitat S. 33. Auch Siegfried Ringler bestimmt die ‚christliche Heiligenlegende des Mittelalters' auf diese Weise von ihrem religiösen Gehalt her, berücksichtigt aber ihre außerliterarische Einbindung nur insofern, als der Glaube die Grundlage für diesen Inhalt bildet, vgl. Ringler, Zur Gattung Legende.

Eine Bestimmung des legendarischen Erzählens hat daher immer von zwei ineinander verschränkten Phänomenen auszugehen, die diese Textsorte konstituieren: Das Erzählen von außerliterarisch verbürgter Heiligkeit sowie die Konstruktion von Heiligkeit durch das Erzählen. Denn die Textgeltung von Legenden beruht zunächst einmal auf religiösen Legitimationsmechanismen, wie sie in der lateinischen Christenheit im Laufe des Mittelalters im kirchlichen Heiligsprechungsverfahren immer stärker formalisiert und institutionalisiert und besonders im 13. Jahrhundert auf den Papst und die römische Kurie hin zentralisiert werden. Zum anderen verfügen Legenden über narrative Muster und einen Kanon entsprechender Motive, die geeignet sind, die Heiligkeit des Protagonisten im Erzählprozess weniger zu beweisen als vielmehr sogar ‚herzustellen'. Heiligkeit wird in der Legende also immer zugleich postuliert und prozessualisiert – sie wird als Heiligung narrativiert.[6]

Dabei greift es zu kurz, die Legende als Beschreibung eines Heiligenlebens zu verstehen, denn ihr Grundproblem reicht tiefer: Sie soll das Heilige in der Welt repräsentieren, das nicht als solches, sondern nur in seinen Wirkungen und damit nur auf vermittelnde Weise darstellbar ist.[7] Die Schwierigkeit der Narrativierung von Heiligkeit besteht demnach im Erzählen vom *per definitionem* als unverfügbar angenommenem Transzendenten. Legenden, so die einflussreiche Definition von Peter Strohschneider, erzählen „nicht von der Transzendenz selbst, sondern sie erzählen vom Hineinragen der Transzendenz in die Immanenz, von ihrem Wirksamwerden in der Geschichte".[8] Damit stellt legendarisches Erzählen einen exemplarischen Fall religiöser Kommunikation im Sinne Niklas Luhmanns dar, deren Logik die grundsätzliche Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz zugrunde liegt. Beide Bereiche bleiben aber aufeinander bezogen, denn erst durch die Wiedereinführung der Unterscheidung auf der einen Seite der Unterscheidung wird die Differenz überhaupt „denkbar und sagbar".[9]

Das Besondere der binären Codierung von Transzendenz und Immanenz besteht dabei in ihrer Asymmetrie, darin also, dass nicht beide Seiten der Unterscheidung der Beobachtung zugänglich sind. Gerade die Aussonderung eines nicht mehr unmittelbar zugänglichen Anderen als Transzendenz aus dem Bereich des Vorfindlichen der Immanenz aber ermöglicht Sinngebung und zwar in der „Einschränkung von Kommunikation durch die Form des Geheimnisvollen", wodurch sich das Sakrale „distinguiert" und sich selbst „gegen Trivialisierung" schützt.[10] Dabei existiert die

6 Vgl. Weitbrecht, Aus der Welt, S. 11.

7 Vgl. Peter Strohschneider: Textheiligung. Geltungsstrategien literarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg Alexius. In: Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen. Hrsg. von Gert Melville, Hans Vorländer. Köln 2002, S. 109 – 147, hier S. 113.

8 Ebd., S. 114.

9 Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft. Hrsg. von André Kieserling. Frankfurt a. M. 2000, Kap. 2: Codierung (S. 53 – 114), hier S. 77.

10 Ebd., S. 60 – 61.

Transzendenz aber nicht unabhängig von der Immanenz, sondern findet in ihr mit der Sinngebung ihre spezifische Funktion, beide Werte setzen einander wechselseitig voraus: „Erst von der Transzendenz aus gesehen erhält das Geschehen in dieser Welt einen religiösen Sinn.“[11] Auf eine einfache Formel gebracht hieße das, „daß eine Kommunikation immer dann religiös ist, wenn sie Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet“.[12]

Man kann dieser ‚Differenzlogik‘, wie sie Strohschneider für die Analyse und Interpretation mittelalterlicher Heiligenlegenden zuerst fruchtbar gemacht und zuletzt noch einmal systematisch herausgearbeitet hat,[13] die ‚Identitätsbehauptung‘ der Legende entgegenhalten, derzufolge sich in ihr gerade die Transzendenz selbst darstellen, also unmittelbar zugänglich werden soll: Wunder, Bekenntnis oder Martyrium des Heiligen wären demnach, so Hartmut Bleumer, in „jener Art mythischer Konnektivität“, wie sie charakteristisch für symbolisches Denken ist, „nicht das Gleiche wie das biblische göttliche Wirken oder das Leiden Christi, sie sind das Selbe“.[14]

Diese beiden unterschiedlichen narratologischen Ansätze entsprechen unterschiedlichen religionswissenschaftlichen Modellen: Die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz geht auf den schon älteren religionssoziologischen und funktionalistischen Ansatz von Émile Durkheim zurück, wonach Religion die Welt in zwei Bereiche, in ‚sakral‘ und ‚profan‘, aufteilt und die vor allem soziale Funktion hat, gesellschaftliche Identität und Zusammenhalt zu stiften.[15] Das Problem lässt sich aber mit Mircea Eliade auch religionsphänomenologisch und substanzialistisch beschreiben, der ausgehend von der Trennung der beiden Sphären den Begriff der ‚Hierophanie‘ einführt, um die Manifestation des Heiligen im Profanen zu beschreiben. Alles kann dabei durchsichtig werden für das Heilige, welches vom Profanen zwar völlig unterschieden, dem Menschen aber nur in ihm zugänglich ist.[16]

---

11 Ebd., S. 77.

12 Ebd.

13 Zuerst in Peter Strohschneider: Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns *Gregorius*. In: Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Christoph Huber, Burghart Wachinger, Hans-Joachim Ziegeler. Tübingen 2000, S. 105–133, besonders S. 105–109. Abschließend in: Ders.: Höfische Textgeschichten. Über Selbstentwürfe vormoderner Literatur. Heidelberg 2014 GRM. Beihefte. 55), Kap. D. 3. (S. 170–190).

14 Hartmut Bleumer: ‚Historische Narratologie‘? Metalegendarisches Erzählen im *Silvester* Konrads von Würzburg. In: Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven. Hrsg. von dems. [u. a.]. Berlin [u. a.] 2010, S. 231–261, hier S. 239. Zur Kritik an Strohschneider und der Gegenüberstellung von „Identitätslogik“ und „Differenzlogik“ vgl. ebd., Anm. 21.

15 Émile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris 1912. Wenngleich Luhmann sich von Durkheim absetzt, denn dieser „sieht nicht in der Unterscheidung selbst die Form der Religion, sondern fragt den Bereich des Sakralen nach spezifisch religiösen Formen ab“ (Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, S. 9), während Luhmann die Unterscheidung von sakral und profan als spezifische Codierung – als Einführung einer Unterscheidung in die Kommunikation, die Sinn prozessiert (herstellt und vermittelt) – religiöser Kommunikation beschreibt.

16 Vgl. Mircea Eliade: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen [1957]. Frankfurt a. M. 1984, S. 14–15. Phänomenologisch ist auch der Ansatz von Rudolf Otto, der gegen die einseitige Be-

Diese spezifisch religionswissenschaftlich-methodische Fragestellung läuft demnach letztlich auf zwei Ebenen der Betrachtung hinaus; die des unbeteiligten, nicht metaphysisch, sondern wissenschaftlich rationalen Beobachters und die des Gläubigen, dessen religiöses Erleben Grundlage seines Erkennens ist.[17] Beides sind unterschiedliche Beschreibungsmodelle, die nicht gegeneinander stehen müssen: Die Identitätsbehauptung des symbolischen lässt sich durchaus mittels der Differenzlogik des konstruktivistischen Denkens beschreiben, wenn nur die Ebenen von Objekt und Beobachtung, von Selbst- und Fremdbeobachtung nicht miteinander vermischt werden.[18]

Strohschneider erhebt aber gerade nicht den Anspruch, das ‚Wesen' der Legende oder des Heiligen zu erfassen. Sein Ansatz ist gerade kein essentialistischer, sondern beruht auf der Grundlage einer strukturellen wie funktionalen Unterscheidung von

tonung des Rationalen in der christlichen Theologie den Begriff des ‚Numinosen' einführt, um das ‚Heilige' jenseits einer allein moralischen Deutung zu fassen, dessen Erfahrung er als *mysterium tremendum* und *mysterium fascinans* beschreibt, vgl. Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen [1917]. München 1963, Nachdruck 2004.

17 Das bemerkt Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, S. 11, Anm. 8, für Rudolf Otto, der seinen Ausführungen vorausschickt: „Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen." Otto, Das Heilige, S. 8.

18 So Strohschneider, Höfische Textgeschichten, S. 180 in Replik auf Bleumer, Metalegendarisches Erzählen, S. 259, der letztlich selbst gerade zeigt, wie die Legende die Differenz von Transzendenz und Immanenz bearbeitet, auch wenn er darin ein spezifisch „metalegendarisches Erzählen" sieht, weil er mit dem *Silvester* Konrads von Würzburg in einer meines Erachtens höchst problematischen Unterscheidung nur die „weltlichen Erzählformen vom Heiligen" im Blick hat, „die das Problem der Heiligkeit diskursiv ausstellen, ohne deshalb selbst schon legendarisch zu wirken". Dagegen lässt sich zeigen, dass auch das ‚eigentliche' legendarische Erzählen, als Erzählen vom Einbruch der unverfügbaren Transzendenz in die Immanenz, die Ebene des ‚Metalegendarischen' immer schon verhandelt, sei es bewusst oder unbewusst, ohne dass damit der Anspruch ‚legendarischer Wirkung' eingeschränkt würde. Vielmehr werden in der Legende „ihr eigene Wirkung und Reichweite stets benannt und im Erzählen produktiv gemacht", so Julia Weitbrecht: *Imitatio* und Imitabilität. Zur Medialität von Legende und Legendenspiel. In: PBB 134, 2 (2012), S. 204 – 219, hier S. 219. Auf noch grundsätzlicherer theoretischer Ebene zeigt Susanne Köbele: Die Illusion der ‚einfachen Form'. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende. In: PBB 134, 3 (2012), S. 365 – 404, ebenfalls anhand von Konrads *Silvester* und in kritischer Absetzung von Bleumer, dass Legenden entgegen der Illusion der ‚einfachen Form' immer schon von einem religiösen und ästhetischen Risiko bestimmt sind: „Legenden müssen so tun, als wüssten sie nicht, dass ‚schlicht und gläubig' die gattungstypischen Paradoxien nicht zu bewältigen, sondern allenfalls zu überspringen sind angesichts eines Erzählens, das von der Evidenz des Wunders ausgeht, im Wissen, dass diese Evidenz nicht verfügbar ist. Das implizite Risiko der Legende, zugleich ihre religiöse Dringlichkeit besteht [...] in eben dieser Illusion der ‚einfachen Form'." (Ebd., S. 395) Die Rede von der ‚einfachen Form' bezieht sich auf André Jolles, der die Legende in einer substantialistischen Bestimmung in einer elementaren Symbolfunktion aufgehen lässt – der Darstellung ‚des Guten', die in der gläubig-schlichten Nachahmung (*imitatio*) durch die Rezipienten ihre Entsprechung finde – und damit gattungstheoretisch lange bestimmend war. Vgl. Einfache Formen [1930]. 6., unveränderte Aufl. Tübingen 1982 (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft. 15), S. 35. Zur Kritik an Jolles siehe auch unten S. 33 – 34.

Transzendenz und Immanenz, deren wechselseitiges Verhältnis immer wieder auf verschiedene Weise bearbeitet, also in Kommunikation überführt werden muss, weil sie schon in rein formalem Sinn nicht zu trennen sind, sondern in ihrer Einheit die „elementare Struktur unseres Weltverhältnisses“[19] bilden. Ein solcher „formaler Prozessbegriff der ‚Heiligung‘“[20] hebt sich von herkömmlichen gattungstheoretischen Kategorien zur Bestimmung der Legende ab, indem er nicht literarische Themen und Motive in den Mittelpunkt stellt, sondern das Heilige und die Figur des Heiligen selbst. Damit ist er geeignet, die Geltungsbedingungen und Geltungsstrategien legendarischen Erzählens zu beschreiben.[21] Denn aus der grundlegenden Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz sowie der Bearbeitung dieser Differenz ergibt sich, dass Heiligkeit keine ontologische, sondern notwendigerweise eine relationale Kategorie ist.[22] Das ist bedeutsam im Hinblick auf ihre religiösen Geltungsansprüche, die ich im folgenden Unterkapitel noch näher darstellen werde, zugleich aber aufschlussreich für die Funktionsweise und Muster legendarischen Erzählens, die ebendiese Geltungsansprüche entwerfen und transportieren.

Denn es geht im legendarischen Erzählen letztlich um die retrospektive, narrative Repräsentation von strukturell wie zeitlich abwesender Transzendenz, die im Leben eines nun verstorbenen Heiligen immanent wirksam geworden ist.[23] Damit rückt die Legende in strukturelle Nähe zur Reliquie, unterscheidet sich von dieser aber kategorisch darin, dass sie die gnadenhaft gewährte Heilsgegenwart nicht zu realisieren vermag, sondern „bloß im Modus der symbolischen Verweisung“ repräsentiert, als Zeichen, das den Heiligen wie das Heil gegenwärtig scheinen lässt.[24] Legendarisches Erzählen erweist sich mithin als narrative Bearbeitung einer spezifischen Grenze, eben der zwischen Transzendenz und Immanenz.

Ausgehend von den „narrative[n] Leerstellen, Paradoxien und Ambivalenzen“, die ein solches Erzählen mit sich bringt, hat Andreas Hammer den Ansatz von Strohschneider jüngst weiterentwickelt und nach den spezifischen Erzählstrategien und damit eben Funktionsweisen legendarischen Erzählens gefragt.[25] Neben der

19 Strohschneider, Höfische Textgeschichten, S. 171.

20 Ebd.

21 Vgl. in diesem Zusammenhang auch meinen Beitrag: Die Wahrheit der Legende. Geltungsbedingungen und Geltungsstrategien legendarischen Erzählens am Beispiel der *Legenda aurea*. In: DIEGESIS. Interdisziplinäres E-Journal für Erzählforschung / Interdisciplinary E-Journal for Narrative Research 7, 2 (2018), S. 90 – 110, hier S. 91 – 94. [https://www.diegesis.uni-wuppertal.de/index.php/diegesis/article/download/322/532, Zugriff: 28. 01. 2021]

22 Vgl. Weitbrecht, Aus der Welt, S. 11.

23 Vgl. Strohschneider, Höfische Textgeschichten, S. 178.

24 Vgl. ebd., S. 177 – 179, Zitat S. 177. Daher lässt sich die narrative Konstruktion von Heiligkeit auch als metonymisches Erzählen verstehen. Vgl. Harald Haferland: Metonymie und metonymische Handlungskonstruktion. Erläutert an der narrativen Konstruktion von Heiligkeit in zwei mittelalterlichen Legenden. In: Euphorion 99 (2005), S. 323 – 364.

25 Andreas Hammer: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im *Passional*. Berlin/Boston 2015, S. 441. Wenn Hammer anmahnt, es gelte den „Blick vom Erzählen verstärkt

Nachahmung Christi als dem grundlegenden hagiographischen Strukturelement überhaupt arbeitet er zwei weitere narrative Phänomene heraus: Heiligkeit manifestiere sich ebenso „anhand dialektisch aufeinander bezogener Basisoppositionen, die gerade keine reinen Dichotomien abbilden, sondern vielmehr Spannungsfelder, in denen sich der ambivalente Status von Heiligkeit als zusammengesetzte Kategorie in der Erzählung erweise“[26], wobei Hammer mit dem Begriff der ‚zusammengesetzten Kategorie‘ die paradox anmutende Wechselbeziehung von Transzendenz und Immanenz, von Entzogenheit und Verfügbarkeit benennt. Die Basisoppositionen und Differenzsetzungen, die er beschreibt, sind die von Inklusion und Exklusion, verstanden als „Austritt aus Familie und Gesellschaft“ und „Eintritt in die Gemeinschaft der Heiligen“[27], von Stigma und Charisma sowie von Schuld und Gnade. Drittens nun komme es innerhalb dieser Spannungsfelder zu Umschlagsmomenten: „Sie markieren den Punkt, an dem die oberflächlich kausal geordnete Handlungsfolge in ein finales, providentiell vorbestimmtes Erzählziel – die Heiligkeit des Protagonisten – überführt wird.“[28] Gemeint ist hier die Paradoxie, dass Heiligkeit in der Legende narrativ prozessualisiert wird, dabei eigentlich aber nur als Durchbruch der Transzendenz in die Immanenz zu verstehen ist.

Das lässt sich konkreter auf die Formen und Motive legendarischen Erzählens sowie die verschiedenen Modelle von Heiligkeit und Heiligentypen beziehen. Denn wie sich im Leben und Sterben eines Menschen Heiligung vollzieht und wie sich das Heilige in ihm vergegenwärtigt, wird in den herausragenden Stationen seiner Vita sowie deren Erzählzusammenhang dargestellt. Dabei lassen sich mit der Unterscheidung von Märtyrer- und Bekennerlegenden zwei grundlegende hagiographische Modelle ausmachen, die Edith Feistner als narrative Tiefenstrukturen beschrieben hat: Während bei den Märtyrerlegenden die Heiligwerdung in einer ‚syntagmatischen Verknüpfung‘ realisiert wird, deren ‚Basisnexus‘ im Geschehenszusammenhang von Verhör, Haft und Hinrichtung liegt, erscheinen in den Bekennerlegenden in einer losen ‚paradigmatischen Reihung‘ Beispiele der Heiligung in mehr oder weniger beliebiger Zahl und Folge.[29]

Freilich bleibt diese Typologie in systematischer Hinsicht asymmetrisch, insofern sie nur zwischen Märtyrern und Nicht-Märtyrern differenziert und weitere Heiligkeitsmodelle unterschlägt.[30] Allerdings entstammt diese basale Unterscheidung der

---

wieder auf die Erzählung zu richten“, bleibt seine genaue Kritik an Strohschneider und Luhmann allerdings unscharf. Am Ende geht es ihm nicht um eine grundlegenden theoretischen Neuansatz, sondern um methodische Prämissen, die helfen sollen, in der Analyse „den narrativen Umgang legendarischer Erzählungen mit Heiligkeit zu erfassen und zu beschreiben“ (S. 9).

26 Hammer, Erzählen vom Heiligen, S. 441.

27 Ebd., S. 230.

28 Ebd., S. 441.

29 Vgl. Feistner, Historische Typologie, S. 26–49.

30 Vgl. zu dieser Kritik an Feistners Typologie Eke Koch und Julia Weitbrecht: Einleitung. In: Julia Weitbrecht [u. a.]: Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen. 273), S. 9–21, hier S. 14–15.

für die Identitätsbildung der Kirche entscheidenden Phase der Christenverfolgungen und ist für den hagiographischen Diskurs in der Folge nicht nur retrospektiv, sondern durchaus auch prospektiv-normierend von Bedeutung. Zum anderen lassen sich erst im Rückgriff auf solche Typisierungen historische Konjunkturen und Überlagerungen verschiedener Modellierungen von Heiligkeit beschreiben.[31] So hat Marina Münkler zwei biographische Modelle beschrieben, die jeweils innerhalb der beiden Legendentypen zur Geltung kommen können: Beim „lineare[n] Geburtsmodell" ist der Heilige von seiner Geburt an frei von Sünde und eigentlich schon heilig, während im „rupturalen Konversionsmodell" auf das Leben in der Gottesferne seine Bekehrung folgt, bevor er ein heiligmäßiges Büßerleben führt oder das Glaubensmartyrium erleidet.[32]

Aus der religiösen Funktion der Legende in der Repräsentation von strukturell wie zeitlich abwesender Transzendenz und ihrem Wirksamwerden in der Immanenz lassen sich schließlich charakteristische ‚hagiographische Konstanten' ableiten, die Theodor Wolpers mit Bezug auf die *Legenda aurea* folgendermaßen beschrieben hat: Die Legende sei geprägt durch eine ‚Totalität' der erzählten Welt, die durchdrungen ist von der immer gegenwärtigen göttlichen Heilsgeschichte, in der der Heilige geborgen ist.[33] Im Zentrum der Legende stehe allein die Figur des Heiligen, alle anderen haben nur die Funktion, gleichsam als Folie, seine Vorbildhaftigkeit zu verdeutlichen.[34] Alles Geschehen erscheine aufgehoben im Willen Gottes, ‚Sinn' und ‚Ziel' sind in der Transzendenz abgesichert, die Erzählung sei daher von ihrem Ende her motiviert; sämtliche äußeren Abläufe können demgegenüber zurücktreten, sodass auch die Verortung in Raum und Zeit nebensächlich zu werden scheine.[35]

Das religiöse Konzept der Legende in Bezug auf die Figur des Heiligen beschreibt auch Feistner folgendermaßen: „Der Heilige legt sein Leben vollständig in die Hand Gottes und dient selbst als Gefäß, in dem für andere die Präsenz Gottes in der Welt sichtbar wird."[36] Der einzige Beweggrund des Heiligen ist die Hingabe an den Willen Gottes unter Ausschluss all der Motive, die das weltliche Handeln bestimmen.[37] Die Konsequenz dieser Hingabe ist schließlich das Wunder als ein Zeichen, in dem Gott

31 Insofern scheint mir die von Elke Koch und Julia Weitbrecht (ebd.) vorgetragene Kritik an Feistners Typologie etwas überzogen, wenngleich die Warnung vor Generalisierungen zweifellos wichtig und sinnvoll ist. Die von ihnen beschworene Vielgestaltigkeit legendarischen Erzählens ist nach meinem Dafürhalten zudem immer an den kirchlichen Heiligkeitsdiskurs zurückzubinden, der durchaus quer zu den narrativen Optionen und Modellen normierend und systematisierend eingreift. Der Bekennertypus entsteht zudem nicht erst nach Ende der Christenverfolgung, sondern beschreibt das Glaubenszeugnis derer, die ihren Glauben unter Todesgefahr bekennen, ohne aber am Ende dafür zu sterben. Vgl. dazu unten in Kap. 3 Martyrium: Sterben für Gott als Glaubenszeugnis, S. 87.

32 Münkler, Sündhaftigkeit als Generator von Individualität, S. 39.

33 Vgl. Wolpers, Die englische Heiligenlegende des Mittelalters, S. 22.

34 Vgl. ebd., S. 25.

35 Vgl. ebd., S. 26 – 27.

36 Feistner, Historische Typologie, S. 23.

37 Vgl. ebd., S. 47.

die Heiligkeit seines Heiligen bestätigt. Der Heilige, von dem die Legende erzählt, ist daher auch nicht einfach ein Vorbild im Sinne eines herausragenden Helden, sondern zuallererst und ganz wesentlich ein *vir Dei*, der sein Leben ganz auf Gott ausrichtet und an dem und durch den dieser handelt.[38]

Diese Stilisierung und Typisierung in der Darstellung des Heiligen und seiner Heiligung darf aber nicht als Wendung ins Stereotype und Typologische missverstanden werden, denn die historische Verortung des Geschehens, so sehr sie im Einzelfall zurückzutreten scheint, ist eine grundlegende Bedingung für die Heiligenverehrung. Es geht ihr eben nicht nur um ein überzeitliches und rein symbolisch zu verstehendes mythisches Geschehen, sondern um Heilsgeschichte:[39] um den exemplarischen, aber eben einmaligen Einbruch der Transzendenz in die Immanenz, der sich in diesem einen Heiligen vollzogen hat und sich in seiner Verehrung und Anrufung vergegenwärtigen lässt. Davon unberührt bleibt freilich die Sinnbildlichkeit des erzählten Geschehens, in der die im Sinne des christlichen Glaubens ‚wahre Realität' aufscheint.[40] Anrufbar aber ist der Heilige nur dann, „wenn er in der Zeitlichkeit der Immanenz durch die behauptete Historizität seiner Legende fest verankert und ihm eine kohärente Identität verliehen worden ist, die es ermöglicht, ihn von anderen Heiligen zu unterscheiden".[41] Eine Anonymisierung stünde gerade seiner „Apellationsfähigkeit"[42] entgegen und damit seiner Mittlerfunktion zwischen Immanenz und Transzendenz, die er für die Gläubigen einnimmt und um die es mir im Folgenden geht.

2.1.2 Heiligkeit zwischen Distanz und Teilhabe

Den Zusammenhang von der Heiligwerdung einzelner und ihrer kultischen Verehrung als Heilige beschreibt auch die jüngere Theologie mittels der funktionalen Bestimmung von Heiligkeit als spezifische Bearbeitung der Differenz von Transzendenz in die Immanenz. Heiligwerdung meint demnach

38 Vgl. Angenendt, Heilige und Reliquien, S. 69 – 74.

39 Das Christentum zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass es den Zusammenhang zwischen dem überzeitlichen Charakter von Heiligkeit als ein „Gegenwart Stiftendes und Präsenz Schaffendes" und seiner Begründung in der Vergangenheit nicht transhistorisch und damit mythisch versteht, den Anfang also „nicht in *ille tempore* einer mythischen Vorzeit, sondern *anno domini* einer geschichtlichen" verortet. Hammer, Erzählen vom Heiligen, S. 67.

40 Vgl. Ringler, Zur Gattung Legende, S. 260. Ringler rückt die Legende meines Erachtens allerdings insgesamt zu sehr ins Typologische. Die Person des Heiligen ist eben gerade sowohl, wie er selbst sagt, „etwas historisch Einmaliges" (S. 258) als auch von überzeitlicher und allgemeiner Bedeutung.

41 Münkler, Sündhaftigkeit als Generator von Individualität, S. 36.

42 Strohschneider, Höfische Textgeschichten, S. 181, Anm. 121 unter Bezug auf Hans Blumenberg: Arbeit am Mythos. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 1990, S. 22.

> in erster Linie nicht die Auszeugung eines bestimmten hochqualifizierten ethischen Verhaltens, obwohl dieses faktisch eine Existenz auf den Weg der Heiligkeit bringt, als vielmehr die Umwandlung eines profanen Lebens in ein solches, das die Transzendenz zeichenhaft transparent macht. Der heilige Mensch wird zum Medium der Erscheinung Gottes. In ihm ereignet sich Hierophanie. Damit ist wiederum nicht dieser Mensch selbst wichtig geworden, sondern nur das, was sich an und in ihm und durch ihn zeigt. Sofern er allerdings als Zeichen in die Sphäre des Heiligen anteilhabend einbezogen ist, kommt auch ihm selbst Beachtung zu. So wird der heilige Mensch zuerst Wegzeichen zu Gott und damit Leitbild, dann verdient er – nur weil er jenes ist – auch Ehre und Verehrung.[43]

Mit dieser theologisch-systematischen Bestimmung von Heiligkeit sind zugleich die verschiedenen Funktionen der Heiligenverehrung angesprochen, verstanden als Aspekte religiöser Kommunikation. Entsprechend ihrer Verortung zwischen Transzendenz und Immanenz ermöglichen und fordern Legenden und Heilige beim Publikum verschiedene Rezeptionshaltungen. Mit ‚Wegzeichen zu Gott und Leitbild' sowie ‚Ehre und Verehrung' sind dabei auch die Motive benannt, die die mediävistische Forschung unter den Begriffen von *imitatio*, *aedificatio* und *admiratio* als Inhalt wie Anliegen der Legende verhandelt hat.

Von der im vorangegangenen Unterkapitel dargestellten Funktionsweise legendarischen Erzählens her gedacht, besteht die eigentümliche Spannung in der Figur des Heiligen dabei darin, dass sich in ihr das Transzendente als das der menschlichen Verfügbarkeit Entzogene darstellt, sich aber gerade darin ihr enormes Integrationspotential erweist. Dieses beschränkt sich also nicht auf die allgemeine tugendhafte Vorbildlichkeit im Sinne einer ‚Vergegenständlichung des Guten' wie sie André Jolles in seiner funktionstypischen Bestimmung als Wesenskern der Legende ausgemacht hat. [44] Die Aufgabe des Heiligen sieht er darin, einer Gemeinschaft das erstrebenswerte Gute als Ziel der Nachahmung wahrnehmbar zu machen, auch wenn es als

---

43 Wolfgang Beinert: Die Heiligen in der Reflexion der Kirche. Systematisch-theologische Grundlegung. In: Die Heiligen heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung. Hrsg. von dems. Freiburg i. Br. 1983, S. 12–80, hier S. 21. Eine solche Definition nimmt dabei wohl zwangsläufig die reformatorische Kritik am Heiligenkult auf. Auch insofern darf sie daher nicht kurzschlüssig als Beschreibung mittelalterlicher religiöser Praxis verstanden werden, sondern als systematische Bestimmung des funktionalen Potentials christlicher Heiligenverehrung, das je unterschiedlich aktualisiert werden kann.

44 Vgl. Jolles, Einfache Formen, S. 35. Auch der Versuch von Hans Ulrich Gumbrecht, ausgehend von Jolles einen ‚Faszinationstyp Hagiographie' zu beschreiben, der „durch das beständige Gerichtetsein des Menschen auf das Problem Erlangung und Erhaltung individuellen Glücks und das auf dieses Gerichtetsein zugeordnete Thema des ‚gelungenen oder gescheiterten Lebens anderer Menschen' konstituiert ist", hilft wenig zur funktionalen Schärfung der Legende und des Heiligen, auch wenn er richtig erkennt: „Die Funktionsambivalenz von Imitatio und Magie und die sie ermöglichende Gattungsstruktur der Legende konstituieren [...] die im hohen Mittelalter dominierende Konkretisierung des Faszinationstyps ‚Hagiographie'." Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie. In: Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven. Hugo Kuhn zum Gedenken. Hrsg. von Christoph Cormeau. Stuttgart 1979, S. 37–84, hier S. 48 u. 61.

höchste Entfaltung der Tugend unerreichbar bleibe: „[K]urz, er ist im Sinne der Form ein imitabile“.[45]

Als Kristallisationspunkt religiöser Kommunikation reichen die Heiligkeit und das Erzählen von ihr funktional aber tiefer, denn im und durch den Heiligen der Legende soll sich ganz grundlegend das Wirken Gottes erweisen: „Hauptfunktion der Legende ist in diesem Sinn die narrative Stabilisierung von Heilsgewissheit, nach beiden Richtungen der Präsentation göttlichen Heilshandelns in der Welt einerseits, der Imitabilität der Heilsaneignung durch den Menschen anderseits“[46]. Zur konsequenten *imitatio* des Heiligen auf seinem ebenso exemplarischen wie singulären Weg hin zu Gott sind allerdings nur wenige berufen, denn eine „glatte Umsetzung“ würde der „Ausnahmekonstellation“ des Heiligen zuwiderlaufen: „Dass mit dem Modellcharakter von Heiligkeit immer auch dessen Unmöglichkeit erhalten bleibt, macht eine Dauerirritation im christlichen Heiligkeitsentwurf aus.“[47] Die Möglichkeit der Nachahmung des Heiligen muss als eine tatsächlich zu realisierende präsent gehalten werden, aber ihre allgemeine Verwirklichung würde die Grenzen von Immanenz und Transzendenz erodieren und damit den Geltungsanspruch legendarischen Erzählens und der Heiligenverehrung unterlaufen. Denn wenn sich die Immanenz problemlos in die Transzendenz – oder umgekehrt – auflösen ließe, bedürfte es keiner religiösen Kommunikation mehr.

Der Begriff der *imitatio* ist aber, trotz seiner Prägung bei Jolles und seiner fast ubiquitären Verwendung in der Forschung, ohnehin unscharf: Zum einen inhaltlich, weil sich in ihm die Ebenen von radikaler Nachfolge und aneignender Nachahmung überlagern und damit Ausmaß und Form der *imitatio* unklar bleiben.[48] Zum anderen sind aber auch die Art und Weise ihrer Funktion genauer zu bestimmen. Denn wenn *imitatio* in den Legenden in der spezifischen *imitatio Christi* des jeweiligen Heiligen narrativ realisiert wird, der damit selbst wiederum zum *imitabile* für seine intradiegetischen wie extradiegetischen Rezipienten werden kann, dann geht es „nicht allein um ethische Orientierungsleistungen, Bekenntnisse oder Entscheidungsprozesse. Jenseits von Kognition und Reflexion wird *imitatio* vielmehr als eine Gnade erzählt, die einem zuteil wird“.[49] *Imitatio* meint demnach wiederum den Einbruch der

45 Jolles, Einfache Formen, S. 36.

46 Köbele, Die Illusion der ‚einfachen Form‘, S. 366.

47 Susanne Köbele: *heilicheit durchbrechen*. Grenzfälle von Heiligkeit in der mittelalterlichen Mystik. In: Sakralität zwischen Antike und Neuzeit. Hrsg. von Berndt Hamm, Klaus Herbers, Heidrun Stein-Kecks. Stuttgart 2007 (Beiträge zur Hagiographie. 6), S. 147–169, hier S. 167.

48 Vgl. Weitbrecht, *Imitatio* und Imitabilität, S. 206. In der Logik religiöser Kommunikation kann es sich letztlich nur um eine mimetische Aneignung handeln, „welche die strukturellen Distanzen zwischen Nachgeahmtem und Nachahmendem wahrt, ja akzentuiert“. Peter Strohschneider: Religiöses Charisma und institutionelle Ordnungen in der Ursulalegende. In: Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Franz F. Felten, Annette Kehnel, Stefan Weinfurter. Köln [u. a.] 2009, S. 571–588, hier S. 581.

49 Peter Strohschneider: Weltabschied, Christusnachfolge und die Kraft der Legende. In: GRM 60, 2 (2010), S. 143–163, hier S. 148.

Transzendenz in die Immanenz oder – von der anderen Seite aus betrachtet – den Übertritt in eine andere Ordnung.[50] Nur so sind die Inkommensurabilität des Heiligen und seine Imitabilität zusammenzudenken, deren unauflösbares Spannungsverhältnis den Geltungsanspruch der Legende ausmacht.[51]

Eng mit dem Gedanken der *imitatio* verknüpft ist der Begriff der *aedificatio*, wobei ‚Erbauung' in paulinischer Tradition nicht nur „die moralische oder religiöse Erneuerung des Einzelnen" meint, sondern darüber hinaus „die Gemeinschaft der Gläubigen im Blick [hat], in die sich die Bekehrenden und Büßenden hineinstellen und damit die ‚Ecclesia' erst stiften und formieren müssen".[52] Dazu dienen Unterweisung und Ermahnung der Gläubigen, *instructio* und *exhortatio*, durch das in der Legende vermittelte Beispiel des Heiligen.[53] Denn Handlung wie einzelne Motive einer Legende „meinen immer ein *exemplum virtutis*, von dem die Erbauung ausgeht und auf das sich die *imitatio* richtet".[54] Dabei werden mehrere Exempla in der Figur eines selbst exemplarischen Heiligen zentriert, dessen Leben insgesamt typologisch als *imitatio Christi* zu verstehen ist, die letztlich das grundlegende Strukturprinzip der Legende darstellt.[55] Allerdings birgt die Kategorie der *aedificatio* wiederum die Gefahr, die Legende auf eine einseitige ethische Orientierungsleistung festzuschreiben, wenn sie nicht wie die *imitatio* als gnadenhafter Einbruch der Transzendenz in die Immanenz verstanden wird.[56]

Heilsvergewisserung und Heilsaneignung mittels der Legende vollziehen sich aber wesentlich auf einer anderen als der ethischen, für ihre religiöse Geltung entscheidenderen Ebene, die durchaus auch als eine magische bezeichnet werden kann, weil es bei ihr nicht mehr nur um den Einbruch der Transzendenz geht, sondern um Versuche ihrer Verfügbarmachung. Denn im Kontext einer mehr oder weniger stark liturgisch verankerten Verehrung erweist der Heilige über seinen Tod und auch den Text der Legende hinaus seine Wirksamkeit in Wundern und als Fürsprecher bei

50 Strohschneider, Religiöses Charisma, S. 582.

51 Weitbrecht, *Imitatio* und Imitabilität, S. 374.

52 Erhard Dorn: Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters. München 1967 (Medium Aevum. 10), S. 149.

53 Vgl. ebd.

54 Rolf Schulmeister: *aedificatio* und *imitatio*. Studien zur intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende. Hamburg 1971 (Geistes- und sozialwissenschaftliche Dissertationen. 16), S. 47. Für Schulmeister stehen die beiden Begriffe *aedificatio* und *imitatio* im Zentrum einer ‚intentionalen Poetik der Legende', deren Vorteil darin bestehe, das sich diese aus den Legendenprologen herausgearbeiteten ‚gattungspoetischen Zielsetzungen' auf das übertragen lassen, was er als ‚Kunstlegende' bezeichnet (so zum Beispiel Hartmanns von Aue *Der arme Heinrich*). Die auf affirmativen Vollzug zielende Intention der *admiratio*, als kultisch-religiöse Dimension der Legende sowie der Figur des Heiligen, vernachlässigt er in seinem hermeneutischen Ansatz, dem auch die höchst fragwürdige Einengung auf die ‚Kunstlegende' entspringt, allerdings völlig.

55 Schulmeister, *aedificatio* und *imitatio*, S. 71–72.

56 Zumal sie in der Forschung vermutlich vor allem deshalb eingeführt wurde, um dem Problem der nicht von allen Gläubigen zu realisierenden *imitatio* zu begegnen.

Gott.[57] Die strukturelle Grundlage der Mittlerschaft des Heiligen und seiner Anrufbarkeit ist die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz, denn diese erfordert und ermöglicht erst seine Rolle als *intercessor* und *admirabile*, in der er zum Transzendenzvermittler wird.

Denn im Gegensatz zur Masse der gewöhnlichen Gläubigen befindet sich der Heilige in einer besonderen Nähe zu Gott, gehört also bereits dem Bereich der Transzendenz an. Auf Grund seiner Herkunft und seiner bleibenden Verankerung in der Immanenz – auch nach seinem Tod ganz materiell beispielsweise durch Reliquien oder eben seine als Faktum erzählbare Lebensgeschichte, die seine Nähe vergegenwärtigen – bleibt er aber aus dieser heraus ‚greifbar' und anrufbar. Die unüberbrückbare Distanz zum Heiligen, der ein erstrebenswertes ‚Gut' verkörpert, das aber letztlich unverfügbar bleiben muss, kann nur in der Verehrung kompensiert werden. In der *admiratio* vermag er damit einer breiten und durchaus disparaten Rezeptionsgemeinschaft, unabhängig von Fragen des ethischen Vollzugs, Identität und Sinn zu stiften.

Funktional und im Hinblick auf die hier verfolgte Frage von Geltungsansprüchen wie Integrationspotentialen ausgedrückt ist Heiligkeit dabei gleichzeitig ‚Distanzkategorie' und ‚Teilhabekategorie', wie Susanne Köbele die spannungsreiche Vermittlung einer absoluten und relativen Perspektive auf Heiligkeit, von Heiligkeit *in se* und Heiligkeit *ad nos*, auf den Punkt bringt.[58] Dabei treten zwei Aspekte dieser Spannung hervor, einmal auf der Ebene der Funktion von Heiligkeit, zum anderen auf der ihrer Konstruktion:

> Der gemeinschaftsbezogene ‚Imitatio'-Appell einerseits, die Vorstellung exklusiven ‚Erwähltseins' andererseits, bereits diese beiden Implikationen von Heiligkeit können sich grundsätzlich und dauerhaft in die Quere kommen. Auch wenn Heiligkeit Erwählung, Absonderung, Ausgrenzung bedeutet, braucht sie doch – gerade als Ausnahmekonstellation außerhalb normativer Institution – immer auch Öffentlichkeit, Zeugen, Nachahmer.[59]

Das heißt auch: Heiligkeit beansprucht also Evidenz, ist aber immer zugleich eine Zuschreibung.[60] Diese Überlegung greift Strohschneider auf, präzisiert sie aber auf die Eigenlogik religiöser Kommunikation, wenn er pointiert: „[A]ls Distanzkategorie ist Heiligkeit zugleich eine Relationskategorie".[61] Das gilt schon rein formal, weil sich die Unverfügbarkeit des Heiligen an sich nur vom Verfügbaren aus denken lässt, aber eben auch ganz konkret in der Rezeption von Heiligkeit und Legende: Der Heilige ermöglicht Teilhabe und braucht sie, braucht zugleich aber Distanz und beruht auf ihr, weil er das ‚Eigene' immer notwendigerweise übererfüllt, übersteigt – transzen-

57 Vgl. Münkler, Sündhaftigkeit als Generator von Individualität, S. 38. Ebenso Ringler, Zur Gattung Legende, S. 258.
58 Vgl. Köbele, *heilicheit durchbrechen*, S. 149.
59 Ebd.
60 Vgl. ebd., S. 147–148.
61 Strohschneider, Höfische Textgeschichten, S. 173.

diert eben – und damit zum ‚Fremden' wird. Andererseits erhält er gerade darin und nur so seine spezifische Relevanz für das ‚Eigene'. Auf diese Weise verkörpert der Heilige die ganze Paradoxie religiöser Kommunikation: Er erscheint als Fremder im Eigenen.[62]

Vor dem Hintergrund des relationalen Charakters von Heiligkeit und mit Blick auf die eingangs entwickelte Frage nach der Verhandlung religiöser Identität im Modus legendarischen Erzählens lässt sich dieses Wechselspiel von ‚eigen' und ‚fremd' als Spannungsfeld von Inklusion und Exklusion beschreiben: Der Heilige exkludiert sich auf seinem singulären Weg der Heiligung, für den er von Gott berufen ist, aus der Masse der einfachen Gläubigen und allen gesellschaftlichen und sonstigen Bindungen der Immanenz. Denn erst die konsequente Abkehr von der Welt, ob in der innerweltlichen Askese des Bekenners oder in der Abkehr des Märtyrers von allem Heidnischen, ermöglicht überhaupt die Zuschreibung von Heiligkeit.[63] Dabei inkludiert er sich – oder besser: wird er gnadenhaft inkludiert – in die *communio sanctorum*, die überzeitliche Gemeinschaft aller Heiligen, und lässt sich spätestens mit seinem Tod in der Transzendenz verorten. Die Differenzierung erfolgt nicht allein gegenüber dem Heidnischen, sondern „innerhalb der christlichen Sphäre", denn der zukünftige Heilige zeichnet sich „gegenüber den anderen Gläubigen durch seine göttliche Auserwähltheit aus", seine „exklusive Zugehörigkeit zur Sphäre des Heiligen" und die Inklusion in die Gemeinschaft der Heiligen erweisen sich in seiner „Fähigkeit, Manifestationen des Transzendenten [...] wahrzunehmen".[64] Der Heilige ist aber nicht einfach nur aus der Masse der Gläubigen exkludiert, sondern, und das schließt an die Begriffe vom ‚Transzendenzvermittler' und vom ‚Fremden im Eigenen' an, auf „zweiter Stufe" in die christliche Gesellschaft wiederum inkludiert, denn ihm „wird institutionell die Funktion des Mediators und Intercessors zugewiesen, der als Inklusionsvermittler in das himmlische Reich fungiert".[65]

2.1.3 Legenden zwischen *imitatio, aedificatio* und *admiratio*

Im Vorangegangenen war es mir, in bewusster Absetzung von der Überbetonung der *imitatio* im Gefolge von André Jolles, darum gegangen darzustellen, dass es bei der Figur des Heiligen um eine vielschichtige und spannungsreiche Aushandlung von Identifikation und Entzogenheit geht und dass ihre Rezeption ein In-Beziehung-Set-

62 Vgl. Andreas Hammer, Stephanie Seidl: Die Entfremdung vom Eigenen. Narrative Wahrnehmungsmuster von Heiligkeit im mittelhochdeutschen *Passional*. In: Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. Hrsg. von Michael Borgolte [u. a.]. Berlin 2008 (Europa im Mittelalter. 10), S. 134–153, hier S. 136.

63 Vgl. Andreas Hammer, Stephanie Seidl: Die Ausschließlichkeit des Heiligen. Narrative Inklusions- und Exklusionsstrategien im mhd. *Passional*. In: PBB 130, 2 (2008), S. 272–297, hier S. 274.

64 Ebd., 2008, S. 290. Formuliert mit Bezug auf den heiligen Martin, so aber verallgemeinerbar.

65 Münkler, Sündhaftigkeit als Generator von Individualität, S. 38.

zen über ein Wechselspiel von Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit fordert. Die Formen von Aneignung und notwendiger Distanzwahrung, die dabei zum Tragen kommen, lassen sich als *imitatio, aedificatio* und *admiratio* bestimmen. Diese Vielschichtigkeit ist keine konstruierte, sondern erweist sich als eine im legendarischen Erzählen selbst angelegte, je unterschiedlich aktivierbare Polyfunktionalität, die in den Legenden selbst auch formuliert und reflektiert wird. Das lässt sich an den beiden dieser Arbeit maßgeblich zugrundeliegenden Legendaren veranschaulichen, die spezifischen Entstehungszusammenhängen entstammen und die damit verbundenen Intentionen und Wirkabsichten im Blick auf einen mehr oder weniger klar abgegrenzten Rezipientenkreis widerspiegeln. Zwar beinhalten sie keine „intentionale Poetik“[66] des legendarischen Erzählens als solche, formulieren aber in der Einbindung der Einzellegenden in einen liturgischen Rahmen und besonders signifikant im Kapitel über Entstehung und Zweck des Allerheiligenfest ihre jeweiligen Zielsetzungen und Zweckbestimmungen.[67]

Die schon eingangs erwähnte beispiellose Verbreitung und Bedeutung der *Legenda aurea* begründet ihren Ruhm als ‚Goldene Legende‘, doch sind die Annahmen der älteren Forschung, die in ihr ein Erbauungsbuch für Laien oder gar das ‚Volksbuch‘ des Mittelalters sehen zu können meinte, irreführend, weil sie die eigentlichen Gebrauchszusammenhänge verfehlen. Ihre Verbreitung verdankt diese Legendensammlung zunächst einmal nicht ihrer vermeintlichen ‚Beliebtheit‘, sondern dem systematischen Programm einer ‚verordneten‘ Rezeption: Durch ihre gezielte Verwendung als Handbuch für Predigtübungen im weit verzweigten dominikanischen Schulsystem wird sie in ganz Europa verbreitet und erreicht über die sich auch den anderen Orden und dem Säkularklerus öffnenden Dominikanerschulen breite geistliche Kreise, dient dort der Ausbildung und Predigtvorbereitung und erst an letzter Stelle auch anderen Zwecken wie der klösterlichen Tischlesung.[68] Erst diese Verbreitung im lateinisch-kirchlichen Bereich schafft die materielle Voraussetzung für die volkssprachige Adaption.[69]

Für eine solche bietet sich die *Legenda aurea* inhaltlich aber deshalb an, weil ihre vielfältigen Rezeptionspotentiale, die durchaus auf unterschiedlichen Ebenen liegen, sie für Klerikerkreise wie für ein Laienpublikum gleichermaßen interessant machen.[70] Sie ist eben nicht nur eine Sammlung von Heiligenleben, sondern verbindet das ‚narrative‘ mit dem ‚exegetisch-scholastischen‘ Moment, indem die Legenden um

66 Mit Bezug auf Schulmeister, *aedificatio* und *imitatio*, vgl. Anm. 54.

67 Vgl. Wolfgang Hieber: Legende, protestantische Bekennerhistorie, Legendenhistorie. Studien zur literarischen Gestaltung der Heiligenthematik im Zeitalter der Glaubenskämpfe. Diss. masch. Würzburg 1970, S. 79.

68 Vgl. Barbara Fleith: Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen *Legenda aurea*. Brüssel 1991 (Subsidia hagiographica. 72), S. 429.

69 Vgl. Feistner, Historische Typologie, S. 217.

70 Vgl. Daria Dittmeyer: Gewalt und Heil. Bildliche Inszenierungen von Passion und Martyrium im späten Mittelalter. Köln 2014 (Sensus. 5), S. 50.

predigtartige Passagen und Auslegungsmöglichkeiten ergänzt werden; die bekannte pseudo-etymologische Deutung der Heiligennamen ist nur ein Beispiel dafür.[71] Sie kann damit ebenso zur moralisch-didaktische Unterweisung genutzt werden wie zur Vermittlung theologischer und liturgischer Kenntnisse. Die Einbindung der Legenden in den Zyklus des Kirchenjahres, dessen Feste in längeren Ausführungen erläutert werden, ist dabei mehr als ein formales Ordnungsprinzip, sondern ein funktionaler Rahmen, denn

> [d]amit erscheint erstmals die einzelne Heiligenlegende in die Perspektive der gesamten Heilsgeschichte eingeordnet [...] Das historisch einmalige Geschehen eines Heiligen-Lebens wird im Rahmen der kultischen Wiederkehr zur Sphäre des Dauernd-Gültigen erhoben. Der Kalender konkretisiert sich in exemplarischen Gestalten, die Lehre der *communio sanctorum* [...] ist in einem Lese-Buch greifbarer als im *Credo* dokumentiert.[72]

Die *Legenda aurea* zielt also offenbar auf die liturgische Verehrung der Heiligen, in denen sich der Einbruch und das Wirken der Transzendenz erweist, und die Erbauung der Gläubigen, die sich daraus ableitet und speist.[73]

Das findet sich in ihr selbst auch so formuliert, wenn zum Allerheiligenfest in gewohnt scholastisch-rubriziender Weise Wilhelms von Auxerre *Summa de officio* zitiert wird, der sechs Gründe für das Feiern von Heiligenfesten anführt:[74] *Prima est propter honorem divinae maiestatis*,[75] weil in den Heiligen Gott selbst geehrt wird. *Secunda est propter auxilium nostrae infirmitatis*,[76] denn da das Heil nicht durch den Menschen selbst erlangt werden kann, bedarf er der Fürbitte. *Tertia est propter augmentum nostrae securitatis*,[77] denn wenn die Gnade Gottes die Heiligen erhöht hat, die sterbliche Menschen ‚wie wir' sind, gilt sie allen. Die Heiligen interessieren in diesem Zusammenhang vor allem als eine Art „Spiegel", in dem „das Wirken der göttlichen Gnade auf Erden" aufleuchten soll,[78] und bezeichnenderweise folgt erst daraufhin und in sehr allgemeiner Weise ihre mögliche Vorbildfunkion: *Quarte est propter exemplum nostrae imitationis*.[79] Das Exemplum für die *imitatio* der Gläubigen besteht darin, wie man Irdisches verachten und nach dem Ewigen streben soll. Fünftens und sechstens betreffen die alle und alles umfassende Gemeinschaft mit den Heiligen: Wie diese für die Gläubigen ein Fest im Himmel feiern, so sollen es umgekehrt die Gläu-

---

71 Feistner, Historische Typologie, S. 217–218.

72 Konrad Kunze: Art. Jacobus a (de) Voragine (Varagine). In: ^{2}VL 4 (1983), Sp. 448–466, hier Sp. 455.

73 Vgl. Zu den Geltungsstrategien der *Legenda aurea* vgl. auch Prautzsch, Die Wahrheit der Legende, S. 96–99.

74 Hier wie im Folgenden LA 2088.

75 „Erstens zur Ehre der göttlichen Majestät."

76 „Zweitens zur Hilfe unserer Schwäche."

77 „Drittens zur Vermehrung unserer Sicherheit."

78 Hieber, Legende, protestantische Bekennerhistorie, Legendenhistorie, S. 75.

79 „Viertens zum Vorbild für uns, sie nachzuahmen."

bigen für sie auf Erden tun, denn in den Heiligen ehren die Gläubigen sich selbst, weil in der Liebe alles gemeinsam ist: *caelestia, terrestria et aeterna*.[80]

Die Formeln vom „erzählerischen Andachtsbild" und einer „andachtsbildartigen Verdichtung", wie sie Theodor Wolpers für die Darstellungsweise der *Legenda aurea* geprägt hat, meinen vor allem die bildhaft-symbolische Erzählstruktur der einzelnen Legenden, die den Heiligen überhöht, doch drückt sich darin schließlich auch der hier dargestellte Vorrang der *admiratio* gegenüber der *imitatio* aus.[81] Entsprechend könne man die pseudo-etymologische Namensdeutung weniger als rhetorischen Schmuck oder theologische Gelehrsamkeit verstehen, sondern als ein bewunderndes „Sich-Einstimmen in das heilige Wesen" des Protagonisten „in einer zugleich mystischen wie scholastisch ordnenden Art".[82] Was die *Legenda aurea* mit alldem offenbar verlangt und befördern will, sind Bewunderung und Erbauung, die auf einem Abstand beruhen: „Die Bitte um Hilfe wird als wirksamster Weg empfohlen, sie ist geradezu die Lehre aus der Tatsache, daß die Kluft zwischen Heiligem und sündigem Menschen unüberbrückbar ist."[83] Nur in der *admiratio* des Heiligen kann die gnadenhafte Zuwendung Gottes, als Hineinragen der Transzendenz in die Immanenz, herbeigerufen werden, nur in der *aedificatio* ist eine Aneignung der solchermaßen vergegenwärtigten Heiligkeit möglich, während die *imitatio* kein konkretes Vorbild meint, sondern ein allgemeines Beispiel für christliches Streben.

Das Ende des 13. Jahrhunderts entstandene *Passional* entwirft den Zusammenhang von *imitatio, aedificatio* und *admiratio* auf eigene Weise, was sich aus seinen Entstehungszusammenhängen und dem Zielpublikum erklären lässt. Nach oder neben dem *Märterbuch* (wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts) und dem *Väterbuch* (letztes Drittel des 13. Jahrhunderts), das sehr wahrscheinlich von demselben Verfasser stammt wie das *Passional*, ist es das erste deutsche Verslegendar, bleibt von den dreien aber in jedem Fall das wirkungsreichste.[84] Mit fast 110.000 Versen ist es zudem das umfangreichste, allerdings wurden die drei Bücher, aus denen es besteht, vermutlich immer getrennt überliefert: Buch I umfasst Marienlegenden und das Leben Jesu, Buch II bietet die Apostellegenden, während Buch III mit über 66.000 Versen der mit Abstand umfangreichste Teil und das eigentliche Legendar ist. Seine 75 Heiligenleben sind eine systematische Verarbeitung der *Legenda aurea*, die als Hauptquelle dient, wobei sich für einzelne Legenden weitere Vorlagen nachweisen lassen. Das *Passional* insgesamt findet eine weite Verbreitung, bis die Verslegendare

80 „Himmlisches, Irdisches und Ewiges."

81 Vgl. Wolpers, Die englische Heiligenlegende des Mittelalters, S. 30 – 31 u. 197 – 202.

82 Ebd., S. 203.

83 Hieber, Legende, protestantische Bekennerhistorie, Legendenhistorie, S. 76.

84 Eine genaue Datierung und damit Chronologie der drei Werke ist bislang nicht möglich, vgl. dazu Konrad Kunze: Art. *Buch der Märtyrer* (*Märterbuch*). In: ^{2}VL 1 (1978), Sp. 1093 – 1095; Sabina Foidl: *Buch der Märtyrer* (*Märterbuch*). In: DLL MA 1 (2011), Sp. 815 – 817; Volker Zapf: *Väterbuch*. In: DLL MA 1 (2011), Sp. 907 – 911; Hans-Georg Richert: Art. *Passional*. In: 2VL 7 (1989), Sp. 331 – 340; Volker Zapf: *Passional*. In: DLL MA 1 (2011), Sp. 902 – 907.

ab Mitte des 14. Jahrhunderts durch Prosaauflösungen langsam verdrängt werden; als Quelle behält es allerdings noch länger seine Bedeutung.[85] Sein Autor ist unbekannt, aus Sprache und Überlieferung hat man aber darauf geschlossen, dass er in engen Beziehungen zum Deutschen Orden stand, wenn er ihm nicht selbst angehörte, und im Deutschordensland dichtete. Aus der straffen Organisation des Ordens lassen sich jedenfalls auch Verbreitung und Wirkung des Legendars erklären, das seine Funktion in der in den Ordensstatuten festgeschriebene Tischlesung und Predigt für die lateinunkundigen Ordensbrüder gefunden haben dürfte.[86]

Die genaue Abhängigkeit des *Passionals* von der *Legenda aurea* ist dabei bislang ebenso wenig erforscht wie der tatsächliche Einfluss anderer Quellen, doch stellt es zweifellos eine eigenständige Verarbeitung dar, allein schon durch die Übertragung in die Volkssprache und die sprachlichen Erfordernisse gereimter Versdichtung nach dem Muster der höfischen Literatur. Dazu kommt die erläuternde Vermittlung des Wiedererzählten in Erzählerkommentaren und am auffälligsten in der Rahmung der Einzellegenden mit jeweils einem Prolog und Epilog, die keine Entsprechung in der *Legenda aurea* hat. Die stilistische Transformation gegenüber der lateinischen Hauptquelle zielt zudem auf eine predigtnahe Gestaltung durch „Apostrophen, rhetorische Fragen, lateinische Bibel- und Väterzitate mit anschließender Übersetzung, adhortative Einschübe, Gebete am Schluß von Abschnitten".[87] Inhaltlich wird darin der moralpädagogische Anspruch erkennbar, ein Laienpublikum „zu bessern und zu bekehren" und die Stoffe der Vorlage im Sinne der Spiritualität des Deutschen Ordens umzusetzen, was sich unter anderem in der Betonung der Marienverehrung niederschlägt.[88]

Entsprechend greift der Autor des *Passionals* die Zielsetzungen der *Legenda aurea* im Allerheiligenkapitel wohl auf, verarbeitet sie aber auf eigene Weise. Gegenüber der theologischen Gelehrsamkeit und scholastischen Durchgliederung des lateinischen Legendars rückt hier die Vorbildhaftigkeit der Heiligen stärker in den Mittelpunkt. Die Gemeinschaft der Heiligen und die Möglichkeit, zu ihnen zu gelangen, werden gleich am Anfang ausdrücklich benannt:

> Aller heiligen tac
> ſal ieglich menſche durch beiac

85 Vgl. Zapf, Art. *Passional*, Sp. 903.

86 Vgl. ebd. Zu einer kritischeren Abwägung der Zuschreibungen des *Passionals* an den Deutschen Orden und die angenommenen Kontexte seiner dortigen Nutzung vgl. die Einleitung in: Passional. Buch I: Marienleben. Hrsg. von Annegret Haase, Martin Schubert, Jürgen Wolf. Berlin 2013 (Deutsche Texte des Mittelalters. 91, 1), S. XXIX–XLV.

87 Vgl. Richert, Art. *Passional*, Sp. 338. Einen ausführlicheren stilistischen Vergleich des *Passionals* mit der *Legenda aurea* bietet die in ihrem Duktus und den darin durchscheinenden ästhetischen Werturteilen freilich altertümliche, inhaltlich aber – was die herausgearbeiteten Bearbeitungstendenzen betrifft – ganz treffende Studie Ernst Tiedemann: *Passional* und *Legenda aurea*. Berlin 1909 (Palaestra. Untersuchungen und Texte aus der deutschen und englischen Philologie. 87).

88 Vgl. Zapf, Art. *Passional*, Sp. 903.

eren wol in gotes lobe
und die gotes vrunt dar obe,
die uns mugen wol gevrumen.
daz wir ouch zu in hin kumen
in die vrolichen rot,
da wir vor dem guten gote
in ganzem lobe ſtete weſen. (P 574, 1–9)

Bezeichnend ist hier vor allem die Semantik der Gottesbeziehung: Die Heiligen gelten ob ihrer besonderen Nähe zu Gott als seine ‚Freunde' und – so jedenfalls die begriffliche Reichweite des mittelhochdeutschen *vriunt* – ‚Verwandten'. Dass hier eine erst einmal rein menschliche und alltägliche Beziehungsform zur Beschreibung der Heiligkeit dient, verwischt zwar nicht den Unterschied von Immanenz und Transzendenz, ändert aber die Perspektive auf ihre Zuordnung: Durch die Heiligen erweist sich nicht wie in einem ‚Spiegel' die Gnade Gottes, als unverfügbarer Einbruch einer radikal unterschiedenen Transzendenz, sondern die Heiligkeit erscheint aus der Immanenz heraus erreichbar, jeder Gläubige kann Teil der *vrolichen rot* werden und die Distanzkategorie wird zu Teilhabekategorie.[89]

Allerdings ist das wiederum nicht einfach als *imitatio* im Sinne der Nachahmung eines erstrebenswerten und im Heiligen vergegenständlichten Guten zu verstehen, sondern als enges Ineinander von Anrufung, Vermittlung und Vorbildhaftigkeit. Denn gleich darauf heißt es im Text, die Christenheit *hoffet helflichen rat / von gottes vrunden werden vro* (P 574, 14–15). Der Hilfe der Heiligen, die bereits ins Himmelsreich gekommen sind, soll also das eigene Heil garantieren, ohne dass deutlich werden würde, auf welche Weise sich die Heiligung des Gläubigen genau vollziehen soll, außer eben durch Fürbitte, die den Gläubigen aus Sünde und Falschheit zu befreien vermag (P 577, 40–45). Die Vorbildfunktion bleibt im Ungefähren:

ſeht, die ſul wir eren,
durch daz ſi iht mit herter klage
an deme iungeſten tage
uber uns ſchrien da vor gote,
als obe wir hie zu geſpote
ir lere haben und ir leben,
daran ſi bilde uns han gegeben,
wie wir ſunder wandels ruz
wol mugen erwerben gotes gruz (P 587, 62–70).

89 Vgl. in diesem Zusammenhang die Überlegungen zum „durch Verfügbarkeit und Vermitteltheit gekennzeichnete[n] Umgang mit dem Heiligen" in der mittelalterlichen Frömmigkeit, der die „paradoxen Unverfügbarkeitspostulate" der Theologie – wie sie Strohschneider mit seiner ‚Differenzlogik' fokussiert hat – kontrastiert und ergänzt, bei Elke Koch: Zwischenstufen. Überlegungen zur Transzendenzproblematik in geistlichen Spielen. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 21, 2 (2012), S. 77–92, hier S. 77–80, Zitate S. 80.

Das erinnert an die Funktion der Heiligen, wie sie in der *Legenda aurea* beschrieben wird: Ihre Lehre und ihr Leben geben ein Beispiel für die Abkehr vom Irdischen und die Hinwendung zu Gott. Dieser Bewegung des Gläubigen entspricht hier aber eine besondere Zuwendung Gottes, sein *gruz,* der durch menschliches Tun erreicht werden kann. Gegenüber der *Legenda aurea* mit ihrer liturgischen und scholastischen Zielsetzung ergibt sich damit kein kategorialer Unterschied, es zeigt sich aber eine andere Akzentuierung, die der Intention des *Passionals* zur Unterweisung eines Laienpublikums entspricht. Am Ende steht auch hier die Verbundenheit der Gläubigen auf Erden mit der himmlischen Gemeinde: Der Anruf der Heiligen führt zur *communio sanctorum* und ist zugleich ihr beredtster Ausdruck. Die umfassende Gemeinschaft der Heiligen, die in Ewigkeit Gott lobpreist, ist das ersehnte und angestrebte, dabei doch immer zugleich der menschlichen Verfügbarkeit entzogene und nur gnadenhaft gewährte Ziel. Daher erbittet sie der Erzähler im Gebet:

> got herre, daz la nicht verdrumen
> dikeinen ungluckes val,
> wir enkumen in den fal
> des himelrichs reinekeit,
> und loben dich in der ewikeit. (P 582, 30 – 34)

Alle am gläubigen Mitvollzug der Erzählungen von den Heiligen Beteiligten und von ihnen Angesprochenen, Erzähler wie Adressaten der Legenden, bilden auf diese Weise eine Zeit und Raum übersteigende Rezeptionsgemeinschaft, die in der Transzendenz ihren identifikatorischen Maximalpunkt findet, zu dem sie in spannungsreiche Beziehung gesetzt ist.

2.2 Heidentum und die Aushandlung des religiösen Gegensatzes

Im Vorangegangenen war es mir darum gegangen, Heiligkeit als relationale Größe und damit als ein Wechselspiel von Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit zu beschreiben. Ein solches ist auch für die Konstruktion des Heidentums und die Aushandlung des religiösen Gegensatzes konstitutiv, die nicht gezwungenermaßen auf Formen polemischer Distanzierung und pejorativer Kontrastierung von ‚eigen' und ‚fremd' hinauslaufen. Das will ich zunächst am Begriff des Heidentums selbst zeigen, der als Gegenbegriff weit weniger statisch und negativ ist, als es zunächst scheint, weil die Grenze zwischen Christen und Heiden unter eschatologischer Perspektive immer unsicher bleibt. In einem zweiten Schritt werde ich dann das Heidentum als spezifische Ausformung des Problems von Fremdheit darstellen, die nicht kurzschlüssig als Abwertung und Ausschluss des Anderen zu verstehen ist, sondern als Bearbeitung von Selbst- und Fremdbild und der Grenzen von Zugehörigkeit. Davon ausgehend nehme ich in einem dritten Schritt die missionarische Überschreitung des religiösen Gegensatzes zu den Heiden in den Blick, die diesen auf besondere Weise dynamisiert,

wenn in ihrem Zeichen Heiden zu Christen werden sollen – und dabei selbst zu Heiligen werden können.

2.2.1 Heidentum als dynamischer Gegenbegriff

Heidentum, so definieren es die theologischen Nachschlagewerke, „ist wie das eng damit verknüpfte ‚Götzendienst' ein Beziehungsbegriff, der sich nur ‚in Beziehung auf' oder sogar noch häufiger durch ‚im Gegensatz zu' einem anderen als Bezugspunkt gewählten Begriff fassen läßt"[90]. Die mit der Einführung der Kategorie des Heidentums gedanklich vollzogene Unterscheidung ist daher niemals neutral oder einfach nur faktisch beschreibend, sondern sie entwirft einen Innenraum des Eigenen, den es gegen einen Außenraum des Fremden abgrenzt und dabei diese beiden Bereiche axiologisch aufeinander bezieht. So verstanden ist das Heidentum der Gegenbegriff zum Christentum. Doch sind die gedanklichen Operationen in der Konstruktion des Heidentums sowie des religiösen Gegensatzes zu ihm vielschichtiger. Das zeigt sich in der Binnendifferenzierung des Begriffs des Heidentums im Zuge der systematischen Unterscheidung verschiedener Formen des Unglaubens, wie sie in der theologischen Reflexion seit dem frühen Christentum bis ins Mittelalter entfaltet wird.

Am Anfang steht dabei die Unterscheidung von Christen, Juden und Heiden, wobei in letzterer Kategorie all diejenigen subsumiert werden, die außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition stehen, egal welche genaue Religionszugehörigkeit sie haben.[91] Unterhalb der Ebene des Heidentums findet hier also zunächst keine weitere Differenzierung statt, denn diese Dreigliederung ist keine im neuzeitlichen Sinn rationale, sondern wesentlich eine funktionale. Es geht ihr um das Heidentum, lateinisch *gentes*, die Völker, als Kollektivzuschreibung im Gegensatz zu den Christen, nicht um den konkreten persönlichen Einzelfall.[92] Wiederum aufgrund funktionaler Erfordernisse findet sich dann in der hochmittelalterlichen Kanonistik und Scholastik eine Unterscheidung innerhalb der Kategorie der Ungläubigen hinsichtlich der Ursache ihres Unglaubens. Thomas von Aquin widmet sich in seiner *Summa theologica* der Frage, *utrum sint plures infidelitatis species*, also ob es mehre Arten des Unglau-

90 Jean-Claude Fredouille: Art. Heiden. In: RAC 13 (1986), Sp. 1113 – 1149, hier Sp. 1115. Zum Begriff vgl. ebenso Hans-Werner Gensichen: Art. Heidentum I. Biblisch/Kirchen-missionsgeschichtlich. In: TRE 14 (1985), S. 590 – 601.

91 Vgl. Elmar Seebold, Knut Schäferdiek: Art. Heide. In: RGA 14 (1999), S. 142 – 144, hier S. 142 – 143. Diese formelhafte Unterteilung, mitunter ergänzt um die Ketzer als vierte Kategorie, schlägt sich auch jenseits des klerikal-gelehrten Diskurses in der volkssprachigen Literatur nieder, vgl. Timothy R. Jackson: *christen, ketzer, heiden, jüden*. Questions of identity in the middle ages. In: Encounters with Islam in German literature and culture. Hrsg. von James R. Hodkinson, Jeff Morrison. Rochester, New York 2009 (Studies in German literature, linguistics, and culture), S. 19 – 35.

92 Vgl. ebd., S. 143. Damit verweist sie auf die grundlegende Funktion der Konstruktion kollektiver Identitäten für eine kulturelle Selbstverortung.

bens gebe.[93] Die Sünde des Unglaubens, *peccatum infidelitas*, bestehe in der Ablehnung des Glaubens, *renitendo fidei*, und dies könne in zweifacher Weise der Fall sein:

> Quia aut renititur fidei nondum susceptae: e talos infidelitas est paganorum sive gentilium. Aut renititur fidei Christianae susceptae: vel in figura, et sic infidelitas Judaeorum; vel in ipsa manifestatione veritatis, et sic infidelitas haereticorum. Unde in generali possunt assignari tres praedictae species infidelitatis. (Summa theologica II–II, 10, 5)
>
> Denn entweder widerstrebt man dem Glauben, den man noch nicht angenommen hat, und derart ist der Unglaube der Heiden. Oder man widerstrebt dem bereits angenommenen christlichen Glauben; und zwar entweder in seinem Vorbild, und derart ist der Unglaube der Juden; oder in der offenen Darlegung der Wahrheit, und derart ist der Unglaube der Häretiker. Also kann man allgemein die drei eben genannten Arten des Unglaubens aufzeigen.

Aus dieser Unterscheidung der Ungläubigen entsprechend ihrer Fähigkeit und Bereitschaft zum Glauben ergibt sich bei Thomas eine Abstufung ihrer Sündhaftigkeit und von daher schließlich auch ein unterschiedliches Maß der Duldung. Zwar gelte hinsichtlich der Irrtümer des Unglaubens: *gravior est infidelitas gentilium quam Judaeorum, et Judaeorum quam haereticorum*, doch sei das Verhältnis der Ungläubigen zum Glauben entscheidend, denn *aliquis gravis contra fidem peccat qui fidei renititur susceptae quam qui renititur fidei nondum susceptae* (Summa theologica II–II, 10, 6).[94]

Daher erscheint Thomas der Unglaube der Häretiker, die den Glauben des Evangeliums verfälschen und auf diese Weise ablehnen, eine größere Sünde als der Unglaube der Juden, die diesen nie angenommen haben. Letztere hätten aber sein Vorbild im Alten Testament angenommen, das sie falsch deuten, daher sei ihr Unglaube schwerer als der der Heiden, *qui nullo modo fidem Evangelii suceperunt*, die also auf keinerlei Weise den Glauben angenommen habe (Summa theologica II–II, 10, 6). Weil aber letztlich beide, Heiden wie Juden, den Glauben nie angenommen haben, dürfe man sie nun aber nicht dazu zwingen, denn die Freiheit der Entscheidung sei ein konstitutives Element der Annahme des Glaubens, wie Thomas mit Rückgriff auf Augustinus und Bestimmungen des Kirchenrechts argumentiert (Summa theologica II–II, 10, 8).[95]

---

93 Summa theologica II–II, 10, 5. Hier wie im Folgenden zitiert nach: Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa Theologica*, Bd. 15: Glaube als Tugend. Graz 1950.

94 „[D]er Unglaube der Heiden [ist] schwerwiegender als der der Juden, und derjenige der Juden schwerwiegender als der der Häretiker" und es „sündigt einer schwerer gegen den Glauben, der sich gegen den bereits angenommenen Glauben auflehnt, als der dem Glauben widerstrebt, den er noch gar nicht angenommen hat".

95 Vgl. zum hier Dargestellten Alexander Patschovsky: Toleranz im Mittelalter. Idee und Wirklichkeit. In: Toleranz im Mittelalter. Hrsg. von dems. und Harald Zimmermann. Sigmaringen 1998 (Vorträge und Forschungen. 45), S. 391–402, hier S. 395, ebenso Hans-Jürgen Becker: Die Stellung des kanonischen Rechts zu den Andersgläubigen: Heiden, Juden und Ketzer. In: Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, Bd. 1. Hrsg. von Ludger Grenzmann [u. a.].

Solche feinen Nuancen im Blick auf die Ferne vom rechten Glauben erscheinen freilich schnell sekundär, wenn es um konkrete historische Auseinandersetzungen geht, die andere Funktionalisierungen verlangen und daher alle Andersgläubigen zum Feindbild machen.[96] Denn auch theologisch bleibt der eigentliche Dualismus bestehen, weil die Binnendifferenzierung der Andersgläubigen nichts an der binären Codierung auf der Ebene von Wahrheit und Glaube ändert; letztlich haben sie alle den falschen Glauben und gelten daher nicht als Andersgläubige, sondern als *infideles*, als *Un*gläubige. Daher wird der Islam im christlichen Mittelalter kaum als eigene Religion wahrgenommen beziehungsweise anerkannt und als solche in ihren spezifischen Glaubensinhalten beschrieben.[97] Er stellt sich den christlichen Autoren funktional als Form des Unglaubens dar und muss sich daher in deren Kategorien von paganer Viel- und Abgötterei oder häretischer, gar auch teuflischer Entstellung des Christentums fügen.

In der Unterscheidung verschiedener Formen des Unglaubens deutet sich allerdings schon an, dass die Unterscheidung von Christen und Heiden keineswegs eine statische und auf eine simple Opposition hin angelegte ist. Denn unter heilsgeschichtlich-eschatologischer Perspektive vermag sich der religiöse Gegensatz zum Heidentum zu verschieben oder gar aufzulösen. Diese dem Begriffspaar Christen–Heiden inhärente Dynamik beschreibt Reinhart Koselleck in seinen Überlegungen „Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe".[98] Unter asymmetrischen Gegenbegriffen versteht Koselleck „nur einseitig verwendbare, auf ungleiche Weise konträre Zuordnungen", die der Definition durch eine Gruppe entspringen, die „einen exklusiven Anspruch auf Allgemeinheit [erhebt], indem sie einen sprachlichen Universalbegriff nur auf sich selbst bezieht und jede Vergleichbarkeit ablehnt".[99] Ihnen ist daher ein Wertungsgefälle eingeschrieben, das gegenseitige Anerkennung ausschließt und Negatives und Positives eindeutig zuordnet: „Aus dem

Berlin 2009 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge. 4), S. 101–123.

96 Vgl. zum Beispiel Alexander Patschovsky: Feindbilder der Kirche. Juden und Ketzer im Vergleich (11.–13. Jahrhundert). In: Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge. Hrsg. von Alfred Haverkamp. Sigmaringen 1999 (Vorträge und Forschungen. 47), S. 327–357.

97 Vgl. Hans-Werner Goetz: Die christlich-abendländische Wahrnehmung anderer Religionen im frühen und hohen Mittelalter. Methodische und vergleichende Aspekte. Berlin 2013 (Wolfgang-Stammler-Gastprofessur für Germanische Philologie Vorträge. 23), S. 11–46, hier S. 39–45.

98 Reinhart Koselleck: Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe. In: Positionen der Negativität. Hrsg. von Harald Weinrich. München 1975 (Poetik und Hermeneutik. 6), S. 65–104. Auch wenn diese Dynamik in der Rezeption übersehen oder unterschlagen worden ist, so zum Beispiel bei Koschorke, Wahrheit und Erfindung, S. 96–99, den Kosellecks Gegenbegriffe – und damit auch der Dual Christ–Heide – nur als „hegemoniale Wir/Sie-Konstellationen" (S. 96) interessieren, deren Grenzen er nur insofern thematisiert, als jede Klassifikation immer unscharf bleibt. Diese verengende Wahrnehmung dürfte wesentlich damit zusammenhängen, dass Koselleck neben dem Begriffspaar Christ–Heide mit Hellene–Barbar und vor allem Mensch–Unmensch zwei weitere beschreibt, die viel stärker auf Negation und im letzteren Fall gar auf Annihilation hin angelegt sind.

99 Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, S. 65 u. S. 66.

Begriff seiner selbst folgt eine Fremdbestimmung, die für den Fremdbestimmten sprachlich einer Privation, faktisch einem Raub gleichkommen kann."[100]

In Bezug auf die Selbstkonstituierung von Gemeinschaften bieten sich solche Dualismen an, um einen Innenraum des Eigenen zu bilden und gegenüber dem Außen abzugrenzen, denn sie ermöglichen es einer Gruppe sich als Handlungseinheit wahrzunehmen und als solche aufzutreten.[101] Damit ist aber nicht gemeint, dass das Fremde gegenüber dem Eigenen zwangsläufig abgewertet würde, sondern eine spezifische Zuspitzung von Fremdzuschreibung benannt. Die jeweilige Semantik der Gegenbegriffe, wie die von Christen und Heiden, kann sich einerseits historisch-politisch wandeln, andererseits in ihrer strukturellen Antithetik „die Vielfalt tatsächlicher Beziehungen und Abschichtungen zwischen verschiedenen Gruppen"[102] überformen.

Die Unterscheidung von Christen und Heiden ist ein spezifischer Fall solcher binärer Begriffe, zumal solcher von universalem Anspruch, die die gesamte Menschheit umfassen sollen.[103] Ihre Besonderheit besteht dabei darin, dass das Christentum die herkömmlichen Bezeichnungen und Antithesen gerade aufhebt, wenn der Apostel Paulus schreibt: *ubi non est gentilis et Iudæus, circumcisio et praeputium, barbarus et Scytha, servus et liber, sed omnia et in omnibus Christus* (Kol 3, 11).[104] In diesen exemplarischen Zweierreihen wird die gesamte bisherige Menschheit umfasst, um sie schließlich unter eine völlig neue Ordnung zu stellen:

> Alle Positionen und Negationen der Menschen, der Völker, Stände und Religionen werden insgesamt überholt von den in Christo Erlösten. Die paulinische Negation ist radikaler, als bisher sagbar schien. Die sprachliche Antithese von Christen und allen Menschen ist nicht mehr asymmetrisch, die Leugnung der Asymmetrie wird gleichsam mitgeliefert, um die Heilsgewißheit zu erhärten.[105]

Die neue Antithese besteht jetzt also im wahren Glauben, der Christen und Heiden nicht in erster Linie in einen territorialen, sondern in einen zeitlichen Gegensatz stellt: „Alle vorfindlichen Völker, die Hellenen, *ethnai*, *gentes*, die durch die christliche Ansprache zu ‚Heiden', *gentiles*, *pagani* werden, gehören als solche der Vergangenheit an. Durch Christi Tod gehört die Zukunft den Christen. Sie bringt die neue Welt."[106] Doch wandelt sich dieser Gegensatz angesichts der fortschreitenden Institutionalisierung der Kirche: Einerseits wird er territorialisiert, indem der Begriff der Chris-

100 Ebd., S. 66.
101 Vgl. ebd.
102 Ebd., S. 68. Vgl. auch Marina Münkler: Erfahrung des Fremden. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts. Berlin 2000, S. 206.
103 Vgl. ebd., S. 66.
104 „Da ist nicht mehr Grieche oder Jude, Beschnittener oder Unbeschnittener, Nichtgrieche, Skythe, Sklave, Freier, sondern alles und in allen Christus." Vgl. ebenso Gal 3, 28.
105 Ebd., S. 81.
106 Ebd., S. 82.

tenheit auf die sichtbare Kirche zurückbezogen wird, andererseits wird er auf das Verhältnis des Christentums zur Welt hin spiritualisiert, und diese Ambivalenz zeigt sich auch im Begriff *christianitas* selbst, der sowohl die Gemeinschaft der Gläubigen als auch die Glaubenslehre bezeichnen kann.[107]

Das Christsein hebt letztlich doch nicht alle Unterschiede auf und das paulinische Paradox muss sich mit den konkreten soziokulturellen Gegebenheiten und Funktionalisierungen wandeln, kann letztlich nur in dieser Wandlungsfähigkeit überleben und weiterhin Gültigkeit beanspruchen. Augustinus vereint schließlich die spirituellen, territorialen und eschatologischen Dimensionen des Gegensatzes von Christ und Welt in seiner Zwei-Reiche-Lehre, die den Kampf des Christentums gegen das Heidentum nicht im territorialen Sinne beschreibt, sondern als eschatologische Auseinandersetzung zwischen der *civitas terrena* und der *civitas Dei*. Augustinus teilt die Menschheit in zwei Gruppen:

> unum eorum, qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum deum uiuunt; quas etiam mystice appellamus ciuitates duas, hoc est duas societates hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo. sed iste finis est earum (De civitate dei XV, 1).[108]
>
> [D]ie eine, die nach dem Menschen, die andre, die nach Gott lebt. Wir sprechen auch in mystischem Sinne von zwei Staaten, das heißt zwei menschlichen Genossenschaften, deren eine vorherbestimmt ist, in Ewigkeit mit Gott zu herrschen, während die andre mit dem Teufel die ewige Strafe auf sich zu nehmen hat. Das bezieht sich allerdings erst auf ihr Ende.

Damit schafft er ein formales Deutungsmuster, das vordergründig immer eine dualistische Deutung ermöglicht, ohne die temporale Spannung auf die eigentliche Scheidung im letzten Gericht hin zu verabschieden.[109] Alle Menschen, ob Christen oder Heiden, stehen im Kampf zwischen dem Bösen und dem Guten, indem es keine letzte Gewissheit gibt: Auch der Heide ist eingebunden in die göttliche Ordnung, weil er ein potentieller Christ ist, während sich andererseits der Christ seines Heils bis zum Ende nie vollständig sicher sein kann.[110]

Die Zuordnung der Gegenbegriffe ist also nie letztgültig, weil immer noch die Entscheidung für oder gegen den wahren Glauben möglich ist, sie bleibt prozessual und dynamisch: „Temporal gesprochen, war der Heide Noch-nicht-Christ, der Häretiker Nicht-mehr-Christ: als solche hatten sie verschieden Qualitäten.“[111] Entsprechend ist auch der Umgang mit ihnen unterschiedlich: Während die mittelalterliche Theologie an der Forderung festhält, dass die Annahme des wahren Glaubens letztlich immer eine Sache der freiwilligen Entscheidung sein müsse, kann sie gleichzeitig

107 Vgl. ebd., S. 82–83.
108 Zitiert nach: Aurelius Augustinus: Der Gottesstaat – De civitate dei, Bd. 2. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. Paderborn [u. a.] 1979 (Aurelius Augustinus' Werke), S. 3 u. 4.
109 Vgl. ebd., S. 87.
110 Vgl. Münkler, Erfahrung des Fremden, S. 207–208.
111 Koselleck, Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, S. 88.

diskutieren, wie viel und welche Form von Gewalt legitim sei, die Heiden zur Konversion zu drängen. Die Rückkehr vom Christentum zum Heidentum, der ‚Abfall' vom einmal gewonnen Heil, erscheint allerdings weit weniger akzeptabel als das Verharren im Heidentum, das doch immer noch die Möglichkeit der Bekehrung offenlässt. Von daher sind Zwang und Gewaltmaßnahmen gegen Apostaten, Ketzer und Häretiker leichter zu legitimieren und können sogar angeraten scheinen angesichts der Gefahr, sie könnten das Heil der Gläubigen gefährden.

2.2.2 Heidentum als Erfahrung des religiös Fremden

In der Dynamisierung der Gegenbegriffe von ‚Christen' und ‚Heiden' in der heilsgeschichtlichen Spannung auf eine erst am Ende der Tage zu erwartende Eindeutigkeit der Unterscheidung, wie ich sie eben beschrieben habe, wird bereits deutlich, dass die Konstruktion des Heidentums nicht im Ausschluss des schlichtweg ‚Anderen' besteht, sondern in der Verwiesenheit eines religiösen Fremdbildes auf das eigene Selbstbild. Fremdheit und Andersheit weisen in ihrer jeweiligen binären Codierung von ‚eigen' und ‚fremd' sowie ‚gleich' und ‚anders' zwar wohl eine strukturelle Nähe auf, sind darin aber nicht identisch: Während die Grenze zum Anderen klar definiert scheint, kann sie zwischen ‚eigen' und ‚fremd' nie genau bestimmt werden, denn das Fremde bewegt sich außerhalb des Eigenen, seine Andersheit kann vermutet, aber eben nicht mit Sicherheit gewusst werden.[112] Die Grenze zum Fremden muss daher thematisiert und bearbeitet werden, sie muss – um den eingangs skizzierten narratologisch-kulturtheoretischen Ansatz weiterzuführen – ‚erzählt' werden:

> Im Vergleich zum Wissen über den Anderen zeichnet sich Wissen über das Fremde dadurch aus, das in ihm die Unvertrautheit thematisch wird, und es seine besondere Relevanz daher erst durch die Beschreibung gewinnt. Das Fehlen von Wissen muß, spätestens dort, wo es durch die Konfrontation mit dem Fremden unausweichlich erfahrbar geworden ist, durch die Deskription des Fremden ‚wegerzählt' werden. Beschreiben und erzählen bilden somit eine spezifische Form der Konstitution wie auch der Aneignung des Fremden.[113]

112 Vgl. Münkler, Erfahrung des Fremden, S. 148. Vgl. grundlegend zur Fremdheit als sozialer Konstruktion und zur Forschungsdiskussion Herfried Münkler, Herfried, Bernd Ladwig: Dimensionen der Fremdheit. In: Die Herausforderung durch das Fremde. Hrsg. von Herfried Münkler unter Mitarbeit von Karin Meßlinger und Bernd Ladwig. Berlin 1998 (BBAW. Schriftenreihen. Forschungsberichte der interdisziplinären Arbeitsgruppen. 5), S. 11–44. Speziell für die germanistische Mediävistik vgl. außerdem Marina Münkler: Alterität und Interkulturalität. Ältere deutsche Literatur. In: Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Hrsg. von Claudia Benthien, Hans Rudolf Velten. Reinbek bei Hamburg 2002, S. 323–344.

113 Münkler, Erfahrung des Fremden, S. 148.

Die die Fremdheit konstituierende Leitdifferenz besteht also zwischen ‚vertraut' und ‚unvertraut' oder anders: ‚zugehörig' und ‚nicht zugehörig'.[114] Gemeint ist mithin kein absoluter, kategorialer Ausschluss, sondern gerade die Bearbeitung eines Gegensatzes oder genauer: einer ‚Geschiedenheit', als eines Bezugs, der einen Entzug einschließt.[115]

Andersheit und Fremdheit sind denn auch philosophisch strikt zu trennen: Das ‚Andere' ist wie das ‚Selbe' ontologisch bestimmt und „allen Seienden gemeinsam", setzt daher die Unterscheidung durch einen Dritten voraus, während das ‚Fremde' eben das ‚Eigene' voraussetzt, das von ihm nicht unterscheiden wird, sondern sich unterscheidet, weil es sich von ihm abhebt.[116] Fremdheit bedarf also immer einer relationalen oder kontextuellen Bestimmung – also in Bezug worauf etwas als ‚fremd' gelten kann – und eine absolute oder totale Fremdheit bleibt ebenso leer wie die Rede vom ‚ganz Anderen'.[117] Daher lässt sich Fremdheit auch als Alterität bezeichnen, denn dieser Begriff meint ja eben, dass das Eigene vom Fremden her bestimmt wird und Identität sich in der Abgrenzung vom Anderen herausbildet, womit aber gerade nicht der Andere im ontologischen Sinne (*aliud*) gemeint sein kann, sondern der andere von beiden (*alter*), also in Bezug auf das Eigene.[118]

In diesem Sinne lässt sich der ‚Heide' als Sonderfall des ‚Fremden' und die gedankliche oder konkrete Auseinandersetzung mit dem ‚Heidentum' als spezifische

114 Vgl. Marina Münkler, Werner Röcke: Der *ordo*-Gedanke und die Hermeneutik der Fremde im Mittelalter. Die Auseinandersetzung mit den monströsen Völkern des Erdrandes. In: Die Herausforderung durch das Fremde. Hrsg. von Herfried Münkler unter Mitarbeit von Karin Meßlinger und Bernd Ladwig. Berlin 1998 (BBAW. Schriftenreihen. Forschungsberichte der interdisziplinären Arbeitsgruppen. 5), S. 701–766, hier S. 711. Zur Unterscheidung ‚vertraut' versus ‚unvertraut' vgl. besonders auch Kai-Uwe Hellmann: Fremdheit als soziale Konstruktion. Eine Studie zur Systemtheorie des Fremden. In: Die Herausforderung durch das Fremde. Hrsg. von Herfried Münkler unter Mitarbeit von Karin Meßlinger und Bernd Ladwig. Berlin 1998 (BBAW. Schriftenreihen. Forschungsberichte der interdisziplinären Arbeitsgruppen. 5), S. 401–459, hier S. 410.

115 Vgl. Bernhard Waldenfels: Fremdheit und Alterität im Hinblick auf historisches Interpretieren. In: Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren. Hrsg. von Anja Becker, Jan Mohr. Berlin 2012 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen, Bd, 8), S. 61–71, hier S. 61.

116 Vgl. ebd.

117 Vgl. ebd., S. 62.

118 In diesem Sinne verwende auch ich im Weiteren den Begriff des Anderen, wenn nicht ohnehin an seiner Statt vom Fremden die Rede ist. Fremdheit und Alterität werden ansonsten in der Forschung zumeist austauschbar verwendet, ohne dass die Begrifflichkeiten genauer bestimmt und der Unterschied von Fremdheit und Andersheit problematisiert würden. So erklärt eines der neueren Handbücher, der Begriff der Alterität bezeichne die Tatsache, dass sich „Identität [...] zunächst in Abgrenzung vom Anderen" konstituiere, um dann unvermittelt zum Begriff Fremdheit überzugehen. Vgl. Michael Hofman, Iulia-Karin Patrut: Einführung in die interkulturelle Literatur. Darmstadt 2015, S. 12. Auch aus dieser Unschärfe erklärt sich wohl die irreführende Neubildung und letztlich eher unklare Verwendung des Begriffs ‚Alienität' (zu *alienus* – fremd), der dann gegenüber der Alterität für ‚Andersheit' die ‚Fremdheit' bezeichnen soll. Bernhard Waldenfels, Fremdheit und Alterität, S. 62, betont dagegen, dass Alterität eine andere Bezeichnung für die „Fremdheit des oder der Anderen" sei, und sieht Alienität als „preziöse Wortbildung, die nichts Neues erbringt".

Form der Erfahrung von Fremdheit begreifen.[119] Die Heiden sind nicht einfach ‚die Anderen', sondern fordern zur Relationierung heraus, bei der die Frage der Zugehörigkeit im Hinblick auf das ‚Eigene' immer wieder neu bearbeitet werden muss. Als ‚absolut Anderes' wäre das Gegenüber auch kaum darstellbar und, angesichts der engen Verbindung zwischen epistemologischen Möglichkeiten und sprachlichem Ausdruck, auch gar nicht wahrnehmbar. Auch die Zuschreibung von Andersheit rekurriert letztlich immer schon auf Vorstellungen vom Eigenen, mit dem sie das Anderssein in Relation setzt. Davon zeugen die ‚vereinnahmenden' Strategien, ausgerechnet das religiös ‚Andere' als das irrige Eigene zu erfassen, wie die lange und gerade im Mittelalter lebendige Tradition, den Islam als christliche Häresie zu beschreiben.[120]

Daran wird deutlich, welche Bedeutung das Selbstbild für die Art der Wahrnehmung des Fremden hat, unter welchen ‚Vorzeichen' also das Fremde wahrgenommen und in welche Wissensordnungen es dabei integriert wird. Das Fremdbild bestimmt seinerseits wieder die Wahrnehmung des Eigenen und befördert ein Selbstbild. Soziologisch wird Fremdheit denn auch gerade als „das Ergebnis eines Zuschreibungsprozesses in der Beziehung zwischen verschiedenen Personen oder Gruppen" beschrieben, sie „kann in einer faktischen Differenz gründen, ihre Bedeutung erhält sie jedoch erst als ‚Rückseite' von Selbstidentifikation: Was nicht als Teil des Selbstbildes akzeptiert beziehungsweise wahrgenommen wird, ist fremd".[121] Fremdheit bezeichnet in diesem Sinne weder die Eigenschaft von Dingen und Personen noch ein objektives Verhältnis, sondern eine Beziehung auf Grund einer Unterscheidung, ist also zugleich eine Zuschreibung und eine Identitätsbestimmung. Diese Differentsetzung erfolgt sehr häufig unbewusst und vor allem durchaus kontingent:

> Gegeben ist stets eine Fülle von Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten. Fremdheit im emphatischen Sinne entspringt daraus, daß einige dieser Verschiedenheiten als Basis für die Selbstidentifikation eines Systems genützt werden, so daß die Gemeinsamkeiten, die es mit den Fremden teilt, auf sozial verbindliche Weise unerheblich werden, obwohl diese für viele Beteiligte viel gravierender sein mögen als die, die zur Definition des „Wir" ausgewählt wurden.[122]

Demnach machen nicht faktische Unterschiede jemanden zum Fremden, sondern es ist „die institutionalisierte Fremdheit [...], die zur Wahrnehmung und Dramatisierung von Unterschieden führt".[123] Das Fremde ist erst vor dem Hintergrund des Eigenen

119 Vgl. Schotte 2009, S. 17.

120 Vgl. Reinhard Leuze: Wahrnehmung des Anderen. Der Islam in der Sicht christlicher Theologie. In: Der Orient im Okzident. Sichtweisen und Beeinflussungen. 44. Jahrestagung der Gesellschaft für Geistesgeschichte im Herbst 2002 in Potsdam. Hrsg. von Irene A. Diekmann, Thomas Gerber, Julius H. Schoeps. Potsdam 2003 (Neue Beiträge zur Geistesgeschichte. 3), S. 63–75, hier S. 63–64.

121 Andreas Feldtkeller: Art. Fremde IV. Sozialgeschichtlich, soziologisch, sozialethisch. In: ^{4}RGG 3 (2000), Sp. 342–343., hier Sp. 342.

122 Hahn, Die soziale Konstruktion des Fremden, S. 141.

123 Ebd.

wahrnehmbar und umgekehrt, beides sind also Zuschreibungsgrößen, die sich nur im Wechselspiel ergeben und gegenseitig konstituieren helfen: „Wenn man sagt, was man ist, muß man dies in Abgrenzung von dem tun, was man nicht ist. Die paradoxe Funktion von ‚Fremden' besteht eben darin, daß sie Selbstidentifikationen gestatten."[124]

Das gilt für individuelle und wie kollektive Selbstbilder und entsprechend stellt sich die Konstituierung einer Gesellschaft über die Konstruktion von Fremdheit systemtheoretisch als ‚Differenz von Identität und Differenz' dar, „da sich die Identität eines System immer nur in Differenz zur Umwelt bestimmen läßt" und „jede Kommunikation mit dem Zugleich von Selbst- und Fremdreferenz operiert, also ständig den Verweis auf das Fremde mitführt, was auch immer thematisiert wird".[125] Damit ist die Konstruktion von Fremdheit eine „Beobachterleistung, die den Blick vom Phänomen des Fremden zurück auf den Beobachter des Fremden wirft".[126] Beide Größen, das Eigene wie das Fremde, definieren sich gegenseitig und stehen immer in einer engen Verwiesenheit aufeinander im Dienste einer Identitätskonstruktion, die sich folglich in einer Art Kreisbewegung vollzieht:

> Aus der identitätsstiftenden Unterscheidung von innen und außen, eigen und fremd ergibt sich als weiteres wesentliches Merkmal der Fremdzuschreibung die Normalität des Eigenen gegenüber dem Fremden, die in der Regel als Normativität gedeutet wird. Da die solcherart bekräftigte Normalität aber immer nur innerhalb der Gruppe gilt und damit für alle erfahrbar begrenzt ist, wird sie durch Fremde permanent in Frage gestellt. Das veranlaßt wiederum die Gruppe, sich nach außen schärfer abzugrenzen und die eigene Identität nach innen deutlicher zu artikulieren.[127]

Bei der Unterscheidung von Eigen und Fremd handelt es sich also wiederum um die Konstruktion einer Grenze, die narrativ bearbeitet werden muss und damit Identitätsstiftung ermöglicht.

Diese Bearbeitung ist aber eben keinesfalls nur auf die Option der Exklusion beschränkt, im Sinne einer hegemonialen Wir/Sie-Konstellation, wie sie Albrecht Koschorke anhand von Kosellecks asymmetrischen Gegenbegriffen beschreibt. Er betont vor allem, dass solche kulturellen Selbstbeschreibungen nicht neutral sind, sondern „aktiv ebenjene Ungleichheiten ins Werk [setzen], die sie als vorfindlich auszugeben versuchen", als besondere und gerade narrativ vermittelte Art der „Intervention in die soziale Welt", die Reziprozität ausschließt.[128] Koschorke sieht dabei wohl den Doppelcharakter der mit den Gegenbegriffen einhergehenden narrativen Operation, nach außen gegenüber den ausgeschlossenen Anderen ‚negativ' abzugrenzen und darin gleichzeitig nach innen ‚positiv' Homogenität zu schaffen, Einheit

124 Ebd., S. 142.
125 Vgl. Hellmann, Fremdheit als soziale Konstruktion, S. 447.
126 Ebd., S. 448.
127 Münkler, Röcke, Der *ordo*-Gedanke und die Hermeneutik der Fremde im Mittelalter, S. 710.
128 Koschorke, Wahrheit und Erfindung, S. 97.

also über eine Polarisierung herzustellen, wobei er ganz richtig feststellt, dass sowohl Exklusion als auch Inklusion „potentiell gewalttätige Operation[en]“ sind, insofern sie Differenzen auf beiden Seiten der Unterscheidung unterdrücken.[129]

Es scheint mir aber fraglich, ob gerade im Fall der Kontrastierung von Christen und Heiden, die Koschorke als Beispiel von Koselleck selbstverständlich übernimmt, die wechselseitige Bedingtheit des Selbst- und Fremdbildes tatsächlich ein blinder Fleck bleiben, also verleugnet und „dem Anderen die Anerkennung als Gegenüber in einer symbolischen Wechselbeziehung verweigert werden“ muss.[130] Den christlichen Diskurs über das Heidentum und den religiösen Gegensatz zu ihm sehe ich demgegenüber gerade als Reflexion der Bedingtheit der eigenen kulturell-religiösen Identität, denn die Möglichkeit sich vom Heidentum zum Christentum zu bekehren und die Gefahr von diesem wieder zum Heidentum ‚abzufallen‘ bilden sein Grundthema. Die temporäre Spannung und Binnendifferenzierung des Heidenbegriffs im Hinblick auch auf die eigene Nähe und Ferne zum Heil zeugen davon, dass diese religiöse Selbstbeschreibung nicht eindimensional, sondern als spannungsreiche und multioptionale Übersetzungsleistung zu verstehen ist.

Wenn das Heidentum eine relationale Kategorie ist, dann bleibt der Dualismus der Unterscheidung wie des Gegensatzes unhintergehbar, das heißt Christen und Heiden sind nicht ohne einander zu denken, und dieses Verhältnis ist als eine besondere Form der Wechselwirkung und in diesem Sinn ‚positive‘ Beziehung zu verstehen, denn der Fremde ist letztlich „ein Element der Gruppe selbst“.[131] Im Erkenntnishorizont dieser Arbeit bedeutet das auch: Was Christen über Heiden sagen, sagt mehr über die Christen aus als über die Heiden.[132] Die Begegnung mit den Heiden oder unspezifischer: die gedankliche Auseinandersetzung mit dem Heidentum als faktische Größe fordert zur Bewältigung über eine Relationierung heraus, die gerade auch auf narrative Weise erfolgt.

Diese Narrativierung des religiös Fremden bleibt allerdings ambivalent, denn zum einen bringt das Beschreiben oder Erzählen überhaupt erst Fremdheit hervor, weil es Differenzen ins Werk setzt und solchermaßen im Akt des Beschreibens und Erzählens

129 Vgl. ebd., S. 98.

130 Ebd., S. 97. Wohlgemerkt ist der Andere, dem hier die Anerkennung verweigert wird, wiederum und immer noch einer von zweien. Er bleibt also selbst dann, wenn die wechselseitige Bedingtheit verleugnet wird, als Fremder auf das Eigene bezogen.

131 Georg Simmel: Exkurs über den Fremden. In: Ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. 4. Aufl. Berlin 1958, S. 509–512, hier S. 509.

132 Vgl. Ines Hensler: Ritter und Sarrazin. Zur Beziehung von Fremd und Eigen in der hochmittelalterlichen Tradition der *Chansons de geste*. Köln/Weimar/Berlin 2006 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte. 62), S. 2–9. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen von Jan Assmann, wonach Kulturen als „Systeme kollektiver Identität“ in Bezug auf andere Kulturen nicht nur Fremdheit erzeugen, sondern „auch Techniken der Übersetzung“ ausbilden, es also gerade auch bei der Konstruktion des Heidentums nicht um etwas absolut Anderes geht, sondern um das Andere „im Sinne einer Schablone als Gegensatz unserer selbst“. Jan Assmann: Heiden. Der religiöse Unterschied. In: Merkur 49, 9/10 (1995), S. 957–962, hier S. 957.

immer Distanz zum Beschriebenen respektive Erzählten erzeugt wird, andererseits wird das Fremde durch Narrativierung ins Eigene hineingeholt.[133] Die mit der Beschreibung des Fremden einhergehenden Übersetzungsleistungen weisen ihrerseits darauf hin, dass Fremdheit weniger durch Andersartigkeit bestimmt ist, als durch eine kulturell erst einmal neutrale Distanz,[134] also die Nichtzugehörigkeit des Gegenübers und die Nichtvertrautheit mit ihm. Ebendiese Erfahrung von Distanz wird bewältigt, indem das noch nicht Bekannte in Relation zu den eigenen Ordnungen des Wissens gesetzt wird.[135] Grenzen werden auf diese Weise zu Kontaktflächen, an denen das Wissen über das Fremde mit dem über das Eigene abgeglichen werden muss.

Auf welche Weise dies geschieht, lässt sich mit den „Deutungsmuster[n] im Umgang mit Fremdheit" beschreiben, die Ortfried Schäffter unter dem Titel „Modi des Fremderleben" herausgearbeitet hat.[136] Zwar bezieht er sich bei seinen Überlegungen auf neuzeitliche Phänomene und in einem postkolonialen Ansatz auf „europäischen Formen, in denen die Fremdheit der Welt entdeckt und erfahren werden kann", und beschreibt diese zunächst als „räumlich expansives Ausgreifen, geistige Vereinnahmung und Subsumption in das eigene Weltbild durch Unterordnung der anderen Erfahrungswelten und Traditionen unter die Perspektivität unserer eigenen Geschichtsschreibung".[137] Doch begreift er Fremdheit als einen Beziehungsmodus, „eine die eigene Identität herausfordernde Erfahrung"[138], die sich durch Nähe noch intensiviert, und verschiedene Formen der Übersetzung oder Vermittlung erfordert und ermöglicht, die sich durchaus auf mittelalterliche Formen der Wahrnehmung und Deutung des Fremden übertragen lassen.

Den *ersten Modus* bilden „Ordnungen transzendenter Ganzheit: Das Fremde als Resonanzboden von Eigenheit", bei denen sich die Unterscheidung von ‚eigen' und ‚fremd' „gegen die Grundlage einer noch ungeteilten Basis" richtet und sich das Fremde als die „abgetrennte Ursprünglichkeit" darstellt.[139] Die Spannung beruht dabei auf einer basalen Gemeinsamkeit, nicht auf einem prinzipiellem Bruch, und das Eigene entsteht durch das Heraustreten aus der ursprünglichen, undifferenzierten Ganzheit, die dadurch zur Kontrastfläche der eigenen Identitätsbildung wird, die sich

133 So mit Bezug auf Jurij Lotmans kultursemiotische Bestimmung der Grenze Christina Henß: Das Erzählen vom fremden Heiligen in Reiseberichten des Mittelalters. Masterarbeit masch. Konstanz 2010, S. 8.

134 Vgl. Jürgen Osterhammel: Distanzerfahrung. Darstellungsweisen des Fremden im 18. Jahrhundert. In: Der europäische Betrachter außereuropäischer Kulturen. Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung. Hrsg. von Hans-Joachim König, Wolfgang Reinhard, Reinhard Wendt. Berlin 1989 (ZHF. Beiheft. 7), S. 9–42, hier S. 10.

135 Vgl. ebd., S. 33.

136 Ortfried Schäffter: Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit. In: Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Hrsg. von dems. Opladen 1991, S. 11–42, hier S. 12.

137 Ebd.

138 Ebd.

139 Ebd., S. 16.

in einem Spannungsverhältnis von Abhängigkeit und Emanzipation herausbildet.[140] Fremdheit wird in diesem Ordnungsschema als „Schwellenerfahrung" erlebt, nicht als schroffer Gegensatz,[141] der gemeinsame Ursprung kann also entdeckt und wiedergewonnen werden.[142] Die Vorstellung einer solchen Ordnung transzendenter Ganzheit liegt dem mittelalterlichen Diskurs über die Gottesgeschöpflichkeit der Heiden zugrunde.

Der *zweite Modus* sind „Ordnungen perfekter Vollkommenheit: Fremdheit als Gegenbild", bei denen das Fremde als „Negation der Eigenheit, und zwar im Sinne von gegenseitiger Unvereinbarkeit"[143] erscheint. Das impliziert eine „feste und klar definierte Grenzlinie", wobei der Kontrast nur in der Selbstreferenz wahrgenommen wird, insofern der Fremde „als Gegenbild gerade die Identität des Eigenen verstärken kann".[144] Dieses Deutungsmuster ist in der Forschung, auch der mediävistischen, oft als für das Mittelalter grundlegend behauptet worden, wobei auch begrifflich das Fremde mit dem Anderen enggeführt wurde, das von mittelalterlichen Beobachtern nur abwertend wahrgenommen worden sei,[145] zumal im Hinblick auf das Heidentum. Eine solche Abwertung ist allerdings immer als eine besondere, konflikthafte Zuspitzung des Fremderlebens zu sehen, eben als spezifischer und funktionaler Modus und nur eine Option unter vielen. Auch kann die duale Gegensätzlichkeit sich so weit steigern und schließlich kippen, dass das Feindbild zum Idealbild wird.[146] Von daher erklärt sich der Mythos vom ‚edlen Wilden' ebenso wie der vom kultivierten Sarazenen, wie er im Saladin-Kult nicht erst seit der Aufklärung, sondern auch schon in der Kreuzzugsliteratur greifbar wird. Im Kontext von Heiligkeit und Mission wäre zudem zu überlegen, ob nicht beispielsweise der Wunsch, Sultan al-Kamil habe sich auf die Predigt des heiligen Franziskus hin heimlich bekehrt, nicht nur der Utopie vom Erfolg einer friedlichen Verbreitung des christlichen Glaubens entspringt, sondern auch einer gewissen Faszination für den ‚edlen Heiden'.

Den *dritten Modus* stellen „Ordnungskonzepte dynamischer Selbstveränderung: Fremdheit als Ergänzung" dar, unter denen Fremdheit als Reservoir von Möglichkeiten der Bereicherung und Selbstveränderung erscheint. Das Fremde hat hier die „Funktion eines externen Spielraums, der entwicklungsfördernde Impulse und auch strukturelle Lernanlässe erschließen hilft".[147] Dadurch entsteht eine Ambivalenz zwischen expansiver Assimilation und internen Verarbeitungsmöglichkeiten, die dort

140 Vgl. ebd.
141 Vgl. ebd., S. 17.
142 Vgl. ebd., S. 18.
143 Ebd., S. 19.
144 Ebd.
145 Vgl. Harry Kühnel: Das Fremde und das Eigene. Mittelalter. In: Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen. Hrsg. von Peter Dinzelbacher. 2., durchgesehene und ergänzte Aufl., Stuttgart 2008, S. 477–492. Dagegen richten sich schon Münkler, Röcke, Der *ordo*-Gedanke und die Hermeneutik der Fremde im Mittelalter, S. 701.
146 Vgl. Schäffter, Modi des Fremderlebens, S. 20.
147 Ebd., S. 22.

unproblematisch ist, „wo Entdeckung von Fremdheit als Wiedergewinnung abgespaltener Erfahrungsmöglichkeiten und als Entfaltung latenter Potenzen der Eigenheit gedeutet werden kann".[148] Ein solches Verhältnis wäre auch für die mit Franziskus und seiner Bewegung verbundene weltmissionarische Rückbesinnung und Neuausrichtung anzunehmen, bei der die Mission unter den Heiden als positive Herausforderung und Chance zur Verwirklichung der vollen Christusnachfolge erscheint. Wenn allerdings „Akkomodation an fremde Strukturen als Selbstentfremdung erlebt"[149] und somit als Gefahr wahrgenommen wird, schlägt Expansion schnell in den zweiten Erfahrungsmodus schroffer Abgrenzung um.

Ein Beispiel für die Parallelität beider Optionen sind zeitgenössische Berichte über die unterschiedliche Wahrnehmung der Andersgläubigen in den Kreuzfahrerstaaten: Während die im Orient lebenden Kreuzfahrer in einen wechselseitigen und kulturell durchaus förderlichen *modus vivendi* getreten waren, rief dieser bei frisch aus der Heimat Eingetroffenen mitunter Empörung und heftige Reaktion hervor, so zumindest erzählt es der muslimische Kreuzzugschronist Usama ibn Munqidh (1095–1188). Dieser stand in diplomatischen Beziehungen mit den Templern, die ihm bei seinen Besuchen in Jerusalem stets bereitwillig eine Kapelle geräumt hätten, damit er dort seine Gebete verrichten konnte. Einmal habe ihn ein erst vor kurzem in Jerusalem angekommener Franke mit Gewalt davon abhalten wollen, die anderen Kreuzfahrer hätten dies aber verhindert und um Entschuldigung gebeten, denn der Neuankömmling habe noch nie einen Menschen gen Mekka beten sehen. Dieses Erlebnis gilt ihm als Beleg dafür, dass „[a]lle Franken, die erst seit kurzem ihr Land verlassen haben, [...] roher in ihrem Wesen [sind] als jene, die sich schon an unser Land gewöhnt haben und mit den Muslimen Umgang pflegen".[150]

Der *vierte Modus* schließlich sind „Konzeptionen komplementärer Ordnungen: Fremdheit als Komplementarität". Ordnungsstrukturen sind hier polyvalent und leben „von einem permanenten ‚Oszillieren' zwischen Positionen der Eigenheit und Fremdheit, die sich im wechselseitigen Kontakt gegenseitig hervorrufen".[151] Im Wissen um die Unverfügbarkeit der Kategorien von ‚eigen' und ‚fremd' relativieren sich beide, ist die Anerkennung von Differenzen und des Fremden als Fremden möglich.[152] Dieser

148 Ebd., S. 24.

149 Ebd.

150 Vgl. Usâma ibn Munqidh: Ein Leben im Kampf gegen Kreuzritterheere. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter. Lenningen 2004 (Bibliothek arabischer Klassiker), S. 158–159, Zitat S. 158. Vgl. dazu Ernst-Dieter Hehl: Die Kreuzzüge. Feindbild – Erfahrung – Reflexion. In: Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge. Katalog-Handbuch zur Ausstellung im Dom- und Diözesanmuseum, Mainz, 2.4.–30.7.2004. Hrsg. von Hans-Jürgen Kotzur. Mainz 2004, S. 237–247, hier S. 243–244. Diese Episode verdeutlicht zugleich, dass kollektive Identitätsbildungsprozesse über strikte Abgrenzung weit mehr mit der Homogenisierung nach innen und der kulturellen Selbstbeschreibung des Zentrums zu tun haben, als mit der Realität an den Peripherien, an denen Vermittlung tägliche Notwendigkeit ist.

151 Schäffter, Modi der Fremderlebens, S. 25.

152 Vgl. ebd., S. 28.

Modus entspricht dem modernen, emphatischen Toleranzverständnis und dem Anspruch interkultureller Verständigung, eine Übertragung auf den Kontext mittelalterlichen Fremderlebens in Begegnung mit den Heiden bliebe daher ein irreführender Anachronismus, denn der universale Anspruch des Christentums scheint für diesen Kontext zumindest hinsichtlich religiöser Gesichtspunkte unhintergehbar.[153] Denn wie sich an verschiedenen Beispielen zeigen lässt, gilt das mittelalterliche Interesse nicht den anderen Religionen ‚an sich', sondern dem eigenen Selbstverständnis, dem die anderen eingeordnet werden.[154] Das Wissen über die anderen Religionen, deren Wahrnehmung und Beschreibung, ist solchermaßen immer funktional. Daraus erklären sich negative Stereotypisierungen und satirische Verzerrungen in der Polemik ebenso wie die theologische Versuche, eine gemeinsame Verständigungsbasis auf der Ebene der Vernunft herzustellen. Außerdem erhellt sich von hier aus die zunächst erstaunliche Beobachtung, dass bessere Kenntnis der anderen Religionen nicht zu mehr Verständnis oder gar Akzeptanz führen muss – mitunter gar genau das Gegenteil erzeugt, wenn nämlich im Prozess des Erkennens deutlich wird, dass eine gemeinsame Basis ausgeschlossen und die Hoffnung aus eine Bekehrung des Gegenübers vergeblich ist.[155]

153 Das Verständnis christlicher Mission als eine Hermeneutik des Fremden ist zeitlich wie ideengeschichtlich ein sehr modernes Konzept und das Ergebnis einer missionstheologischen Neubesinnung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die Mission als Dialog entwirft. Vgl. Henning Wrogemann: Mission und Religion in der systematischen Theologie. Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert. Göttingen 1997 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie. 79).

154 Vgl. noch einmal Goetz, Die christlich-abendländische Wahrnehmung anderer Religionen im frühen und hohen Mittelalter, S. 11–46, und in diesem Zusammenhang auch die anderen Arbeiten im Rahmen des Advanced Grant des European Research Council „Die Wahrnehmung anderer Religionen im frühen und hohen Mittelalter" 2009–2012, die in vielen Einzelstudien eine beeindruckende Informationsfülle zusammentragen, dabei aber leider auf einer „vorstellungsgeschichtlich" beschreibenden Ebene bleiben und den funktionalen Status der Deutungsmuster über den jeweiligen Kontext heraus kaum systematisch verknüpfen und theoretisch-strukturell durchdringen. Damit bleibt letztlich auch der konzeptionell angekündigte Bezug der Fremdwahrnehmung auf das Eigene uneingelöst: Hans-Werner Goetz: Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert). Zwei Bände. Berlin 2013; Anna Aurast, Hans-Werner Goetz (Hrsg.): Die Wahrnehmung anderer Religionen im früheren Mittelalter. Terminologische Probleme und methodische Ansätze. Berlin [u. a.] 2012 (Hamburger geisteswissenschaftliche Studien zu Religion und Gesellschaft. 1); Norman Bede, Bele Freudenberg (Hrsg.): Von Sarazenen und Juden, Heiden und Häretikern. Die christlich-abendländischen Vorstellungen von Andersgläubigen im Früh- und Hochmittelalter in vergleichender Perspektive. Bochum 2013.

155 Dieses Phänomen zeigt sich häufiger im Fall der spezifischen Auseinandersetzung des Christentums mit dem Judentum, vgl. dazu auch unten in Kap. 5.2.2 *Adversus Judaeos* – Die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Judentum, S. 376. Noch Luthers polemische Auslassungen nach anfänglicher Duldsamkeit gegenüber den Juden entspringen, zumindest zu einem Teil, seiner Frustration über ihre ‚Verstocktheit'.

2.2.3 Die Dynamik der Mission

Die Konstruktion des Heidentums als Sonderfall von Fremdheit meint also immer ein Verhältnis von Inklusion und Exklusion, das in unterschiedlichen Formen bearbeitet wird.[156] Der Gegensatz zwischen Christen und Heiden erscheint dann nicht als ein absolut und endgültig gegebener, sondern als ein dynamischer, dessen Trennlinie bis zur letzten Scheidung am jüngsten Tag nie genau gewusst werden kann und daher immer wieder neu bestimmt und erzählt werden muss. Gerade in der Mission erfährt der religiöse Gegensatz eine grundlegende Dynamisierung und Reflexion, wenn Heiden Christen nicht einfach gegenüberstehen, sondern selbst Christen werden sollen.[157] Mission erweist sich dabei als ständig wiederholte Bestätigung einer Grenze, die es eigentlich zu überwinden gilt, und eben an dieser Grenze haben Selbst- und Fremdbeschreibungen polemischer, apologetischer oder wie auch immer vermittelnder Art ihren Ort. Das lässt sich wie beim Heidenbegriff zunächst auf eher theologischer Ebene beschreiben, schließlich aber auch systemtheoretisch verstehen.

Zunächst einmal stellt sich Mission religionswissenschaftlich als ein Spezifikum besonders des frühen Christentums, denn dessen Universalismus unterscheidet es von den anderen Religionen der Antike. Weil es nicht an den üblichen Grenzen der Kulte und Lebensbereiche stehenbleibt, sondern die exklusive Autorität seiner Heiligkeitserfahrung behauptet, die gleichzeitig einen radikalen Lebenswandel seiner Anhänger verlangt und eine totale Lebensdeutung bietet, kann es erfolgreich expandieren.[158] Die missionarische Verbreitung des eigenen Glaubens erscheint dabei als Grundzug christlicher Lebensweise überhaupt, zumal sie als Auftrag Christi an seine Jünger fest im Evangelium (Mt 28, 19 – 20 und Parallelstellen) verankert ist.

Allerdings ist der dort formulierte ‚Missionsbefehl' selten wirklich als Aufgabe aller Christen, sondern schon früh als spezielle Beauftragung des engsten Jüngerkreises oder besonders befähigter und eigens beauftragter Einzelner verstanden worden. Die Apostellegenden betonen die universale Sendung der Kirche gerade darin, dass sie die Weltmission als bereits abgeschlossen verstehen: Die Missionsfelder unter den Völkern werden zwischen den Aposteln aufgeteilt, der Missionsbefehl scheint damit abgegolten.[159] Zudem wird der missionarische Anspruch des Christentums nicht in dem Sinne konkretisiert, dass tatsächlich alle Menschen Christen werden müssten, sondern dass die christliche Botschaft unter allen Völkern zu hören und diesen damit prinzipiell die Möglichkeit zur Bekehrung gegeben ist.

---

156 Vgl. Hellmann, Fremdheit als soziale Konstruktion, S. 409.

157 Zur Differenzierung des Heidenbegriffs im Kontext der Mission vgl. Münkler, Erfahrung des Fremden, besonders S. 66 – 83 u. 206 – 221.

158 Vgl. Lauster, die Verzauberung der Welt, S. 76. Lauster spricht in diesem Zusammenhang und mit Blick auf die pluralistische Religionspraxis der Antike, der Mission und Bekehrung ferngelegen habe, von einer „Kulturrevolution".

159 Vgl. Michael Sievernich: Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart. Darmstadt 2009, S. 107.

Dennoch bleibt die im Missionsbefehl formulierte Verwiesenheit des christlichen Glaubens auf die Ungläubigen dem Christentum theologisch eingeschrieben und bestimmt den Charakter seines universalen Anspruchs. Denn „[r]eligionsethnologisch verlangt das ‚Hingehen zu allen Völkern' die Durchbrechung des Ethnozentrismus, demzufolge allein die Angehörigen des eigenen Volkes wirklich Menschen sind, die Anderen dagegen von Natur aus Minderwertige oder gar Feinde".[160] Der Universalismus des Christentums erhebt nicht ein erwähltes Volk und seinen Gott über die anderen, sondern stellt alle Völker unter dem für alle Menschen geltenden Anspruch eines Universalgottes gleichberechtigt nebeneinander.[161] Die missionarische Hinwendung zu den Heiden erfordert und befördert also ein Durchbrechen der gewohnten Grenzen und Ordnungen, wie es auch die Verhandlung von Transzendenz und Immanenz hinsichtlich des Phänomens ‚Heiligkeit' bestimmt.

Das Problemfeld der Mission erscheint daher in besonderem Maße geeignet für die Narrativierung von Heiligkeit, wie ich sie hier verstehe als Herausforderung des Eigenen, denn Mission stellt nicht nur den zu missionierenden Unglauben in Frage, sondern steht gleichzeitig vor der Aufgabe, die eigene Wahrheit in der Vermittlung an die Andersgläubigen zu bewahren und zur Geltung kommen zu lassen. Da eine missionierende Religion die vorfindlichen Glaubensvorstellung selten einfach verdrängen und auslöschen kann, muss sie sich in eine „kritische, aber zugleich auf Kooperation angewiesene Beziehung zu ihr setzen".[162] Mission lässt sich dabei beschreiben als Weitergabe von Religion jenseits der Grenzen der Abstammungsgemeinschaft, deren religiöse Sozialisationsleistung auf die ‚natürlichen' Bedingungen des menschlichen Lebens wie den familiären Lebenszyklus oder den Vegetationszykus begrenzt sei.[163] Was Mission weitergebe, sei hingegen

> eine Form von religiöser Lehre, die kritisch auf all diese Vorgegebenheiten menschlichen Lebens bezogen ist, die herausruft aus der Familienbindung in eine Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen, aus der Heimatverbundenheit zur Offenheit gegenüber der Welt, aus der Abhängigkeit von materiellen Gütern in die Suche nach einem Schatz, der unvergänglich ist.

Daher ist der Anspruch einer missionarischen Religion wie der des Christentums nicht nur auf einen Religionswechsel im Sinne des Austauschs eines Kultes gegen den eigenen beschränkt, sondern er transzendiert innerweltliche, kulturelle Grenzen, mit Folgen nicht nur für die zu missionierende Religion, sondern auch für sich selbst. Dabei lässt sich feststellen, dass „[i]n verschiedenen geschichtlichen Zusammenhängen missionarischer Religionen [...] das Idealbild eines ehelosen, heimatlosen und besitzlosen Menschen ausgebildet worden [ist], der in seiner Lebensführung ganz auf

160 Angenendt, Toleranz und Gewalt, S. 373.
161 Ebd.
162 Andreas Feldtkeller: Sieben Thesen zur Missionsgeschichte. Berlin 2000 (Berliner Beiträge zur Missionsgeschichte. 1), S. 10.
163 Vgl. ebd., S. 9.

das Jenseits ausgerichtet ist“[164], womit ein wesentliches Muster christlicher Heiligkeit benannt ist, die freilich wenigen vorbehalten ist:

> Da dieses Ideal aber nur von wenigen Menschen gelebt werden kann und einer Symbiose bedarf mit Menschen, die stärker der Welt verbunden sind, ist die Geschichte der missionarischen Religionen eine Geschichte immer neuer Verbindungen mit der Form von Religiosität, wie sie innerhalb der Abstammungsgemeinschaften weitergegeben wird. Bei jeder kulturellen Grenzüberschreitung durch eine missionarische Religion ist diese Aufgabe neu zu leisten.[165]

Insofern erfordert Mission neben der Verhandlung der Grenzen der Zugehörigkeit zum eigenen Glauben immer auch die der Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz, sie bearbeitet also nicht nur das Problemfeld des Heidentums, sondern auch das der Heiligkeit.

Nicht nur die Konstruktion des Heidentums, sondern auch Mission lässt sich dabei systemtheoretisch beschreiben. Denn wie jedes soziale System durch die Grenzen der Zugehörigkeit bestimmt wird, so braucht auch Religion „Kriterien der Inklusion und der Exklusion, die die Bedingungen der Mitgliedschaft festlegen“, so der Ausgangspunkt bei Bernd Hausberger.[166] Religionen können dabei kollektive Identitäten entlang ethnischer Grenzen definieren, die jeden Andersgläubigen als Angehörigen einer anderen Gruppe zum Fremden oder gar Feind machen: „Solche Religionen werden rein über Abstammungsgemeinschaften tradiert und erzeugen keine Motivation zur Bekehrung Andersgläubiger.“[167] Mission ist daher nur im Horizont eines universalen Anspruchs denkbar, der aber systemtheoretisch betrachtet ein nicht unerhebliches Problem darstellt:

> Das religiöse System braucht einerseits zur Sicherung seiner Stabilität Grenzen und einen definierten Exklusionsbereich und kann andererseits, um seine universelle Gültigkeit zu beweisen, die Grenzen selbst nicht anerkennen, weil auch alle Ausgeschlossenen im Prinzip eingeschlossen sein müssten. Missionare definieren die Außenstehenden als Heiden oder Ungläubige und bemühen sich gleichzeitig um ihre Inklusion.[168]

Die damit verbundene Destabilisierung des Systems wird auf bezeichnende Weise „neutralisiert“[169], wie Hausberger es nennt. Das Spannungsverhältnis von der Notwendigkeit zur Exklusion der Andersgläubigen und der Anspruch auf ihre Inklusion

---

164 Ebd., S. 9 – 10.
165 Ebd., S. 10.
166 Bernd Hausberger: Mission. Kontinuitäten und Grenzen eines universalen Anspruchs. In: Im Zeichen des Kreuzes. Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter. Hrsg. von dems. Wien 2004 (Expansion, Interaktion, Akkulturation. Historische Skizzen zur Europäisierung Europas und der Welt. 7), S. 9 – 25, hier S. 10, mit ausdrücklichem Verweis auf Luhmann, die Religion der Gesellschaft, S. 241.
167 Hausberger, Mission, S. 10.
168 Ebd.
169 Ebd.

wird zur autopoietischen Basisoperation einer auf Mission hin angelegten Religion, denn: „Missionare ziehen deshalb die Grenzen nach jedem Erfolg wieder neu, mit anderen Worten: Sie erzeugen die Dynamik einer anhaltenden missionarischen Expansion.“[170] Dabei handelt es sich nicht um eine Lösung des Stabilitätsproblems im eigentlichen Sinn, sondern um seine zeitliche Verschiebung, denn nach der erhofften Bekehrung der gesamten Menschheit kann nur noch das Ende der Zeiten kommen.[171] Allerdings bestätigt diese Verschiebung wiederum die eschatologische Spannung wie den universalen Anspruch des Christentums, wie ich sie oben dargestellt habe.

Interessant ist dabei eine weitere Beobachtung Hausbergers, der feststellt, die Situation könne auch durch „die Setzung eines außerweltlichen Exklusionsbereichs stabilisiert werden, etwa in der Gestalt des Teufels, der auch bei Inkludierung aller Exkludierten nicht verloren geht und im Inneren des Systems ständig neue Fronten eröffnet“.[172] Auf diese Weise lässt sich die auffällige Parallelität von Heidenmission und Ketzerbekämpfung gerade im 13. Jahrhundert erklären, denn beide Phänomene verhandeln ja auf je eigene Weise die Grenzen der Zugehörigkeit zum Christentum: während erstere auf die Inklusion der ‚Ungläubigen‘ zielt, eröffnet letztere neue Fronten im System selbst, indem sie abweichende Glaubensvorstellungen innerhalb der Kirche auszumachen und diese zu exkludieren bestrebt ist.

Für noch bemerkenswerter halte ich den Gedanken eines systemstabilisierenden ‚außerweltlichen Exklusionsbereichs‘ aber im Hinblick auf den Zusammenhang von Mission und Heiligkeit. Denn gerade die Heiligen markieren, wie oben gezeigt, eine solche Sphäre des Ausgeschlossenen und erhalten damit die für die Autopoiesis einer missionarischen Religion konstitutive Spannung von Inklusion und Exklusion: Selbst wenn alle Andersgläubigen erfolgreich ins Christentum inkludiert wären, wäre das letzte Ziel noch nicht erreicht, denn grundsätzlich sollen alle Gläubigen heilig sein oder werden. Da aber tatsächlich noch nicht alle in die Gemeinschaft der Heiligen inkludiert sind, stellt diese Setzung ein Exklusionsmuster dar, das die eschatologische Spannung auf die letzte Scheidung im jüngsten Gericht und die Gottesnähe aller dann als wahrhaft Gläubige Erkannten hin aufrechterhält.

Auch für die Figur des Heiden als Adressat von Mission, zumal in der Begegnung mit dem christlichen Heiligen im Modus legendarischen Erzählens, bleibt die Spannung von Exklusion und Inklusion konstitutiv. Denn wie ich im Vorangegangen gezeigt habe, ist Mission theoretisch-strukturell und vor allem auch in ihrer praktischen Gestaltung nicht als Überspringen eines Gegensatzes zu verstehen, in dem der Heide unter Auslöschung seiner vorherigen Identität ins Eigene ‚einverwandelt‘ würde. Mission stellt daher grundlegend eine Form der Aushandlung von Identität dar, bei der das religiöse Eigene behauptet werden muss, um es in einen anderen religiösen und kulturellen Kontext vermitteln und überhaupt in der ‚Welt‘ verwirklichen zu können:

170 Ebd.
171 Vgl. ebd.
172 Ebd.

> Da es nach christlichem Grundverständnis keine prinzipielle Abwertung von Welt und Menschheit geben kann, das sie aus der „guten" Schöpfung Gottes (Gen 1, 31) hervorgehen, aber auch keine totale Anpassung ans jeweils Gegebene, da mit der Differenz auch die Identität verschwände, bedürfen missionarische Konzeptionen beider Momente von Anpassung und Abgrenzung [...][173]

Deshalb stellt sich in historischen Missionssituationen, das zeigt gerade auch die franziskanische Neubegründung der Heidenmission,[174] je neu die Frage nach der angemessen Methode, nach dem strategisch erfolgversprechenden wie religiös legitimen Maß der Akkulturation und Adaption in beide Richtungen der Aushandlung: des Missionars und der missionierenden Religion an die zu missionierende Umgebung wie der zu Missionierenden an die neue Religion und ihr kulturelles Herkunftssystem.

Historische Diskurse und Theorien, die Mission reflektieren und handhabbar machen wollen, dienen dabei natürlich „der Selbstdarstellung und der Rechtfertigung" der Missionare und sind Versuche, „notwendige Informationen zusammenzustellen, um die Effizienz ihrer Strategien und Methoden zu erhöhen".[175] Gleichzeitig und vor allem aber zeigt sich in ihnen, wie die Aushandlung des religiösen Gegensatzes unter bestimmten kulturellen und theologischen Bedingungen überhaupt denkbar ist und wie die Spannung von Exklusion und Inklusion konkret bearbeitet werden kann, die die eigene religiöse Identität bestimmt. Das gilt aber ebenso für die Heiden: Der einzelne Bekehrte interessiert gerade als erfolgreich angesprochener Adressat von Mission, als einer, der vom Heiden zum Christen geworden ist, damit in seiner neu gewonnenen Identität den Sieg des Christentums über das Heidentum bezeugt oder neutraler: die Möglichkeit verkörpert, dass und auf welche Weise der Gegensatz zu überwinden ist, der Fremde ins Eigene inkludiert werden kann.[176]

Mit dem Begriffspaar ‚Heiden und Heilige' sind also zwei Konstruktionen der religiös-kulturellen Selbstbeschreibung benannt, die zwar auf unterschiedlichen konzeptionellen und bedeutungsstiftenden Ebenen anzusiedeln sind und deshalb ihrerseits keine zueinander konträren Gegenbegriffe bilden können. Dennoch markieren sie die beiden möglichen entgegengesetzten Pole einer religiösen Identitätsbildung, indem sie die Integrations- und Distinktionsfiguren in der Selbstbeschreibung einer Glaubensgemeinschaft darstellen. Während der Heilige als religiöser Virtuose gerade dadurch, dass er sich als Exklusionsfigur von der christlichen Masse abhebt, einen integrativ-identifikatorischen Maximalpunkt markiert, wirken die Heiden zunächst als Negativfolie. Die religiöse Identitätskonstruktion über eine strikt

---

173 Sievernich, Die christliche Mission, S. 110. Mission ist zwangsläufig Assimilation, darf aber nicht zur Dissimilation führen. Vgl. Hans von Soden: Die christliche Mission in Altertum und Gegenwart. In: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 1: Die Alte Kirche. Hrsg. von Heinzgünter Frohnes, Uwe W. Knorr. München 1974, S. 18 – 31, hier S. 26.

174 Vgl. dazu unten in Kap. 3.3.1 Martyrium und Mission im frühen Franziskanertum.

175 Hausberger, Mission, S. 11.

176 Vgl. für diese Spannung und Verschränkung von alter und neuer Identität des Konvertiten unten in Kap. 5.1.1 Konversion als Grundmuster christlicher Identitätsbildung.

binäre Logik von Selbst- und Feindbild bleibt aber eine Verkürzung, die nur unter bestimmten kulturellen Bedingungen wie der kriegerischen Konfrontation Geltung beanspruchen kann.[177] Zwar steht der Heilige als einzelner und berufener Vertreter des christlichen Glaubens einer meist zahlenmäßig wie qualitativ nicht näher bestimmbaren Menge von Andersgläubigen gegenüber und wird die Asymmetrie noch gesteigert, weil er eben kein ‚gewöhnlicher' Christ ist, sondern ein Heiliger. Dabei zielt sein Zeugnis aber darauf, gerade sein heidnisches Gegenüber für den christlichen Glauben zu gewinnen, er ist also Integrationsfigur gerade auch für die Heiden, die als Bekehrte ihrerseits zu Kündern und Zeugen des neuen Glaubens und letztlich zu Heiligen werden können.

2.3 Aushandlungen des religiösen Gegensatzes im 13. Jahrhundert

Im Vorangegangenen ging es mir darum, Heiligkeit und Heidentum als die beiden Pole einer religiösen Identitätsbildung darzustellen, die sich insofern entsprechen, als sich an beiden Enden Aushandlungsprozesse in einem Wechselspiel von Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit beschreiben lassen. Sie ermöglichen damit eine dynamische Bestimmung kollektiver Identität im Reflexivwerden religiöser Zugehörigkeit und entsprechender Selbstbilder. In einem dritten Schritt will ich diesen allgemeinen kulturwissenschaftlichen Ansatz auf den konkreten historischen Kontext und die Diskurse des 13. Jahrhunderts beziehen. Dazu werde ich zunächst grundlegend nach

177 So hat Edith Feistner anhand der Statuten des Deutschen Ordens gezeigt, dass die „antagonistische Konfiguration", bei der Selbstbild und Feindbild „gleichsam den Positivabzug und den Negativabzug ein und desselben Bildes" darstellen, das Produkt einer kollektiven Komplexitätsreduktion ist, die kriegerische Konfliktsituationen kennzeichne. In der existentiellen Bedrängnis zwischen Leben und Tod lasse sie sich „als kognitiver und affektiver Automatismus verstehen, der zu Gunsten einer auf den Kampf fokussierten Konzentrationsleistung die Beteiligten von Differenzierungsaufgaben entlastet". Abseits der akuten Kampfsituation aber sei diese Leistung als Erfahrungsmuster reflexiv hintergehbar und könne dabei in propagandistischer Absicht auch bewusst aktiviert werden. Vgl. Edith Feistner, Michael Neecke, Gisela Vollmann-Profe: Krieg im Visier. Bibelepik und Chronistik im Deutschen Orden als Modell korporativer Identitätsbildung. Tübingen 2007 (Hermaea. Germanistische Forschungen. Neue Folge. 114), S. 29, Zitate ebd. Vgl. dazu auch schon Edith Feistner: Selbstbild, Feindbild, Metabild. Spiegelungen von Identität in präskriptiven und narrativen Deutschordenstexten des Mittelalters. In: Forschungen zur deutschen Literatur des Spätmittelalters. Festschrift für Johannes Janota. Hrsg. von Horst Brunner, Werner Williams-Krapp. Tübingen 2003, S. 141–158. Wie in der Kreuzzugswerbung, für die Kreuzfahrer selbst und schließlich die Chronisten der Kreuzzüge „die Anhänger des Islam weniger in ihrer Rolle als religiös und damit kulturell Fremde, sondern in ihrer Funktion als Feinde der Christen" von Interesse waren und wie diese Feinbildkonstruktion einerseits funktional auf das Selbstbild bezogen ist, sich andererseits angesichts der Fremderfahrung infolge der persönlichen Konfrontation mit der muslimischen Alterität verändert, zeigt Martin Völkl: Muslime – Märtyrer – Militia Christi. Identität, Feindbild und Fremderfahrung während der ersten Kreuzzüge. Stuttgart 2011 (Wege zur Geschichtswissenschaft), Zitat S. 214.

den möglichen Formen des Kulturkontakts in dieser Zeit fragen und daran anknüpfend die beiden für diese Zeit prägenden Formen der ‚realen' Aushandlung des religiösen Gegensatzes, Kreuzzug und Mission, auf ihren religiösen Gehalt wie auf ihren spezifischen Zusammenhang hin untersuchen.

Wenn dabei der Islam und die militärischen wie missionarischen Bestrebungen im Orient im Mittelpunkt stehen, soll damit nicht unterschlagen werden, dass die lateinische Christenheit andersgläubigen Fremden nicht nur dort begegnet. Die Kreuzzüge im weiteren Sinn umfassen eben auch die „Unternehmungen gegen Ketzer, gegen die Muslime auf der Iberischen Halbinsel oder gegen die Heiden an der Ostsee"[178] und natürlich wird auch hier die Frage nach den Formen des Kulturkontakts wichtig. Den Kreuzzügen ins Heilige Land und den an sie anknüpfenden Missionsbestrebungen kommt aber insofern eine herausragende Bedeutung zu, als sich im ‚Orient' als Kontaktzone und realer wie imaginärer Erfahrungsraum die Muster für die Wahrnehmung, Darstellung und Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum herausbilden. Die Kreuzzugsidee entsteht nicht zufällig im Zusammenhang mit den kriegerischen Unternehmungen im Heiligen Land, hier hatte sie für die Zeitgenossen ihren angestammten Platz und hier entfaltete sie ihre eigentliche mobilisierende Kraft.[179] Als „neue Form militärischer Unternehmungen" bildete sie den Maßstab und „trug wesentlich dazu bei, der europäischen Expansion des Mittelalters Kohärenz zu verleihen".[180]

Die methodische Konzentration auf den Orient und die Kulturkontakte mit den Muslimen entspricht außerdem der spezifischen Bedeutung, die dem Islam für die Identitätskonstruktion des mittelalterlichen Christentums insgesamt zukommt. Denn „aufgrund seiner militärischen und bis zum Hochmittelalter auch kulturellen Überlegenheit und auch, weil er Jahrhunderte nach dem Christentum entstand und Mohammed den expliziten Anspruch erhob, als letzter monotheistischer Prophet die Offenbarung abzuschließen"[181], tritt er in direkte Konkurrenz zum Anspruch des Christentums. Gerade die Begegnung mit den Muslimen zwingt daher die lateinische Christenheit dazu, sich der Grenzen und Bedingungen religiös-kultureller Zugehörigkeiten und ihrer eigenen Identität zu versichern.

2.3.1 Formen religiösen Kulturkontakts

In meinen theoretischen Überlegungen zum Heidentum ging es mir darum herauszuarbeiten, dass die Beziehung des mittelalterlichen Christentums zu den ‚Heiden'

178 Jaspert, Die Kreuzzüge, S. IX.
179 Vgl. ebd.
180 Ebd., S. 12.
181 Markus Riedenauer: Das mittelalterliche Christentum in Auseinandersetzung mit dem Islam. In: Mittelalterliches Denken. Gestalten, Ideen und Debatten im Kontext. Hrsg. von Christian Schäfer, Martin Thurner. Darmstadt 2007, S. 105–126, hier S. 106.

keine eindimensionale, sondern vielmehr von einer grundsätzlichen Vielfalt an Optionen bestimmt ist. Die für die Kulturkontakte des 13. Jahrhundert denkbaren Formen stelle ich daher in bewusster Absetzung von einer Forschung dar, die an dieser Stelle kaum kulturwissenschaftlich-methodisch analysiert, sondern einerseits allzu oft mit der anachronistischen und moralisierenden Frage nach ‚Toleranz' die spannungsvolle Vielschichtigkeit interkultureller Konstellationen verfehlt und daher dann anderseits oftmals einseitig die kriegerischen Konfrontationen fokussiert hat.

Angesichts dieses Defizits scheint es mir berechtigt, mit Urs Bitterlis „Grundformen des Kulturkontakts"[182] auf eine Systematik und Terminologie zurückzugreifen, die für einen anderen historischen Kontext, die europäische Expansion der frühen Neuzeit, entwickelt wurden.[183] Bitterli nennt als erstes die „Kulturberührung" und versteht darunter das kurzzeitige, erstmalige oder punktuelle Zusammentreffen unterschiedlicher Kulturen.[184] Wenn es nicht bei einer solchen vorübergehenden Kulturberührung bleibt, entwickele sich daraus die „Kulturbeziehung" als „ein Modus vivendi friedfertigen gegenseitigen Austauschs [...], der zu neuen Abhängigkeiten und beidseitigen Anpassungen führte"[185]. Oder aber es komme, und das scheint der häufigere Fall, zum „Kulturzusammenstoß", worunter Bitterli verschiedene Formen feindseliger Konflikte militärischer oder machtpolitischer Natur subsumiert, die sich gegen die kulturelle und gegebenenfalls auch die physische Existenz des Gegenübers richten, sei es als einseitiger Hegemonieanspruch einer stärkeren gegenüber einer schwächeren Kultur oder wechselseitig zwischen gleichstarken Kulturen.[186]

Marina Münkler weist darauf hin, dass Bitterli keine unterschiedlichen Grade von Kulturzusammenstoß benennt, die zu unterscheiden für die mittelalterlichen Kontakte aber durchaus sinnvoll sei, und schlägt eine Unterscheidung von peripheren und zentralen Kulturzusammenstößen vor, sowohl was territoriale als auch kulturelle Hegemonieansprüche betrifft.[187] Dafür sieht Bitterli seine drei Grundformen in gegenseitiger Durchdringung und mit fließenden Übergängen, wobei keine zwangsläufigen Zielrichtungen anzunehmen sind, wonach die eine Form zwingend aus der anderen hervorgehen oder in eine andere Stufe zurückfallen müsste: Kulturberührungen können zu Kulturbeziehungen führen, müssen es aber nicht, letztere können sich wieder zur Kulturberührung zurück entwickeln, Kulturzusammenstöße sind nie unvermeidbar und bilden auch nicht das Ende eines Kulturkontakts.[188]

---

182 Urs Bitterli: Alte Welt – neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. München 1986, Kap. 1: Grundformen des Kulturkontakts, S. 17–54.

183 Damit folge ich Marina Münkler, die freilich anmerkt, dass sich die drei von Bitterli beschriebenen Formen im Mittelalter „in geringerer Extensität und Intensität als in der Neuzeit" finden. Münkler, Erfahrung des Fremden, S. 15.

184 Vgl. Bitterli, Alte Welt – neue Welt, S. 17.

185 Ebd., S. 27.

186 Ebd.

187 Vgl. Münkler, Erfahrung des Fremden, S. 15, Anm. 4.

188 Vgl. Bitterli, Alte Welt – neue Welt 1986, S. 17.

Von allen diesen Optionen ist für das 13. Jahrhundert grundsätzlich auszugehen, gerade auch für die interreligiösen Kulturkontakte. Denn die Erfahrung religiöser Pluralität ist für das Mittelalter sehr wohl Realität, ebenso wie der gestaltende Umgang mit ihr.[189] Wenn das aus moderner Sicht oft nicht wahrgenommen worden ist, liegt das weniger an der Unkenntnis historischer Fakten als an einer anachronistischen Interpretation, die ein nachaufklärerisch-säkulares, kritisches Verständnis von Religion zum Maßstab macht und die interreligiösen Kulturkontakte, seien es Beziehungen oder Zusammenstöße, daran misst. Dieses Problem verdichtet sich im Begriff der Toleranz, der heute weitgehend von seinem Zumutungscharakter gelöst worden ist, während er im eigentlichen und ursprünglichen Sinne aber gerade die Herausforderung meint, dass Andersheit „das Eigene in seinem wesentlichen Kern betrifft, die eigene Identität belastet“[190], seine Selbstverständlichkeit und seinen Anspruch also in Frage stellt. Das Andere oder Fremde erscheint dann nicht als ‚Bereicherung‘, wird nicht in seiner eigenen religiös-kulturellen Identität ‚respektiert‘, sondern geduldig ertragen, erduldet und geduldet. Genau eine solche Duldung meint der Begriff *tolerantia* und bezeichnet damit letztlich

> ein Herrschaftskonzept: Eine andere Religion beziehungsweise eine andere *confessio* wird nicht als solche anerkannt, sondern nur nicht konsequent mit herrschaftlicher Gewalt an der Religionsausübung gehindert – bei deutlichen Einschränkungen für die religiöse Freiheit.[191]

189 Dafür lassen sich mittlerweile einige religionswissenschaftliche Beiträge anführen, zum Beispiel die von Christoph Auffarth: Mittelalterliche Modelle der Eingrenzung und Ausgrenzung religiöser Verschiedenheit. In: Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Bd. 1. Hrsg. von Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke und Kocku von Stuckrad. Göttingen 2009, S. 193–218; Pluralität, Einheitszwang und Pluralismus. Religionen im latein-europäischen Mittelalter. In: Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven. Hrsg. von Karl Gabriel, Christian Spieß, Katja Winkler. Paderborn 2012 (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt. 5), S. 51–79 und Dorothea Weltecke: Jenseits des „Christlichen Abendlandes“. Grenzgänge in der Geschichte der Religionen des Mittelalters. Konstanz 2010 (Konstanzer Universitätsreden. 238); Einführende Bemerkungen. In: Religiöse Vielfalt und der Umgang mit Minderheiten. Vergangene und gegenwärtige Erfahrungen. Hrsg. von ders., Ulrich Gotter, Ulrich Rüdiger. Konstanz/München 2015, S. 9–24. Für die altgermanistische Forschung vgl. Ulrich Müller: Toleranz zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter? Zur Archäologie der Beziehungen zwischen dem christlich-lateinischen Okzident und dem islamischen Orient. In: Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung. Hrsg. von Alois Wierlacher. München 1996, S. 307–353. Durchaus noch repräsentativ für die Versuche der älteren Forschung, neuzeitliche Toleranzvorstellungen im Mittelalter zu finden: Barbara Sabel: Toleranzdenken in mittelhochdeutscher Literatur. Würzburg 2003 (Imagines medii aevi. 14), Kap. II „Toleranzdenken in der Bibel und in theoretischen Texten des Mittelalters“ und Kap. III „Konstanten der Behandlung Andersgläubiger im Mittelalter“.

190 Georg Wieland: Das Eigene und das Andere. Theoretische Elemente zum Begriff der Toleranz im hohen und späten Mittelalter. In: Toleranz im Mittelalter. Hrsg. von Alexander Patschovsky, Harald Zimmermann. Sigmaringen 1998 (Vorträge und Forschungen. 45), S. 11–25, hier S. 11.

191 Auffarth, Pluralität, Einheitszwang und Pluralismus, hier S. 60.

Ein solches Aushalten oder Hinnehmen anderer Religionen in der eigenen Gesellschaft ist im theologischen Denken des Mittelalters fest verankert und eine gelebte, wenn auch unterschiedlich gestaltete Realität.[192] ‚Toleranz' beschreibt in diesem Zusammenhang keine Werthaltung und kein klares Modell interkultureller beziehungsweise interreligiöser Kulturbeziehungen, sondern eine je nach Kontext unterschiedliche Aushandlung, welcher Spielraum dem unwahren oder gar bösen Anderen zugestanden werden kann, ohne dass damit das Eigene bedroht oder verhandelbar wird.[193]

Entsprechend stellt sich das Problem religiöser Toleranz gegenüber Andersgläubigen im Mittelalter komplexer dar, als ein anachronistisches Verständnis wahrnehmen lässt. Denn mit der semantischen Verschiebung weg von einer ablehnenden Duldung hat der Toleranzbegriff gerade in Bezug auf religiöse Verschiedenheit eine stark normative Aufladung erfahren, im Sinne einer Bejahung aller anderen Religionen unter Ablehnung absoluter religiöser Wahrheiten. Ein solches Postulat steht dem Anspruch des mittelalterlichen Christentums natürlich entgegen und stellt daher keine angemessene Kategorie kulturwissenschaftlicher Analyse dar, auch weil es keine Differenzierungen und Abstufung im Hinblick auf historisch tatsächlich denkbare und verwirklichte Formen religiöser Kulturkontakte zwischen gewaltsamen Konflikten und friedlichem Zusammenleben erlaubt. Wenn jedoch der Toleranzbegriff diese politisch-pragmatische Dimension nicht berücksichtigt, ist er schließlich wenig geeignet, die Formen mittelalterlicher Kulturkontakte zu beschreiben.[194]

In welcher Weise in den unterschiedlichen Kontexten des 13. Jahrhunderts der religiöse Pluralismus tatsächlich bearbeitet wird, hängt neben den strukturellen Bedingungen, die ich in den vorangegangenen Überlegungen zum Heidentum dargelegt habe, maßgeblich von der zeitgenössischen Wahrnehmung ab, die von verschiedenen konkreten Faktoren bestimmt wird, beispielsweise

> von der tatsächlichen Interaktion mit Andersgläubigen, welche wiederum von militärischen, wirtschaftlichen und kulturellen Begegnungen gefördert und gefordert wird, von der Selbstsicherheit oder aber Verunsicherung im eigenen Glauben (z. B. durch binnenchristliche Vielfalt oder Uneinigkeit), bis hin zur Wahrnehmung der anderen Religion als Bedrohung.[195]

192 Und kann im 11. und 12. Jahrhundert sogar Bezug auf Häretiker gedacht werden, denn auch für diese gilt der eschatologische Vorbehalt, dass erst Gott Glaube von Unglaube scheiden und endgültig urteilen wird. Am Ende bestimmend bleibt aber die augustinische Legitimation von Gewalt gegen Schismatiker und Häretiker, wenn die Kirche durch diese ernsthaft gefährdet ist. Vgl. Heinrich Holze: Religiöse Toleranz im Mittelalter? Überlegungen zum Umgang mit der ‚diversitas' im 11. und 12. Jahrhundert. In: Berliner Theologische Zeitschrift 15 (1998), S. 41–55, hier S. 44–46.

193 Vgl. Patschovsky, Toleranz im Mittelalter, S. 393.

194 Vgl. Dorothea Weltecke: Müssen monotheistische Religionen intolerant sein? Drei Ringe, Drei Betrüger und der Diskurs der religiösen Vielfalt im Mittelalter. In: Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen. Hrsg. von Rolf Schieder. Berlin 2014, S. 301–323, hier S. 306–307.

195 Riedenauer, Das mittelalterliche Christentum in Auseinandersetzung mit dem Islam, S. 107.

Diese unterschiedlichen Wahrnehmungen, die sich dabei diachron abwechseln oder aber synchron nebeneinanderstehen können, schlagen sich in unterschiedlichen Formen von Kulturkontakten nieder, die funktionalen Erfordernissen entsprechen und sich ihrerseits wieder überlagern, ineinanderfließen oder gegeneinander wirken können. Welche Wahrnehmungen jeweils aktualisiert und welche Formen des Kulturkontakts jeweils realisiert oder zumindest imaginiert werden, hängt dabei auch sehr stark vom jeweiligen ‚Ort' in der kulturellen Semiosphäre ab.

Der Prozess der Homogenisierung der lateinischen Christenheit erscheint so an der Peripherie eher als einer der Polarisierung, der Errichtung enormer kultureller Grenzen angesichts einer oft konfliktreichen „Mischung von Sprachen, Kulturen und manchmal auch Religionen".[196] Die Kreuzzüge als Kulturzusammenstöße nehmen ihren Ausgang immer wieder von den geografischen wie spirituell-kulturellen Zentren der westlichen Kirche,[197] während die alltägliche Interaktion mit den Andersgläubigen an der Peripherie in den Kreuzfahrerstaaten gerade den Aufbau von Kulturbeziehungen erfordert und befördert, weil sich eine permanente Konfrontation gar nicht durchhalten lässt. In einer von Pragmatismus geprägten Situation des interkulturellen Mit- oder wenigstens Nebeneinanders steht die Bewältigung sprachlicher und kultureller Gegensätze gegenüber den religiösen meist im Vordergrund.[198]

Die spezifische Zuordnung von interner Homogenisierung und peripherer Polarisierung zeigt erneut die Logik kultureller Identitätsbildungsprozesse im Wechselspiel von Identifikation und Abgrenzung, das durch die Wahrnehmung und Bearbeitung der religiösen Pluralität maßgeblich bestimmt wird.[199] Dabei gibt es

> verschiedene Möglichkeiten, auf die Herausforderungen durch erfolgreiche Fremdreligionen zu reagieren: auf militärischer Ebene oder durch Mission, also praktisch mit Gewalt und praktisch mit der Kraft des Wortes, sowie theoretisch durch rationale Argumentation. Diese wiederum kann *ad intra* gerichtet sein oder tatsächlich die Andersgläubigen als Zielgruppe haben.[200]

Eine entscheidende Rolle bei der rationalen Auseinandersetzung des mittelalterlichen Christentums mit dem Islam spielt die Entdeckung des Gesamtwerks des Aristoteles

196 Bartlett, Die Geburt Europas, S. 374 – 375.

197 Zu denken ist dabei nicht nur an Rom als Sitz des Papsttums, sondern auch daran, dass der Erste Kreuzzug im kulturellen Zentrum des damaligen Frankreich begann und auch später immer wieder französische, burgundische, deutsche und englische Adlige die Träger der Kreuzzüge in den Orient waren, nicht etwa die herrschende Schicht ohnehin umkämpfter Randgebiete der lateinischen Christenheit.

198 Vgl. Elisabeth Erdmann: Die Kreuzzüge. In: Arbeitsbuch Religion und Geschichte. Das Christentum im interkulturellen Gedächtnis, Bd. 1. Hrsg. von Harry Noormann. Stuttgart 2009, S. 225 – 252, hier S. 249.

199 Zu überlegen wäre, ob nicht auch umgekehrt die verschiedenen Akkulturationsprozesse in den Kreuzfahrerstaaten als periphere Homogenisierung zu beschreiben wären, die als interne Pluralisierung im kulturellen Zentrum als Gefahr erscheinen muss.

200 Ebd., S. 106.

im 13. Jahrhundert, der die christliche Theologie und Philosophie neu zur Auseinandersetzung mit der zumindest theoretischen „Möglichkeit nichtchristlicher Wahrheiten“[201] und damit auch anderer Religionen zwingt. Und auch wenn man die Wahrheitsfrage als eine rein theoretische und angesichts des christlichen Universalismus von vornherein entschiedene versteht, kann man die Bearbeitung des religiösen Gegensatzes nicht ohne Weiteres auf kriegerische Gewalt oder aktive missionarische Bestrebungen verengen, sondern muss die „friedlichen und persuasiven Methoden und Theorien, die das Mittelalter entfaltet“[202], berücksichtigen.

In der Auseinandersetzung mit dem Islam findet sich daher die ganze Bandbreite von Ignoranz, Polemik, Apologetik bis hin zur Vision der argumentativen Bekehrung oder gar gemeinsamen, dialogischen und rationalen Erkenntnis mit den Muslimen. Wenn man die geistig-philosophische Auseinandersetzung des Christentums mit dem 13. Jahrhundert überhaupt als Form der Kulturkontakts bestimmen will – denn tatsächlich fehlt ihr ja zumeist der Charakter eines echten Kontakts von Vertretern beider Religionen –, dann wird man hier ein Changieren zwischen Kulturbeziehungen und Kulturzusammenstoß ausmachen können: Neben polemische Abwehr tritt vermittelnde rationale Argumentation, wobei im Einzelnen zu entscheiden wäre, ob diese Formen nicht eher didaktisch-bestärkend ins Eigene zielen oder tatsächlich missionarisch-überzeugend an die Andersgläubigen gerichtet sind, also interne oder externe kulturelle Prozesse beschreiben.

Aber auch die konkreten Formen, in denen das Christentum des 13. Jahrhunderts die religiöse Pluralität beziehungsweise den Gegensatz zu den Andersgläubigen praktisch gestaltet, gehen nicht einfach in der Klassifikation von Kulturzusammenstoß und Kulturbeziehung auf: Mission ist im Hinblick auf ihr interkulturelles Potential immer ein prekäres Unterfangen, das an der Grenze von Kulturbeziehung und Kulturzusammenstoß zu verorten ist. Einerseits braucht es eine Ebene der kulturellen, auch religiösen Verständigung, wenn ernsthaft die Bekehrung der Un- beziehungsweise Andersgläubigen in den eigenen Glauben forciert werden soll. Andererseits bewegt sich Mission damit meist schon im Bereich des Kulturzusammenstoßes, denn es geht ihr letztlich um eine religiöse Hegemonie, wie friedlich und rein persuasiv diese auch immer durchgesetzt werden soll. Nicht selten schlägt daher eine anfängliche Offenheit gegenüber Missionaren in feindselige Ablehnung um, die zum Abbruch eines etablierten Kulturkontakts führt, oder endet zumindest in der Zurückweisung des religiösen Anspruchs, wie die erfolglose Predigt des heiligen Franziskus vor dem Sultan zeigt. Mission als spezifische Form des Kulturkontakts zeigt damit auf ihre Weise, wie dicht die von Bitterli beschriebenen Formen beieinander liegen, wie sie „koexistieren und vom einen zum anderen abrupt oder allmählich übergehen“[203] können.

201 Leppin: Geschichte des mittelalterlichen Christentums, S. 372.

202 Sievernich, Die christliche Mission, S. 106.

203 So in konkretem Bezug auf Bitterlis Klassifikation Jürgen Osterhammel: Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas. In: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 46 (1995), S. 101–138, hier S. 116.

Ebenso wenig lassen sich die Kreuzzüge auf die Form des Kulturzusammenstoßes beschränken, denn sie sind nicht nur durch einen kriegerischen Antagonismus bestimmt, sondern führen zu Kulturbeziehungen. Nicht erst in den sich etablierenden Kreuzfahrerstaaten, sondern schon während der Kreuzzüge selbst sind die Kreuzfahrer politisch und militärisch darauf angewiesen, mit den Muslimen belastbare Vereinbarungen einzugehen, zum Beispiel um Waffenstillstände auszuhandeln und Versorgungsprobleme zu lösen.[204] Ein längerfristiger *modus vivendi* wird dann jeweils dort erforderlich, wo lateinische Christen und Muslime dauerhaft unter einer Herrschaft leben, wobei kulturelle und sprachliche Verständigung oftmals ein entscheidenderes Problem darstellen als der religiöse Pluralismus und Fremdheit auf produktive Weise bearbeitet wird. Diese komplexe kulturelle Leistung lässt sich dabei wiederum nicht mit dem Begriff der Toleranz fassen,[205] zumal er die Ebenen dieser Kulturbeziehungen vermischt oder zumindest methodisch ungeklärt lässt, wie sich die religiöse Ebene zu den anderen Feldern kultureller Kontakte verhält.

Denn auch für das mittelalterliche Christentum ist durchaus anzunehmen und gerade auch im Kontext der Kreuzzüge vielfältig zu belegen, dass aus einer „Ablehnung der anderen Religion [nicht] notwendig eine Ablehnung des anderen Menschen" resultiert und auch „exklusivistische Positionen in der Praxis sehr wohl Respekt vor dem anderen Menschen beinhalten" können.[206] Gleichzeitig dürfen solche Optionen des Umgangs mit religiöser Pluralität nicht kurzschlüssig als Teleologie einer fortschreitenden Verständigung und ‚Humanisierung' verstanden werden. Mit dem Aufbau von Kulturbeziehungen geht nicht immer ein Abbau von Stereotypen einher, denn gerade hier können sie ihr identitätsstiftendes Potential entfalten. Daraus erklärt sich die nur vermeintliche Paradoxie,

204 Vgl. dazu die konkreten Beispiele bei Hehl, Die Kreuzzüge, S. 240 – 243.

205 Für die ältere Forschung vgl. Rainer Christoph Schwinges: Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus. Stuttgart 1977 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters. 15), der in seinem Vorwort unter der Überschrift „Ersetzung von Ideologie durch Toleranz auf Grund von Bildungsprozessen" die Humanität des im Heiligen Land geborenen und dort wirkenden Erzbischofs und Kreuzzugschronisten (um 1130 – 1186) herauszustellen bemüht ist. Methodisch und sachlich weiterführender ist Bernard F. Hamilton: Knowing the Enemy. Western Understanding of Islam at the Time of the Crusades. In: Ders.: Crusaders, Cathars and the holy places. Ashgate 1999 (Variorum Collected Studies Series. 656), S. 373 – 387.

206 Weltecke, Müssen monotheistische Religionen intolerant sein?, S. 320. Dass die Wahrnehmung des religiösen Gegensatzes zu den Muslimen nicht zwangsläufig deren Achtung als militärische Gegner ausschließt, lässt sich gerade auch anhand der Kreuzzugschronistik belegen; sie sind eben „[g]ute Ritter [und] böse Heiden" zugleich, vgl. Niels Brandt: Gute Ritter, böse Heiden. Das Türkenbild auf den Kreuzzügen (1095 – 1291). Köln/Weimar/Wien 2016. Das Bild der muslimischen ‚Heiden' in der höfischen Literatur des 13. Jahrhunderts ist entsprechend vielschichtig und reicht von polemischer Verzerrung bis hin zur Faszination für den exotischen ‚Orient' und der kulturellen Vermittlung über religiöse Grenzen hinweg.

> dass Fremdstereotype, wie sie beispielsweise bei der Konstruktion des Heidnischen wirksam werden, durch Reduktion der Komplexität des Neuen Orientierung stiften wollen und eine kommunikative Funktion haben, [...] trotz zunehmenden Kulturkontaktes weiterleben können.[207]

Das gilt umso mehr und besonders „[f]ür literarische Texte als Medien gesellschaftlicher Sinngebungsprozesse, die sich von allgemeinen kulturellen Vorgaben gegebenenfalls relativ weit entfernen können".[208] Das zeigt sich gerade im legendarischen Erzählen des 13. Jahrhunderts, das in der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum auf die tradierten Formen zurückgreift und diese fortschreibt.

2.3.2 Das Verhältnis von Kreuzzug und Mission

Kreuzzug und Mission bilden für das 13. Jahrhundert die beiden bestimmenden und damit für die Frage nach der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum im legendarischen Erzählen relevanten Formen des tatsächlichen religiösen Kulturkontakts zwischen Christen und Heiden. Die moderne Sicht auf sie ist mit einigen Missverständnissen und anachronistischen Bewertungen behaftet – und vor allem umstritten. Gerade die Beurteilung der Kreuzzüge divergiert extrem, vom Zerrbild ungebremster Gewalt im Zeichen religiösen Eifers und fanatischen Eroberungswillens bis hin zur positiven Würdigung des kulturellen Austausches in den Kreuzfahrerstaaten.[209]

Im Rahmen dieser Arbeit interessieren dabei vor allem zwei Fragen: *erstens* die einer näheren Bestimmung des spezifisch religiösen Charakters der Kreuzzüge als Kriege gegen die Heiden sowie davon ausgehend *zweitens* das Verhältnis von Kreuzzug und Mission als verschiedene und doch miteinander korrelierende Formen der religiösen Auseinandersetzung mit den Heiden. Denn die Kreuzzüge stellen sich zwar als vielfältig motivierte und vielschichtige Expansionsbewegung dar, doch interessieren sie hier gerade in ihrem religiösen Kern und dieser liegt nicht im Streben nach der gewaltsamen Bekehrung oder kriegerischen Vernichtung der Heiden. Als politisch-militärisches Unterfangen scheitern die Kreuzzüge und stehen in einem komplexen, teilweise spannungsreichen Verhältnis zur Mission, die im 13. Jahrhundert durch die Mendikanten neu begründet wird. Hier bleibt näher zu bestimmen, welche grundlegenden Formen der Aushandlung des religiösen Gegensatzes diese beiden konkreten Formen des Kulturkontakts umfassen und inwiefern sie dabei die in den beiden vorangegangenen Kapiteln beschriebenen Diskurse von Heiligkeit und Heidentum berühren.

Zweifellos stehen die Kreuzzüge dabei in einem größeren gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Zusammenhang. Doch neigt die Forschung heute

207 Goerlitz, Haubrichs, Einleitung, S. 7.
208 Ebd.
209 Vgl. Angenendt, Toleranz und Gewalt, S. 419 – 420.

mehrheitlich dazu, die materielle Begründung nicht überzubewerten gegenüber einem Verbund vielfältiger religiöser Faktoren und Beweggründe, die den Kern der Kreuzzugsidee ausmachen: die Idee des gerechten und gar gottgewollten Krieges, die Verchristlichung des Rittertums, die im Reformpapsttum des 11. Jahrhunderts gewachsene päpstliche Autorität, die gemeinschaftlichen religiösen Aufbrüche im Zeichen der *imitatio Christi*, das Buß- und Ablasswesen, schließlich die Bedeutung des Heiligen Landes und besonders Jerusalems für die religiöse Identität des mittelalterlichen Christentums.[210]

Freilich wird man die Motivation der einzelnen Kreuzfahrer wiederum nicht allein auf die religiösen Motive und insbesondere die fromme Sorge um das eigene Seelenheil beschränken können, sondern „von einem ganzen Konglomerat an Beweggründen", darunter höchst weltliche wie das Streben nach Macht und Besitz, ausgehen müssen, deren Einzelmotive situativ neu gewichtet wurden und verschiedene Handlungsoptionen boten.[211] Doch rührt diese Frage nicht an die Kreuzzugsidee als genuin religiöses Phänomen, die Jonathan Riley-Smith, führend für die englische Kreuzzugsforschung der letzten Jahrzehnte, folgendermaßen definiert:

> Ein Kreuzzug war ein heiliger Krieg, der zur Wiedererlangung christlicher Besitzrechte oder zum Schutze der Kirche oder der Christen gegen diejenigen ausgetragen wurde, die als äußere oder innere Feinde der Christenheit angesehen wurden. Er galt als Angelegenheit der Christenheit insgesamt, und daher wurde ein Kreuzzugsheer als international angesehen, selbst wenn seine Teilnehmer tatsächlich nur aus einem Landstrich kamen. Man glaubte, daß der Krieg, den ein solches Heer austrug, unmittelbar von Christus selbst durch den Papst als sein Sprachrohr gebilligt worden sei.[212]

Die öffentliche Ansprache Papst Urban II. im Jahr 1095 in Clermont, die als symbolträchtiger Ausgangspunkt der Kreuzzüge gilt, zielt inhaltlich auf die militärische Unterstützung der christlichen Kirchen im Osten und den bewaffneten Schutz der Pilger ins Heilige Land. Ob Urban dabei schon Jerusalem als konkretes geographisches Ziel des Kreuzzugs nennt, lässt sich aus der vielgestaltigen chronikalischen Überlie-

210 Zum Überblick dieser verschiedenen Motivationskomplexe und zur Rolle Jerusalems im kulturellen Leben der lateinischen Christenheit vgl. Nikolas Jaspert: „Wo seine Füße einst standen" (*Ubi steterunt pedes eius*) – Jerusalemsehnsucht und andere Motivationen mittelalterlicher Kreuzfahrer. In: Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge. Katalog-Handbuch zur Ausstellung im Dom- und Diözesanmuseum, Mainz, 2.4.–30.7.2004. Hrsg. von Hans-Jürgen Kotzur. Mainz 2004, S. 173–185, hier S. 173–176. Zur Entstehung des Kreuzzugsgedankens und den Motivationen vgl. auch Jonathan Riley-Smith: Der Aufruf von Clermont und seine Folgen. In: ebd., S. 51–64.

211 So das Fazit von Martin Völkl, der ausführlich die Diversität der Kreuzfahrer hinsichtlich ihrer Handlungsmotive diskutiert, vgl. Völkl, Muslime – Märtyrer – Militia Christi, S. 111–146, Zitat S. 146. Fromme und materielle Motive müssen sich für den einzelnen Kreuzzugsteilnehmer freilich nicht ausschließen, wenn es sich um einen ‚gottgewollten' Krieg handelt. Die Diversität der Motive besteht nicht nur innerhalb der Kreuzfahrerheere, sondern im Phänomen der Kreuzzüge selbst, die als religiöse Bewegungen von höchst weltlichen Faktoren bestimmt sind.

212 Riley-Smith, Art. Kreuzzüge, S. 1.

ferung seiner Rede nicht sicher erschließen, doch wird die Heilige Stadt rasch zu einem zentralen Motiv und bleibt spätestens mit der Eroberung Jerusalems 1099 als Erfolg des Ersten Kreuzzugs fest mit der Kreuzzugsidee verbunden.[213]

Der religiöse Charakter dieser und der folgenden militärischen Unternehmung findet seinen zeichenhaften Ausdruck in den Kreuzen, die sich die Ritter an ihre Kleidung nähen. Entscheidend für den spezifischen religiösen Charakter der Kreuzzüge als ‚heilige Kriege' ist dabei die Übernahme von Begriffen und Vorstellungen aus dem Wallfahrtswesen: Zumindest einige der Teilnehmer legen entsprechende Gelübde ab und genießen dieselben Privilegien wie Pilger, außerdem werden ihnen entsprechende Ablässe zugesagt.[214] Zwischen Kreuzzug und Pilgerfahrt bestehen neben den rechtlichen auch terminologische Ähnlichkeiten: Der Begriff des Kreuzzugs selbst (*cruciata*) kommt erst später auf, im 13. Jahrhundert finden sich in diesem Zusammenhang Begriffe wie *peregrini, expeditio* oder *peregrinatio.*[215] Der eigentliche Kern der Kreuzzugsidee ist also nicht der Kampf gegen die Muslime oder andere Andersgläubige, sondern die Idee einer „bewaffnete[n] Wallfahrt"[216], die ihren Teilnehmern einen persönlichen religiösen Nutzen verspricht. Denn die Kreuzzüge erscheinen als Möglichkeit zur Buße, die bei Urban ursprünglich wohl nur den Ablass der irdischen Bußstrafen umfasst und auch diesen nur unter der Bedingung, dass man sich *sola devotione* auf den Weg nach Jerusalem mache, was noch einer sehr klaren und eng gefassten Bußtheologie folgt.

Doch schon bald setzt sich im allgemeinen Verständnis die Auffassung durch, der Papst habe nicht nur den vollständigen Erlass irdischer, sondern auch den der Sündenstrafen im Jenseits und sogar die Tilgung aller Sünden (*remissio peccatorum*) zugesagt, also denjenigen, die während der Kreuzzuges sterben, den unmittelbaren

213 Vgl. Jaspert, Jerusalemsehnsucht und andere Motivationen mittelalterlicher Kreuzfahrer, besonders S. 176 – 182. Der genaue Wortlaut der Rede, die, so zumindest die Inszenierungen der chronikalischen Überlieferung, eine mitreißende Wirkung gehabt und zur spontanen Kreuznahme vieler anwesender Ritter geführt haben soll, ist nicht tradiert, Darstellungen ihres Inhalts finden sich in verschiedenen zeitgenössischen Chroniken. Jerusalem als Ziel wird vor allem in der *Historia Iherosolimitana* Roberts von Reims, die bis in die Frühe Neuzeit zu den populärsten Darstellungen des Ersten Kreuzzugs gehörte, benannt (1, 1), allerdings auch nur unspezifisch im Kontext der Bedrohung der Christen im Orient durch die Muslime: *Ab Hierosolymorum finibus et urbe Constantinopolitana relatio gravis emersit, et sæpissime jam ad aures nostras pervenit quod videlicet gens regni Persarum, gens maledicta, extranea gens porsus a Deo aliena* [...] *terras illorum Christianorum invaserit ferro, rapina, incendio depopulaverit.* Zitiert nach: Patrologiae cursus completus. Series latina; Bd. 155. Hrsg. von Jacques-Paul Migne. Paris 1844, Sp. 669 – 758, hier Sp. 671. „Von den Grenzen Jerusalems und der Stadt Konstantinopel ist eine schreckliche Geschichte zu und gedrungen und uns sehr häufig zu Ohren gebracht worden, nämlich dass ein Volk aus dem Königreich der Perser, ein verfluchtes Volk, ein Volk, das Gott völlig entfremdet ist [...] in die Länder dieser Christen eingedrungen und sie durch Schwert, Plünderung und Feuer entvölkert hat." (Übersetzung F. P.)

214 Vgl. Riley-Smith, Art. Kreuzzüge, S. 1.

215 Vgl. Jaspert, Die Kreuzzüge, S. 21.

216 Hans Eberhard Mayer: Geschichte der Kreuzzüge. 10., überarbeitete und erweiterte Aufl. Stuttgart 2005, S. 25.

Einzug ins Paradies versprochen.[217] Obwohl diese Vorstellung der kirchlichen Bußordnung offenkundig widerspricht, wird sie in den folgenden Kreuzzugspredigten durch Dritte verbreitet und popularisiert. Auf fruchtbaren Boden fällt sie wohl auch deshalb, weil es sich letztlich um keinen neuen Gedanken handelt: Der Gedanke, dass diejenigen, die in der Verteidigung der Kirche gegen Heiden fallen, mit himmlischem Lohn rechnen dürfen, findet sich schon im frühen Mittelalter und auch davor,[218] er wird im Kontext der Kreuzzugsidee nur neu aufgegriffen und mit der zeitgenössischen Frömmigkeitspraxis verbunden. Heilbringend ist aber auch dabei gerade nicht der Heidenkampf als solcher, schon gar nicht das Töten der Heiden, sondern der Wallfahrtscharakter der Kreuzzüge, den die Kreuzzugspredigten denn auch immer wieder betonen.[219]

Dementsprechend sind die Kreuzzüge nicht nur als kriegerische Expansionsbewegung nach außen zu verstehen, sondern gerade auch als eine Bewegung nach innen, die im Zeichen laikaler Frömmigkeit auf die Vergewisserung des persönlichen wie kollektiven Heils zielt, also weniger das religiöse Fremde bekämpft als das Eigene finden und verteidigen will.[220] Das gilt selbst und gerade im Hinblick auf die ‚Befreiung' und ‚Rückeroberung' Jerusalems, die als *Wieder*gewinnung der verlorenen heiligen Stätten der Christenheit verstanden wird. Für die religiöse Weltdeutung der mittelalterliche Bedeutungstopografie sind diese Stätten von zentraler Bedeutung, weil sich an ihnen das Heilsgeschehen in Christus vollzogen hat; es sind die Orte, *ubi steterunt pedes eius*, wie es mit Ps 131(132), 7 heißt.[221] Aus dieser Sicht erscheinen die Kreuzzüge auch nicht als illegitime Angriffskriege, sondern haben – zumindest in ihrer eigenen Rechtfertigung – zunächst einmal defensiven Charakter. Sie richten sich nicht gegen die Heiden selbst, sondern nur insofern diese Besitz und Rechte der Christenheit bedrohen oder sich bereits widerrechtlich angeeignet haben.[222] Die Kreuzzugspredigten entwerfen daher kein konsistentes Feindbild, auch wegen ihrer Konzentration auf den geistlichen Gewinn der als Wallfahrt verstandenen kriegeri-

217 Vgl. Jaspert, Die Kreuzzüge, S. 29 – 30.

218 Vgl. Carl Erdmann: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens. Unveränderter Nachdruck des 1935 als sechster Band der Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte erschienenen Werkes. Stuttgart 1955, S. 22 – 24.

219 Vgl. die umfangreiche Darstellung bei Valmar Cramer: Kreuzpredigt und Kreuzzugsgedanke von Bernhard von Clairvaux bis Humbert von Romans. In: Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart, Bd. 1. Köln 1939 (Palästina-Hefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande. 17/20), S. 43 – 204.

220 „[T]he First Crusade, and to some extent all the expeditions up to 1291, were essential Euro-centric ventures. That is to say, they were characterized far less by their opposition to Islam as a religion than by their expression of trends whose roots lay deep within Catholic society." Norman Housley: The crusades and Islam. In: Medieval encounters 13, 2 (2007), S. 189 – 208, hier S. 195.

221 Vgl. dazu besonders Jaspert, Jerusalemsehnsucht und andere Motivationen mittelalterlicher Kreuzfahrer.

222 Vgl. Jonathan Riley-Smith: Wozu heilige Kriege? Anlässe und Motive der Kreuzzüge. Berlin 2005, S. 29.

schen Aufbrüche.[223] Wenn die Kreuzzüge darüber hinaus als Kriege gegen die Heiden dargestellt werden, dann als Verteidigung des Heiligen Landes und der gesamten Christenheit gegen die einfallenden Sarazenen, die dann allerdings als Kampf gegen das Böse in eine heilsgeschichtlichen Rahmen eingeordnet werden kann.[224]

Doch ist damit noch nicht die Frage beantwortet, inwiefern die Kreuzzüge eine aus christlich-mittelalterlicher Sicht legitime oder gar gebotene Form der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zu den Heiden darstellen, als Glaubenskriege im Sinne des ‚Tötens für Gott', wie Assmann es beschreibt. Ob sie mit Blick auf ihre spezifische Verbindung von kriegerischem Gewalthandeln mit religiöser Motivation und Legitimation als ‚heilig' gelten zu haben und mit ‚Heiligen Kriegen' in anderen Religionen zu vergleichen sind, ist in der Forschung durchaus umstritten. Das liegt einerseits daran, dass es an einer verbindlichen Definition dieses Begriffs fehlt, andererseits am prekären Zusammenhang von Krieg und Heiligkeit für das Christentum.[225] Das zeigt sich auch in der Kreuzzugsidee selbst, wenn sie zuvorderst auf der Wallfahrt beruht, „deren sündentilgend-verdienstliche Wirkung schon seit Jahrhunderten selbstverständlich war" und nun neu akzentuiert wird, ohne dass das Problem, „ob nämlich militärische Gewalt zugunsten geistlicher Unternehmungen überhaupt erlaubt sei", eindeutig und abschließend geklärt worden wäre.[226]

Zwar lässt sich herausarbeiten, dass die zeitgenössische Bezeichnung *bellum sacrum* für die Kreuzzüge nicht einen geheiligten Krieg im Sinne von *sanctum* oder *beatum bellum* meint, sondern – so die entscheidende begriffliche Differenz – einen seine Teilnehmer heiligenden Krieg, und dass man sich auch im Mittelalter bewusst gewesen sei, „[d]aß Krieg an sich, selbst wenn er um des Glaubens willen geführt wird, nie ‚heilig' ist".[227] Oder pointiert gewendet: „Nicht der Krieg an sich wurde als heilig

223 Vgl. Hehl, Die Kreuzzüge, S. 239.

224 So zum Beispiel im um 1266 verfassten *De praedicatione s. crucis contra Saracenos* des Dominikaners Humbert von Romans, wobei es sich aber eben nicht um eine aktuelle Kreuzzugspredigt handelt, sondern um einen umfangreicheren und elaborierteren Traktat, der den Kreuzzug unter universellen Gesichtspunkten behandelt. Vgl. Cramer, Kreuzpredigt und Kreuzzugsgedanke, S. 184.

225 Die Engführung der Kreuzzüge auf „eine der Formen sakraler Gewalt des Christentums", die die „Lizenz zum Töten" einschließe, aus kirchlicher Sicht sogar „unbedingt geboten" erscheinen lasse, so Martin Treml: Kreuzzug und heiliger Krieg – sakrale Gewalt im Christentum. In: Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegern. Hrsg. von Sigrid Weigel. München 2007, S. 89 – 94, hier S. 89, ist bestenfalls einseitig, wenn nicht gar – im Blick auf die aktuellen Implikationen der Thematik – gefährlich unterkomplex.

226 Angenendt, Toleranz und Gewalt, S. 421.

227 Rudolf Hiestand: „Gott will es!" Will Gott es wirklich? Die Kreuzzugsidee in der Kritik ihrer Zeit. Stuttgart 1998 (Beiträge zur Friedensethik. 29), S. 5. Zur zeitgenössischen Begrifflichkeit anders Ernst-Dieter Hehl, der feststellt, dass auch die Bezeichnung *bellum sacrum* nur ein Forschungsbegriff sei und der Begriff des ‚heiligen' Krieges im Mittelalter selbst keine Rolle gespielt habe; er finde sich nur in den modernen lateinischen Kopfregesten in der *Patrologia Latina*. Vgl. Ernst-Dieter Hehl: Heiliger Krieg – eine Schimäre? Überlegungen zur Kanonistik und Politik des 12. und 13. Jahrhunderts. In: Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens. Hrsg. von Andreas Holzem. Paderborn 2009 (Krieg in der Geschichte. 50), S. 323 – 340, hier S. 324.

angesehen, sondern er wirkte heilbringend auf den Menschen".[228] Doch bleibt dabei das Problem, das kriegerisches Gewalthandeln in Bezug auf Heiligkeit oder zumindest legitimes christliches Handeln auch im mittelalterlichen Kontext darstellte, eigentümlich unaufgelöst. Denn als heilbringend erscheint nun die Teilnahme an einem Unternehmen, das als solches kein heiliges ist. Insofern bleiben die Kreuzzugspredigten der Mendikanten ein Spagat, wenn sie in päpstlichem Auftrag zum Kampf aufrufen und „die kanonistischen Bedenken durch Berufung auf die alttestamentlichen Makkabäer"[229] ausräumen. Darin zeigt sich aber zugleich, dass im Zusammenhang mit den Kreuzzügen eben nicht an die althergebrachten und ungebrochen gültigen Heiligkeitsmodelle angeknüpft werden kann, worauf ich im Verlauf meiner Arbeit zurückkommen werde.[230]

Mit der Frage nach der Heiligkeit der Kreuzzüge ist aber noch nicht die nach deren Charakter als Glaubenskriege berührt, denn ein solcher muss nicht zwangsläufig als heilig verstanden werden, sondern besteht zunächst einmal in einer spezifischen Verbindung von Religion und Krieg. Allerdings lässt sich die Problematik, was ein ‚religiöser' oder eben gar ‚heiliger Krieg ' ist, wiederum nicht allein an der religiösen Motivation seiner Teilnehmer festmachen, auch nicht an seiner offiziellen kirchlichen Sanktionierung und Legitimierung. Denn diese beiden Momente, die fraglos auch die Kreuzzüge bestimmen, gelten letztlich genauso hinsichtlich der für das Mittelalter maßgeblichen theologischen Bestimmung der Kriterien für einen ‚gerechten' Krieg, der selbst aber ein säkularer bleibt.[231] Überdies weisen die Kreuzzüge zunächst einmal eher nach innen, als Teil einer religiösen Selbstvergewisserung, denn nach außen in der Bekämpfung der Andersgläubigen.

Letztere aber wäre das entscheidende Kriterium für die Bestimmung eines Glaubenskrieges im engeren Sinne, wie Arnold Angenendt sie im Blick auf das Problem von Religion und Krieg im mittelalterlichen Christentum vorschlägt: „Eindeutig religiös wird ein Krieg erst, wenn die Waffen direkt für Gott erhoben werden, etwa gegen Menschen, die einer fremden Religion angehören oder von der rechten Religion abgefallen sind."[232] Der andersgläubige Gegner soll dabei entweder getötet oder zur Konversion gezwungen, in jedem Fall der hegemoniale Anspruch des eigenen Glaubens durchgesetzt werden. Ebendiese Engführung auf Vernichtung oder Mission der Heiden aber bleibt für die Kreuzzüge fraglich; zum einen, weil wie gesagt ihr religiöser Kern in eine andere Richtung weist, zum anderen, weil dort, wo diese beiden Optionen eines Glaubenskrieges im Laufe der verschiedenen Kreuzzüge relevant werden, sie durchaus unterschiedlich realisiert und theologisch höchst differenziert verhandelt werden. Denn die Kreuzzugsidee wird eben nicht in den Kategorien eines ‚heiligen' Krieges gedacht, wie auch immer diese zu bestimmen wären, sondern entsprechend

228 Jaspert, Die Kreuzzüge, S. 14.
229 Angenendt, Toleranz und Gewalt, S. 428.
230 Vgl. unten in Kap. 4.2 *militia Christi* – Zwischen Dulden und Streiten für Gott.
231 Vgl. Angenendt, Toleranz und Gewalt, S. 375.
232 Vgl. ebd.

der augustinische Lehre vom ‚gerechten Krieg', die für das Mittelalter maßgeblich bleibt und sogar neu betont wird.

Die Kriterien, die sich bei Augustinus an verschiedenen Stellen finden und noch nicht systematisch formuliert sind, werden in der Scholastik zusammengefasst und ergänzt: Zur *causa iusta*, dem gerechten Kriegsgrund, der *intentio recta*, womit der Wille zum Frieden gemeint ist, und der *legitima auctoritas*, der Kriegserklärung durch eine legitime Obrigkeit, kommt der *debitus modus*, also die Verhältnismäßigkeit der Kriegsführung.[233] In diesen Kriterien zeigt sich der Doppelcharakter der Lehre vom gerechten Krieg, die eigentlich begrenzend gedacht ist und der Wahrung oder Wiederherstellung von Frieden und Recht dienen soll. So richten sich die Überlegungen bei Augustinus gegen Glaubensfeinde im Inneren, wobei der Krieg gegen sie gar als Akt der Nächstenliebe erscheint.[234] Damit erweist sich aber auch, wie interpretationsbedürftig die einzelnen Kriterien, gerade hinsichtlich des ‚gerechten' Kriegsgrunds, bleiben und wie sehr sie offen bleiben für ganz verschiedene Legitimationszwecke.[235]

In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, etwa zeitgleich mit dem Entstehen der *Legenda aurea* greift Thomas von Aquin die Lehre vom gerechten Krieg in seiner *Summa theologica* auf und verbindet sie mit dem bereits zitierten Diskurs über das Heidentum und die Arten des Unglaubens entsprechend der Erkenntnisfähigkeit.[236] Er betont, dass Kriege gegen die Heiden nicht deshalb geführt werden dürften, weil diese keine Christen sind, sondern allein zum Schutz der Christenheit:

> Respondeo dicendum quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Iudaei. Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant, quia credere voluntatis est. Sunt tamen compellendi a fidelibus, si facultas adsit, ut fidem non impediant vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant (quia si etiam eos vicissent et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent), sed propter hoc ut eos compellant ne fidem Christi impediant. (Summa theologica II–II, 10, 8)
>
> Von den Ungläubigen haben einige niemals den Glauben angenommen, wie die Heiden und die Juden. Solche sind denn auf keine Weise zum Glauben zu nötigen, damit sie aus sich glauben; denn Glauben ist Sache des Willens. Doch müssen sie von den Gläubigen, wenn die Möglichkeit besteht, genötigt werden, dem Glauben nichts in den Weg zu legen, sei es durch Lästerungen oder durch bösartiges Zureden oder gar durch offene Verfolgungen. Und aus diesem Grunde führen die Christgläubigen häufig Krieg gegen die Ungläubigen, nicht um sie zum Glauben zu zwingen, denn wenn sie sie auch besiegten und gefangen hielten, würden sie es doch ihrer Freiheit überlassen, ob sie glauben wollen; sondern nur deshalb, um sie zu nötigen, den Glauben an Christus nicht zu hindern.

233 Vgl. Hans-Richard Reuter: Art. Krieg VI. Christentum. In: ^{4}RGG (2001), Sp. 1770 – 1772, hier Sp. 1770.

234 Vgl. Jaspert, Die Kreuzzüge, S. 13.

235 Vgl. Reuter, Art. Krieg, Sp. 1770.

236 Vgl. oben in Kap. 2.2.1 Heidentum als dynamischer Gegenbegriff, S. 44 – 45.

Trotz der unumstößlich und eindeutig scheinenden Maxime des *credere voluntatis est* bietet diese Argumentation einen Spielraum, Zwang in der Mission, zumindest in gewissem Maße, zu legitimieren. Vorbild dabei ist wiederum Augustinus, der mit Bezug auf das Gleichnis vom großen Abendmahl und die Formulierung *compelle intrare* in Lk 14, 23 den Einsatz von Gewaltmitteln gerechtfertigt hatte, um die Häretiker zur Rückkehr in den Schoß der Kirche zu bewegen.[237] Die Grenze von der Nötigung zu offenem Zwang ist dabei freilich fragil, zumal dann, wenn das positive Ziel, nämlich die Einheit der Kirche in Christus, Gewalt zu rechtfertigen scheint. Der Gedanke des „Nötige sie hereinzukommen" findet sich jedenfalls, im Kontrast zu seinem ursprünglichen Kontext bei Augustinus, im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder auch in Bezug auf die Heiden.

Die Überlegungen bei Augustinus wie bei Thomas von Aquin, die breiten Niederschlag in der Scholastik und Kanonistik fanden, bieten also „Ansätze sowohl für eine tolerante Haltung wie auch für die Rechtfertigung von Glaubenskriegen".[238] Von daher erhellt sich auch die Doppeldeutigkeit des mittelalterlichen Toleranzkonzeptes, das nach zwei Seiten ausschlagen kann: „zur Begründung [...] für das Abschlachten des Andersgläubigen" oder „um die Bewahrung von dessen Existenz zu rechtfertigen".[239] Im Kontext der Kreuzzüge wird daher, so widersprüchlich es aus moderner Sicht auch scheinen mag, die Idee des gerechten Krieges zur Verteidigung ebenso wiederbelebt wie das Verbot des Heidenkrieges.[240] Inwieweit ein Glaubenskrieg zur Bekämpfung des Heidentums und zur Durchsetzung des christlichen Glaubens erlaubt erscheint, ist dabei oft nur eine Frage der Akzentuierung.

So kann zum Beispiel die Sündhaftigkeit der Heiden als gerechter Kriegsgrund gelten, wie im Mitte des 13. Jahrhunderts verfassten Dekretalenkommentar Innozenz IV., der zwar feststellt, dass die Heiden nicht wegen ihres Unglaubens (*infidelitas*) ihrer Freiheit und ihres Besitzes beraubt werden dürften, gleichzeitig aber betont, dass der Papst als *vicarius Iesu Christi* Gewalt über Gläubige wie Ungläubige habe und daher einen Heiden bestrafen dürfe, wenn er gegen das Naturgesetz verstoße oder Götzenbilder (*idola*) verehre: *Papa super omnes habet iurisdictionem et potestatem de iure, licet non de facto, unde per hanc potestatem, quam habet Papa, credo quod si gentilis, qui non habet legem, nisi naturae, si contra legem naturae facit, potest, licite*

237 Diesen Bibelvers zitiert Thomas kurz vor der oben zitierten Antwort auf die Frage: *Utrum inifideles compellendi sint ad fidem*, und legt ihn anschließend mit Augustinus aus. Summa theologica II–II, 10, 8. Vgl. dazu Hans Maier: *Compelle intrare*. Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums. In: Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung. Judentum, Christentum und Islam im Vergleich. Hrsg. von Klaus Schreiner, Elisabeth Müller-Luckner. München 2008 (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien. 78), S. 55 – 70, hier besonders S. 58 – 59.

238 Becker, Die Stellung des kanonischen Rechts zu den Andersgläubigen, S. 103.

239 Patschovsky, Tolerant im Mittelalter, S. 396.

240 Vgl. Angenendt, Toleranz und Gewalt, S. 404.

puniri per Papam.[241] Wohl sei es dabei nicht erlaubt, die Ungläubigen zur Annahme des Glaubens zu zwingen, weil auch ihnen der freie Wille zuzugestehen sei, doch dürfe der Papst ihnen befehlen, *quod admittant praedicatores Evangelii in terris suae iurisdictiones*.[242] Sollten sie sich weigern, müssten sie für diese Sünde bestraft werden.[243]

Auch wenn auf die Freiwilligkeit der Bekehrung in allen vergleichbaren Überlegungen größter Wert gelegt wird, ist damit also nicht die Nötigung, selbst durch Waffengewalt, ausgeschlossen. Darin zeigt sich die Ambivalenz des mittelalterlichen theologischen Denkens in Bezug auf die Legitimation von Gewalt überhaupt: Einerseits hatte Gewaltanwendung für die gerechte Sache darin ihren festen Platz, während anderseits „die Gegenposition, die die Verpflichtung zum Gewaltverzicht betonte, immer präsent blieb und vielfach wortmächtigen Ausdruck fand".[244] Die Anwendung von Gewalt gegen Andersgläubige wird dabei vor allem hinsichtlich der Möglichkeit von Bekehrung problematisiert, also im Hinblick darauf, inwiefern sie geeignet ist, den heidnischen Unglauben zu bekämpfen und dem christlichen Glauben zur Durchsetzung zu verhelfen. Keinesfalls aber wird Gewalt in diesem Zusammenhang sakralisiert, als sei das Töten der Heiden, die physische Vernichtung der Ungläubigen, als ein ‚Töten für Gott' göttlich legitimiert und ein Weg zur Heiligung des Gläubigen.

Die im Kontext der Kreuzzüge ausgeübte Gewalt gegen Andersgläubige entspricht dabei durchaus dem Maß, das auch in anderen Kriegen dieser Zeit geübt wurde. Denn der Antrieb für die Kreuzzüge ist nicht der Hass gegen Andersgläubige, sondern dieser und die darauf zurückzuführende Brutalität der Kreuzfahrer beispielsweise bei der Eroberung Jerusalems 1099 sind eher ein Nebeneffekt der glühenden Verehrung für die heiligen Stätten.[245] Wenn in der Kreuzzugspropaganda und Chronistik die Vernichtung der Heiden dennoch als zentrales Motiv erscheint, dann folgen diese in der Reduktion des religiösen Gegensatzes auf eine binäre Logik von Selbst- und Feindbild und der Dämonisierung des Gegners religionsgeschichtlich älteren Vorstellungen von der Reinigung entweihter Stätten durch das Blut der Ungläubigen, wie sie für das

241 Innozenz IV: In libro III Decretalium, titulus 34 *De voto et voti redemptione*, Caput 8 *Quod super*. Zitiert nach: Commentaria Innocentii Quarti Pont. Maximi super libros quinque decretalium. Francofurti ad Moenum 1570, f. 430r. „Der Papst hat die Gerichtsbarkeit und Macht über alle, laut Gesetz, nicht in der Praxis, und durch diese Macht glaube ich, dass ein Heide, der kein Gesetz hat außer das der Natur, wenn er gegen das Gesetz der Natur handelt, vom Papst bestraft werden kann." (Übersetzung F. P.)

242 Ebd., f. 430v. „[D]ass sie Predigern des Evangeliums Zugang in die Länder unter ihrer Herrschaft gewähren." (Übersetzung F. P.)

243 Vgl. dazu Sievernich, Die christliche Mission, S. 225.

244 So formuliert in Bezug auf das 11. und 12. Jahrhundert Gerd Althoff: „Selig sind, die Verfolgung ausüben." Päpste und Gewalt im Hochmittelalter. Darmstadt 2013, S. 188.

245 Vgl. Housley, Contesting the Crusades, S. 88. Ganz abgesehen davon, dass die jüngere Forschung die exorbitant hohen Opferzahlen bei der Erstürmung Jerusalems, von denen sowohl die muslimischen als auch die christlichen mittelalterlichen Quellen berichten, widerlegt hat. Auf beiden Seiten scheint die Brutalität der Kreuzfahrer Gegenstand propagandistischer Ausschmückung gewesen zu sein. Vgl. auch Thomas Scott Asbridge: Die Kreuzzüge. 7. Aufl. Stuttgart 2016, S. 117.

Christentum eigentlich nicht mehr relevant, sondern anachronistisch sind und im Gegensatz zur theologischen und juristischen Diskussion stehen.[246]

Die Bestimmung der Kreuzzüge als Glaubenskriege bleibt daher ein zwiespältiges Unterfangen. In seiner forschungsgeschichtlich epochalen Arbeit zur „Entstehung des Kreuzzugsgedankens" unterstreicht Carl Erdmann „die durchgängig *defensive* Formulierung des Kriegsziels" in den Äußerungen Urbans II., der damit „korrekt im Rahmen der hergebrachten Doktrin" geblieben sei:

> Die christlichen Brüder oder die Kirchen sollten von der Tyrannei und Bedrückung durch die Heiden befreit werden, so hieß es bei ihm immer wieder. Darin liegt [...] nichts anderes als die Idee einer gemeinsamen Front des Christentums gegen die Heiden. Aber dieser Gedanke hat Urban nicht dazu verleitet, die Bekämpfung der Heiden zum Selbstzweck zu machen.[247]

Der Glaubenskrieg ist bei ihm weder Bestandteil, noch gar Voraussetzung des Kreuzzugsgedankens,[248] und dieser Grundlegung folgen auch spätere Theoretiker: „Kein Theologe und kein Kirchenrechtler hat jemals explizit den Gedanken geäußert, letztes Ziel der Kreuzzüge sei die Bekehrung der Ungläubigen – notfalls mit dem legitimen Recht, die ‚Ungläubigen' zu töten."[249] Unbestreitbar bleibt demgegenüber aber auch, dass populäre Vorstellungen über die kirchliche Lehre hinausgehen, ja sogar im Widerspruch zu ihr stehen. Riley-Smith ergänzt dann auch seine auf das Wallfahrtswesen konzentrierte Bestimmung des Kreuzzugsgedankens um die Feststellung,

> daß die volkstümliche Überzeugung, daß Kreuzzüge Werkzeuge für die Verbreitung des christlichen Glaubens seien, zu stark war, als daß sie hätte ignoriert werden können, und das Verständnis des Kreuzzuges als eines Bekehrungskrieges war während der meisten Zeit als Unterströmung vorhanden.[250]

Auch wenn die Haltung der Kanonisten und Theologen in dieser Hinsicht ablehnend bleibt, kann also eine weniger reflektierte Verhandlung der Diskurse von Heiligkeit und Heidentum und der religiöse Eifer der Laien den Kreuzzug wohl zum ‚heiligen Krieg' oder zumindest Glaubenskrieg machen, wobei das nicht im Widerspruch zu dessen ursprünglichem Wallfahrtscharakter stehen muss. Eine differenzierte Be-

246 Vgl. Hehl, Heiliger Krieg – eine Schimäre?, S. 335 – 336. Im Gegensatz zu Hehl, der diese Potentiale zur Heiligung des Krieges nur beim Ersten Kreuzzug erläutert, unterstreicht Arnold Angenendt, dass neben der Begründung der Rückeroberung das Motiv der sühnenden Reinigung immer wesentlich gewesen sei, gerade in kirchlich-offiziellen Aufrufen. Vgl. Arnold Angenendt: Die Kreuzzüge. Aufruf zum ‚gerechten' oder zum ‚heiligen' Krieg? In: Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens. Hrsg. von Andreas Holzem. Paderborn 2009 (Krieg in der Geschichte. 50), S. 341– 367, hier besonders S. 361.

247 Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 321.

248 Vgl. ebd., S. 322.

249 Franco Cardini: Europa und der Islam. Geschichte eines Mißverständnisses. München 2004, S. 96.

250 Riley-Smith, Art. Kreuzzüge, S. 8.

stimmung des religiösen Charakters der Kreuzzüge als Kriege gegen die Heiden sowie ihr Verhältnis zur Mission ist also nur möglich, wenn man die verschiedenen Ebenen und Kontexte beachtet: Der theologische Diskurs entwirft ein anderes Bild als es die Kreuzzugspredigten bieten, wovon sich ihrerseits die landläufige, laikale Bewertung unterscheiden kann, und selbst innerhalb dieser Gruppen gibt es verschiedene Stimmen. Dazu kommt die zeitliche Entwicklung der mit den Kreuzzügen verbundenen Motive und Vorstellungen.[251]

Angesichts dieser Heterogenität scheint es ratsam, eher von einem Kreuzzugsdiskurs statt von ‚der' Kreuzzugsidee zu sprechen,[252] oder zumindest letztere als weniger statisch und monolithisch wahrzunehmen als gemeinhin üblich. Und das nicht nur hinsichtlich der Heiligkeit des Krieges beziehungsweise der heilbringenden Wirkung des Heidenkampfes für die Kreuzzugsteilnehmer, sondern genauso und insbesondere für den Missionsgedanken. Zwar waren wie gesagt zunächst die Abwehr der islamischen Expansion und die Befreiung der heiligen Stätten, nicht aber die Bekehrung der Gegner das bestimmende Motiv für die Kreuzzüge in den Orient. Doch führen Konversionen, die in ihrem Umfeld stattfinden, dazu, dass sich beide Motive überlagern und ab der Mitte des 12. Jahrhunderts in der Sicht vieler christlicher Zeitgenossen die Bekehrung der Muslime schließlich zum Hauptziel der Kreuzzüge werden kann.[253]

Allerdings führt die Verknüpfung von Kreuzzug und Mission wiederum nicht zu einer konsistenten und unwidersprochen bleibenden Vorstellung eines Bekehrungskrieges unter der Alternative ‚Taufe oder Tod'. Eine solche mag zwar im kollektiven Gedächtnis des mittelalterlichen Christentums verankert gewesen sein, ausgehend von der frühmittelalterlichen Missionspraxis, bei der kriegerische Expansion und Verbreitung des christlichen Glaubens eng miteinander verknüpft waren.[254] Zur Zeit der Kreuzzüge wird diese Zuspitzung vor allem im heldenepischen Erzählen literarisch bearbeitet, doch findet sie sich im theologischen Diskurs selten und dann bezeichnenderweise im Hinblick auf andere Schlachtfelder als das Heilige Land: Wenn im Jahr 1147 Bernhard von Clairvaux, als einer der führenden Kleriker seines Jahrhunderts, und im selben Jahr auch Papst Eugen III. zu einem Kreuzzug aufrufen, um die heidnischen Gegner zu vernichten oder eben zu konvertieren, dann gilt das nicht den Muslimen im Orient, sondern den Wenden im Nordosten.[255] Im ‚volkstümlichen'

251 Für den Ersten Kreuzzug beschreibt Norman Housley insgesamt vier Etappen: die Kreuzzugspredigt, die Reaktion der Laien, der Beitrag der Kreuzfahrer selbst und die spätere Bearbeitung der monastischen Chronisten. Als fünfter Schritt wären dem wohl noch die Überlegungen in Theologie und kanonischem Recht hinzuzufügen. Vgl. Housley, Contesting the Crusades, S. 47.

252 Vgl. Skottki, Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug, S. 489.

253 Vgl. Benjamin Zeev Kedar: Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims. Princeton 1984, S. 67.

254 Als Beispiel mögen die Sachsenkriege Karls der Großen dienen, wobei dessen Vorgehen, die Unterworfenen zur Taufe zu zwingen, schon bei einigen seiner Zeitgenossen Kritik hervorrief.

255 Vgl. Kedar, Crusade and Mission, S. 70 – 71.

Verständnis mögen sich solche Differenzierungen verwischen, aber ein Konzept gewaltsamer Mission findet sich weder in theologischen Reflexionen noch im kanonischen Recht ausgearbeitet.

Missionskriege sind für das Christentum trotz gegenteiliger Beispiele immer problematisch geblieben, weil sie der für eine wahre Konversion nötigen Freiheit entgegenstehen. Die eigentliche Schwierigkeit eines Glaubenskrieges gegen die Heiden liegt dabei nicht etwa in einem grundlegenden Gewaltverzicht aus dem Liebesgebot heraus – letztlich fehlt auch in den Evangelien eine ausdrückliche Ablehnung des Krieges –, sondern darin, dass die kriegerische Gewalt dabei schnell in einen Widerspruch zum universalen missionarischen Anspruch gerät. Daher erfolgt die Verknüpfung der Kreuzzugsidee mit dem ihr eigentlich zunächst fremden Missionsgedanken im theologischen Diskurs erst im Nachhinein beziehungsweise im Verlauf der Kreuzzüge, aber nicht als gelungenes Ideal, sondern im Gegenteil im Zeichen kritischer Infragestellung: Die Kreuzzüge werden zunehmend mit der Mission parallelisiert und daran gemessen, inwieweit sie die Bekehrung der Ungläubigen fördern oder nicht.[256]

Das ist eine durchaus neue Perspektive, die jedoch die grundsätzliche Legitimität der Kreuzzüge als kriegerisches Unterfangen gegen die Heiden kaum berührt. Denn die umfassende Begründung des ‚gerechten' Krieges durch die Kanonisten erlaubt in dieser Hinsicht keinen Widerspruch mehr:

> Von den vier Kriterien des Augustinus – Kriegserklärung durch eine legitime Autorität, gerechtfertigter Kriegsgrund, keine andere Lösungsmöglichkeit und angemessene Formen der Kriegsführung – konnte im Blick auf den Orientkreuzzug [...] nur das dritte zur Erörterung Anlaß geben,[257]

also die Frage, ob Gewalt gerechtfertigt sei oder doch noch friedliche Mittel möglich wären, um das gewünschte Ziel zu erreichen, sei es die Befreiung der heiligen Stätten, der Friede mit den Heiden oder eben ihre Konversion. So verhandelt der vormalige Generalmagister der Dominikaner Humbert von Romans (1200 – 1277) in seinem *Opusculum tripartitum*, verfasst als Gutachten im Auftrag des Papstes für das Zweite Konzil von Lyon 1274, unter den zeitgenössischen Einwänden gegen die Kreuzzüge auch den, dass diese die Mission verhindern könnten: *alii dicunt quae utilitas est in ista impugnatione Saracenorum? Per hoc enim non provocantur ad conversionem, sed potius provocantur contra fidem Christianam.* (Opusculum tripartitum 16)[258] Darauf antwortet Humbert allerdings mit der gängigen Argumentation, es handele sich bei den

256 Vgl. Cardini, Europa und der Islam, S. 133 – 134.

257 Hiestand, Die Kreuzzugsidee in der Kritik ihrer Zeit, S. 19.

258 Zitiert nach: Orthuinus Gratius. Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum. Appendix Edwardi Brown. London 1690, S. 185 – 229, hier S. 196. „Andere sagen: Welcher Nutzen liegt in diesem Angriff auf die Sarazenen? Denn sie werden dadurch nicht zur Konversion angeregt, sondern gegen den christlichen Glauben aufgebracht." (Übersetzung F. P.)

Kreuzzügen ja um legitime und gar notwendige Verteidigungskriege zur Abwehr einer Bedrohung der Christen durch die Heiden: *Saraceni habent tantam militiam contra Christianos, quod omnes Christianos interfecissent ubique, sicut in multis locis fecerunt, nisi fuissent repressi a Christianis eis resistentibus.*[259] Im Sonstigen folgt Humbert ganz der theologischen Auffassung, die Gewalt im Zusammenhang mit Mission nicht ausschließt, solange nur die Bekehrung freiwillig erfolge, so wie er auch sonst keinen Zweifel an der Berechtigung eines offensiv geführten Krieges gegen die Heiden aufkommen lässt.[260]

Erkennbar kritisch äußert sich hingegen der franziskanische Philosoph Roger Bacon (um 1220 – nach 1292) in den 1260er Jahren in seinem *Opus maius*, wenn er den militärischen Orden vorwirft, sie würden durch ihr beständiges Kriegsführen im Kampf um die vollständige Herrschaft die Konversion von Muslimen behindern. In dieser Hinsicht kann er dann auch grundsätzliche Kritik an den Kreuzzügen üben, die letztlich allzu oft erfolglos blieben. Wenn sie überhaupt siegreich seien, dann bleibe keiner mehr, um das Land zu bewirtschaften, und Muslime, die christliche Angriffe überleben, seien kaum geneigt, die feindliche Religion anzunehmen: *Unde Saraceni propter hoc in multis mundi partibus fiunt impossibiles conversioni* [...] *Praterea fides ingressa non est in hunc mundum per arma sed per simplicitatem praedictionis, ut manifestum est.* (Opus maius 3, 13)[261] Er schließt damit aber wiederum nicht aus, dass Gewalt ein legitimes Mittel zur Verteidigung des Heiligen Landes sei, wenn sie mit der Verkündigung des christlichen Glaubens einhergeht.[262]

Das kanonische Recht geht angesichts der Verknüpfung von Kreuzzug und Mission beziehungsweise der kritischen Kontrastierung beider daher einen Mittelweg, wenn es sich immer wieder an der Feststellung abarbeitet, dass wohl die Möglichkeit zur freien Predigt nötigenfalls gewaltsam durchgesetzt werden dürfe, nicht aber die Konversion der Muslime.[263] In dieser Perspektive sollen die Kreuzzüge die Grundlage und den Rahmen für die Mission schaffen, aber nicht im eigentlichen Sinn erzwingen.[264] Insofern die Kreuzzüge nicht als Konversionszüge erscheinen, bleibt auch kein ideeller Widerspruch zur Mission, und so sind es gerade die Franziskaner und Do-

259 Ebd. „Die Sarazenen haben so viel Krieg gegen die Christen geführt, dass sie alle Christen getötet haben, überall und an vielen Orten, wenn sie nicht von den Christen, die ihnen Widerstand leisteten, zurückgedrängt wurden." (Übersetzung F. P.)

260 Vgl. dazu Hiestand, Die Kreuzzugsidee in der Kritik ihrer Zeit, S. 30 – 33.

261 Zitiert nach: Roger Bacon: Opus maius, Bd. 3. Hrsg. von John Henry Bridges, Oxford 1900, S. 121 – 122. „Deshalb werden die Sarazenen in vielen Teilen der Welt dadurch unmöglich bekehrt [...] Außerdem kann der Glaube nicht durch Waffengewalt in diese Welt gelangen, sondern durch die Frömmigkeit der Predigt, wie offensichtlich ist." (Übersetzung F. P.)

262 Vgl. dazu Alan John Forey: The military orders and the conversion of Muslims in the twelfth and thirteenth centuries. In: Journal of Medieval History 28 (2002), S. 1 – 22, hier S. 18 – 19.

263 Vgl. Benjamin Zeev Kedar: Muslim conversion in canon law. In: Ders.: The Franks in the Levant, 11th to 14th centuries. Aldershot [u. a.] 1993 (Variorum Collected Studies Series. 423), S. 321 – 332.

264 Vgl. dazu grundlegend bei Kedar, Crusade and Mission das Kap. 5: „A contested Linkage: Crusading for the Advancement of Missions" (S. 159 – 203).

minikaner, die einerseits die Impulsgeber und Träger der sich im 13. Jahrhundert neu entfaltenden Mission sind, andererseits aber eben auch in päpstlichem Auftrag den Kreuzzug predigen.[265]

Mit dem Abschluss der Bekehrung Europas im 10. Jahrhundert hatte die Mission eine funktionale Ausdifferenzierung erfahren. Sie war schon lange nicht mehr als Auftrag an alle Glieder der Kirche wahrgenommen worden und bedeutete nun allenfalls noch die Bekehrung von politisch-militärisch unterworfenen ‚Ungläubigen' in eroberten Gebieten, unter dem Schutz weltlicher Gewalt und den damit verbundenen Möglichkeiten mehr oder weniger direkter und offener Ausübung von Druck zur Konversion, so bei den Heiden im Nordosten.[266] Der weltmissionarische Impuls der Bettelorden stellt demgegenüber einen echten Neuanfang dar, denn er zielt alsbald auf die Mission unter den Muslimen außerhalb christlicher Herrschaftsgebiete, als freie Verkündigung unabhängig von weltlicher Absicherung. Die Frage nach den Formen von Mission wie ihrer institutionellen Organisation wird daher in dieser Zeit neu diskutiert, obwohl oder auch gerade weil der Erfolg der missionarischen Bemühungen ausbleibt.

Die Hoffnung, die Muslime bekehren zu können, löst dabei die Kreuzzugsidee nicht einfach ab, auch wenn sich angesichts der sich im 12. Jahrhundert fortsetzenden militärischen Niederlagen im Orient eine gewisse Ernüchterung hinsichtlich der Erfolgsaussichten der Kreuzzüge eingestellt haben mag. Vielmehr zeigt sich, „that crusaders and missionaries were rarely competitors, but often partners, in the dual process of winning or defending the Holy Land and of defeating Islam".[267] Sowohl Kreuzzug als auch Mission bleiben in dieser Hinsicht letztlich erfolglos und begegnen zunehmenden Schwierigkeiten, wie nachlassender Unterstützung für die Kreuzzüge, organisatorischen Problemen und den sehr eingeschränkten Möglichkeiten für eine freie Predigt unter Muslimen, dennoch werden beide gleichermaßen fortgesetzt.[268] Ein grundsätzlicher Gegensatz beider Konzepte ist daher weder theoretisch noch in Bezug auf die Protagonisten ihrer Umsetzung festzustellen.

Im Kontrast zu den Missionskriegen und Zwangskonvertierungen der vorhergehenden Jahrhunderte, die im 13. Jahrhundert in der Konfrontation mit den Wenden fortleben, kann sich in Bezug auf die Muslime aber immerhin die Idee einer gleichsam „irenischen Missionsmethode" entfalten, die in der „Überzeugung durch rationale Argumente im friedlichen Dialog" die ideale Form der Mission sieht.[269] Die Möglichkeit der Verhandlung von Glaubensgegensätzen und die Überwindung der anderen

265 Vgl. Elizabeth Siberry: Missionaries and Crusaders, 1095 – 1274. Opponents or Allies? In: Studies in Church History 20 (1983), S. 103 – 110.

266 Vgl. hierzu und speziell zum Neuansatz der Mission unter den Muslimen im 13. Jahrhundert Fritz Blanke: Die Mohammedanermission im Mittelalter. In: Ders.: Missionsprobleme des Mittelalter und der Neuzeit. Zürich/Stuttgart 1966, S. 77 – 87.

267 Housley, The crusades and Islam, S. 193.

268 Vgl. ebd.

269 Sievernich, Die christliche Mission, S. 120.

Religionen im Diskurs schlägt sich in der schon älteren literarischen Form des Religionsdialoges nieder, die im 13. Jahrhundert auf vielfältige Weise aktualisiert und bearbeitet wird[270] – wiederum trotzdem oder gerade weil die Vision einer friedlichen Bekehrung aller Ungläubigen in dialogischem Einvernehmen reine Utopie bleibt. Die Kreuzzugsidee kommt häufig genau an dieser Stelle wieder zur Geltung, wie sich am Beispiel des mallorquinischen Philosophen und Theologen Ramon Llull (um 1232–1316) verdeutlichen lässt, in dessen Biographie sich „Kreuzzugs- und Missionierungsgedanke, Märtyrersehnsucht und Hoffnung auf Bekehrung aller Völker zu Christus" mehrfach abwechseln und doch als Ausdruck ein- und desselben Glaubenseifers erscheinen.[271]

Nach einer Christusvision, die Llull im Jahr 1263 empfangen haben will, gibt er in einer radikalen Konversion sein höfisch-weltliches Leben als Prinzenerzieher und Troubadour auf, um sich in franziskanischem Geiste fortan einem Leben aus der Liebe zu Christus und der Mission zu widmen. Er bereist den gesamten Mittelmeerraum, lernt Arabisch und drängt kirchliche und weltliche Würdenträger, Schulen für Missionare zu gründen, die Kenntnisse über die Sprachen wie die Religion der Muslime vermitteln. Gleichzeitig will er die Irrtümer der Ungläubigen auf philosophische Weise widerlegen. Seine Missionstheorie entwickelt er 1275 in einem fiktiven Religionsdialog, dem *Llibre del gentil e dels tres savis* (*Buch vom Heiden und den drei Weisen*), der vorführt, wie sich Überzeugung allein auf Grundlage der Vernunft, ohne Rückbezug auf religiöse Autoritäten, vollziehen könne. In seinem an Papst Nikolaus IV. gerichteten *Tractatus de modo convertendi infideles* (*Über die Bekehrung der Ungläubigen*) entwirft er 1292 andererseits einen umfassenden Plan, der vor die eigentliche Missionsarbeit den Krieg gegen die Ungläubigen setzt, und gegen Ende seines Lebens befürwortet er durchaus auch eine erzwungene Mission der Muslime. Sein vom Sufismus beeinflusstes *Llibre d'amic e amat* (*Das Buch vom Freunde und vom Geliebten*) von 1288 wiederum spricht die Sprache mystischer Christusfrömmigkeit.

Und immer wieder treibt es Llull, selbst zu den Muslimen aufzubrechen; auf einer Reise nach Nordafrika soll er 1315 von einer aufgebrachten Menge gesteinigt worden und auf der Rückfahrt nach Mallorca an den Folgen gestorben sein. Daher gilt er in der volkstümlichen Verehrung als Märtyrer, gleichwohl er von der Kirche nie offiziell als solcher anerkannt worden ist. Llull steht damit exemplarisch für die zeitgenössische Frömmigkeitspraxis ebenso wie für die theologische Reflektion der widersprüchlichen Dynamik von Kreuzzugsidee und Missionshoffnung, wie sie sich im Laufe des 13. Jahrhunderts herausbildete. Typologisch-strukturell lässt sich das als Nebeneinander gegensätzlicher Heils- und Heiligkeitsmodelle verstehen, die im Zusammenhang stehen mit den unterschiedlichen Optionen des Diskurses um das Heidentum sowie die Grenzen und Möglichkeiten verschiedenen Formen religiösen Kulturkon-

270 Vgl. dazu ausführlicher unten in Kap. 5 *Adversus Judaeos*, S. 307–320.

271 Cardini, Europa und der Islam, S. 134. Zu Biographie und Wirken Ramon Llulls im Folgenden vgl. Sievernich, Die christliche Mission, S. 119–122.

taktes. Kreuzzug und Mission werden unter diesen Gesichtspunkten zum Gegenstand diskursiver und narrativer literarischer Bearbeitung, wobei beide Konzepte in einem komplexeren und sich historisch wandelnden Verhältnis stehen; weder schließen sie sich gegenseitig und im Blick auf die Legitimität von Gewaltanwendung aus, noch fügen sie sich problemlos im Sinne einer ‚Taufe durch das Schwert' ineinander.

3 Martyrium: Sterben für Gott als Glaubenszeugnis

Als ‚Sterben für Gott' in heidnischer Umgebung stellt das Martyrium nicht nur den Ursprung und das bleibende Leitbild christlicher Heiligkeit dar, sondern ebenso ein wesentliches Grundmodell der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum. Denn der Heiligenkult entwickelt sich aus der spontanen Verehrung einzelner, die in heidnischer Umgebung für ihren christlichen Glauben den Tod erleiden.[1] Dabei meint der Begriff μάρτυς im Kontext des neuen Testaments noch ganz unspezifisch den ‚Zeugen' im Wort, der seinen Glauben an den auferstandenen Christus lebt und bekennt. Dafür nimmt er allerdings Leid und Verfolgung auf sich. Erst später, unter dem Eindruck der Christenverfolgungen des 2. und 3. Jahrhunderts, wird das Martyrium zum *terminus technicus* für das ‚Blutzeugnis', das bald als „Höchstform der Christusnachfolge"[2] gilt, die im Moment des Todes mit der himmlischen Herrlichkeit belohnt wird, weshalb sich der Märtyrer in besonderem Maße für die Rolle des Fürsprechers vor Gott eignet.

Der Gedanke des Martyriums bestimmt aber die christlichen Vorstellungen und Modelle von Heiligkeit auch dann noch, als das konkrete Sterben für Gott so längst nicht mehr möglich ist. Schon vor dem Ende der Christenverfolgungen werden auch solche Glaubenszeugen verehrt, die ihren Glauben unter Todesdrohung bekennen, ohne dafür hingerichtet zu werden. Der Typus des Bekennerheiligen, lateinisch *confessor*, wird spätestens dann immer wichtiger, als mit der Etablierung des Christentums zur herrschenden und Mehrheitsreligion neue Leitbilder erforderlich werden, weil das tatsächliche Martyrium nun kaum noch zu erreichen ist und andererseits kein Grundproblem christlicher Existenz mehr darstellt: Die Lebenshingabe des Märtyrers wird abgelöst durch das heiligmäßige Leben des Bekenners als eines ‚Märtyrers dem Willen nach'.[3]

Dazu kommt mit dem Asketen schließlich noch ein weiterer Heiligentypus, der ebenfalls schon vor der Konstantinischen Wende und zunächst vor allem in der Ostkirche breite Verehrung genießt, von dort aus aber auch im Westen weite Verbreitung findet und geeignet ist, den Gedanken des Martyriums noch weiter zu spiritualisieren, dergestalt, dass auch die asketische ‚Abtötung' des Leibes als konsequente Chris-

1 Vgl. insgesamt zum Zusammenhang der Entwicklung des Märtyrerbegriffs mit den Anfängen der Heiligenverehrung und der Märtyrerliteratur Susanne Hausammann: Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten, Bd. 2: Verfolgungs- und Wendezeit der Kirche. Gemeindeleben in der Zeit der Christenverfolgungen und Konstantinische Wende. Neukirchen-Vluyn 2001, Kap. 3, S. 19–58. Zur Entwicklung der Märtyrerlegende vgl. auch meinen Beitrag: Von der Märtyrerlegende zum kirchengeschichtlichen Exempel. Die Transformation legendarischen Erzählens im nachreformatorischen Meistergesang: In: Zeitschrift für deutsche Philologie 136, 1 (2017), S. 1–20, hier S. 4–6.

2 Vgl. Angenendt, Heilige und Reliquien, S. 36.

3 Vgl. ebd., S. 55.

OpenAccess. © 2021 Felix Prautzsch, publiziert von De Gruyter. Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783110664720-004

tusnachfolge und höchste Stufe christlichen Lebens verstanden wird.[4] Dieses ‚unblutige Martyrium' der Askese steht aber mit dem tatsächlichen in einem engen Zusammenhang; gerade mit Blick auf die in der *Legenda aurea* überlieferten Märtyrerlegenden lässt sich vereinfacht formulieren: „Die Askese fungiert als Vorbereitung des Martyriums, das Martyrium wiederum als prolongierte Askese."[5] Das aber ist nicht nur in einer zeitlichen Abfolge zu verstehen, denn inhaltlich gehen beide als Ausdrucksformen der *imitatio Christi* ineinander über, sodass die „rigoristische Askese als eine Form des Martyriums [...], andererseits das Martyrium als Spielart einer radikalen Askese"[6] erscheint.

Die Herausbildung und Entwicklung der verschiedenen Heiligkeitsmodelle ist daher insgesamt weniger als historische und hierarchisierende Linie einer Ablösung der Märtyrer durch Bekenner und Asketen, sowie später noch andere Rollenentwürfe wie die der heiligen Ordensgründer, Missionare und Herrscher, zu sehen.[7] Sie stellt sich vielmehr als metaphorisierende Entfaltung des Begriffs und der Idee des Martyriums dar, die in unterschiedlichen Kontexten je verschiedene Konjekturen und Konkretisierungen erfahren. Das gilt gerade hinsichtlich der vielfältigen religiösen Praktiken der Askese und Buße in der mittelalterlichen Frömmigkeit oder, weit weniger breitenwirksam, in der Mission in heidnischen Gebieten, die die Möglichkeit des ‚Blutzeugnisses' in Kauf nimmt oder als Weg zur Heiligkeit gar bewusst sucht. Von Anfang an stehen dabei verschiedene Konstruktionen des Martyriums nebeneinander.

Wenn trotz der neuen und sich diversifizierenden Heiligkeitsmodelle die Verehrung der frühchristlichen Märtyrer ungebrochen fortwirkt, dann mag sich das zumindest zum Teil auch ganz pragmatisch damit erklären lassen, dass sie im Gegensatz zu den klerikalen Heiligen des Mittelalters größtenteils Laien sind und daher den entsprechenden Ständen besondere Rezeptionspotentiale bieten mochten.[8] Ihre anhaltende breite und intensive Wirkung erklärt sich aber wohl auch daraus, dass es sich bei den frühchristlichen Martyrien um so etwas wie die ‚Gründungsmythen' der Kirche handelt, die ihre identitätsstiftende Wirkung weiterhin behalten oder gerade dann entfalten können, wenn die äußere Überwindung des Heidentums nur mehr erinnert und als immer wieder neu zu vollziehende *conversio* des Gläubigen zu Gott nach innen

4 Vgl. ebd.

5 Ulrich Ernst: Der Körper des Asketen. Zur Theatralik von ‚Heiligkeit' in legendarischen Texten von der Spätantike bis zur Frühen Neuzeit. In: Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999). Hrsg. von Klaus Ridder. Berlin 2002 (Körper, Zeichen, Kultur. 11), S. 275 – 307, hier S. 293. Das Martyrium erweist sich dabei oftmals nicht bloß als passives Erleiden von Gewalt durch andere, sondern wird als „Fortsetzung der Askese mit anderen Mittel" funktionalisiert und bewusst gesucht, vgl. ebd.

6 Ebd. S. 276.

7 Auch wenn die sich verändernde Situation des Christentums von der verfolgten Minderheit hin zur staatstragenden Kirche und kulturell maßgeblichen Institution fraglos andere funktionale Ansprüche an den Heiligenkult mit sich bringt.

8 *Vgl.* Dittmeyer, Gewalt und Heil, S. 48.

gewendet und spiritualisiert werden kann.[9] Denn als konkrete Vorbilder, ob hinsichtlich ihrer Heiligkeit oder der Form der Auseinandersetzung mit den Heiden, müssten sie in einer christlichen Mehrheitsgesellschaft ansonsten erst einmal funktionslos sein: Abgesehen von einigen Missionaren des frühen Mittelalters, die an den nördlichen und östlichen Grenzen der europäischen Christenheit den germanischen oder prußischen Heiden den christlichen Glauben predigen und dabei den Tod finden,[10] gewinnt der Märtyrertod in der Verkündigung erst im 13. Jahrhundert wieder eine konkrete und breitere Bedeutung. Im Zuge der franziskanischen Neubelebung der Heidenmission außerhalb der Grenzen der *christianitas*, in islamischen Herrschaftsgebieten, wird das Martyrium auf neue Weise zu einer tatsächlichen Option christlicher Existenz in der Konfrontation mit dem Heidentum und damit zum Heiligkeitsmodell.

Da sich die mittelalterlichen Märtyrerlegenden in den frühchristlichen Märtyrerdiskurs einschreiben, wird es mir hier zunächst darum gehen, die Herausbildung der Idee des Martyriums im frühen Christentum darzustellen, und zwar in seiner zweifachen Dimension als Grundmodell christlicher Heiligkeit wie als Form der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum. Schon die ersten christlichen ‚Märtyrerakten' sind nicht als bloße Tatsachenberichte zu verstehen, sondern immer schon eine Deutung des Geschehens aus christlicher Sicht und damit eine Form narrativer Identitätsbildung, bei der der Tod unter heidnischer Verfolgung als ein Sterben für Gott zum Glaubenszeugnis erklärt wird. Das Martyrium lässt sich dabei als eine ‚Praxis der Differenz'[11] beschreiben, die das religiös Eigene befördert, indem sie es in scharfem Kontrast zum religiös Fremden setzt. Gleichzeitig stellt es aber eine ‚Praxis der Entdifferenzierung', weil der Märtyrer in seinem Sterben alle irdischen Kategorien überschreitet und die Menge der Gläubigen ebenso überragt wie die der Heiden. Das ‚Zeugnis' des Märtyrers in Wort und Tat zielt dabei auch auf die Bekehrung der Heiden, und hierin liegt, zumindest in der christlichen Fiktion, die missionarische Wirkung des Martyriums, die wohl erst einmal eine apologetische oder kerygmatisch-erbauliche Funktion hat, das Märtyrertum andererseits immer wieder zum Modell für die Heidenmission macht.

Im zweiten Schritt werde ich daher untersuchen, wie die narrativen Muster des Martyriums in den mittelalterlichen Märtyrerlegenden tradiert werden und welche Rezeptionspotentiale sie dort entfalten, wo eine Verfolgungssituation nicht mehr gegeben ist und das Zeugnis des Märtyrers auf den christlichen Binnendiskurs zielt. Angesichts der zahlreichen im Mittelalter tradierten Märtyrerlegenden, wie sie dann auch in der *Legenda aurea* und dem *Passional* einen Großteil des Legendenbestandes

9 Vgl. dazu noch gesondert unten in Kap. 5.1 *conversio* – Religionswechsel und Bekehrung.

10 So Bonifatius († 754 oder 755) oder Adalbert von Prag († 977) und Brun von Querfurt († 1009).

11 Begriff nach Hans Reinhard Seeliger: ‚‚Das Geheimnis der Einfachheit". Bild und Rolle des Märtyrers in den Konflikten zwischen Christentum und römischer Staatsgewalt. In: Die Anfänge des Christentums. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf, Klaus Wiegandt. Frankfurt 2009, S. 339 – 372, hier S. 360.

ausmachen, ist mein Vorgehen notwendigerweise ein exemplarisches. Ich greife dabei zwei Beispiele für weibliches Märtyrertum heraus, das schon in der frühchristlichen Literatur eine charakteristische Zuspitzung des Märtyrerschemas über den Geschlechterdiskurs darstellte.[12] Als eine der vier *virgines capitales* gehört Margareta zu den populärsten Heiligengestalten des lateinischen Mittelalters und wird als Helferin in Kindbettsnöten besonders von Frauen verehrt. Daher findet sich ihre Legende nicht nur in den großen Legendaren, sondern seit dem 12. Jahrhundert auch in eigenständigen volkssprachigen Versionen, die ich hier als spezifische Vermittlungsformen in den Blick nehme.[13] Katharina, deren Verehrung sich im 13. Jahrhundert durch die Berührung der Kreuzfahrer und Pilger mit ihrem Grabeskult am Sinai intensiviert, zählt ebenfalls zu den vier ‚vorzüglichen' oder ‚Hauptjungfrauen' und gilt nach der Gottesmutter gar als die ranghöchste Heilige. Weil sie in einem Glaubensdisput die besten heidnischen Philosophen überwindet, gilt sie als Schutzheilige der Redner und findet an den Universitäten besondere Verehrung.[14]

Der heilige Franziskus (1181/82 – 1226) bietet demgegenüber das Beispiel einer historischen Figur des frühen 13. Jahrhunderts, die sich in ihrer spezifischen religiösen Lebensform in die narrativen Muster des Martyriums einschreibt und die damit selbst wieder zum konkreten Vorbild und verehrten Heiligen wird.[15] In seiner Bedeutung für das kirchliche Selbstbild, die religiöse Praxis wie auch die ‚volkstümliche' Frömmigkeit ist Franziskus eine der zentralen Heiligengestalten des lateinischen Hochmittelalters. Im Kontext der religiösen Auseinandersetzungen des mittelalterlichen Christentums mit dem Heidentum bietet sie ein religiöses Leitbild, das das Märtyrerideal als konkrete Option in der Mission aktualisiert und damit gegenüber seiner Spiritualisierung in der Askese wieder ‚rekonkretisiert'. In den verschiedenen Bearbeitungen der Orientreise des Heiligen und seiner Predigt vor dem Sultan lässt sich dabei nachvollziehen, welche Potentiale der Zusammenhang von Heilszeugnis und Selbstheiligung, vom Wunsch des Heiligen nach Bekehrung der Heiden und seiner Sehnsucht nach dem Märtyrertod, mit Blick auf die Aushandlung des religiösen Gegensatzes wie die christliche Identitätsbildung entfaltet.

---

12 Vgl. Helen Rhee: Early Christian Literature. Christ and Culture in the Second and Third Centuries. London/New York 2005 (Routledge Early Church Monographs), S. 192.

13 Vgl. Werner Williams-Krapp: Art. Margareta von Antiochien. In: ^{2}VL 5 (1985), Sp. 1239 – 1247, hier Sp. 1240.

14 Vgl. Peter Assion: Art. Katharina von Alexandrien. In: ^{2}VL 4 (1983), Sp. 1055 – 1073, hier Sp. 1055; Ekkart Sauser: Art. Katharina von Alexandrien. In: BBKL 3 (1992), Sp. 1213 – 1217; Hans Reinhard Seeliger: Art. Katharina von Alexandrien. In: ^{3}LThK 5 (1996), Sp. 1330 – 1331. Beide Märtyrerinnen gehören schließlich zu den vierzehn Nothelfern, deren feste Reihung sich allerdings erst im 14. Jahrhundert herausbildet.

15 Wie Tolan, Saint Francis and the Sultan 2009, S. 62, mit Bezug auf Jacques Le Goff: Saint Louis. Paris 1996 bemerkt, lesen die Heiligen selbst Hagiographie und nutzen sie als Inspiration: „When their biographers use these *topoi* to describe their deeds, is this because they wish to attribute to them words and deeds considered obligatory in a work of hagiography? Or do the future saints themselves model their words and behaviour on the lives of their saintly predecessors?"

3.1 *martyrium* – passives Leiden und aktives Glaubenszeugnis

3.1.1 Die Herausbildung des christlichen Märtyrerbegriffs

Im Kontext des Neuen Testaments bezeichnen der Begriff μάρτυς und die gesamte davon abgeleitete Terminologie das Glaubenszeugnis im Wort. Ein „charakteristisches Merkmal der christlichen Botschaft" liegt dabei darin, „daß sowohl die Verkündigung Jesu wie die Predigt der an ihn Glaubenden Zeugnis genannt wird".[16] Besonders die Apostel als Zeugen der Verkündigung Christi sowie seiner Auferstehung sind dazu berufen, den Glauben in der ganzen Welt zu bezeugen. Wenn dabei das Erleiden von Verfolgung oder gar das Sterben für den Glauben noch nicht mit dem Begriff des Martyriums bezeichnet werden, so heißt das gleichwohl nicht, dass diese Phänomene unbekannt gewesen wären.

In der jüdischen Tradition finden sich Vorläufer dafür vor allem in den ersten beiden *Makkabäerbüchern*, die auf unterschiedliche Weise den Unabhängigkeitskampf der Juden gegen die Fremdherrschaft der Seleukiden (167–142 v. Chr.) schildern: Das *Erste Buch der Makkabäer* berichtet vom Tod zahlreicher Juden, die angesichts des gewaltsamen Versuchs einer kulturellen Einigung des Seleukidenreiches im griechischen Kult lieber in den Tod gehen als ihre religiöse Identität preiszugeben, was zu harter Verfolgung und schließlich zum Aufstand führt. Das *Zweite Buch der Makkabäer* hingegen erzählt vom greisen Schriftgelehrten Eleasar (2 Makk 6, 18–31) und einer Mutter mit sieben Söhnen (2 Makk 7), die allesamt einen grausamen Tod erleiden, weil sie es ablehnen Schweinefleisch zu essen und sich dem heidnischen Gesetz zu beugen. Das Motiv eines Sterbens für den Glauben bestimmte daher auch die Wahrnehmung und Darstellung der Verfolgung Christi und seiner Jünger:

> Zur Zeit Jesu war das Faktum des Martyriums und dessen literarische Ausgestaltung in Palästina präsent und virulent, zumal es die Vorstellung gab, alle Propheten Israels seien eines gewaltsamen Todes gestorben. Jesus selbst konnte Ablehnung als Prophetengeschick verstehen; zumindest haben so frühe Anhänger den Tod Jesu und eigene Verfolgungserfahrungen interpretiert.[17]

Ein spezifisch christliches Märtyrertum in der Nachfolge Christi erzählt in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts die *Apostelgeschichte*, auch wenn sich die entsprechende Terminologie dort noch nicht findet: Stephanus, Diakon der Jerusalemer Urgemeinde, vollbringt mit göttlicher Kraft *prodigia et signa magna in populo* (Apg 6, 8)[18] und als einige der Juden im Streit, wie es heißt, seiner *sapientiae et Spiritui qui loquebatur*

---

16 Norbert Brox: Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie. München 1961 (Studien zum Alten und Neuen Testament. 5), S. 106.

17 Theofried Baumeister: Märtyrer und Martyriumsverständnis im frühen Christentum. Ursprünge eines geschichtsmächtigen Leitbildes. In: Wissenschaft und Weisheit 67 (2004), S. 179–190, hier S. 186.

18 „Stephanus aber, voll Gnade und Kraft, tat Wunder und große Zeichen unter dem Volk."

(Apg 6, 10)[19] nichts entgegensetzen können, bezichtigen sie ihn gegen Mose und Gott gelästert zu haben. Seiner göttlichen Begnadung, die auch äußerlich sichtbar wird, wenn die im Hohen Rat Versammelten *viderunt faciem eius tamquam faciem angeli* (Apg 6, 15),[20] steht dabei die ungerechtfertigte und boshafte Anklage der ‚Ungläubigen' gegenüber. Diese hetzen das Volk, die Ältesten und die Schriftgelehrten gegen ihn auf, doch hält Stephanus vor dem Rat eine Rede, in denen er seinen Anklägern ihren eignen Unglauben vorhält, in dem sie sich wie ihre Väter dem Heiligen Geist verschlössen. Das steigert die Wut der Juden: *audientes autem haec dissecabantur cordibus suis, et stridebant dentibus in eum* (Apg 7, 54),[21] doch erweist sich gerade in diesem Moment die Erwählung des Stephanus, der den Himmel über sich offen sieht und dort Gott erblickt: *cum autem esset plenus Spiritu Sancto, intendens in cælum vidit gloriam Dei, et Iesum stantem a dextris Dei* (Apg 7, 55).[22] Die Gottesunmittelbarkeit wird aber nicht nur vom Erzähler postuliert, sondern auf der Figurenebene inszeniert als Vision, angesichts derer Stephanus ruft: *ecce video caelos apertos, et Filium hominis stantem a dextris Dei* (Apg 7, 56).[23] Das setzt sich fort in der Hinrichtungsszene, wenn er sich Gott anbefiehlt und ihn um Vergebung für seine Verfolger bittet, während er gesteinigt wird: *et lapidabant Stephanum invocantem et dicentem, Domine Iesu suscipe spiritum meum, positis autem genibus clamavit voce magna, Domine ne statuas illis hoc peccatum, et cum hoc dixisset obdormivit* (Apg 7, 58 – 59).[24]

Als ‚Erzmärtyrer' gibt Stephanus damit das Modell eines christlichen Sterbens für Gott, dem auch die Apostel folgen, die bald allesamt als Märtyrer gelten, wenngleich die *Apostelgeschichte* nur bei einigen von ihnen von einem gewaltsamen Tod zu berichten weiß. Zeitgleich mit den ersten Märtyrerberichten entstehen ab der Mitte des 2. Jahrhunderts die apokryphen *Apostelakten*, die von den Missionsreisen, den Wundertaten und der Verkündigung sowie schließlich der Verfolgung und dem Märtyrertod der fünf wichtigsten Apostel (Andreas, Johannes, Paulus, Petrus, Thomas) erzählen.[25]

Angesichts der heidnischen Ablehnung der Glaubenszeugen und unter dem Eindruck der Christenverfolgung der ersten Jahrhunderte erfährt das Martyrium also

19 „Doch sie vermochten nicht zu widerstehen der Weisheit und dem Geist, in dem er redete."

20 „Und alle, die im Rat saßen, blickten auf ihn und sahen sein Angesicht wie eines Engels Angesicht."

21 „Als sie das hörten, ging's ihnen durchs Herz und sie knirschten mit den Zähnen über ihn."

22 „Er aber, voll Heiligen Geistes, sah auf zum Himmel und sah die Herrlichkeit Gottes und Jesus stehen zur Rechten Gottes."

23 „Siehe, ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen."

24 „[U]nd sie steinigten Stephanus; der rief den Herrn an und sprach: Herr Jesus, nimm meinen Geist auf! Er fiel auf die Knie und schrie laut: Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an! Und als er das gesagt hatte, verschied er."

25 Zur liturgischen Verehrung der Apostel als Märtyrer vgl. Els Rose: From Eyewitnesses to Blood Witnesses. The Cult of the Apostles in the Early Medieval West. 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. 57 – 70.

seine feste Prägung als Leiden von Verfolgung und Sterben für den Glauben. Die Entwicklung des narrativen Musters in der Märtyrerliteratur geht dabei einher mit der Herausbildung einer Theologie des Martyriums: Das Martyrium des Glaubenszeugen wird mit dem Leiden und Tod Christi parallelisiert und als Höchstform der *imitatio Christi* stilisiert, es meint also nicht nur ein Sterben für, sondern *wie* Christus.[26] Im Tod erreicht der Märtyrer seine Vollendung und die volle Gemeinschaft mit Gott, das Sterben für den Glauben in der Nachfolge Christi wird zur höchsten Form der Lebensheiligung.

Die Forschung hat immer wieder versucht, in den frühchristlichen Schriften eine „allmähliche Bedeutungsverschiebung der Zeugnisterminologie in Richtung auf ihre martyrologische Verwendung im Sinn des *terminus technicus* Märtyrer“[27] zu belegen. Es lässt sich aber unterscheiden zwischen

> einerseits dem Motivzusammenhang eines Wortzeugnisses in gefährlicher Situation bis hin zu einem gewaltsamen Tod sowie eines gelegentlichen Tatzeugnisses durch Leiden und andererseits der direkten Benennung des Sterbens durch Termini des Zeugnisses.[28]

Die christliche Vorstellung des Martyriums erklärt sich folglich nicht aus einem semantischen Wandel vom Wortzeugnis zum Tatzeugnis, sondern aus der Deutung des in der Ablehnung und Verfolgung erlittenen Todes als eine Form des Glaubenszeugnisses, das die Mitte der christlichen Botschaft ausmacht:

> Die ursprüngliche Bedeutung des Titels *mártys* wäre demnach, dass der standhafte Christ im extremen Konfliktfall sein mündliches Bekenntnis auf der Ebene der Taten, also aktiv verwirklicht, so dass der erlittene Tod selbst zum Zeugnis wird, auch wenn es von Außenstehenden nicht verstanden wird. Im Titel *mártys* und in der martyrologischen Zeugnisbegrifflichkeit insgesamt drückt sich also konzentriert die christliche Uminterpretation und Sinngebung eines grausamen Geschehens aus, in die natürlich auch die Thematisierung von Gnade und Erlösung gehört.[29]

Dieser martyrologische Gebrauch der Zeugnisterminologie findet sich zuerst überliefert im *Martyrium des Polykarp*, das bald nach dem Tod des Bischofs von Smyrna im Jahr 155 oder 156 entstanden ist. Dieser erste außerbiblische Märtyrerbericht macht das Martyrium „zum Thema einer eigenen Schrift […], die den Anfang einer sehr bald verbreiteten und ausgebildeten Literaturgattung im Christentum darstellt“.[30] Die technische Verwendung des Märtyrerbegriffs erscheint hier bereits voll entwickelt:

---

26 Vgl. Maarten Taveirne: Das Martyrium als *imitatio Christi*. Die literarische Gestaltung der spätantiken Märtyrerakten und -passionen nach der Passion Christi. In: Zeitschrift für antikes Christentum 18 (2014), S. 167–203, hier S. 169.

27 Baumeister, Märtyrer und Martyriumsverständnis im frühen Christentum, S. 181.

28 Ebd., S. 182.

29 Ebd., S. 182–183. Vgl. ausführlicher dazu in Baumeisters umfassender Darstellung, die den Überlegungen seiner Aufsätze zugrundeliegt: Die Anfänge der Theologie des Martyriums. Münster 1980 (Münsterische Beiträge zur Theologie des Martyriums. 45).

30 Brox, Zeuge und Märtyrer, S. 227.

> μάρτυς ist für den Verfasser einfachhin der für den Glauben Gestorbene; μαρτυρεῖν heißt den Märtyrertod erleiden, und μαρτυρία beziehungsweise μαρτύριον ist das Martyrium, das heißt der Vorgang des Leidens und Sterbens, das um des Festhaltens am Glauben willen ertragen wird.[31]

Dass diese Terminologie in ihrer Verwendung keine Erklärung erfährt, lässt darauf schließen, dass der Autor sie als schon geläufig voraussetzen kann.[32] Gleichzeitig ist das *Martyrium des Polykarp* das erste schriftliche Zeugnis für den christlichen Märtyrerkult, denn es heißt, die Gemeinde von Smyrna versammele sich am Tag seines Totengedächtnisses „in Jubel und Freude" am Grab Polykarps und zwar „zum Gedächtnis derer, die zuvor den Kampf bestanden haben, und zur Übung und Vorbereitung für die, denen dies bevorsteht" (MartPol 18, 3). Die Märtyrerverehrung ist demnach nicht als eine Steigerung des allgemein üblichen rituellen Totengedenkens und Fortsetzung des griechischen Heroenkultes zu verstehen,[33] sondern als spezifisch christliche Prägung.

Im *Martyrium des Polykarp* zeigt sich also insgesamt der enge Zusammenhang der Entstehung des Märtyrerkultes mit der Herausbildung einer Theologie des Martyriums sowie der entsprechenden literarischen Darstellung von Martyrien. Schon die Briefform lässt dabei auf ein „Rezeptionsinteresse mit paränetisch-kerygmatischer Intention"[34] schließen und macht damit deutlich, dass es sich nicht um einen bloßen Bericht handelt, sondern um eine Deutung des Geschehens mit dem Anspruch auf Vorbildlichkeit und lehrhafte Unterweisung. Dieser Funktionszusammenhang wird schon im Eingang entworfen, wenn sich die christliche Gemeinde von Smyrna an diejenige von Philomelion wendet, aber auch an alle anderen „Gemeinden der heiligen und katholischen Kirche an jedem Ort" (MartPol, Präskript a). Der Tod ihres Bischofs Polykarp ist dabei Anlass und Exempel für das eigentliche Briefthema, nämlich die Nachahmung Christi und das geduldige Leiden in der Verfolgung gemäß dem Evangelium und zum Wohl und Heil der Nächsten:

> Wir haben euch aufgeschrieben, Brüder, das, was sich mit den Märtyrern und dem seligen Polykarp zugetragen hat, der, indem er ihr durch sein Zeugnis gleichsam ein Siegel aufgedrückt hat, der Verfolgung ein Ende gesetzt hat. Denn fast alles, was vorging, geschah, damit der Herr uns von oben das dem Evangelium gemäße Martyrium zeige. Denn er wartete, um ausgeliefert zu werden, wie auch der Herr, damit auch wir seine Nachahmer würden, indem wir nicht nur unser eigenes Geschick, sondern auch das der Nächsten im Auge haben. Denn es ist das Wesen wahrer und

31 Ebd.

32 Theofried Baumeister: Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums. Bern 1991 (Traditio christiana. 8), S. 75, Anm. 2.

33 Vgl. Theofried Baumeister: Die Entstehung der Heiligenverehrung in der Alten Kirche. In: Ders: Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im Christlichen Altertum. Rom 2009 (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementband. 61), S. 233–250; ebenso Ders: Die Entstehung der Märtyrerverehrung. In: Ebd., S. 260 – 268.

34 Das Martyrium des Polykarp. Übersetzt und erklärt von Gerd Buschmann. Göttingen 1998 (Kommentar zu den Apostolischen Vätern. 6), S. 68.

> starker Liebe, nicht nur sich selbst retten zu wollen, sondern auch alle seine Brüder. (MartPol 1, 1–2)

Offenkundig geht es dabei um eine Normierung des Martyriums, die auf die christliche Gemeinschaft bezogen ist. Entsprechend widmet sich der erste Teil des Briefes zunächst allgemein dem „Vorbild der edlen Märtyrer Christi“[35] unter dem verheißenden wie normativen Leitspruch: „Selig und edelmütig also sind alle Martyrien, die gemäß dem Willen Gottes geschehen sind.“ (MartPol 2, 1 a) Erstmals ist dabei von Märtyrern Christi, μάρτυρες τοῦ Χριστοῦ, im Sinne von Blutzeugen die Rede (MartPol 2, 2), deren motivischer Kern die Standhaftigkeit im Sterben für den Glauben ist, die mit dem ewigen Leben belohnt wird, das alle irdischen Qualen nichtig erscheinen lässt: „Sie richteten ihren Sinn auf die Gnade Christi und verachteten die irdischen Foltern: während einer einzigen Stunde erkauften sie das ewige Leben. Kalt waren ihnen das Feuer der entmenschten Folterknechte.“ (MartPol 2, 3 a)

Worin dabei das dem Willen Gottes und dem Evangelium Gemäße besteht, wird aber vor allem im Exempel zweier Nebenfiguren deutlich:[36] Germanikos lässt sich durch die Überredungsversuche des heidnischen Prokonsuls nicht von seinem Bekenntnis als Christ abbringen, wird *ad bestias* verurteilt, zieht in der Arena das wilde Tier zu sich heran um schneller zu sterben und gilt damit als Vorbild an Standhaftigkeit und Bekennermut (MartPol 3). Seine Gegenfigur ist der Phrygier Quintos, der sein Martyrium durch Selbstanzeige als Christ provoziert und auch andere Christen dazu verleitet, angesichts der wilden Tiere aber in Angst gerät und dem Zureden des Prokonsuls nachgibt und das heidnisches Opfer leistet (MartPol 4).

In diesen beiden Exempelfiguren wird ein Problem verhandelt, das sich schon an die Worte von der Selbstverleugnung und Nachfolge bis in den Tod anschließt, die Christus im Evangelium selbst zu seinen Jüngern spricht: *qui enim voluerit animam suam salvam facere perdet eam, qui autem perdiderit animam suam propter me inveniet eam* (Mt 16, 25).[37] Denn auch wenn der Akzent in den neutestamentlichen Schriften insgesamt auf dem freudigen Leiden und nicht auf dem Sterben für Gott liegt, „lassen diese Texte die Frage offen, ob die Imitatio-Motivation zur *Bereitschaft*, möglicherweise gar zu mehr, zum *Nacheifern* des Märtyrertums einlädt“, oder ob im Gegenteil letztere Haltung gerade problematisiert werden soll.[38] Angesichts der anzunehmen-

---

35 So die thematische Überschrift bei Buschmann, vgl. ebd.

36 Vgl. die Inhaltszusammenfassung bei Theofried Baumeister: Der Rekurs auf die Bibel als Mittel zur Darstellung heiliger Geschichte. In: Ders: Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im Christlichen Altertum. Rom 2009 (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementband. 61), S. 217–230, hier S. 219.

37 „Denn wer sein Leben erhalten will, der wird’s verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird’s finden.“

38 Boudewijn Dehandschutter: Leben und/oder Sterben für Gott bei Ignatius und Polykarp. In: Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter. Leben oder sterben für Gott? Hrsg. von dems. Leiden [u. a.] 2012 (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums. 80), S. 191–202, hier S. 195.

den Abfassungszeit der Evangelien zwischen 70 und 120 ist davon auszugehen, dass sie dem „Verhältnis von Nachfolge und Martyrium [...] nicht nur in proskriptiver, sondern auch in deskriptiver Weise begegnen“ und „auf narrativem Wege Strategien der Bewältigung von Verfolgung und damit von Besitz-, Status- und Lebensverlust“ anbieten.[39] Unter dem Eindruck der Parusieverzögerung mag der Gedanke der Nachfolge bis in den Tod dann an Schärfe verlieren, sodass sich der pragmatische Gehalt der Evangelien insgesamt nicht auf eine Aufforderung zum Sterben für und wie Christus engführen lässt.[40] Letztlich bleiben aber beide Lesarten möglich und auch in der frühchristlichen Praxis dürften die Bereitschaft zum oder das Verlangen nach dem Martyrium wohl immer wieder dicht beieinandergelegen haben.

In diesem Spannungsfeld verhandelt das *Martyrium des Polykarp* das Problem des Drängens zum Martyrium, das als die christliche Gemeinde gefährdender Heilsegoismus und Versuchung Gottes abgelehnt wird. Denn niemand kann sich sicher sein, ob er in den Martern standhalten und damit das Heil gewinnen wird, das auch dem Märtyrer letztlich nur im unverfügbaren Gnadenhandeln Gottes zuteilwird. Das Martyrium ist folglich als von Gott bestimmtes Geschick anzunehmen, wo es unausweichlich wird, aber nicht zu suchen, ganz so wie es sich im Vorbild Polykarps verkörpert findet, der wartet und ausweicht, bis er der Verfolgung nicht mehr entgehen kann: „Die Evangeliumsthematik dient einmal der Apologie des Polykarp, zum anderen ist sie antienthusiastische Normierung eines vorsichtig-mutigen Martyriumsverhaltens, für das verbindlich geworben wird.“[41]

Auf dieser Grundlage schildert der zweite und längere Teil des Briefs ausführlich „Polykarps evangeliumsgemäßes Martyrium“[42]: Zweimal entzieht sich der greise Bischof auf Drängen seiner Gemeinde durch Flucht der Festnahme, beim dritten Mal aber lehnt er diese Möglichkeit ab, damit Gottes Wille an ihm geschehe, denn eine Vision hatte ihm offenbart, dass er lebendig verbrannt werden müsse. Sanftmütig und gastfreundlich empfängt er seine Häscher, die ihm auf dem Weg zum Gericht zureden, den Kaiser als Herrn anzuerkennen und zu opfern, um sich zu retten (MartPol 8, 1–3). Doch widersteht Polykarp dieser Versuchung und wird darin durch eine wunderbare Himmelstimme bestärkt, die auch seine Glaubensgeschwister vernehmen: „Als aber Polykarp in das Stadion hineinging, ertönte eine Stimme aus dem Himmel: ‚Sei mutig, Polykarp, und tapfer wie ein Mann!‘ Niemand sah zwar den Redenden, die Stimme

39 Sebastian Fuhrmann: Leben verlieren und Leben finden. Nachfolge und Martyrium in den Evangelien. In: Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter. Leben oder sterben für Gott? Hrsg. von dems. Leiden [u. a.] 2012 (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums. 80), S. 167–189, hier S. 167.

40 Vgl. ebd., S. 183–184.

41 Theofried Baumeister: Die Norm des evangeliumgemäßen Blutzeugnisses. Das *Martyrium Polycarpi* als vorsichtige *Exhortatio ad Martyrium*. In: Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann. Hrsg. von Georg Schölligen, Clemens Scholten. Münster 1996 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. 23), S. 122–128, hier S. 128.

42 So wiederum die thematische Überschrift bei Buschmann, Das Martyrium des Polykarp 1998.

jedoch hörten diejenigen von den Unsrigen, die anwesend waren.“ (MartPol 9, 1 a–b) Der Prokonsul, der ihn verhört, versucht ihn mit dem Hinweis auf sein hohes Alter zu überreden, seinen Glauben zu verleugnen und Christus zu verfluchen, er aber weist das gerade mit Blick auf sein Alter rhetorisch geschickt ab: „‚Sechsundachtzig Jahre diene ich ihm, und er hat mir kein Unrecht zugefügt; wie kann ich da meinen König verfluchen, der mich gerettet hat?‘“ (MartPol 9, 3 b)

Der zweiten Aufforderung des heidnischen Statthalters, das Kaiseropfer zu leisten, hält Polykarp das formelhafte Bekenntnis als Christ und zum Namen Christi entgegen, das im Rahmen des heidnischen Gerichtsverfahrens sein Todesurteil bedeutet: „Wenn du der trügerischen Meinung bist, daß ich schwöre beim Glück des Kaisers, wie du sagst, dann tust du so, als wüßtest du nicht, wer ich bin; höre mein freimütiges Bekenntnis: Ich bin ein Christ.“ (MartPol 10, 1 b) Die konfrontative Zuspitzung des Verhörs ist zugleich eine Herausforderung des aus christlicher Sicht heidnischen Unglaubens. So verknüpft Polykarp sein Bekenntnis mit dem Appell: „‚Wenn du aber die Sache des Christentums kennenlernen willst, so gib mir einen Tag und höre zu.‘“ (MartPol 10, 1 b) Die Aufforderung des Prokonsuls, er möge statt seiner das Volk überzeugen, wehrt Polykarp hingegen mit der Erklärung ab:

> ‚Dich zwar habe ich einer Erklärung für würdig gehalten; denn man hat uns gelehrt, den von Gott eingesetzten Obrigkeiten und Gewalten die angemessene Ehre zu erweisen, wenn sie uns nicht schädigt. Jene aber halte ich nicht für wert, mich ihnen gegenüber zu verteidigen.‘ (MartPol 10, 2 b)

In dieser Nuancierung wird auch der eigentliche Anlass für das christliche Martyrium deutlich: Das Kaiseropfer ist zwar wie der heidnische Polytheismus insgesamt eine Frage äußerlicher Kulterfüllung, verbindet aber als Staatskult den religiösen Bereich untrennbar mit den öffentlichen Interessen des römischen Gemeinwesens, das in der Ausdehnung des Reiches darin seine Einheit und Identität stiftende Mitte sucht. Seine Ablehnung muss aus dieser Sicht als töricht und gefährlich zugleich erscheinen, weil es den Frieden mit den Göttern und damit das gesellschaftliche Wohl gefährdet. Der exklusive und alle Lebensbereiche umfassende Anspruch des christlichen Monotheismus aber lässt keine andere Option zu, wenn es um die Frage religiöser Autorität geht. Das meint allerdings nicht die Ablehnung des Kaisers und des römischen Staates als solchen, sondern nur insofern ersterer eine Verehrung beansprucht, die nur Gott zukommen kann. Den Maßstab dafür gibt die Formel *reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari, et quae Dei sunt Deo* (Lk 20, 25).[43] Der äußere Anlass für die staatliche Verfolgung ist denn auch nicht der christliche Glaube an sich, sondern die Ablehnung des Kaiseropfers. In den christlichen Märtyrerberichten wird sie zum Fanal einer religiösen Konfrontation auf Leben und Tod, die eine endgültige Scheidung von Glaube und Unglaube, aber eben auch die von Heiligkeit und allen weltlichen Ansprüchen bedeutet.

43 „So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“

Diese Konfrontation auf eine finale Scheidung hin gestaltet das *Martyrium des Polykarp* dramatisch aus: Angesichts der Erfolglosigkeit seines Mahnens bleibt dem Prokonsul nur die blanke Drohung mit den wilden Tieren und schließlich mit dem Feuertod. Doch Polykarp lässt sich davon nicht beeindrucken, wendet die Drohungen vielmehr gegen den heidnischen Verfolger selbst, indem er ihm die ewigen Qualen vor Augen stellt, die alle irdischen Strafen übersteigen und entwerten: „‚Du drohst mit einem Feuer, das nur eine Stunde brennt und nach kurzem erlischt; denn du kennst nicht das Feuer des zukünftigen Gerichtes und der ewigen Strafe, das für die Gottlosen aufbewahrt ist. Aber warum zögerst du? Hole herbei, was du willst!'" (MartPol 11, 2 b) Der Glaubensmut des Bischofs steht dabei in anschaulichem Kontrast zur Verwunderung und dem Entsetzen des heidnischen Statthalters:

> Während er dieses und anderes mehr sagte, wurde er voll Mut und Freude und sein Angesicht war erfüllt von Gnade, so daß er nicht nur nicht die Fassung verlor, eingeschüchtert von dem gegen ihn Gesagten, sondern im Gegenteil der Prokonsul außer sich geriet, seinen Herold in die Mitte des Stadions schickte und verkünden ließ: ‚Polykarp hat sich dreimal als Christ bekannt.' (MartPol 12, 1 a–b)

Der Angeklagte geht als der eigentliche Sieger aus dem öffentlichen Tribunal hervor, während sein Ankläger und Versucher angesichts der todesverachtenden Unbeirrbarkeit des vermeintlich Unterlegenen seine Sicherheit verliert. Als die Menge der anwesenden Heiden und Juden „mit unbändiger Wut und lauter Stimme" (MartPol 12, 2–3) den Tod des Christen durch Verbrennen bei lebendigem Leibe fordert, legt dieser bereitwillig seine Oberkleider ab und lehnt es heldenhaft ab, sich annageln zu lassen: „‚Laßt mich so; denn der, der mir die Kraft gibt, das Feuer zu ertragen, wird mir auch die Kraft geben, ohne eure Sicherheit auf Grund der Nägel unbeweglich auf dem Scheiterhaufen auszuharren.'" (MartPol 13, 3 b) Mit der Thematisierung der Nägel wird Polykarps Tod auf dem Scheiterhaufen mit dem Kreuzestod Christi parallelisiert, wobei die Differenz zwischen Christus und seinem Märtyrer gewahrt bleibt, wenn letzterer schließlich ‚nur' festgebunden wird; andererseits wird damit sein heroisches Leiden herausgestellt, das er mit Gottes Beistand besteht.[44]

Die sakramentale, das Heil vergegenwärtigende und heilsvermittelnde Dimension des Sterbens für Gott unterstreicht das mit liturgischen Anspielungen auf die Eucharistie durchsetzte Gebet des Heiligen auf dem Scheiterhaufen, wenn er sich an Gott wendet mit den Worten: „‚[I]ch dankopfere dir, daß du mich dieses Tages und dieser Stunde gewürdigt hast, teilzunehmen in der Zahl der Märtyrer an dem Kelch deines Christus zur Auferstehung ins ewige Leben von Seele und Leib Unvergänglichkeit heiligen Geistes" (MartPol 14, 2 a). Wie schon in der Erzählung vom Martyrium des Stephanus ist sich auch hier der Glaubenszeuge im Moment seiner Hinrichtung seiner Gottesunmittelbarkeit gewiss. Die Verbrennung, die doch eigentlich zur vollständigen physischen Vernichtung Polykarps führen soll, gerät denn auch zum zumindest für die

44 Vgl. ebd., S. 225.

umstehenden Gläubigen sinnlich erfahrbaren Wunder, das die heidnische Ermächtigung eindrucksvoll konterkariert:

> Denn das Feuer nahm die Form einer Wölbung an, wie ein vom Wind aufgeblähtes Schiffssegel, und umhüllte ringsherum (schützend) den Leib des Märtyrers. Er befand sich mittendrin, nicht wie Fleisch, das brät, sondern wie Brot, das gebacken wird, oder wie Gold und Silber, das im Schmelzofen gereinigt wird. Auch empfanden wir einen solchen Wohlgeruch wie von duftendem Weihrauch oder von irgendeinem anderen der kostbaren Rauchwerke. (MartPol 15, 2 a–c)

Als es nicht gelingt, seinen Leib zu verbrennen, fordert die Menge schließlich, er solle mit dem Dolch getötet werden, doch auch diese letztlich erfolgreiche Form der Hinrichtung wird zum allen wahrnehmbaren Zeichen der Heiligkeit Polykarps und der grundlegenden Scheidung von Heidentum und Christentum: „Und als er [= der Vollstrecker, F.P.] dies tat, kam eine solche Menge Blut hervor, daß das Feuer verlosch und die ganze Menge sich verwunderte, welch ein Unterschied zwischen den Ungläubigen und den Auserwählten besteht." (MartPol 16, 1 b)

Trotz dieser sakramentalen Überhöhung des exemplarischen Sterbens Polykarps zum sichtbaren Zeichen göttlichen Wirkens in seinem Heiligen besteht der Anspruch des Briefes aber nicht darin, ein bloßes *admirabile* zu geben, das aus der Entfernung des einfachen Gläubigen nur andächtig verehrt werden kann. Vielmehr soll er offenbar kerygmatisch-erbaulich „ein theologisch begründetes Vorbild zur Nachahmung schaffen"[45], wenn es im auf den Tod des Heiligen folgenden Abschnitt heißt: „[D]ie Märtyrer aber lieben wird in angemessener Weise als Jünger und Nachahmer des Herrn wegen der unüberbietbaren Zuneigung zu ihrem König und Lehrer; wenn doch auch wir deren Teilhaber und Mitjünger würden!" (MartPol 17, 3) So wie Christus das Vorbild des Märtyrers ist, soll dieser in einer Traditionskette der Nachahmung wiederum zum Vorbild für die Christen werden.[46] Die liturgische Formel des Briefschlusses betont dann noch einmal die Vorbildhaftigkeit Polykarps in seinem evangeliumsgemäßen Martyrium als Sieg über den heidnischen Unglauben und verbindet dabei das Motiv des Sterbens für Gott als Form der Lebensheiligung mit dem des Glaubenszeugnisses, dessen zeichenhafte Funktion identitätsstiftend nach innen gerichtet ist, zur Erbauung der Kirche:

> Durch seine Standhaftigkeit besiegte er den ungerechten Herrscher und empfing so den Kranz der Unsterblichkeit; zusammen mit den Aposteln und allen Gerechten verherrlicht er voller Jubel Gott, den Vater, den Allmächtigen, und preist unseren Herrn Jesus Christus, den Retter unserer Seelen und den Lenker unserer Körper, den Hirten der katholischen Kirche auf dem ganzen Erdkreis. (MartPol 19, 2 a–b)

45 Gerd Buschmann: *Martyrium Polycarpi*. Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte. Berlin und New York 1994 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. 70), S. 322.

46 Vgl. ebd., S. 324

3.1.2 Das Martyrium als Praxis der Differenz

Im narrativen Muster des Martyriums werden zwei entgegengesetzte Machtansprüche miteinander konfrontiert; entweder den Kaiser gottgleich zu verehren und die heidnischen Götter anzuerkennen – oder dies im Namen des christlichen Glaubens zurückzuweisen und dafür den Tod zu erleiden. Auf kategoriale Weise scheiden sich im öffentlichen Bekenntnis des Märtyrers und seinem Eintreten dafür bis in den Tod wahr und falsch, Glaube und Unglaube, Heil und Verdammnis. Insofern ist das Martyrium mehr als ein passives Erleiden von Verfolgung, vielmehr hat es zugleich den Charakter einer aktiven Konfrontation, die das Offenbarwerden des religiösen Gegensatzes bewusst herbeiführt, damit sich die Wahrheit und Überlegenheit des christlichen Glaubens erweisen möge.

Darin kommt ein Zeugnisbegriff zum Tragen, der mit der Vorstellung der Gegenwart Christi verbunden ist: Wie Heiligkeit im christlichen Verständnis generell als Nachfolge Christi und ‚Zeugnis' gedacht wird, so ist der narrative wie inhaltliche Kern des Martyriums, das macht gerade das ‚evangeliumsgemäße' Beispiel Polykarps deutlich, nicht die heldenhafte Lebenshingabe als solche, sondern die bedingungslose Nachfolge, bei der Christus sich im Märtyrer noch einmal abbildet und gegenwärtig wird.[47] ‚Zeuge' ist der Märtyrer also nicht, weil er leidet, sondern weil er mit seinem Leben und Sterben vom Heil in Christus kündet, und das nicht einfach im Sinne eine Überzeugung oder Lehre, die weiterzugeben ist, sondern heilspräsentisch gedacht:

> Dabei besteht das Zeugnisgeben wesentlich darin, daß die Wirklichkeit der Tatsache in die Gegenwart zurückgeholt wird. Zeugnis ist Anamnese. So tritt im Zeugnis von Christus, welches der Märtyrer gibt, die Heilstat Gottes, seine Wahrheit und Wirkmacht ins Präsens: das Zeugnis hat heilsschaffende Macht.[48]

Das beschreibt zwar erst einmal die christliche Binnenperspektive, in der das Martyrium als Heilszeichen für die Gläubigen und zur inneren Bestärkung gedeutet, die Verfolgung „zu einem Stück der heilvermittelnden Nachfolge Jesu"[49] wird. Wenn sich aber im Narrativ des Martyriums der Glauben in seiner Wahrheit und Kraft als objektive Tatsache erweisen soll, braucht es dafür gerade eine nichtchristliche Umgebung und zwar nicht nur, weil das Sterben für Gott notwendigerweise eine Verfolgungssituation voraussetzt, sondern weil es nicht zuletzt erzähllogisch einer textinternen Öffentlichkeit bedarf, die sich in Ablehnung und Annahme der christlichen Botschaft zu diesem Heilszeichen verhält. Das Zeugnis des Glaubenszeugen im Martyrium muss in seiner missionarischen Wirksamkeit selbst bezeugt werden, damit

47 Vgl. Beinert, Die Heiligen in der Reflexion der Kirche, S. 52.
48 Ebd.
49 Suso Karl Frank: Zur altkirchlichen Missionsgeschichte. In: Franziskanische Studien 66 (1984), S. 3–18, hier S. 5.

es seine heilsgeschichtliche Relevanz entfalten und tatsächlich heilsvergewissernd wirken kann.

Dazu kommt, dass das Christentum in seinem Selbstverständnis gegenüber den Ungläubigen, wie es sich im Missionsbefehl verdichtet, grundlegend auf Verkündigung und Ausbreitung des Glaubens hin angelegt ist.[50] Der lateinische Begriff *missio* meint dabei erst einmal nicht mehr als eine Sendung, allerdings wird deren Inhalt im Bericht der Evangelien mit Taufe und Unterweisung im Glauben deutlich benannt: *euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*, und in der Erfüllung dieser Aufgabe sagt Christus den Aposteln seine Gegenwart zu: *et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi* (Mt 28, 19 – 20).[51] In den letzten Worten des Auferstandenen vor der Himmelfahrt werden dieser Auftrag und seine Verheißung in der Zeugnisterminologie formuliert, denn mit der Kraft des Heiligen Geistes werden die Apostel den Glauben an Christus bezeugen: *accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos, et eritis mihi testes in Hierusalem et in omni Iudaea et Samaria, et usque ad ultimum terrae* (Apg 1, 8).[52] Die engsten Jünger sind demnach als Apostel (griechisch ἀπόστολος, der Gesandte oder Sendbote) berufen, den Glauben in der ganzen Welt zu verkündigen, weil sie selbst Zeugen der Verkündigung Christi und seiner Auferstehung waren, wie es bei der Nachwahl des zwölften Apostels heißt: *oportet ergo ex his viris qui nobiscum congregati sunt, in omni tempore quo intravit et exivit inter nos Dominus Iesus, incipiens a baptismate Iohannis usque in diem qua adsumptus est a nobis, testem resurrectionis eius nobiscum fieri unum ex istis* (Apg 1, 21 – 22).[53]

Das Glaubenszeugnis wird in neutestamentlicher Zeit also nicht als etwas Herausgehobenes verstanden, sondern als grundlegender Aspekt christlicher Lebensweise: „Offensichtlich galt die ganze Existenz der Christen als Zeugnis, wobei – von der Wortverkündigung abgesehen – das beispielhafte Leben der Gemeinde missionarisch wirkte.“[54] Darin hat man in der Forschung denn auch immer wieder den Grund

50 Als „Nachfolge Christi in der ständigen Vergegenwärtigung der Glaubensstiftung“ wird die Apostelaussendung zu einer ‚Schlüsselszene für die Christenheit‘, die in Predigt und geistlichem Spiel rituell vergegenwärtigt wird und die mittelalterliche Literatur und Kunst durchzieht. Verena Linseis: Aussendung – Mission – Migration. Zur Szene der Apostelaussendung im Geistlichen Spiel. In: PBB 134, 4 (2012), S. 512 – 539, hier S. 513.

51 „Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“

52 „[A]ber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch kommen wird, und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde.“

53 „So muss nun einer von diesen Männern, die bei uns gewesen sind die ganze Zeit über, als der Herr Jesus unter uns ein- und ausgegangen ist – von der Taufe des Johannes an bis zu dem Tag, an dem er von uns genommen wurde –, mit uns Zeuge seiner Auferstehung werden.“

54 Otto Betz: Art. Mission III. Neues Testament. In: TRE 23 (1994), S. 23 – 31, hier S. 30.

für die erfolgreiche Ausbreitung des christlichen Glaubens gesehen: „Die Stoßkraft der kirchlichen Mission lag in der Weitergabe der Botschaft von Mund zu Mund, in der Einheit von Wort und Tat, in dem das Leben auch in den alltäglichen Bezügen einfordernden, totalen Anspruch der Botschaft Jesu."[55] Der vollkommene Einsatz im Glaubenszeugnis habe aber unter den Bedingungen heidnischer Ablehnung und Verfolgung zwangsläufig zum Martyrium führen müssen, sodass es immer schon mit der Mission verbunden gewesen sei, beides wesentlich zueinander gehöre und ineinander übergehe, wodurch „die christliche Verkündigung von selbst ein eigentümliches Gewicht und einen einzigartigen Ernst" gewonnen habe, so die idealisierende Darstellung bei Hans von Campenhausen.[56] Wenn er aber die „Zeit der ältesten Kirche" beschreibt als die „einer Christenheit, die die Mission und das Martyrium in seltener, ursprünglicher Gleichzeitigkeit wirklich geübt und erfahren hat"[57], und dabei zudem festhalten zu können glaubt, dass „[d]ie missionarische Ausrichtung der Kirche [...] das Martyrium davor [bewahrt], sich als Selbstzweck zu verstehen"[58], folgt er darin der kirchlichen Selbstinszenierung.

Tatsächlich erweist sich gerade am Martyriumsdiskurs, wie wenig selbstverständlich diese Gleichzeitigkeit und wie sehr sie letztlich das Ergebnis christlicher Selbstbeschreibung ist. Diese zielt auf den exklusiven Anspruch des Christentums, der eine, mit Assmann, ‚lebenswendende Entscheidung' fordert, denn unter den Bedingungen der Verfolgungen erscheint das Zeugnis genau als eine solche, nicht nur allgemein existenziell, sondern in einer physischen Konkretisierung. Für die Christen hält das Martyrium, „dieses In-der-Entscheidung-Stehen" aktuell, es stellt ihnen „dieses Moment der innerchristlichen Gefährdung" vor Augen, wonach sich auch der Gläubige seines Heils niemals sicher sein kann: „Nur die Märtyrer sind der Zweideutigkeit des Lebens für immer entnommen"[59], denn sie haben die endgültige *conversio* vollzogen und sind in die Transzendenz eingegangen. Nach außen soll das Martyrium hingegen wirken „als eine furchtbare Drohung für die Welt der Verfolger, die das Blut des Zeugen vergossen haben"[60], wobei diese Drohung in erster Linie eine symbolische ist, die vor allem der Inszenierung der ‚lebenswendenden Entscheidung' und der finalen Unterscheidung von Glaube und Unglaube dient.

Die christliche Vorstellung des Martyriums ist daher schon in ihren Ursprüngen nicht als neutrale Tatsachenbeschreibung zu verstehen: ‚‚Am Anfang der christlichen Märtyrerliteratur stehen – wie am Anfang der Evangelien – nicht ‚wertfreie' Ge-

55 Gülzow, Reichert, Art. Mission, S. 33.

56 Hans von Campenhausen: Das Martyrium in der Mission. In: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 1: Die Alte Kirche. Hrsg. von Heinzgünter Frohnes, Uwe W. Knorr. München 1974, S. 71–85, Zitat S. 73.

57 Ebd., S. 70.

58 Ebd., S. 73.

59 Beide Zitate ebd., S. 76.

60 Ebd.

schichtstatsachen, sondern steht tendenziöse kerygmatische Erbauungsliteratur."[61] Als solche ist sie aber ein Element der christlichen Identitätsbildung gegenüber der herrschenden griechisch-römischen Mehrheitsgesellschaft des 2. und 3. Jahrhunderts. Neben den Apologien dieser Zeit, die einem systematischen und diskursiven Ansatz folgen und bemüht sind die Inhalte der neuen Religion in Übereinstimmung mit und als erfüllende Fortführung der überkommenen heidnischen Philosophie darzustellen, erweisen sich die Märtyrerschriften als eine Form narrativer Identitätsstiftung und Selbstvergewisserung, die gerade die Erfahrung religiöser Konfrontation in Ablehnung und Verfolgung bearbeitet.[62] Die Vorstellung des Martyriums als Glaubenszeugnis im Sterben für Gott bietet hierbei nicht nur eine kompensatorische Gegenerzählung, sondern ermöglicht gar eine triumphale Umkehrung, wenn sie die Hinrichtung zu einem Machterweis des Christentums in eschatologischer Dimension macht: „The martyrs not only resist the Roman temporal power but also place themselves in a higher tribunal than their earthly persecutors by pronouncing God's eschatological judgement upon the persecutors."[63]

Aus diesem konfrontativen Charakter erklärt sich der aktiv kämpferische Grundzug, der sich in der Verwendung militärischer Metaphorik in der Darstellung des Martyriums niederschlägt und den Märtyrer in seinem Leiden als einen ‚Streiter' Gottes zeigt. Die Grundlage der *militia-Christi*-Metaphorik findet sich schon im Neuen Testament, wenn der spirituelle Weg jedes Gläubigen als Kampf beschrieben wird: *labora sicut bonus miles Christi Iesu*, heißt es in 2 Tim 2, 3.[64] Der auf Sieg und Überwindung des Heidentums angelegte konfrontative Charakter erklärt auch die starke Schematisierung und den hohen Grad der Stilisierung, wenn im Martyrium, mit deutlich vernehmbaren literarästhetischen Urteil der älteren Forschung, „hartnäckige fanatische Verfolgte einem ebenso hartnäckigen fanatischen Verfolger gegenüber[stehen]".[65] Denn die „Erzähllogik der Martyrienberichte, die auf der Opposition zwischen dem Glauben der Christen und den Götter(opfer)n der Heiden beruhte", verlangt das standhafte und geradezu hartnäckige Bekenntnis des Christen wie die gnadenlose Bestrafung durch die Vertreter der heidnischen römischen Obrigkeit.[66]

---

61 Buschmann, Das Martyrium des Polykarp, S. 251.

62 Vgl. Rhee, Early Christian Literature, S. 1–2.

63 Ebd., S. 186.

64 „Leide mit als ein guter Streiter Christi Jesu." Zur *militia Christi* vgl. weiter unten noch ausführlich in Kap. 4.2.1 Die Verchristlichung des Rittertums.

65 Erich Auerbach: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. 8. Aufl. Bern/Stuttgart 1988, S. 22.

66 Peter Gemeinhardt: Märtyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike bis zur Reformation. In: ZKG 120 (2009), S. 289–322, hier S. 293. Es ist demnach eine Fehlinterpretation, das dualistische Weltbild von Gut und Böse, das sich in den mittelalterlichen Märtyrerlegenden, hier speziell der *Legenda aurea*, „in hartem Schwarzweißkontrast" niederschlägt, als Ergebnis einer Befreiung vom „Realitätsbezug" und daher als „irreale" Schematisierung verstehen zu wollen, so beispielsweise bei Ferdinand Barth: Legenden als Lehrdichtung. Beobachtungen zu den Märtyrerlegenden in der *Legenda aurea*. In: Europäische Lehrdichtung. Festschrift für Walter Naumann zum 70. Geburtstag. Hrsg. von

Auch die lange Zeit in der Forschung übliche Unterscheidung in authentische und daher als historische Quellen verlässliche ‚Märtyrerakten' und im Nachhinein verfasste, fiktive ‚Märtyrerpassionen' verkennt daher, dass es schon in der frühchristlichen Märtyrerliteratur immer um die narrative Inszenierung und Deutung eines Geschehens geht.[67] Dabei ist weniger das ‚Was' des Inhalts, sondern das ‚Wie' der Darstellung aufschlussreich:

> Die Einsicht, daß es das von der historischen Kritik so lange gesuchte originale Martyrer-Aktenstück überhaupt nicht gibt, daß vielmehr auch die bescheidenste Passio, sobald sie aufgezeichnet wird, Literatur ist, befreit uns von den hermeneutischen Problemen von Texten, die nur Niederschlag der Wirklichkeit und nicht mehr sein wollen, und ermöglicht die Frage nach dem Ausdruckswillen, der hinter der Überlieferungsform eines Martyriums im ‚Aktenstil', in der ‚Protokollform', steht.[68]

So erweist sich gerade die Protokollform als bewusste literarische Inszenierung, denn sie suggeriert eine realistische Nähe zum Geschehen, indem sie sich den Anschein einer knappen und vertrauenswürdigen Aufzeichnung des tatsächlichen Verhörs unmittelbar während seines Verlaufs gibt. Dabei ist unübersehbar, dass die Konfrontation des Märtyrers mit dem heidnischen Statthalter in den scharfen Wechselreden hochgradig stilisiert und exemplarisch ist. Das gesamte Geschehen scheint auf den religiösen Gegensatz hin konzentriert und liefert dabei die entsprechende Wertung gleich mit. Die vermeintliche Authentizität zielt darauf, beim Rezipienten über Unmittelbarkeitseffekte religiöse Wirkung zu erzielen, indem die Distanz zwischen dem Augenzeugen, als der sich der Erzähler inszeniert, und dem im gläubigen Mitvollzug vereinten Publikum aufgehoben scheint.

Wenn es also in der Märtyrerliteratur nie um die ‚bloße' Darstellung eines Märtyrertodes geht, sondern am Ende immer schon um Martyrologie,[69] so ist diese Deutung umgekehrt aber nicht zu trennen von ihrer narrativen Vermittlung. Erst in der deutenden Darstellung einer Hinrichtung als Martyrium wird diese überhaupt zu einem solchen und damit zu einem sinnhaften Geschehen: *martyres non facit poena, sed*

Hans Gerd Rötzer, Herbert Walz. Darmstadt 1981, S. 61–73, S. 68. Der Dualismus ist vielmehr von Anfang an konstitutiv für die Märtyrerlegende.

67 Die Begriffsbildung und damit die gesamte Fragestellung ist ohnehin eine anachronistische, denn der Begriff *acta martyrum* geht auf eine Anthologie des ausgehenden 17. Jahrhunderts zurück, in frühchristlicher Zeit findet er sich sehr selten, die Märtyrerberichte werden als *passiones* oder *gesta martyrum* bezeichnet. Vgl. François Dolbeau: Art. Märtyrerakten (*acta martyrum*). In: LexMA 6 (1993), Sp. 352–353, hier S. 352.

68 Walter Berschin: Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, Bd. 1: Von der *Passio Perpetuae* zu den *Dialogi* Gregor des Großen. Stuttgart 1986, S. 41.

69 Vgl. Ekkehard Mühlenberg: The Martyr's Death and its Literary Presentation. In: Historica, theologica et philosophica, critica et philologica. Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies. Hrsg. von Elizabeth Anne Livingstone. Leuven 1997 (Studia patristica. 29), S. 85–93, hier S. 93.

causa,[70] so die einflussreiche Formel bei Augustinus, der zufolge nicht das Faktum der Hinrichtung den Märtyrer ausmacht, sondern Grund und Anlass des Sterbens, was letztlich sowohl die persönliche Handlungsmotivation des Sterbenden meint als auch die kollektive Deutungsleistung im Erinnern und Erzählen von ihm.[71] Der diskursive Charakter des Martyriums betrifft aber nicht nur die Deutung des Sterbens in den Christenverfolgungen, sondern des religiösen Gegensatzes insgesamt: „[T]he memory work done by early Christians on the historical experience of persecution and martyrdom was a form of culture making, whereby Christian identity was indelibly marked by the collective memory of the religious suffering of others"; das Märtyrertum ist also das Ergebnis einer Interpretationsleistung und bietet einen Verständnisrahmen „for interpreting a wide array of historical encounters between Christians and the dominant imperial culture".[72]

Die Märtyrer bilden daher einen Kristallisationspunkt kollektiver religiöser Identitätsbildung in der Verfolgungszeit und darüber hinaus in ihrer Erinnerung im kulturellen Gedächtnis als der Gründungszeit der Kirche: „Einzelne in Extremsituationen exemplifizieren das Ideal christlicher Lebenshingabe und dienen den Vielen zur Orientierung und zur Entlastung."[73] Der oft konstatierte kompensatorische Charakter der Heiligenverehrung ist mithin schon im Märtyrerkult der frühen Kirche angelegt, mehr noch: gerade er ist ein Ursprung des Heiligenkultes, wenn die Märtyrer helfen sollen, mit dem Abfall von Christen in Verfolgungssituationen umzugehen, indem sie nicht nur ihre, sondern auch fremde Sünden sühnen.[74] Das idealisierte Bild einer glühenden Bereitschaft zum und mitunter gar eines aktiven Strebens nach dem Martyrium, wie es die Märtyrerliteratur zeichnet, steht folglich in Diskrepanz zur historischen Situation:

> Es läßt sich kaum bestreiten, daß das Verhalten jener Männer und Frauen, die ihr eigenes Martyrium beförderten, konsequent war, wenn man die Bewertung des Märtyrertodes in den meisten einschlägigen Schriften betrachtet. Dennoch stellte es nicht den Normalfall dar. Die große Masse der Christen, die in den Verfolgungen durchhielten, drängte sich nicht zum Tod.[75]

70 Enarratio in psalmum XXXIV, Sermo II, 13. Aurelius Augustinus: Enarrationes in psalmos I–L. Turnholt 1990 (Corpus christanorum. Series Latina. 38/Aurelii Augustini Opera. 10, 1).

71 Vgl. dazu auch Peter Gemeinhardt: *Non poena sed causa facit martyrem*. Blut- und Lebenszeugnis in der Alten Kirche: Sache, Kontext und Rezeption. 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. 23 – 39.

72 Elizabeth A. Castelli: Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making. New York 2004 (Gender, Theory, and Religion), S. 4 und 6.

73 Gemeinhardt, Märtyrer und Martyriumsdeutungen, S. 322.

74 Vgl. ebd., S. 303.

75 Dorothea Wendebourg: Das Martyrium in der Alten Kirche als ethisches Problem. In: ZKG 98 (1987), S. 295 – 320, S. 305.

Insofern lässt sich die Normierung des Martyriums und die Einhegung eines Martyriumsenthusiasmus, wie ihn zur Entstehungszeit des *Martyriums des Polykarp* die endzeitlich-prophetische Bewegung des Montanismus als rigoristische Gegenposition zu einer zunehmenden Verweltlichung der Großkirche propagierte, als Teil komplexer innerkirchlicher Deutungsprozesse und Legitimationsstrategien verstehen. Die Argumentation der kirchlichen Autoritäten bleibt dabei insgesamt uneindeutig: Zwar lehnen sie das Drängen zum Martyrium ab, legitimieren sowohl die Flucht als auch das Ausharren im Verborgenen und wählen selbst diese Wege, andererseits stammen solche Stellungnahmen von denselben führenden Kreisen wie die Schriften, die den Märtyrertod als erstrebenswertes Ziel und Leitbild idealisieren und propagieren.[76] Das wird man aber weniger als Doppelmoral verurteilen, denn als Beleg für die schwierige und durchaus widersprüchliche Identitätsbildung nehmen können, die das Problem der Ablehnung und Verfolgungen deutend auffangen muss, andererseits Wege einer Etablierung der Kirche innerhalb einer heidnischen Umgebung sucht – und damit das grundlegende Problem der christlichen Existenz in der ‚Welt' bearbeitet: ganz konkret als Gegensatz zwischen Christen und Heiden, der auch im Martyrium als ein dynamischer und zu überwindender gedacht wird, zugleich aber auch schon spiritualisiert in der Frage nach dem persönlichen Heil jedes einzelnen Gläubigen, dessen er sich auf Erden nie sicher sein kann.[77]

Bereits die frühchristliche Märtyrerliteratur ist also immer eine rückblickende Deutung, die kaum die deutlich vielschichtigeren historischen Situationen widerspiegelt, nicht nur hinsichtlich der im Narrativ des Martyriums unausweichlich scheinenden Konfrontation im Verhältnis von Christentum und Heidentum, das im Gegenteil verschiedene Formen der Koexistenz zwischen pragmatischer Duldung und aktiver Auseinandersetzung erlebt hat. Eine Diskrepanz besteht dabei vor allem zum tatsächlichen Ausmaß der Christenverfolgungen bis zur Konstantinischen Wende, die in den Martyrien ja als durchgängige Grundbedingung erscheinen. Entgegen dieser Engführung gab es bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts nur lokal und zeitlich eng begrenzte Verfolgungen, erst unter Kaiser Decius kam es 250 – 251 zu einer systematischen und umfassenden staatlichen Verfolgung, die auf eine Vernichtung des Christentums als solches zielte, fortgesetzt durch die Verfolgungen unter Kaiser Valerian 257 – 259 und schließlich noch einmal unter Kaiser Diokletian und seinen Nachfolgern

76 Vgl. ebd., S. 306 – 307.

77 Vgl. dazu oben in Kap. 2.2.1 Heidentum als dynamischer Gegenbegriff. Ein ganz anderes Problem, dem die doppelwertige Normierung des Martyriums und seine Einhegung in das kirchliche Leben begegnet, ist die der Eigendynamik der Verehrung einzelner religiöser Charismatiker, die mit aufgrund der ihnen zugeschriebenen Heilsunmittelbarkeit zur Konkurrenz für die ‚Amtskirche' werden konnten, wie sich in den Auseinandersetzungen um die Vollmacht von Bekennern und Märtyrern zur Sündenvergebung zeigt. Vgl. Franz Dünzl: Bekenner und Märtyrer. Heroen des Volkes – ein Problem für das Amt? In: Volksglaube im antiken Christentum. Hrsg. von Heike Grieser, Theofried Baumeister. Darmstadt 2009, S. 504 – 524.

303 – 311.[78] Die Zahl der Märtyrer dürfte daher tatsächlich deutlich geringer sein, als in späterer Wahrnehmung und bis weit in die Neuzeit immer wieder konstatiert worden ist. Dennoch wird man die Christenverfolgungen der Antike nicht zum Mythos erklären können,[79] zumindest nicht in dem negativen Sinn einer kompletten und bewusst täuschenden Erfindung, sondern allenfalls im positiven eines Diskurses, der historisches Geschehen und seine Deutung umfasst, also vor allem Wahrnehmungen und Inszenierungen widerspiegelt. Denn das Selbstbild der frühen Kirche ist zweifellos das einer verfolgten Minderheit.[80]

Ein anderes Missverständnis betrifft die missionarische Wirksamkeit, die der angenommenen Martyriumsbereitschaft der vielen Christen in den blutigen Verfolgungen zugeschrieben wurde und die Tertullian zu belegen scheint, wenn er in seinem im Jahr 197 entstandenen *Apologeticum* an die heidnischen Verfolger gerichtet formuliert: *Nec quicquam tamen proficit exquisitior quaeque crudelitas uestra: illecebra est magis sectae. Etiam plures efficimur, quoties metimur a uobis; semen est sanguis Christianorum!* (Apologeticum 50, 13)[81] Dabei ist aber der Kontext zu beachten, in dem der Gedanke vom Blut der Christen als Same der Kirche bei Tertullian erscheint, nämlich nicht oder weniger zur selbstvergewissernden Ermutigung oder Tröstung der Christen, sondern als Verteidigung nach außen, denn Tertullian propagiert hier nicht das Martyrium als Mittel zur Erlangung des Heils oder Mission der Heiden, sondern argumentiert rhetorisch geschickt, es läge letztlich im Interesse des römischen Staates selbst, nicht durch weitere Verfolgung das Christentum noch zu bestärken.[82]

Und auch wenn die Formel tatsächlich als Bestärkung der verfolgten Christen verstanden worden sein sollte,[83] so bleibt sie dabei Teil einer Inszenierung von Macht und Ohnmacht, die die tatsächlichen Verhältnisse in der christlichen Gegenerzählung des Martyriums umkehrt. Die Martyrien dürften hingegen insgesamt eine eher zwie-

78 Vgl. Jutta Tloka: Märtyrer. In: Arbeitsbuch Religion und Geschichte. Das Christentum im interkulturellen Gedächtnis, Bd. 1. Hrsg. von Harry Noormann. Stuttgart 2009, S. 61 – 82, hier S. 64 – 66. Zu „Phasen und Formen der Konfliktgeschichte zwischen Staat und Christen" vgl. Seeliger, „Das Geheimnis der Einfachheit", S. 340–352.

79 So wie jüngst Candida Moss: The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom. New York 2013. Für sie ist „the idea of the persecuted church [...] almost entirely the invention of the fourth century and later" (ebd. S. 245).

80 So in kritischem Bezug auf die vorgenannte These Andreas Merkt: Verfolgung und Martyrium im frühen Christentum. Mythos, Historie, Theologie. In: Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt. Hrsg. von Jan-Heiner Tück. Freiburg i. Br. 2015, S. 192 – 206, hier S. 205.

81 „Und doch richtet jede noch so erlesene Grausamkeit von euch überhaupt nichts aus: Sie ist eher ein Lockmittel für unsere Gemeinschaft. Wir werden noch zahlreicher, sooft wir von euch niedergemäht werden: Ein Same ist das Blut der Christen!" Tertullian: Apologeticum. Verteidigung des christlichen Glaubens. Eingeleitet und übersetzt von Tobias Georges. Freiburg i. Br. 2015 (Fontes Christiani. 62), S. 294 und 295.

82 Vgl. Campenhausen, Das Martyrium in der Mission, S. 79.

83 Wofür Tertullians bekannte Sympathie für den Montanismus ebenso sprechen könnte wie die katechetisch-apologetische Tendenz seines Werkes insgesamt, in der er 202 während der Severianischen Verfolgung auch eine Trostschrift *Ad martyras* verfasst.

spältige Wirkung gehabt haben: Mochten die Konsequenz und Standhaftigkeit der Märtyrer mitunter Bewunderung hervorrufen, dürften sie sich andererseits aus heidnischer Sicht immer wieder auch als törichter oder gar gefährlicher Fanatismus dargestellt haben. So erkennt Mark Aurel in seinen *Selbstbetrachtungen* (11, 3) wohl die Todesbereitschaft der Christen an, sieht sie aber „aus reinem Widerspruchsgeist" hervorgehen.[84]

Diese Verkürzungen und Vereindeutigungen mindern aber keinesfalls den funktionalen Wert der Märtyrerberichte, sondern spiegeln eben genau die entsprechenden Bedürfnisse und Anforderungen an eine identitätsstiftende Deutung der Verfolgungssituation. Als wesentliches Element narrativer Selbstvergewisserung kommt das Martyrium aber gerade auch in der weiteren Expansion des Christentums nach der Konstantinischen Wende zum Tragen:

> Der christliche Märtyrerakt wurde so zu einem Vorbild, das offenbar vor allem bei der Glaubensmobilisierung und -rekrutierung helfen sollte, auch dann, als die religiöse Verfolgung der Christen bereits abgenommen hatte. Im Christentum wurde die geistige Überlegenheit des Märtyrers gegenüber seinen Verfolgern, die nun in der Rückschau als Verlierer der Geschichte zu gelten hatten, als Sieg aufgefasst, worauf bald das Symbol der Märtyrerkrone hinweisen sollte. So wurde – wohl bei der späteren Konstruktion der Märtyrerfiguren – ihre ursprüngliche Ohnmacht als Verfolgte in ein Symbol kirchlicher Macht umgemünzt.[85]

Wenn schon in der Genese des Märtyrerkultes einerseits Narrativ und Theologie des Martyriums, andererseits Verehrung und religiöse Lebenspraxis eng miteinander verwoben sind, so gilt das zumal im Blick auf die große Menge der bis ins Mittelalter tradierten und immer wieder neu erzählten Märtyrerlegenden. Denn die frühchristlichen Märtyrerberichte bieten nicht nur eine selbstvergewissernde Deutung, sondern entwerfen gleichzeitig ein Leitbild, das als solches schon in der Verfolgungszeit rezipiert und umgesetzt wird. Der Märtyrer braucht die literarische Darstellung des Martyriums insofern in doppelter Weise: Er orientiert sich an ihr und schreibt sich selbst wiederum neu in sie ein.[86] Tatsächliches Geschehen und Deutung, faktische

---

84 χατὰ φιλὴν παράταξιν. Mark Aurel: Selbstbetrachtungen. Griechisch – deutsch. Hrsg. und übersetzt von Rainer Nickel. 2. Aufl. Mannheim 2010 (Sammlung Tusculum), S. 274 und 275.

85 Joseph Croitou: Der Märtyrer als Waffe. Zur Funktion des Selbstmordattentäters als Märtyrer. In: Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums. Hrsg. von Andreas Kraß, Thomas Frank. Frankfurt a. M. 2008, S. 59 – 71, hier S. 62 – 63. Eine historische Fallstudie zum vielfältigen Potential der Märtyrerverehrung für die christliche Identitätsbildung nach der Verfolgungszeit bietet Johan Leemans: Flexible Heiligkeit. Der Beitrag der Märtyrer zur Identitätskonstitution christlicher Gemeinden im griechischen Osten im 4. Jahrhundert. In: Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen. Hrsg. von Peter Gemeinhardt, Katharina Heyden. Berlin/Boston 2012 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. 61), S. 205 – 230.

86 Das lässt sich zuspitzen auf die Frage, „ob der vom Märtyrer praktizierte Lebensentwurf ohne die *Acta* möglich war: die Rezeption des Leitbildes erfolgte jedenfalls nicht nur in den verfolgungsfreien Zeiten der Spätantike". Walter Ameling: Vorwort. In: Märtyrer und Märtyrerakten. Hrsg. von dems. Stuttgart 2002 (Altertumswissenschaftliches Kolloquium. 6), S. 7 – 12, hier S. 8.

Historizität und literarische Gestaltung gehen beim Martyrium also immer schon ineinander über, denn gerade als gedeutetes und gestaltetes historisches beziehungsweise als historisch angenommenes Geschehen kann es handlungsmotivierend wie handlungsleitend wirken:

> Das Martyrium, das uns die Märtyrerviten vor Augen führen, ist denn auch nicht einfach ein geschichtliches Ereignis, das über den Märtyrer hereinbricht und ihn zum Zeugen werden lässt. Im Gegenteil, es ist ein literarisches, ein rituelles und liturgisches Ereignis, dessen Eintreffen vorbereitet, kalkuliert und inszeniert wird. Das Martyrium ist immer Geschichte und Legende des Martyriums. Es ist pädagogisches Beispiel, das zur Nachahmung anleitet.[87]

Die Deutung und Inszenierung betrifft nun aber nicht nur die Heiligkeit des Protagonisten, sondern auch die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum. So ist die Märtyrerliteratur nach innen gerichtet und dient internen Zwecken, indem sie „stabilisierende Identitätsfiguren" zur Verfügung stellt, die auf der Konstruktion religiöser Alterität beruhen beziehungsweise diese überhaupt erst herstellen:

> Das durch sie verkörperte Identifikationspotential kann als Aufforderung zu einer Identität begründenden ‚Praxis der Differenz' verstanden werden, mit der durch die Vorstellung einer in die Tiefe der Zeit zurückreichenden und aktualisierbaren faktischen oder fiktiven Kontinuität ein Selbst- oder Gruppenbild erzeugt und gesichert wird.[88]

Diese ‚Praxis der Differenz' erfordert eine scharfe Grenzziehung, die über Gewalt verhandelt wird, hier in Form des Opfers, das kein individuelles ist, sondern alle Christen meint, worauf das stereotype Bekenntnis *Christianus sum* hinweist, wobei mitunter gar die Angabe des eigenen Namens explizit verweigert wird.[89] So gesehen ist das Martyrium „die höchste und radikalste Form von passiver Intoleranz"[90], weil es im Sterben für Gott eine absolute und scheinbar unüberwindbare Grenze markiert und in seiner konfrontativen Konsequenz strukturell vom Töten für Gott nicht weit entfernt scheint, zumal angesichts des Problems der aktiven Suche nach dem Martyrium.[91]

Entscheidend für das christliche Verständnis des Martyriums ist allerdings die spezifische Codierung von Gewalt, die eben nicht das Ausüben, sondern gerade das Erleiden von Gewalt im freiwilligen Opfer meint und damit einen anderen strukturellen Zusammenhang beschreibt: Fremd-Gewalt wird dabei zum Selbst-Opfer oder anders: zur Selbst-Gewalt, wobei beide Aspekte des Gewalthandelns in der höheren

---

87 Niklaus Largier: Das Theater der Askese. Gewalt, Affekt und Imagination. In: Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Werner Röcke, Julia Weitbrecht. Berlin/New York 2010 (Transformationen der Antike. 14), S. 207–221, S. 209.

88 Seeliger, ,,Das Geheimnis der Einfachheit", S. 360.

89 Vgl. ebd., S. 361.

90 Assmann, Gottesbilder – Menschenbilder, S. 327.

91 Vgl. Tloka, Märtyrer, S. 78.

Gewalt Gottes aufgefangen sind, die das Geschehen eigentlich bestimmt.[92] Die Spirale aus Drohung und standhaftem Bekenntnis und Ergebenheit des Märtyrers in den göttlichen Willen vollzieht diesen „Dreischritt von der Fremdgewalt zur Selbstgewalt und zur Überschreitung beider in einer Instanz, welche die Bedingungen dieser Gewalten transzendiert, [...] in der Gestaltung von Figurenrede und -gegenrede".[93] Seine integrative Funktion entfaltet der Märtyrer dabei darin, dass er mit seiner Lebenshingabe bis in den Tod *imitator Christi* ist, dessen Opfer gerade Gewalt überwinden soll. Denn nach René Girards ‚Mimetischer Theorie' deckt die Passion Christi den Sündenbockmechanismus auf, der in archaischen Gesellschaften die Spirale der Nachahmung und damit Ausbreitung von Gewalt, die in der Wiedergutmachung von Unrecht immer noch mehr Unrecht schafft, unterbrechen kann und im Opfer das Heilige findet. Der Tod Christi durchbricht diese Logik durch sein stellvertretendes und unschuldiges Sterben für alle Menschen ein für alle Mal und schafft das Heilige nicht mehr über die „Glorifizierung des Opfers auf der Basis der Verfolgung".[94]

Die christlichen Märtyrer setzen das fort und unterscheiden sich damit von archaisch-mythischen Vorstellungen des Heiligen. Wenn sich das christliche Martyrium dennoch als geeignet erweist, eine abgrenzende Identität herzustellen, indem es das Geschehen in der Dichotomie von Gut und Böse ordnet und die Verfolger ausgrenzt, dann ist das so etwas wie seine „sakrifizielle Versuchung", aus der sich die dann auch archaisch-mythische Züge und der ‚falsche' Heroismus der Märtyrerberichte erklären.[95] Das Potential der Märtyrer und ihrer Legenden für einen Umschlag in und zur Legitimation von Gewalt ist insofern nicht erst in der möglichen Umbildung von

92 Vgl. Elke Koch: Formen und Bedingungen von Sprachgewalt in Katharinenlegende und -spiel. In: Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Jutta Eming, Claudia Jarzebowski. Göttingen 2008 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung. 4), S. 15 – 30, hier S. 20.

93 Ebd., S. 24. Auf andere Weise und im Hinblick auf die konfessionellen Auseinandersetzungen der frühen Neuzeit hat Peter Burschel den Zusammenhang von Gewaltcodierung und kollektiver Identitätsbildung im Martyrium herausgearbeitet, das „weder in Ethik noch in Theologie aufgeht, sondern als Ort verstanden werden muss, der den kulturellen Sinn heroischen Sterbens offenbart und damit auf die Bedeutung physischer Gewalt in sozialen Gemeinschaften und ihren mentalen Haushalten zurückweist. Wer nach dem Martyrium fragt, so ließe sich vor diesem Hintergrund programmatisch formulieren, fragt nach Selbst-und Weltentwürfen – und damit nach jenen normativen kulturellen Imaginationen, die man gemeinhin ‚Identitäten' nennt." Peter Burschel: Leiden und Leidenschaft. Zur Inszenierung christlicher Martyrien in der frühen Neuzeit. In: Martyrdom in literature. Visions of death and meaningful suffering in Europe and the Middle East from antiquity to modernity. Hrsg. von Friederike Pannewick. Wiesbaden 2004, S. 91–104, hier S. 91 – 92; ausführlicher in: Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit. München 2004 (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution. 35), S. 5 – 6.

94 Vgl. Hüseyin I. Cicek: Martyrium zwischen Gewalt und Gewaltfreiheit. Eine Kriterologie im Blick auf Christentum, Islam und Politik. Wien 2011 (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung. 31), S. 170, der sich dabei bezieht auf René Girard: Der Sündenbock. Benziger 1988, S. 281 – 286.

95 Vgl. Cicek, Martyrium zwischen Gewalt und Gewaltfreiheit, S. 169 – 182, Zitat S. 173.

Soldaten-Märtyrern in Kriegsheilige zu finden, wie ich sie im folgenden Kapitel untersuchen werde, sondern offenbar bereits in der Problematik der Martyriums selbst angelegt, wenn das Leiden Christi und der Märtyrer, das doch gerade Gewaltverzicht voraussetzt,[96] als Legitimation für die Verfolgung von Andersgläubigen, historisch besonders der Juden, dienen kann.

Neben der Codierung der Gewalt ist das christliche Martyriumsverständnis aber wesentlich bestimmt durch die missionarische Funktion, die dem Sterben für Gott zugeschrieben wird und es zu einem Glaubenszeugnis macht, das nicht auf die Ausgrenzung oder gar Vernichtung der Heiden zielt, sondern ihre Integration in die christliche Gemeinschaft durch Bekehrung zum ‚wahren' Glauben: Der Märtyrer ist insofern immer auch schon ein Missionar. Diesen signifikanten Zusammenhang ‚nutzen' nicht erst die mittelalterlichen Heiligen in der Heidenmission wie der heilige Franziskus, denn „[d]er gemarterte Missionar stirbt für seinen Glauben und ist insofern ein klassischer christlicher Märtyrer".[97] Allerdings scheint er diesen Umstand in seinem Streben nach Heiligkeit und Verbreitung des christlichen Glaubens bewusst einzusetzen:

> Er ist ein aktiver ‚Glaubensunternehmer', der die Kluft zwischen Erfolg und Misserfolg so umdeutet, dass er in jedem Fall profitieren wird: Entweder er ‚verkauft' sein Anliegen gut und sein Glaube siegt oder das Unternehmen misslingt, würde dann aber vom Martyrium gekrönt.[98]

Und der Erfolg liegt dann nicht nur in der persönlichen Heiligung, sondern in der Bedeutung seines Martyriums für die christliche Gemeinschaft – und womöglich für die Heiden, die sich erst angesichts seines Sterbens und den darauffolgenden Wundern bekehren. Für den Märtyrer gilt jedenfalls, was für den Heiligen allgemein gilt, nach ‚innen' hinsichtlich seiner Funktion für die christliche Identitätsbildung im Heiligkeitsdiskurs wie nach ‚außen' im Hinblick auf die Bekehrung der Heiden als spezifische Form der Aushandlung des religiösen Gegensatzes:[99] Er ist eine „Figur der Grenze, aber auch der Grenzüberschreitung und Vermittlung", denn er markiert mit seinem blutigen Opfer die Scheidelinien zwischen wahrem Glauben und Unglauben,

---

96 Hierin liegt ein Spezifikum des christlichen Martyriumsverständnisses. Während im Islam und Judentum das Wortzeugnis im Mittelpunkt steht, ist im Christentum die „Nachahmung Christi [...] die Richtlinie für ein wirkliches Zeugnis", was „jede Gewalttat seitens des Märtyrers" verbietet, der sogar für seine Verfolger betet, sie nicht der göttlichen Strafe anheimgibt, sondern um ihre Erlösung bittet. Im Judentum und im Islam hingegen werden sowohl Zivilisten als auch Krieger zu Zeugen des heiligen Bundes beziehungsweise des einen Gottes, wenn sie aufgrund ihres Strebens nach der Heiligung des göttlichen Namens (*Kiddush Hashem*) beziehungsweise auf dem Wege Gottes (*Fi sabil Allah*) getötet werden. Vgl. ebd., S. 197, Zitate ebendort.

97 Thomas Frank: Märtyrer der christlichen Mission im früheren Mittelalter. In: Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums. Hrsg. von Andreas Kraß und dems. Frankfurt a. M. 2008, S. 219 – 237, hier S. 220.

98 Ebd.

99 Vgl. dazu oben in Kap. 2.2.3 Die Dynamik der Mission.

also sowohl zwischen Christentum und Heidentum als auch zwischen Heiligkeit und Nicht-Heiligkeit – bestätigt dabei aber nicht nur die bestehenden Differenzen, sondern ist gerade aufgrund seines Opfers als Mittler zwischen Transzendenz und Immanenz anrufbar.[100]

3.2 Das Martyrium als Glaubenszeugnis in Wort und Zeichen

Die Konfrontation mit dem Heidentum ist die historische wie symbolische Grundbedingung des Martyriums, das aus christlicher Sicht ein Glaubenszeugnis im Sterben für Gott meint. Der Tod des Märtyrers ist dabei mehr als ein individuelles Leiden und Sterben im Streben nach persönlicher Heiligkeit, sondern ein sichtbares und vor allem erinner- und erzählbares Bekenntnis für andere; er wird selbst zum Zeugnis für den Glauben. Dieser Zeugnischarakter kann grundsätzlich alle Elemente des Märtyrernarrativs umfassen: das unerschrockene Bekenntnis des Märtyrers im öffentlichen Verhör, das ihm Gelegenheit gibt zur Verkündigung des christlichen Glaubens oder gar zum formalen Glaubensdisput mit den Heiden, seine Standhaftigkeit in den grausamen Qualen der Folter und schließlich seine Haltung im Sterben, die freilich ergänzt werden durch wundersame Bewahrung, Visionen und andere Formen göttlichen Eingreifens.

Im Zeugnis-Geben und im Zeugnis-Sein des Märtyrers, in seiner Verkündigung des Glaubens und dessen Beglaubigung mit seinem Leben und Sterben, verschränken sich die beiden grundlegenden Dimensionen des Zeugnischarakters des Martyriums: die Zeichenhaftigkeit des Geschehens, seine Performanz, und die Möglichkeiten zur diskursiven Glaubenskonfrontation, also der Vermittlung und Verhandlung von Glaubensinhalten, die es bietet. Dabei lässt sich letztere Ebene durch die erste verstärken, sodass das Martyrium insgesamt als Form des ‚Glaubensdisputs' erscheint: Das grausame Wüten des Heiden und die körperlichen Torturen auf der einen, die Standhaftigkeit des Christen und seine wundersame Bewahrung auf der anderen Seite werden im metaphorischen und doch höchst konkreten Sinn zu ‚Argumenten' der religiösen Auseinandersetzung und verlängern den verbalen Disput ins Physische, machen das Martyrium also zu einem ‚Glaubensdisput mit anderen Mitteln'. Ebendiese Verschränkung von Wort und Zeichen im Glaubenszeugnis sowie die dabei dargestellte Wirkung auf die Heiden will ich im Folgenden am Beispiel der Legenden der heiligen Margareta und Katharina untersuchen, weil darin das identitätsstiftende Potential des Martyriums, als Form der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zu den Heiden, deutlich wird.

100 Vgl. Thomas Frank: Zur Figur des christlichen Märtyrers. In: Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung. Hrsg. von Martin Treml, Daniel Weidner. München 2007 (Trajekte), S. 209 – 224, hier S. 210 u. 224, Zitat S. 210.

3.2.1 Die Zeichenhaftigkeit des Martyriums: Margareta

Die Margaretenlegende, wie sie die *Legenda aurea* überliefert, veranschaulicht bereits in den ersten Passagen die Grundkonstellation heiliger Jungfräulichkeit und weiblichen Märtyrertums im legendarischen Erzählen: Margareta ist die Tochter eines heidnischen ‚Patriarchen', der sie hasst, weil sie sich mit Erreichen der Mündigkeit taufen lässt. In ihrem 15. Lebensjahr weckt sie unfreiwillig das sexuelle Begehren eines heidnischen Mannes: Der Präfekt Olybrius entbrennt angesichts ihrer Schönheit in heftiger Liebe zu ihr und will sie um jeden Preis besitzen. Seine Diener schickt er zu ihr mit den Worten: ‚*Ite et eam comprehendite, ut, si libera est, eam mihi in uxorem accipiam, si ancilla, eam mihi concubinam habeam.*' (LA 1216)[101] Das grundlegende Ungleichgewicht in der Machtkonstellation der Märtyrerlegende ist durch die Geschlechtsdifferenz und die damit verbundene sexuelle Konnotation noch verschärft:

> Die Repräsentanten weltlicher Macht werden in einzelnen Texten zwar personalisiert, erscheinen strukturell aber als Masse von männlichen, heidnischen, mit der Souveränität des römischen Staates ausgestatteten Aggressoren, die die Christinnen zum Beischlaf, zur Ehe und zum Abfall vom Christentum zwingen wollen.[102]

Dieser Eindruck wird in der Margaretenlegende der *Legenda aurea* zusätzlich verstärkt, indem der Name des Präfekten nur zu Beginn genannt wird, im Folgenden und gerade in den Martern, die als besonders drastischer Versuch der Verfügbarmachung des weiblichen Körpers zu verstehen sind, nur die Amtsbezeichnung erscheint, wenn von ihm die Rede ist: Die personale Zeichnung der Figur tritt hinter deren Funktion und die Struktur der Erzählung zurück.

Der Versuch gewaltsamer männlicher Bemächtigung der jungen Frau ist dabei von vornherein auf eine religiöse Konfrontation hin angelegt, die auch diskursiv ihren Ausdruck findet. Denn vor den Präfekten gebracht und nach ihrer Herkunft, ihrem Namen und Glauben befragt, bekennt sich Margareta als Christin. Der Heide antwortet darauf in den Kategorien religiöser Polemik und theologischer Disputation, wie sie die Verhörszenen der Märtyrerliteratur von Anfang an bestimmen, wenn er zunächst in Anspielung auf die Bedeutung des Namens Margareta als ‚Perle' ihren Adel und ihre Schönheit rühmt: ‚*Duo prima tibi recte conveniunt, quia et nobilis videris et margerita pulcherrima comprobaris*', ihr dann aber im Kontrast umso heftiger ihren Glauben

101 „‚Geht hin und ergreift sie, damit ich sie, wenn sie eine Freie ist, zur Frau nehme, wenn eine Magd, zur Geliebten habe.'"

102 Julia Weitbrecht: Entblößung, Scham und Heiligung in den Märtyrerinnenlegenden des Mittelalters und in Hugo von Langensteins *Martina*. In: Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne. Für Werner Röcke zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Katja Gvozdeva, Hans Rudolf Velten. Berlin/New York 2011 (Trends in medieval philology. 21), S. 330 – 350, hier S. 337.

vorhält: ‚*sed tertium tibi non convenit, ut puella tam pulchra et nobilis deum habeat crucifixum*' (LA 1216).[103]

Dass die hier den Heiden unterstellte Auffassung, wonach ihnen ein gemarterter und gekreuzigter Gott, mit den Worten des Apostels Paulus, als ‚Torheit' erscheinen müsse, eben weil äußerer Schein und wahrer Glaube im ‚Wort vom Kreuz' auseinandertreten (1 Kor 1), aus christlicher Sicht eine defizitäre ist, kann für den intendierten Rezipientenkreis der *Legenda aurea* als gemeinsames Glaubenswissen vorausgesetzt werden; es wird in ihrem Rahmendiskurs aber zusätzlich markiert. Denn schon die übliche der Legende vorangestellte pseudo-etymologische Namensdeutung erklärt, Margareta heiße nach einem weißen, kleinen und wundertätigen Edelstein, und bezieht das auf ihre Jungfräulichkeit, Demut und die durch sie bewirkten Wunder, also gerade auf ihre Heiligkeit.

In der Legendenhandlung wird die christliche Perspektive dann herausgearbeitet, indem Margarete den Vorwurf des Heiden gegen diesen selbst umkehrt und ihm seinerseits Verblendung vorwirft. Als er auf ihre Frage, woher er wisse, dass Christus gekreuzigt wurde, antwortet, aus den Büchern der Christen, entgegnet sie: ‚*Cum ibi legatur Christi poena et gloria, quae vecundia est vestra, ut unum credatis et alterum denegetis?*' (LA 1216)[104] Die folgende Verkündigung Margaretas ist zwar, der die Legendenstoffe auf das Wesentliche konzentrierenden Konzeption des Legendars entsprechend, nur stichwortartig angeführt. Ihr Inhalt aber, nämlich die Lehre, Christus habe sich freiwillig kreuzigen lassen und lebe nun in Ewigkeit, ist aber geradezu topisch für Glaubensdispute innerhalb von Märtyrerlegenden,[105] zumal sie den inhaltlichen Kern des Martyriums, der im jeweiligen Märtyrer exemplarisch durchgespielt wird, vorwegnimmt: Der äußere Schein trügt, gerade in Schwachheit und Sterben erweist sich die Wahrheit des christlichen Gottes.

Margareta weckt mit dieser Verkündigung aber nur den heftigen Zorn des Präfekten, der sie in den Kerker werfen lässt, was die zunächst vom Liebesbegehren des Heiden bestimmte Begegnung der beiden spätestens hier zur Konfrontation nach dem Muster der Märtyrerlegenden codiert. Für deren narratives Schema charakteristisch

103 „‚Das erste und zweite paßt gut zu dir, weil du edel scheinst und dich als die schönste Perle erweist, aber das dritte paßt nicht zu dir, daß ein so schönes und edles Mädchen einen Gekreuzigten zum Gott hat.'"

104 „‚Wenn man doch Christi Leiden und Verherrlichung nachlesen kann, warum seid ihr dann so verblendet, das eine zu glauben, das andere zu leugnen?'"

105 Vgl. beispielsweise die Andreaslegende der *Legenda aurea*, die auf die apokryphen Andreasakten zurückgeht und in deren Tradition der Frage, ob Christus zur Rettung der Menschheit freiwillig ans Kreuz gegangen sei, breiten Platz einräumt und die christliche Auffassung mit fünf Belegen aus den Evangelien belegt (LA 110 – 112). Zur Andreaslegende vgl. meinen Beitrag: Geheimnis und Offenbarung des Glaubens. Zur Konstruktion christlicher Gemeinschaft im legendarischen Erzählen. In: Geheimnis und Verborgenes im Mittelalter. Funktion, Wirkung und Spannungsfelder von okkultem Wissen, verborgenen Räumen und magischen Gegenständen. Hrsg. von Stephan Conermann, Harald Wolter von dem Knesebeck, Miriam Quiering. Berlin 2021 (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte. 15), S. 45 – 64.

sind die wiederholten und sich steigernden Versuche des Verfolgers, den Christen umzustimmen, hier nicht wie bei Polykarp mit Verweis auf das Alter, sondern die Jugend und Schönheit Margaretas. Erst tadelnd und bittend: ‚*Vana puella, miserere pulchritudinis tuae et deos nostros adora, ut bene tibi sit*‘, dann zornig und ganz unverhohlen mit Folter und physischer Vernichtung drohend: ‚*Nisi mihi consentias, corpus tuum faciam laniari.*‘ (LA 1218)[106] Margareta Worte setzen dem, der konfrontativen und eskalierenden Logik des Martyriums folgend, das Bekenntnis zum wahren Schöpfer entgegen, dazu die Bereitschaft und mehr noch: die Sehnsucht, für Christus zu sterben, der ‚*semetipsum pro me in mortem tradidit*‘ (LA 1218).[107]

Die freudige Martyriumsbereitschaft Margaretas wird im Folgenden noch drastischer inszeniert, indem ihre Martern konkret ausgemalt werden: *Tunc praefectus iussit eam in eculeum suspendi et tam crudeliter primo virgis, deinde pectinibus ferreis usque ad nudationem ossium laniari, quod sanguis de eius corpore tamquam de fonte purissimo emanavit*. (LA 1218)[108] Diese Torturen sollen die heidnische Überlegenheit und die christliche Ohnmacht demonstrieren, zielen zugleich aber explizit auf die Zerstörung der äußeren Schönheit der jungen Christin. Der Eindruck grausamer und ganz körperlich gemeinter Vernichtung wird zusätzlich dadurch gesteigert, dass der heidnische Präfekt selbst als unmittelbarer Veranlasser dieser Torturen genannt wird, während die anderen Umstehenden unter Tränen und mit heftigen Ausrufen das Geschick Margaretas beklagen: ‚*O Margareta, vere te dolemus, quia corpus tuum crudeliter lacerari conspicimus. O qualem amisisti pulchritudinem propter tuam incredulitatem. Iam nun vel saltem crede, ut vivas.*‘ (LA 1218)[109]

Doch eine solche Klage erscheint aus christlicher Sicht, wie sie die Märtyrerin stellvertretend für die christliche Rezeptionsgemeinschaft der Legende verkörpert, wiederum defizitär, weil allein in immanenten Kategorien verhaftet, die sich *sub specie aeternitatis* gerade in ihr Gegenteil verkehren müssen. Die nach rein weltlichen Maßstäben paradoxe Formel, die sie den Klagenden harsch entgegenhält, offenbart den höheren Sinn des Sterbens für Gott und zeugt damit von Margaretas heiligmäßigem Streben: ‚*O mali consiliarii, recedite et abite, haec carnis cruciato est animae salvatio.*‘ Und den Präfekten schmäht sie siegesgewiss: ‚*Impudens canis, insatiabilis*

106 „‚Du dummes Mädchen, erbarme dich deiner Schönheit und bete unsere Götter an, damit es dir wohl ergehe.“ Und: „‚Wenn du dich mir nicht fügst, lasse ich deinen Leib zerfleischen.‘“

107 „‚Christus gab sich selbst für mich dem Tode hin, deswegen sehne ich mich danach, für Christus zu sterben.“‘

108 „Da ließ der Präfekt sie auf das Folterpferd spannen und so grausam zuerst mit Ruten, dann mit eisernen Kämmen bis auf die nackten Knochen zerfleischen, daß das Blut aus ihrem Körper wie aus dem reinsten Quell herausfloß.“

109 „‚O Margareta, es schmerzt uns wahrlich, daß wir deinen Leib so grausam zerfleischt sehen! O welche Schönheit hast du verloren wegen deines Unglaubens, doch glaube wenigstens jetzt, damit du am Leben bleibst.‘“

leo, in carne potestatem habes, sed animam Christus servat.‘ (LA 1218)[110] Was hier noch als Behauptung auf der Ebene der Figurenrede formuliert ist, im Fortgang der Handlung dann aber seine performative Evidenz finden soll, ist die dem Narrativ des Martyriums eigene „paradoxale[] Logik der Inversion von Gegensätzen“, wonach „[i]m Zeichen des Martyriums [...] Schwäche zu Stärke, Schmerz zu Lust, Niederlage zum Sieg, Tod zum Leben“ wird:

> Diese Umwertungen werden über ein allegorisches Prinzip reguliert. Was in weltlicher Hinsicht negativ besetzt ist, erfährt in geistlicher Hinsicht eine positive Wendung. Diese Logik ist eine der stärksten Waffen aus dem rhetorischen Arsenal des Märtyrers, denn was immer ihm an körperlichen und seelischen Demütigungen angetan wird, kann er ihm Rahmen des religiösen Bezugssystems als erstrebenswerte Auszeichnungen umcodieren.[111]

Eng damit verbunden ist eine andere rhetorische Figur, nämlich die der „Überbietung durch einen höheren Wahrheitsanspruch“[112], die ebenfalls im Handlungsverlauf umgesetzt wird und damit die Kategorien des heidnischen Unglaubens wie jeder rein immanenten Weltsicht desavouiert. Der religiöse Gegensatz zum Heidentum wird eben nicht nur verbal ausgetragen, sondern im Erleiden von Folter und Tod verhandelt, in denen sich letztlich nur die Überlegenheit des christlichen Glaubens erweisen kann: *haec carnis cruciato* führt nicht nur paradoxerweise zu, sondern sie *ist* in einer Art Umschlagslogik zugleich *animae salvatio*, was die wundersame Bewahrung des Märtyrers und endlich seine Aufnahme in den Himmel belegen.

In dieser martyrologischen Dialektik verbinden sich erzähllogisch die äußere Zeichenhaftigkeit des Martyriums und das Streben des Märtyrers nach dem eigenen Heil, das ihn dazu treibt, die Auseinandersetzung mit den heidnischen Verfolger nicht nur zu ertragen, falls sie unausweichlich wird, sondern bewusst herauszufordern. Wo Margareta freudig das Martyrium begrüßt und das Klagen der umstehenden Heiden wie die Drohungen ihres Peinigers, diesen schmähend, zurückweist, wird manch anderer Märtyrer als noch konfrontativer dargestellt. So lässt sich das Bild, das in der *Legenda aurea* vom heiligen Vincentius während seiner Martern auf einem glühenden Rost gezeichnet wird, folgendermaßen herausarbeiten:

> Der Heilige unterstellt das Martyrium seinem persönlichen Lebenszweck, dem Erwerb der ewigen Seligkeit, provoziert die heidnischen Gewalthaber bei oder nach Folterungen durch demonstrative Fröhlichkeit, fordert sie mit Reden heraus, treibt die Schergen zur Eile an und tut alles, um durch

110 „‚O ihr schlechten Ratgeber, geht und weicht von mir, diese Folterung des Fleisches ist der Seele Erlösung.‘“ Und: „‚Du schamloser Hund, du unersättlicher Löwe, über das Fleisch hast du Macht, doch Christus bewahrt meine Seele.‘“

111 Andreas Kraß: Der heilige Eros des Märtyrers. Eine höfische Georgslegende des deutschen Mittelalters. In: Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums. Hrsg. von dems. und Thomas Frank. Frankfurt a. M. 2008, S. 143 – 168, hier S. 166.

112 Ebd.

einen grausamen Tod die *gloria passionis* und damit zugleich das Ziel des himmlischen Lebens möglichst rasch zu erreichen.[113]

Die Martyriumsbereitschaft und gar -sehnsucht des Heiligen demonstriert jeweils neu die Überbietungs- und Inversionslogik, die das Martyrium aus christlicher Sicht bestimmt. Denn die möglichst brutale Vernichtung seines Körpers muss letztlich umschlagen in die Aufnahme seiner Seele in die himmlische Herrlichkeit. Der religiöse Gegensatz wird also gerade am Heiligenkörper verhandelt und dieser wird zum Medium, in dem sich die Unterlegenheit des Heidentums ebenso manifestiert wie die höhere Wahrheit des christlichen Glaubens und ganz konkret die Kraft seines Gottes.

Diese doppelte und sich gegenseitig kontrastiv verstärkende Zeichenhaftigkeit beruht auf der spezifischen Codierung von Gewalt im Martyrium, die das Erleiden von Fremd-Gewalt zum freiwilligen Selbst-Opfer erklärt und beides in der höheren Gewalt Gottes transzendent absichert.[114] Das Gewalthandeln der Heiden am Märtyrer ist zunächst der Versuch, den Machtanspruch der weltlichen, heidnischen Herrschaft wiederherzustellen, indem der Christ durch Drohungen und Folter zur Umkehr, also zum Abfall vom christlichen Glauben und der ‚Rückkehr' zum heidnischen genötigt werden soll. Wenn diese pragmatische Lösung des Konflikts allerdings scheitert, dienen die weiteren Martern dazu, den heidnischen Machtanspruch in einer symbolischen Ersatzhandlung physisch in den Körper des Märtyrers ‚einzuschreiben', wie es der vormodernen Praxis entspricht, „dem Schuldigen seine Schuld mit Folterinstrumenten in seinen Leib einzuprägen, einerseits, um Schuld überhaupt sichtbar zu machen und andererseits, um über die Reziprozität Ordnung wiederherzustellen".[115]

Es geht den heidnischen Verfolgern also vorrangig nicht um die Tötung und damit die physische Vernichtung des Märtyrers, „sondern um die Durchsetzung uneingeschränkter Herrschaft im Sinne grenzenloser Kontrolle".[116] Alle immanenten Versuche, die Verfügungsgewalt über den Glaubenszeugen wiederzugewinnen, müssen allerdings angesichts der transzendenten Macht Gottes kläglich scheitern. Das spielen die Märtyrerlegenden in immer neuen Folgen aller erdenklichen Arten von Martern und Hinrichtungsmethoden durch, denn gerade in ihrer Steigerung erweist sich die hilflose Vergeblichkeit solch weltlichen Tuns: Gott bewahrt seinen Heiligen in der

113 Vgl. Ernst, Der Körper des Asketen, S. 294.

114 Vgl. oben in Kap. 3.1.2 Das Martyrium als Praxis der Differenz, S. 109 – 110.

115 Franziska Hammer: Grausamkeit als Modus der Unterhaltung. Zur Funktionalisierung von Grausamkeit in den Folterszenen spätmittelalterlicher Passionsspiele und Heiligenlegenden. In: Grausamkeit und Metaphysik. Figuren der Überschreitung in der abendländischen Kultur. Hrsg. von Mirjam Schaub. Bielefeld 2009 (Edition Moderne Postmoderne), S. 118 – 140, hier S. 125.

116 Ebd., S. 124. Ganz ähnlich argumentiert Albrecht Schirrmeister: Folter und Heiligung in der *Legenda Aurea*. Frühchristliche Martern und spätmittelalterliche Körperkonzepte. In: Das Quälen des Körpers. Eine historische Anthropologie der Folter. Hrsg. von Peter Burschel, Götz Distelrath, Sven Lembke. Köln [u. a.] 2000, S. 133 – 149, hier S. 137 – 139.

Folter und tilgt anschließend alle ihre Spuren von seinem Körper.[117] Heiligung und Heiligkeit werden damit visualisiert, sie sind am Körper des Heiligen ‚abzulesen', der Körper wird zum Zeichenträger:

> Der weltlichen Beschriftung wirkt aber eine transzendente Macht entgegen: Auf vielfältige Weise widersetzen sich die Körper der Märtyrer dieser ‚Strafliturgie' [...] Je nachdrücklicher sich die Heiligkeit vergegenständlichen soll, desto gewalttätiger muß geschrieben werden und desto resistenter muß der Körper die Annahme der Schriftspuren verweigern.[118]

Dabei vollzieht sich immer wieder die äußerliche sichtbare „Umdeutung der Zeichen durch die transzendente Macht"[119], die die innere Struktur der überbietenden Inversion verdeutlicht. Heiligkeit wird als Präsenzphänomen am Körper des oder der Heiligen auf diese Weise öffentlich sichtbar gemacht, der Prozess der Heiligung so vor einem intra- wie extradiegetischen Publikum nachvollziehbar dargestellt, das sich als Zeuge dieser Manifestation des Heils verstehen soll und an ihm teilhaben darf.[120] In dieser Sichtbarwerdung und Wahrnehmbarkeit von Heiligkeit gerade am Heiligenkörper selbst liegt das besondere Potential der Märtyrerlegenden, die beiden Leitunterscheidungen von christlich–heidnisch und heilig–profan, die das legendarische Erzählen bestimmen, aber nicht deckungsgleich sein müssen,[121] in Übereinstimmung zu bringen.

Dieses Potential einer zeichenhaften Aushandlung des religiösen Gegensatzes wird in der Margaretenlegende der *Legenda aurea* indes kaum ausgeschöpft, denn die wundersame Wiederherstellung des Heiligenkörpers wird hier nicht auserzählt, sondern vor allem der Schrecken der Zerstörungen geschildert, die es als umso erstaunlicher erscheinen lassen, dass sie, die „bis auf die nackten Knochen" (LA 1218) zerfleischt ist und aus deren Körper das Blut in Strömen fließt, noch unerschrocken ihren Glauben bekennt. Entscheidender für das Bild der Heiligen scheint hier die innere geistliche Dimension ihres Martyriums, ihre Glaubensgewissheit, die nicht an die

---

117 „[W]obei man nicht vergessen darf, daß im geltenden Rechtsbewußtsein des Mittelalters scheiternde Hinrichtungen entweder zur offiziellen Begnadigung oder zum Durchsetzen der Gnade durch die Zuschauer führen, was das Skandalon der trotz aller Vergeblichkeit wiederholten Tötungsversuche deutlich macht, das im Bewußtsein der Rezipienten entstanden sein muß". Hans-Jürgen Bachorski, Judith Klinger: Körper-Fraktur und herrliche Marter. Zu mittelalterlichen Märtyrerlegenden. In: Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999). Hrsg. von Klaus Ridder. Berlin 2002 (Körper, Zeichen, Kultur. 11), S. 310 – 333, hier S. 315.

118 Vgl. dazu auch ebd., S. 317.

119 Ebd., S. 319.

120 Vgl. Julia Weitbrecht: *Die magd nakint schowen / Ir reinen lip zerhowen.* Entblößung und Heiligung in Märtyrerinnenlegenden. In: ‚‚Und sie erkannten, dass sie nackt waren." Nacktheit im Mittelalter. Ergebnisse einer interdisziplinären Tagung des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, 3. und 4. November 2006. Hrsg. von Stefan Biessenecker. Bamberg 2008 (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien. 1), S. 269 – 288, hier S. 276 – 277.

121 Vgl. Hammer, Seidl, Die Ausschließlichkeit des Heiligen, S. 275.

äußeren Zeichen der materiellen Welt gebunden ist. Denn die Haltung, die ihr mit den Entgegnungen an die Heiden und ihren Verfolger in den Mund gelegt wird, ist bestimmt von einem Leib-Seele-Dualismus, der alles Irdische in einem rein spirituellen Verständnis immer schon transzendiert und die Verfügungsgewalt der Peiniger über den Heiligenkörper damit nicht nur konterkariert, sondern völlig entwertet: Nur *in carne* haben die Heiden *potestatem*, aber Margaretas Seele dient Christus. Die Transzendenz bricht hier nicht herein in die Immanenz, um in ihr den Körper der Heiligen wundersam zu bewahren, sondern ist der eigentliche Zielpunkt, von dem her alles Immanente einen nur vorläufigen Sinn erhält.

Man wird diese Konzentration auf die geistliche Haltung der Heiligen, entgegen anderen Überlieferungen, die die körperlichen Qualen und die Heilung ihrer Wunden in den Mittelpunkt rücken, der straffenden und reduzierenden Erzählweise der *Legenda aurea* zuschreiben können, andererseits dem klerikal-monastischen Kontext, in dem ihre Entstehung und intendierte Rezeption zu verorten ist und in dem man sich sehr wohl des Problems bewusst war, dass übertriebene Wunderdarstellungen und allzu drastische Ausschmückungen der grausamen Martern den ‚eigentlichen' spirituellen Gehalt der Legenden überlagern und ihrer Glaubwürdigkeit abträglich sein mochten. Davon unberührt ist aber die grundlegende paradoxale Konstruktion, die die christliche Vorstellung vom Martyrium bestimmt und derzufolge gerade und mitunter obsessiv ausgebreitete Gewaltdarstellungen das Heilige sichtbar machen sollen, eben weil sie eine Transzendierung des Geschehens ermöglichen.[122] Die Gegen-Gewalt, die der Märtyrer in dieser Konstellation auszuüben vermag, liegt allein auf sprachlicher Ebene in der verbalen Konfrontation mit den Heiden oder aber der symbolischen Überwindung des Heidentums in Götzenbildern und Teufelsmanifestationen.

Letzteres hat gerade in der Margaretenlegende seinen festen Platz, denn bevor sich das Wechselspiel aus heidnischer Folter und göttlicher Bewahrung fortsetzt, um im Moment des Todes mit der Aufnahme der Heiligen in die himmlische *communio sanctorum* aufgelöst zu werden, wird sie zunächst in den Kerker gebracht, der auch sofort von wunderbarem Glanz erfüllt ist. Diese narrative Pause nach den ersten Foltern ermöglicht nun die Ausdeutung der äußeren Konfrontation mit dem Heidentum auf einer spirituellen Ebene und zwar in einem bildhaften Ausdruck des inneren Glaubenskampfes, den Margareta in ihrem Martyrium siegreich bestehen wird. Im Kerker betet sie zu Gott, *ut inimicum, qui secum pugnat, visibiliter sibi demonstraret* (LA 1218)[123], erbittet also selbst die Manifestation des teuflischen Gegenspielers, der ihr und dem Legendenpublikum als eigentlicher Gegner hinter dem heidnischen Unglauben gilt. Daraufhin erscheint zuerst ein riesiger Drache, der sie verschlingen

122 Vgl. dazu Ralf Lützelschwab: Vom Blut der Märtyrer. Gewalt in der *Legenda aurea*. In: Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Jutta Eming, Claudia Jarzebowski. Göttingen 2008 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung. 4), S. 113–128, hier S. 127.

123 „[D]aß er ihr den Widersacher, mit dem sie kämpfte, sichtbar zeige".

will, aber verschwindet, als sie das Kreuzzeichen macht.[124] Das in einer anderen Überlieferung der Legende Berichtete, wonach der Drache sie frisst und beim Kreuzzeichen birst, damit sie unversehrt aus ihm heraussteigen kann, wird in der *Legenda aurea*, ein Beispiel für die vorsichtige Quellenkritik in diesem Legendar,[125] als *apocryphum et frivolum* (LA 1218) abgelehnt.

Der Teufel erscheint Margareta schließlich in Gestalt eines Mannes, der sie von ihrem Kampf abbringen will. Das passive Leiden in der Folter durch die Heiden wird hier in einen aktiven, physischen Kampf gewendet: Sie packt ihn am Kopf, wirft ihn nieder und setzt ihren Fuß auf seinen Nacken. Ihre Jungfräulichkeit dient auch in diesem Zusammenhang zur kontrastiven Steigerung des Sieges, denn während der männlichen Jugend Stärke zugeschrieben wird, gilt die weibliche als Schwäche: *Daemon autem clamabat: ‚O beata Margareta, superatus sum. Si iuvenis me vinceret, non curassem. Ecce, a tenera puella superatus sum et inde plus deleo, qui pater tuus et mater amici mei fuerunt.‘* (LA 1220)[126] Doch die Überwindung des Teufels dient nicht nur der symbolischen Ausdeutung des Martyriums als Kampf gegen das Heidentum, von dem sich Margareta in der Taufe einst selbst aktiv abgewendet hat, sondern legt dessen spirituelle Dimension offen. Denn sie zwingt den Dämon, ihr zu bekennen, dass er gekommen sei, um ihr zu raten, den Ermahnungen des Präfekten nachzugeben, und dass er die Menschen versuche, weil er selbst, so die Anspielung auf den apokryphen Höllensturz der Engel, einst das Heil verloren habe. Schließlich schickt sie ihn fort und dieser Sieg über den Teufel nimmt den Sieg gegen den heidnischen Unglauben im Martyrium vorweg, so leitet der Erzähler über: *Secura igitur efficitur, quia quae principem vincerat, ministrum procul dubio superaret.* (LA 1220)[127]

Am folgenden Tag fordert der Präfekt Margareta noch einmal auf, den heidnischen Göttern zu opfern, und als sie sich weigert, wird sie entkleidet und ihr Leib *facibus ardentibus usque ad intima comburitur ita, ut cuncti mirarentur, quomodo tam tenera puella tot posset tolerare tormenta* (LA 1220).[128] Die Sexualisierung des weiblichen Körpers, die den Märtyrerinnenlegenden zugrundeliegt, setzt sich in der mit dem öffentlichen Entkleiden verbundenen Beschämung fort und bekommt mit der bis ins Innerste dringenden Bemächtigung noch eine weitere Konnotation immanenter Verfügbarmachung. Doch bleibt dieses Motiv hier in der Latenz, der Fokus liegt auf der von den Heiden bestaunten Leidensfähigkeit Margaretas und ihrer Bewahrung, wie sie

124 Das Drachenmotiv findet sich in Ausschmückung der Begegnung Margaretas mit dämonischen Mächten schon seit der Spätantike in ihren Legenden. Vgl. Josef J. Schmid: Art. Margareta. In: BBKL 18 (2001), Sp. 855–859., hier Sp. 857.

125 Vgl. Prautzsch, Die Wahrheit der Legende, S. 104.

126 „Der Dämon aber schrie: ‚O heilige Margareta, ich bin bezwungen! Wenn mich ein Jüngling besiegte, hätte ich's noch hingenommen. Doch siehe, von einem zarten Mädchen bin ich überwunden, und das schmerzt mich um so mehr, als dein Vater und deine Mutter meine Freunde waren.'"

127 „Sie fühlte sich also sicher: Da sie den Fürsten besiegt hatte, würde sie zweifellos auch den Diener bezwingen."

128 „[B]is zuinnerst mit brennenden Fackeln versengt, so daß sich alle wunderten, wie ein so zartes Mädchen so viele Foltern ertragen könne".

gerade in der unmittelbar folgenden Tortur deutlich wird: Als der Heide Margareta gefesselt in ein Wasserfass legen lässt, *ut ex poenarum commutatione cresceret vis doloris* (LA 1220),[129] erbebt die Erde und für alle sichtbar entsteigt die Jungfrau dem Wasser. Die der Weiblichkeit zugeschriebene Schwäche steigert also die für alle wahrnehmbare Exorbitanz ihrer Standhaftigkeit im Martyrium – und führt letztlich zum größtmöglichen Umschlag, nämlich der massenweisen Bekehrung von Heiden, die nun unmittelbar ihrerseits bereitwillig das Martyrium erleiden: *Tunc quinque milia virorum crediderunt et pro nomine Christi capitalem sententiam acceperunt*. (LA 1220)[130]

Damit verschiebt sich der strukturelle Gegensatz: Der heidnische Verfolger steht nun allein blind und unbelehrbar der Glaubenswahrheit gegenüber, die seinen eigenen Leuten offenbar geworden ist, die spätestens in ihrem Sterben für ihren neuen Glauben Teil der christlichen Rezeptionsgemeinschaft werden, die sich im zeichenhaften Zeugnis des Martyriums der Heiligen konstituiert, intra- wie extradiegetisch. Gerade um weitere Bekehrungen und damit den ‚Erfolg' des Martyriums aus christlicher Sicht zu verhindern, lässt der Präfekt Margareta schließlich enthaupten, die sich vorher jedoch Zeit erbittet, um demütig für sich und ihre Verfolger zu bitten, zudem *pro eius memoria agentibus et se invocantibus* […] *addens, ut, quaecumque in partu periclitans se invocaret, illaesam prolem emitteret* (LA 1220).[131]

Wenn schließlich noch eine Stimme vom Himmel ertönt, als Zeichen, so der Erzähler, dass ihre Bitte erhört sei, dann ist diese narrative Begründung der spezifischen Mittlerfunktion Margaretas unmittelbar vor ihrem Tod, der ihre endgültige Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit markiert, ein topisches Motiv des legendarischen Erzählens, das die Legende mit der kultischen Verehrung der Heiligen *post mortem* verklammert und damit das Geschehen auf die extradiegetische Rezeptionsgemeinschaft hin öffnet. Eine letzte Bestätigung ihrer Heiligkeit, die noch einmal die Freiwilligkeit ihres Opfers und die Ergebenheit in die göttliche Vorsehung unterstreicht, stellen ihre Worte an den Henker dar, den sie als „Bruder" anspricht und auffordert, das Schwert zu erheben und zuzuschlagen. Angesichts der Gnadengewissheit Margaretas scheint selbst der Gegensatz zum heidnischen Scharfrichter überwunden, für den sie nicht nur betet, sondern den sie als Werkzeug göttlichen Gnadenhandelns begrüßen kann. Die Handlung wird mit der prosaischen und ebenso glaubensgewissen Feststellung beschlossen: *Qui percutiens caput eius uno ictu abstulit et sic martyrii coronam suscepit* (LA 1222),[132] die die Formel von der Marter des Fleisches, die das Heil

129 „[D]amit aus dem Wechsel der Qualen die Wucht des Schmerzes sich noch steigere".

130 „Darauf wurden 5000 Männer gläubig und nahmen für den Namen Christi das Todesurteil auf sich."

131 „[F]ür die, die ihr Andenken wahren und sie anrufen wollten, indem sie hinzufügte, daß jede Frau, die sie bei der Geburt in Nöten anrufe, ein gesundes Kind zur Welt bringe".

132 „Dieser schlug zu und hieb ihr mit einem einzigen Hieb das Haupt ab, und so empfing sie die Märtyrerkrone."

der Seele bedeute, auf Erzählerebene bekräftigt und zur verbindlichen Glaubenswahrheit erhebt.

Der zeichenhafte Charakter des Martyriums besteht also strukturell und erzähllogisch im Wechselspiel von heidnischer Verfolgung und göttlicher Bewahrung, das im Tod des Heiligen endgültig auf letztere hin aufgelöst wird, überdies aber paradigmatisch in der Glaubenshaltung des Märtyrers sowie in den Wundern, zu denen das Martyrium Anlass gibt und die es damit zugleich bestätigen. So ergänzt auch Feistner in ihrer Darstellung des Märtyrerschemas, dessen Basisnexus in der syntagmatischen Verknüpfung von Verhör, Haft und Hinrichtung liege, dass zu diesen drei Elementen und als deren Bestandteile „mit Vorliebe die Elemente Folter und Wunder beziehungsweise Bekehrung" hinzutreten: Während die Foltern vor allem das oder die Verhöre begleiten, können „[d]ie Elemente Wunder und Bekehrung [...] sowohl Verhör als auch Haft und Hinrichtung begleiten".[133] Zwar fasst Feistner dabei etwas kurzschlüssig unter dem Element der Folter die Glaubenskraft und Opferbereitschaft des Märtyrers zusammen, unter dem des Wunders alle durch ihn gewirkten Wunder und damit auch die Bekehrungen, und unterschneidet damit die elementar wichtige Funktion der göttlichen Bewahrung, die das Martyriumsnarrativ und damit *beide* Elemente grundlegend bestimmen: Letztlich wirkt nicht der Heilige die Wunder, sondern Gott durch ihn, und alle Opferbereitschaft wäre vergebens, wenn ihr nicht die transzendente Wirklichkeit antworten würde. Dennoch benennt Feistner sehr treffend die Funktion der beiden Elemente Folter und Wunder, die

> das Erzählsyntagma mit paradigmatischen (Minimal-)Episoden [besetzen], die dazu dienen, die Elemente des Basisnexus in variabler Dichte narrativ zu füllen und dabei noch zusätzlich die exemplarische Botschaft, die der Geschehenszusammenhang als solcher schon demonstriert, auch im Detail zu illustrieren.[134]

Die Glaubenshaltung des Märtyrers in den Foltern, seine wundersame Bewahrung, durch ihn gewirkte Wunder und Bekehrungen veranschaulichen also Tiefenstruktur und Kernbotschaft des Martyriums, wonach die vermeintliche christliche Ohnmacht und die ebenso nur vermeintliche heidnische Überlegenheit sich letztlich in ihr Gegenteil verkehren müssen: Das Sterben für Gott wird zum Heilsweg und damit zeichenhaft zum Zeugnis für die Wahrheit des christlichen Glaubens.

Wenn dieses Narrativ unter äußeren Bedingungen, in denen das Martyrium eine real mögliche beziehungsweise noch als solche zu imaginierende Glaubenskonfrontation darstellt, eine konkret handlungsleitende und vor allem identitätsstiftende Funktion in der religiösen Selbstbehauptung gegenüber dem Heidentum haben mochte, so lässt sich seine Kernbotschaft später, als der religiöse Gegensatz in einer christlichen Mehrheitsgesellschaft zu einer rein symbolischen Funktion geworden ist, nach innen wenden. Dann wird die spirituelle Dimension des Martyriums umso

133 Feistner, Historische Typologie, S. 27.
134 Ebd., S. 28.

wichtiger, weil sie dazu geeignet ist, geistliche Tugenden, die jeden Gläubigen betreffen, exemplarisch darzustellen, so eben am Beispiel von Margareta etwa Glaubenstreue, Standhaftigkeit, Leidensfähigkeit und unerschütterliches Gottvertrauen.

Diese didaktisch-paränetische Funktion der Märtyrerlegenden wird in der mittelalterlichen Vermittlung der Margaretenlegende an ein volkssprachig-laikales Publikum deutlich. Sie rückt im *Passional* gleich zu Beginn in einem knappen Prolog, eine eigenständige Zutat gegenüber der *Legenda aurea*, in der Darstellung der Heiligen selbst in den Fokus, die in ihrer Glaubenshaltung als vorbildhaft gilt:

> Margareta die gute,
> die mit der zuchte rute
> vor got lobelich genuc
> an ir die ſunde niderfluc
> und zu heiligeme lebene trat (P 326, 1–5).

Mit dem Gedanken, dass Margareta nicht das Schlechte im Heidentum um sich her besiegt, sondern als Sünde an oder in sich selbst, und damit die Heiligkeit gewinnt, wird die äußere Glaubenskonfrontation zu einer inneren umcodiert. Das wird gerade dort explizit gemacht, wo vom historischen Kontext der Christenverfolgungen die Rede ist, in denen viele vom Glauben abfallen, einige hingegen in ihrer Standhaftigkeit die Heiligkeit gewinnen:

> diz was in den iaren,
> do der chriſtenlute ſchal
> ein teil leider was zu ſmal,
> wand die ubele heidenſchaft
> dructe ſie mit grozer kraft;
> idoch in guteme rame
> wuchs des gelouben ſame
> an manigen heiligen luten,
> den man in pflac beduten,
> als unſerme herren wol gezam. (P 327, 6–15)

Die äußere Not der Verfolgungen wird zum Schauplatz eines geistlichen Ringens um Heiligkeit und das meint im Fall der heiligen Jungfrau die körperliche Keuschheit, die metonymisch für die Unversehrtheit des Glaubens steht:

> Margareta ouch vernam
> von des gelouben reinekeit
> und waz die edele kuſcheit
> von unſerme herren mochte eriagen. (P 327, 16–19)

Die zum Vorbild erhobene Glaubenshaltung Margaretas wird dabei versreich und mit lyrisch Bildern ausgemalt, Gott selbst habe sie ihr eingegeben, wie „süßer Tau“, der herniederfällt:

ouch wolde gote wol behagen
die edele iuncvrowe.
mit ſime ſuzen towe
ir reine herze er begoz.
dar ir liebe harte groz
wart nach gotes lere. (P 327, 20 – 25)

Diese innere Erleuchtung und Bekehrung erst ist die Grundlage für den äußeren Glaubenswechsel zum Christentum in der Taufe, die die *vruntſchaft* des Vaters ihr gegenüber erkalten lässt, was ihr freilich nichts ausmachen kann,

wand ſi zu vrunde hete erkorn
den ſchonen und den guten,
den edelen wolgemuten,
deme die engele ſin bereit
an dienſtlicher arbeit (P 327, 40 – 44).

In andächtig umschreibender mystischer Sprache wird der Glaube an Christus, der alle innerweltlichen Bindungen übersteigt, neue Identität und Gemeinschaft stiftet und das Heil garantiert, einem Publikum vor Augen gestellt, das einer solchen Verinnerlichung im gläubigen Mitvollzug des Geschehens fähig scheint. Der heidnische Verfolger wird demgegenüber von vornherein als vom Teufel eingesetzter Gegenspieler in einem diabolischen Kampf vorgestellt:

dem tuvele was ein groz nit
an ir, daz ſi ein criſten was.
hievon er einen kempfen las,
der uf ſie ſtriten ſolde
und ſie ouch vellen wolde. (327, 70 – 74)

Damit ist das Martyrium nicht mehr nur ein exemplarischer Fall religiöser Konfrontation, sondern eine persönliche Versuchung Margaretas, die als kriegerische Fehde inszeniert wird, wenn Olybrius seine christliche Kontrahentin auffordert, sich ihm zu ergeben: ‚*la den kric und gib mirn* / [...] *von dem ſelben gote*‘, worauf diese in einer Reizrede kampfeslustig zur Konfrontation drängt: ‚*la,* [...] *la ſtrichen! / ich wil der martere vro ſin.*‘ (P 329, 18 – 19 und 26 – 27)

Diesem persönlichen Charakter der Versuchung entspricht, dass Olybrius im *Passional* anders als in der *Legenda aurea* durchweg bei seinem Namen genannt wird und nicht hinter eine herrschaftliche Funktion zurücktritt, zu Beginn schlicht in ritterlich-höfischen Kategorien *ein herre uberz lant* (P 327, 75) genannt wird. Sein Liebesbegehren ist, mit Anklängen an weltliche Minnemetaphorik, negativ konnotiert als Gewalterfahrung beziehungsweise Gewalthandeln an Margareta: *ir liebe in ſin herze brach, / die in beſaz mit gewalt und ſine knechte ſante er hin / und liez ſie mit gewalt ufnemen* (P 327, 90 – 91 und 96 – 97). Auch dem Heiden wird dabei eine Binnenperspektive eingeräumt und damit im Kontrast zu Margaretas heiligmäßigem Streben sein sündhafter weltlicher Antrieb anschaulich gemacht, wenn es heißt:

Olybrius der valſche man
ſach ſie gutlichen an
und hofte ſie berouben
wol von deme gelouben,
uf den ihr herze was gewant. (P 328, 29 – 33)

Der Konflikt zwischen beiden ist also nicht nur der um den Wahrheitsanspruch von Heidentum oder Christentum, sondern zwischen falschem, weltlichem und richtigem, geistlichen Lebenswandel, und dieser Widerstreit wird mit den sprachlichen und inhaltlichen Mustern kriegerischen Kampfes imaginiert. Die folgenden Wechselreden folgen dabei inhaltlich sehr nah der *Legenda aurea*, werden aber dramatischer und ausführlicher gestaltet, wobei vor allem die katechetische Vermittlung von Glaubenslehren sowie die adhortative Hinführung zu rechter Frömmigkeit breiter ausgeführt werden. Exemplarisch dafür ist die predigtartige Verteidigungsrede Margaretas auf den Vorwurf des Heiden, der gekreuzigte Gott gezieme ihrer Schönheit nicht:

‚ey, waz ich wol beſchowe,
daz du der warheit ſiſt geblant.
min herre, den ich genant,
Criſtus, der ware gotes ſun
wolde mit uns wol tun,
do er an ſiner menſcheit
die groze martere vur uns leit
und uns damite ouch loſte
von alleme untroſte,
in dem wir e lagen tief.
do ouch die martere verlief,
do ſtunt er uf von todes not,
als die gotheit gebot
und quam zu himelriche,
da er ewicliche
ein vreude ſinen vrunden iſt.
daz iſt min herre Ieſus Criſt,
an den ich mit gelouben iehe.
ſwaz mir darumme ouch geſchehe,
ſo wil ich nicht beſiten treten.
ich wil in immer anbeten,
wand ich in zu gote han erkorn.‘ (P 328, 51 – 72)

Charakteristisch für die hier erkennbare laienkatechetische Vermittlungsweise ist, dass das Heilsgeschehen nicht einfach behauptet, sondern in seiner Bedeutung für die christlichen Gläubigen – intradiegetisch wie für die Wir-Gemeinschaft der Rezipienten, die sich zu *ſinen vrunden* zählen dürfen – geschildert wird. In der Gewissheit der Auferstehung Christi, die heilsgeschichtlich auf seine Leiden folgen muss, gründen handlungsmotivierend der Bekennermut und die Standhaftigkeit Margaretas, sie soll zugleich aber im Martyrium und darüber hinaus dem Legendenpublikum als sichere und vor allem heilswirksame Glaubenslehre dargestellt werden.

In der Grundstruktur und Kernbotschaft folgt die Margaretenlegende des *Passionals* dabei ganz der der *Legenda aurea*, selbst die Formel vom *Haec carnis cruciato* findet sich ins höfische Versmaß übertragen, wobei aber der Überbietungsgestus durch eine verdienstliche Kompensationslogik noch gesteigert wird, denn nun heißt es: *ie grozer not der lib hat, / ie grozer lon die ſele entpfat*. (P 329, 73 – 74) Das Maß der Leiden in den Foltern soll also mit dem der göttlichen Gnade korrelieren und diese Heilslogik erscheint umso verbindlicher, als sie der Heiligen selbst in den Mund gelegt wird. Auch sonst liegt der Fokus in Verhör, Haft und Hinrichtung vor allem auf Margaretas Glaubenshaltung, so nimmt der Rezipient mit ihren Augen den Kerker und die Martern wahr und wird auf diese Weise unmittelbar in das Geschehen hineingenommen:

ſie duchte ein liechter palas
des kerkeres leider knote.
in unſerme lieben herren gote
vreute ſich ir herze.
die ſlege und ouch der ſmerze
verdructe ir nicht ir andacht. (P 330, 10 – 15)

Der Erzählerkommentar liefert mit der Autorität auktorialer Unumstößlichkeit zugleich die aus christlicher Perspektive wahre, eigentlich angemessene Deutung der äußeren Bedrängnis in Haft und Folter, die im Sinne der von Margareta postulierten Heilslogik Grund zur Freude und Andacht sind. Der Wahrheitsanspruch dieser Perspektive findet sich auch im *Passional* wiederum in der Zeichenhaftigkeit des Martyriums narrativ umgesetzt, denn durch die wundersame Bewahrung Margaretas werden alle Umstehenden *gewar* (P 332, 21), dass Gott sie schützt:

diz ſelbe zeichen wart wucherbar
an achte man, die durch got
liezen iren valſchen ſpot
und geloubeten Criſto.
die wurden von Olybrio
gemartert uf der ſelben ſtat,
darzu ir ieglich mit willen trat. (P 332, 22 – 28)

Das Wunder als heilspräsentisches *zeichen* bringt unmittelbar Frucht, auch wenn die Zahl der Folgemärtyrer hier deutlich überschaubarer, dabei aber wohl ‚realistischer' und auf den einzelnen Gläubigen in seiner persönlichen Glaubensentscheidung konzentriert ist. Der Epilog greift inhaltlich den Prolog auf, bündelt aber die in der Legendenerzählung entwickelten Rezeptionspotentiale und bindet sie in der Gewissheit der Auffahrt Margaretas *von aller leides klage / ze himel in der iuncvrowen ſchar* (P 332, 70 – 71) in einem formelhaften Gebetsschluss an die christliche Rezeptionsgemeinschaft, in der sie ihre Verwirklichung finden sollen:

herre got, nu wis uns obe
mit diner helfe alle zit
durch den heiligen ſtrit,
da Margareta ſig ervacht,
daz wir ouch werden ſo hinbracht,
da wir die iuncvrowen
mit vreuden mugen ſchowen,
wie ir nu lonet din gebot;
des hilf uns, lieber herre got! (P 332, 78–86)

Die Zeichenhaftigkeit des Martyriums wird also auf die Funktion der Heiligen als erbauliches Beispiel und Vorbild für den geistlichen ‚Kampf' jedes einzelnen Gläubigen hin ausgedeutet. Während die *Legenda aurea* eine allgemeine *admiratio* in der Vergegenwärtigung des Heilshandelns Gottes in seiner Märtyrerin befördert, zielt das *Passional* unmittelbarer auf die *aedificatio* und eine den äußeren Glaubenskampf gegen das Heidentum metaphorisierende *imitatio*, die den inneren Weg zum Heil meint.

Wie sehr volkssprachige Vermittlungen von Märtyrerlegenden gerade in der Inszenierung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum auf einen entsprechenden Rezeptionsrahmen und Gebrauchszusammenhänge reagieren, lässt sich am Beispiel zweier ‚höfischer' Margaretenlegenden zeigen.[135] Rudolf von Ems nennt im Dichterkatalog seines um 1235 entstandenen *Alexanderromans* einen Wetzel als Freund, attestiert ihm adlige Abkunft und preist seine Margaretenlegende.[136] Genaueres über diesen Wetzel von Bernau, so die Selbstnennung in der Legende (WeM 90), ist nicht bekannt, weitere Werke sind nicht überliefert und auch der genaue Bezug zwischen Rudolf und ihm ist in der Forschung strittig. Offensichtlich aber ist die höfische Er-

135 Zu einer genaueren Analyse vgl. Feistner, Historische Typologie, S. 91–116, die insgesamt vier Versionen der Margaretenlegende „als exemplarische Fallstudie" für „Typus und Variation" der Märtyrerlegende untersucht. Ich beschränke mich auf die beiden aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, an denen sich die höfische Stilisierung und eine entsprechende Akzentuierung des Heidenbildes zeigen lässt. Die Margaretenlegende Hartwigs von dem Hage – Hartwig von dem Hage: *Margarete*. Hrsg. von Wolfgang Schmitz. In: Die Dichtungen des Hartwig von dem Hage. Göppingen 1976, S. 259–304. – lasse sich aus der Analyse ihrer Sprache ins Ende des 13. Jahrhunderts datieren (vgl. Feistner, Historische Typologie, S. 93) und sei eine ziemlich getreue Übersetzung der lateinischen Quelle, die keine eigene Vermittlungsweise entwerfe, sondern „statt dessen im Sinn eines subtilen hierarchischen Diskurses insinuierend belehrt" (ebd., S. 112) und Margareta als Vorbild jungfräulichen Lebens für ein klösterliches Laienpublikum, besonders in einem Frauenkloster, nutze (vgl. ebd., S. 113). Die anonyme *Marter der heiligen Margarete – Sankt Margareten Büchlein*. Hrsg. von Moritz Haupt. In: ZfdA 1 (1841), S. 151–193. – arbeite das *virginitas*-Ideal sogar noch markanter heraus und lasse in ihrer „‚reißerische[n]' Aufmachung" (Feistner, Historische Typologie, S. 114) eine öffentliche Predigtsituation vermuten und stamme wahrscheinlich noch aus dem 12. Jahrhundert (vgl. ebd., S. 93).

136 *Sante Margarêten leben / hât uns gevuoge vür gegebn / mîn vriunt her Wetzel, des gihe ich*. Rudolf von Ems: Alexander. Ein höfischer Versroman des 13. Jahrhunderts. Zum ersten Male herausgegeben von Victor Junk. Erster Teil: Buch 1–3. Leipzig 1928, V. 3259–3260. Vgl. Edith Feistner: Art. Wetzel von Bernau. In: ^{2}VL 10 (1999), Sp. 975–977, hier Sp. 975.

zählweise seines Textes, die sich schon im Eingang mit einem für das höfisch-laikale Legendenerzählen typischen Prolog von 102 Versen zeigt, der mit einer allgemeinen religiöser Sentenz beginnt – hier der Abgrenzung vom Sündenfall: *wir sullent gehorsam sin gott / vnd gern halten sin gebott* (WeM 35 – 36) – und diese wortreich ausdeutet, sie schließlich mit dem Erzählertopos der Bekehrung von der höfischen Dichtung zu geistlichen Werken – *Ich han da her vil gelogen / an eigner auentur guott* (WeM 80 – 81) – verknüpft, um schließlich die *materia* seiner Erzählung einzuführen.

Diese wird in direkter Publikumsansprache auf den Funktionszusammenhang der kultischen Verehrung der Heiligen als Vorbild und Mittlerin bezogen: [*das ir*] *wunschent och dz uwer botte / der raine maget süsse / ze gott wesen müsse* (WeM 94 – 96). Innerhalb dieses Rezeptionsrahmen, der durch einen knappen Epilog geschlossen wird, finden sich auf der Ebene der *histoire* keine Änderungen, vielmehr liegt die Vermittlungsleistung an ein mit den Mustern und der Sprache der höfischen Literatur vertrautes Publikum im *discours*, besonders in einer entsprechenden Profilierung des Erzählaktes:

> Während die Fakten selbst meist genau reproduziert werden, unterscheidet sich die diskursive Vermittlung beträchtlich vom liturgischen Pathos der Quelle. Im Zuge einer nicht unbedingt virtuosen, aber selbstbewußten laikalen Aneignungsstrategie [...] wird der Vortragsakt des Erzählers profiliert, der sich direkt ans Publikum wendet, bewunderndes Erstaunen äußert oder Zeitkritik übt. Dementsprechend rückt an die Stelle der vertikalen Perspektive ‚nach oben' wie sie sich beim Pseudo-Theotimus [= die lateinische Vorlage, F.P.] unter anderem in den Gebeten der Heiligen artikuliert, eine szenische Vergegenwärtigung des Geschehens, die den Blick auf die Interaktionen der Figuren richtet.[137]

Auf der *histoire*-Ebene ist es „als einzig genuin höfisches Merkmal [...] die Stilisierung des Christenverfolger Olibrius zum enttäuschten Minnediener"[138], die einen Anschluss an das entsprechende Wertesystem des Publikums schafft, das Martyrium dabei aber nicht mit diesem ‚versöhnt' und abmildert, sondern den Gegensatz am Ende gar noch akzentuiert. Wenn es vom Erzähler heißt, dass der Heide Margareta *hold von herczen* [*ward*] (WeM 211) und dieser bekunden darf, sie in jedem Fall heiraten zu wollen, sei sie nun frei geboren oder nicht (WeM 219 – 226), und im letzteren Falle nicht etwa zur *concubinam* (LA 1216) oder als *eine amien* (P 327, 102) nehmen zu wollen; wenn seine Boten ihr gar seinen Minnedienst antragen, bei dem er sich wie ein Leibeigener unterwerfen würde: *‚er wil dich jemer vlehen / rechte alz er din aygen si'* (WeM 244 – 245), dann verdeutlicht ihre beharrliche Ablehnung umso stärker den Kontrast zwischen seinem höfisch durchaus legitimen, gar edlen, aber letztlich eben weltlichen Begehren und ihrem heiligmäßigen Streben als Jungfrau. Denn dass er sie nicht gewinnen kann, lässt ihn schließlich toben *recht alsam ein hund* (WeM 329).

Die Dichotomie zwischen christlich-geistlichem Streben und höfisch-heidnischem Weltleben wird in einem längeren Erzählerkommentar aber schon vorher, als

137 Ebd., Sp. 976.

138 Ebd. Vgl. ausführlicher dazu auch Feistner, Historische Typologie, S. 98 – 99.

Einschub zwischen der Jugendgeschichte der Heiligen und ihrer Begegnung mit Olibrius, rezeptionssteuernd explizit gemacht, wobei der Autor auf bemerkenswerte Weise die spirituelle Dimension und Funktion des Gegensatzes von Heiden und Christen benennt. Margaretas Verkündigung des Glaubens, die ihr den Tod bringt, habe die christliche Wir-Gemeinschaft von Erzähler und Legendenpublikum wohl nötig:

> nun wäre vns erst bredient nott;
> wan wir sind mit listen
> alle haiden vnd cristen
> als wir wol beschaident!
> wir sind togen haiden
> vnd offenlich cristen gar!
> der sele tuond wir klaine war;
> maget des libes werden rautt,
> wir ne ruochent wie es der sele gaut. (WeM 178 – 186)

Der äußere Konflikt von Christentum und Heidentum, wie ihn die Legende zeichnet, erschließt sich in seiner Bedeutung für das christliche Publikum erst in dieser inneren Dimension, bei der Glaube und Unglaube in temporaler Spannung auf die endgültige Scheidung im jüngsten Gericht hin stehen,[139] was hier zudem umgesetzt wird als Gegensatz von äußerem Schein und innerem Sein: Die Christen sind letztlich auch nur Heiden, wenn sie keine geistliche Gesinnung haben. In dieser Situation von ständiger Ungewissheit über Heil oder Verdammnis des einzelnen entfalten das Vorbild und die Mittlerfunktion der Heiligen, sowie das Erzählen davon im Modus der Legende, ihre eigentliche Funktion.

Während in Wetzels Margaretenlegende die Axiologie von höfisch–geistlich mit der von heidnisch–christlich und gar noch weltlich–heilig kontrastiv-verstärkend überblendet wird, nutzt die anonym überlieferte, aber „rhetorisch brillante“[140] *Wallersteiner Margaretenlegende*[141] das Potential höfischer Akkulturation auf andere Weise, um die Heiligkeit Margaretas in Absetzung vom Heidentum ihres Verfolgers zu akzentuieren. Sie lässt sich über die in ihrem Prolog (WaM 22) genannte Gönnerin Clementia von Zähringen datieren, die wegen Erbstreitigkeiten nach dem Tod ihres Mannes von ihrem Schwager und dessen Sohn zwischen 1218 und 1235 gefangengehalten wurde; das Werk ist also davor oder danach anzusetzen, wobei für die spätere Datierung

> der tatsächlich suggestive Anspielungszusammenhang zwischen Margaretens Kerkerhaft in der Legende und der Kerkerhaft in Clementias Biographie spricht, der freilich im Text selbst nicht

139 Vgl. dazu oben in Kap. 2.2.1 Heidentum als dynamischer Gegenbegriff.

140 Feistner, Art. Wetzel von Bernau, Sp. 976.

141 Auch wegen seiner sprachlichen Qualität ist der Text in der Forschung zunächst irrtümlich Wetzel zugeschrieben und unter seinem Namen ediert worden: Karl Bartsch: Wetzels heilige Margarete. In: Germanistische Studien 1 (1872), S. 1–30.

> aktualisiert ist und keineswegs unbedingt eine Voraussetzung dafür sein mußte, daß eine ohnehin so allgemein beliebte Heiligenlegende in die Volkssprache übersetzt wurde.[142]

Über die Profilierung des Erzählaktes und die diskursive Vermittlung in den sprachlichen Mustern der höfischen Literatur ließe sich für die Wallersteiner Fassung Ähnliches herausarbeiten wie für die Margaretenlegende Wetzels von Bernau, wenngleich sie fragmentarisch überliefert ist und bereits nach der ersten Folter abbricht. Interessanter ist an dieser Stelle aber ohnehin der Umstand, dass sie auf der *histoire*-Ebene die höfische Zeichnung des Olibrius auf entgegengesetzte Weise nutzt, um die christliche Wir-Gemeinschaft vom Heidentum abzugrenzen.

Denn während das Minnemotiv in Wetzels Legende darauf zielt, dass sich die höfischen Rezipienten in der Figur des Heiden wiedererkennen, um in seinem vergeblichen weltlichen Streben ihr eigenes ‚Heidentum' zu überwinden, wird höfische Motivik in der Wallersteiner Legende im für das Legendenpublikum positiven Sinne genutzt, um dessen Gegensatz zum Heidentum herauszuarbeiten. Das in der lateinischen Tradition vorgezeichnete negative Bild des Heiden Olibrius wird dabei noch verstärkt und zwar indem ihm hier nun höfische Werte gänzlich abgesprochen werden.[143] Er wird als grausamer Verfolger vorgestellt, der über das gesamte Repertoire an Grausamkeiten verfügt, die dem heidnischen Herrscher der Märtyrerlegenden gegenüber den Christen zur Verfügung stehen:

> er tet den cristen grôziu leit:
> ir wart von im verrâten,
> gesoten und gebrâten,
> bestümbelt und gevangen,
> enthoubet und erhangen. (WaM 200 – 204)

Dieses Spiel mit dem reimenden und alternierenden Wortklang der Martern und Torturen wird man nicht nur im Sinn effektvoller Klage über das Los der Verfolgten und erschauernden Bewunderung für ihr Opfer lesen können, sondern zugleich als Ausweis der quasi sadistischen Ergötzung des Verfolgers an ihren Qualen. Seiner erbarmungslosen und brutalen Jagd fallen so viele Christen zum Opfer, dass er nicht anders denn als *des tiufels geselle* (WaM 210) gelten kann. Sein Hass aber hindert ihn nun gar an den Freuden höfischen Weltlebens, dessen Werte als durchaus positiv geschildert werden:

> er was sô sêre in gehaz
> daz er noch trinken noch maz,
> weder singen noch sagen,
> weder beizen noch jagen,
> noch schoener frouwen friuntschaft

142 Feistner, Historische Typologie, S. 93.
143 Vgl. ebd., S. 99 – 100.

noch seiten spil noch ritterschaft
nimmer dar vor erwelte
swenne er die cristen quelte. (WaM 219 – 226)

Allein bei Margareta vergisst er *sînes grimmes*, aber nicht aus Edelmut, sondern weil seine Sinne von einer anderen Macht, von *frouwe Minne*, in Besitz genommen sind (WaM 237 und 238). In seinem Verfolgungsrausch aber ist er blind für die höfischen Werte, die dem Erzähler und seinem Publikum ein fragloses Gut sind, und diese Axiologie verfestigt den Gegensatz: Der Heide hat nicht nur den falschen Glauben, sondern erweist sich auch auf der Ebene möglicherweise verbindender Werte als negatives Gegenbild.

Doch überblendet die *Wallersteiner Margaretenlegende* am Ende nicht eindimensional die höfische Werthaltung ihres Publikums mit dem christlich-sakralen Gehalt der Erzählung – im Sinne einer Konstitution einer höfisch-christlichen Wir-Gemeinschaft, die sich vom unhöfisch-heidnischen Verfolger abgrenzen dürfte –, sondern durchkreuzt diese allzu einfache Schematisierung und stellt höfisch-weltliche und geistliche Werte an anderer Stelle schroff gegeneinander. Nach der Kerkerhaft will Olibrius Margareta, wie in der Stofftradition vorgegeben, zur Umkehr bewegen und erinnert sie dazu an ihren *‚jungen lîbe, an den sô zuhtlîche site / und alsô michel schônheit / got mit flîze hât geleit‘* (WaM 447 und 448 – 450), der aber in der Umkehrung aller höfischen Weltfreude verderben müsse, wenn sie sich seinem Willen nicht beuge, denn dann werde *‚dîn gemach ein arbeit, / dîn herzeliep ein herzen leit‘* (WaM 459 – 460), und es folgen noch mindestens acht weitere solcher Oppositionen. Wenn sie sich hingegen von ihm zu Frau nehme lasse, solle es ihr *‚ûf erden nimmer baz geschehen‘* (WaM 485), dazu stellt er ihr alle höfischen Ehren und Güter in Aussicht:

‚du gewinnest hêrlîchen rât,
beide schatz unde wât,
dar zuo gib ich dir in dîn hant
beide bürge und ouch lant.‘ (WaM 487– 490)

Dem begegnet die Heilige mit der bekannten martyrologischen Überbietungs- und Inversionslogik und benennt das epistemische Defizit der Sicht des Heiden, wenn sie seine Worte „anders“, also im richtigen Sinn auslegen will:

‚ich wil dir und den liuten
dîn rede ander tiuten.
ez waere harte missetân,
den lîp, den ich von gote hân
sô schœnen und alsô gestalt,
als du mir hâst vor gezalt,
ob ich den für ein abgot
neigte durch dîn gebot.‘ (WaM 499 – 506)

Die Logik ist wiederum deutlich: Der äußere Schein der Dinge trügt, die Schönheit des Körpers ist nur von vorläufigem Wert und hat einen höheren, metaphorischen Sinn. Denn nur dann, wenn sie seinem Drängen nachgebe, würde geschehen, was er ihr androht. Wenn sie seinem Willen aber widerstehe, werde ihr höchste Freude zuteil, dann erlange sie ‚*diu himelische crône*' (WaM 524). Die weltliche Sicht des Heiden, die er hier gerade mit der Berufung auf höfische Werte entwickelt, wird als defizitär entlarvt und demonstriert in ihrer kontrastiv-überbietenden Umkehr den alleinigen Wert himmlischer Freuden. Diese Botschaft richtet sich freilich an das christlich-höfische Legendenpublikum, während für den Heiden innerhalb der Handlung Margaretas Verkündigung vergeblich bleibt, wie es mit Bezug auf das biblische Bild vom Samenkorn, das auf harten Boden fällt, heißt: *dâ von der wuocher ouch verswant; / ir lêre was an im verlorn* (WaM 586 – 587).

3.2.2 Das Martyrium als Glaubensdisput: Katharina

Im narrativen Muster des Martyriums dient das Verhör zunächst nur „dem Aufweis der Standhaftigkeit des Märtyrers mit dem Höhepunkt des Bekenntnisses Χριστιανός εἰμι".[144] Doch entfalten sich an dieser Stelle bald breite apologetische und polemische Reden des Märtyrers, die die eigene Überlegenheit und die Geringschätzung der heidnischen Gerichtsbarkeit, wo es um Fragen religiöser Wahrheit geht, demonstrativ herausarbeiten. Der Prozess erfährt damit aus christlicher Perspektive eine grundlegende Umwertung oder „Umwidmung", die Justiz wird zur „Werbung für die Sache ihrer Opfer" genutzt.[145]

Dabei gehen Apologetik und Polemik in vielen Märtyrerlegenden in ihrem Umfang weit über das erzähllogisch erforderliche Maß hinaus, was darauf schließen lässt, dass sie der Didaxe und Paränese im binnenchristlichen Diskurs dienen, die weit über das Beispiel eines als historisch verbürgt angenommenen Glaubenszeugen und seines singulären Sterbens für Gott hinausgehen. Das Martyrium erscheint dabei als Glaubenszeugnis in Zeichen und Wort, die beide ein didaktisches Potential entfalten, insofern einerseits zeichenhaft vorbildliche Glaubenshaltung und Heilsgewissheit profiliert, andererseits diskursiv Glaubenslehren vermittelt werden. Gerade in Letzterem macht Feistner die Eignung der Märtyrerlegende für die Laienkatechese und den Grund für ihre anhaltende Popularität in volkssprachigen Übertragungen aus:

> Noch wichtiger als die Möglichkeit, Glaubensüberzeugung und Opferbereitschaft bis zur äußersten (und nach dem Ende der Christenverfolgung in dieser Form kaum mehr direkt imitierbaren) Konsequenz zu demonstrieren, war dabei der didaktische Anknüpfungspunkt, den gerade

144 Vgl. Buschmann, *Martyrium Polycarpi*, S. 329.

145 Detlef Liebs: Umwidmung. Nutzung der Justiz zur Werbung für die Sache ihrer Opfer in den Märtyrerprozessen der frühen Christen. In: Märtyrer und Märtyrerakten. Hrsg. von Walter Ameling. Stuttgart 2002 (Altertumswissenschaftliches Kolloquium. 6), S. 19 – 46.

> die spezifische Konfrontation zwischen Christentum und Heidentum bot, um den Heiligen beim Verhör oder in den Bekenntnis- und Bekehrungsreden vor den Ungläubigen die theoretischen und praktischen Glaubensgrundlagen in den Mund zu legen.[146]

Diese Möglichkeit findet sich in den Legenden der heiligen Margareta nur ansatzweise verwirklicht, weil in ihnen der Fokus stärker auf dem Leiden der Märtyrerin und der Zeichenhaftigkeit des Martyriums liegt. In den Katharinenlegenden wird das Märtyrerschema dafür umso umfassender zu einem regelrechten Glaubensdisput mit den Heiden erweitert. Die Verbindung von Martyrium und Glaubensdisput versteht sich dabei in der eingangs beschriebenen doppelten Weise, dass das Martyrium einerseits Rahmen und Gelegenheit zu Bekenntnis und formalem Streitgespräch bietet, andererseits zugleich aber in einem umfassenderen metaphorischen Sinn den Disput performativ umsetzt. Leiden und Sterben der Märtyrerin, ihre Standhaftigkeit und ihr Gottvertrauen sowie ihre wundersame Bewahrung werden zu ‚Argumenten' eines zeichenhaften ‚Disputs', die die heidnischen ‚Argumente' der Qualen und Strafen und sonstiger weltlicher Machtdemonstrationen widerlegen.

Im Kult der heiligen Katharina gehen die im Martyrium bewahrte Jungfräulichkeit und ihre diskursive Verteidigung des Glaubens ineinander über: Im byzantinischen Bereich wird sie bis ins 11. Jahrhundert vor allem als Verteidigerin des Glaubens verehrt, ihre Jungfräulichkeit ist Zeichen ihrer geistlichen Kraft und stärkt ihre Rolle als Fürsprecherin. Im lateinischen Westen des 11. und 12. Jahrhunderts, also zur Zeit der Gregorianischen Reformen, deren Ziel im Kampf um die *libertas ecclesiae* unter anderem die Durchsetzung des Zölibats für den Klerus war, ist das Ideal eines jungfräulichen geistlichen Lebens von umso stärkerer Bedeutung.[147] Ihr Martyrium wird in der hagiographischen Überlieferung in der letzten Phase der gesamtstaatlichen Verfolgungen Anfang des 4. Jahrhunderts in Alexandrien verortet, auch wenn die jeweils genannten Kaisernamen variieren.[148] Allerdings gibt es keine zeitgenössischen Quellen, die ihr Martyrium oder überhaupt ihre Existenz belegen könnten, erst für das 7. Jahrhundert sind erste schriftliche Zeugnisse und ab dem 10. Jahrhundert ein Aufschwung ihres Kultes nachweisbar. Die überlieferte *Passio* entstand also weit nach den angeblichen Ereignissen, ab Beginn des 9. Jahrhunderts finden sich Übersetzungen ins Lateinische, griechische Handschriften sind hingegen nur aus dem 10. Jahrhundert erhalten.[149]

Da ihre Legende offenbar ohne historischen Kern ist, andererseits das Motiv ihrer großen Gelehrsamkeit auffällig scheint, ist in der christentumskritischen Forschung des 19. Jahrhunderts vermutet worden, ihre Darstellung greife das Schicksal der

146 Feistner, Historische Typologie, S. 91.

147 Vgl. Christine Walsh: The Cult of St Katherine of Alexandria in Early Medieval Europe. Aldershot [u. a.] 2007 (Church, Faith and Culture in the Medieval West), S. 146.

148 Die *Legenda aurea* nennt Maxentius, übt selbst aber historische Kritik an dieser Überlieferung, weil dieser nie für Ägypten zuständig war und eher Maximinus Daia dafür infrage kommt. Vgl. LA 2280–2282 sowie S. 2280, Anm. 43.

149 Vgl. Walsh, The Cult of St Katherine of Alexandria in Early Medieval Europe, S. 1–8.

heidnischen Philosophin Hypatia von Alexandrien (um 355 – 455/416) auf, die von einer aufgeheizten christlichen Menge ermordet wurde,[150] wobei die Rollen von Christen und Heiden in signifikanter Weise vertauscht worden wären: Der gewalttätige Übergriff gegenüber einer heidnischen Philosophin, der nicht ins Selbstbild der Verfolgung leidenden Kirche passt, wäre zur kompensatorischen Gegenerzählung geworden, die eine gelehrte und redegewandte Christin Gewalt von den Heiden erleiden lässt – was auf bemerkenswerte Weise die identitätsstiftende Funktion des Martyriumsnarrativs veranschaulichen würde, die freilich auch ohne solche Spekulationen in der Katharinenlegende erkennbar ist.

Das Narrativ der jungfräulichen Märtyrerin wird jedenfalls bei Katharina um einige entscheidende Motive erweitert: Sie ist nicht einfach die reine Jungfrau, die wie Margareta zufällig zum Opfer der sexuellen Begierde eines heidnischen Mannes wird, sondern tritt aus freien Stücken den Heiden entgegen und sucht die Glaubenskonfrontation im Kontext einer systematischen Christenverfolgung. Dazu gehört wesentlich das Motiv ihrer überragenden Bildung und Redegewandheit, denn sie ist nicht nur edler Abkunft, sondern wird in der *Legenda aurea* als *regis filia omnibus liberalium artium studiis erudita* (LA 2262)[151] vorgestellt. Als Katharina 18 Jahre alt ist, erfährt sie, dass Kaiser Maxentius alle Untergebenen nach Alexandria gerufen habe, *ut idolis immolarent et christianos immolare nolentes puniret* (LA 2262).[152] Offenbar befindet sie sich in Hörweite des Geschehens, was der Situation und ihrer Reaktion darauf eine besondere Dramatik gibt. Denn umgehend verlässt sie den Palast voller Reichtümer und Diener, in dem sie sich befindet, eilt zum Ort des Tribunals und erblickt dort *multos christianos metut mortis sacrificia duci* (LA 2262).[153] Angesichts dieser Verfolgung ihrer Glaubensgenossen und des drohenden Glaubensabfalls, so heißt es, konfrontiert sie den Kaiser mit dem Anspruch des christlichen Gottes auf absolute und alleinige Autorität, bekennt sich also freiwillig und liefert sich damit ohne eigentliche Not selbst aus. Ihre Worte an den Kaiser sind programmatisch für die christliche Ablehnung der religiösen Ansprüche des Heidentums, nicht aber des heidnischen Staates grundsätzlich, wie sie sich immer wieder in Märtyrergeschichten formuliert findet: *‚Salutationem tibi proferre et ordinis dignitatis et rationis via promovebat, si creatorem caelorum agnosceres et a diis animum revocares.‘* (LA 2262)[154]

Die von Katharina aktiv betriebene religiöse Konfrontation schreibt sich also inhaltlich ein in die apologetischen Bestrebungen der Kirche der ersten Jahrhunderte, den christlichen Glauben als der Vernunft gemäß zu profilieren und dabei die heidnischen Götter als Trugbilder zu entlarven. Darüber disputiert sie unmittelbar vor dem

150 Ebd., S. 10. Da auch christliche Quellen von dieser Ermordung berichten und diese teils trotz des religiösen Gegensatzes verurteilen, scheint sie historisch durchaus plausibel.

151 „Katharina, Tochter des Königs Costus, wurde in allen Fächern der freien Künste erzogen."

152 „[D]aß sie den Götzen opfern sollten, und um die Christen, die nicht opfern wollten, zu bestrafen".

153 „[V]iele Christen, die unter Androhung des Todes zum Opfer geführt wurden".

154 „‚Dir einen Gruß zu entbieten riet mir die Würde deines Standes und der Weg der Vernunft, um zu sehen, ob du den Schöpfer der Himmel anerkennst und dich von den Göttern abwendest.'"

Tempel, der zum Ort des öffentlichen Tribunals gegen die Christen dienen soll, auf höchstem rhetorischen und logischem Niveau *per varias syllogismorum allegorice et metanomice, diserte et mystice*, zunächst vertraulich mit dem Kaiser, bevor sie, wie es heißt, *ad commune colloquium* (LA 2262)[155] zurückkehrt und ihn in der für die Märtyrerreden üblichen Polemik angreift, warum er als so weiser Mann so viele Menschen versammelt habe, um die „Dummheit der Götzen" zu verehren. Der kostbar verzierte heidnische Tempel selbst dient ihr als Beispiel, dass alles Irdische vergehen werde, während der Himmel und der Lauf der Gestirne die Macht des Schöpfers erkennen ließen, dem allein Anbetung zukomme, weil er ‚*deus deorum et dominus dominantium*' (LA 2262)[156] sei. Katharinas Worte über die Inkarnation Gottes lassen den Kaiser vor Staunen sprachlos zurück, sodass er erst wieder zu sich finden muss, um das Opfer zu beenden und Katharina zu seinem Palast bringen zu lassen. Hier wird nun das Motiv der redegewandten Glaubensstreiterin mit dem der jungfräulichen Bekennerin verschränkt, denn der Kaiser bewundert ihre Klugheit ebenso wie ihre körperliche Schönheit, die der Erzähler selbst rühmt: *Erat enim speciosa valde et incredibili pulchritudine omnium oculis admirabilis videbatur.* (LA 2264)[157] Im Palast entspinnt sich ein neuerliches Gespräch.

Entscheidend für die Figurenzeichnung der Glaubenszeugin sind ihre Worte, in denen sie sowohl ihre edle Abkunft als auch und gerade ihre Weisheit und Beredsamkeit als nichtig angesichts der christlichen Wahrheit darstellt: ‚*haec tamen omnia contempsi et ad dominum Iesum confugi*' (LA 2264 – 2266).[158] Ihre eigene Bekehrung zum wahren Glauben setzt sie dem falschen und vergeblichen des Heiden entgegen, denn dessen Götter könnten weder ihm noch anderen helfen. Dem Kaiser selbst sind daraufhin Worte in den Mund gelegt, die aus Katharinas Bekenntnis die letzte Konsequenz ziehen und dabei die Überbietungs- und Umkehrungslogik des Martyriums ebenso formulieren wie das Motiv der Zeugenschaft: ‚*Si it est, ut assertis, ergo totus mundus errat et tu solda verum dicis. Cum tamen omne verbum in ore duorum vel trium testium confirmetur, si angelus esses, si caelica virtus, adhuc tibi credere nemo deberet, quanto minus, cum femina fragilis esse probaris.*' (LA 2266)[159] Gerade die vermeintliche weibliche Schwäche und die ihr zugeschriebene mangelnde Vertrauenswürdigkeit wird in der folgenden Handlung aber konterkariert werden. Denn die Zeichenhaftigkeit des Martyriums, also das mutige Bekennen und standhafte Leiden der Heiligen,

155 „[M]ittels verschiedener syllogistischer Schlüsse, allegorisch und metanomisch, rhetorisch und mystisch. Darauf kehrte sie wieder zur üblichen Sprechweise zurück".

156 „‚Gott der Götter und der Herr der Herrscher.'"

157 „Katharina war nämlich äußerst stattlich und in ihrer unglaublichen Schönheit schien sie in aller Augen bewundernswert."

158 „‚[D]och dies alles [habe ich] verworfen und meine Zuflucht bei Jesus dem Herrn gesucht'".

159 „‚Wenn das so ist, wie du behauptest, dann irrt die ganze Welt und du allein sagst die Wahrheit. Da jedoch jedes Wort durch die Aussage zweier oder dreier Zeugen bestätigt werden muß, würde dir niemand glauben, auch wenn du ein Engel wärst und Himmelskräfte hättest, um so weniger, als du eine schwache Frau bist."

vor allem aber ihr Glaubenszeugnis im Wort in Disput, Verkündigung und Unterweisung erweisen sich auf der Handlungsebene als höchst wirksam in der Bekehrung von Heiden, die ihrerseits zum Martyrium bereit sind.

Zunächst überwindet Katharina 50 heidnische Gelehrte, *qui omnes mortales in omni mundana sapientia excellebant* (LA 2266),[160] die der Kaiser aus allen Provinzen seines Reiches gegen sie aufbietet. Die Inszenierung dieses Disputs, der wohl wiederum als öffentliches Tribunal vorzustellen ist, nutzt alle Muster und Motive des entsprechenden Narrativs, um den symbolischen Gehalt der Glaubenskonfrontation zwischen Katharina und Maxentius – als exemplarische Auseinandersetzung zwischen Christentum und Heidentum sowie zwischen geistlicher Wahrheit und weltlicher Vergeblichkeit – herauszustellen. Die vom Kaiser herbeigerufenen Gelehrten reagieren zunächst mit Zorn und Spot, als sie erfahren, dass dieser *‚ob unius degenerem puellae conflictum sapientes mundi de remotis partibus advocavit, cum unus ex nostris clientulis eam poterat levissime confutare‘* (LA 2266).[161] Der Kontrast und das nach weltlichen Maßstäben offensichtliche Machtgefälle zwischen der vermeintlichen Beschränktheit des einzelnen „Mädchens“ auf der einen, der versammelten Menge männlicher Gelehrter auf der anderen Seite, wird noch verstärkt durch die großmütig wirkende Erklärung des Kaisers, er habe sie wohl mit Gewalt zum Opfern zwingen können, doch habe er es für besser erachtet, ihren Glauben mit den Argumenten der heidnischen Meistern zu widerlegen. Für das christliche Publikum der Legende muss dies freilich als Zeichen seiner hoffnungslosen Verblendung erscheinen, ebenso wie die voreilige Siegesgewissheit der Meister diese selbst entlarvt: *‚Adducatur coram nobis puella, ut sua temeritate convicta numquam se sapientes vidisse agnoscat.‘* (LA 2266)[162]

Katharina aber vertraut gerade nicht auf ihre Weisheit, sondern allein auf Gott, dem sie sich angesichts des bevorstehenden Wettstreits anbefiehlt. Zu dieser geistlichen Zeichnung ihrer Rolle im Disput passt, dass sie nun durchweg als *virgo* bezeichnet wird. Die Vision, die ihr zuteilwird, schildert der Erzähler als objektives Geschehen mit Adressierung an sein christliches Publikum: *Et ecce, angelus domini astitit et, ut constanter staret, admonuit asserens, quia non solu ab illis vinci non potertit, sed insuper illa ipsos conversos ad palmam martyrii destinabit.* (LA 2268)[163] Damit wird der Ausgang des Disputs explizit vorweggenommen und im göttlichen Ratschluss verankert, gleichzeitig die Wirksamkeit von Katharinas Zeugnis im Martyrium kon-

160 „[D]ie alle Sterblichen an irdischer Weisheit in den Schatten stellten“.

161 „„[W]egen eines lächerlichen Streites mit einem einzigen Mädchen die Weisen aus den entferntesten Teilen der Welt hat kommen lassen, wo doch ein bescheidener Schüler von uns sie mit großer Leichtigkeit hätte widerlegen können““.

162 „„Man soll uns das Mädchen vorführen, damit ihre Vermessenheit erwiesen wird und sie einsieht, daß sie noch nie einem Weisen begegnet ist.““

163 „Und siehe, der Engel des Herrn trat zu ihr hin und ermahnte sie, standhaft zu bleiben, wobei er versicherte, daß sie nicht nur von ihnen nicht besiegt werden könne, sondern daß sie sie zudem bekehren und zur Märtyrerpalme bestimmen werde.“

kretisiert: Konversion und Folgemartyrien scheinen dessen logische Konsequenz zu sein, die völlige Überwindung der heidnischen Gelehrten soll sich darin zeigen, dass diese selbst für den Glauben sterben und der Heiligkeit teilhaftig werden.

Der Inhalt des Disputs ist nur knapp wiedergegeben und topisch: Die Heiden nehmen Anstoß an der christlichen Lehre von der Menschwerdung Gottes, doch Katharina beweist ihnen, dass ebendiese von den Heiden selbst, namentlich Plato und Sybille, bereits vorausgesagt worden sei. Entscheidender als der Inhalt des diskursiven Glaubenszeugnisses im Wort ist seine performative Wirkung: Angesichts der einleuchtenden Argumente der Jungfrau hätten die heidnischen Meister vor Staunen nicht mehr gewusst, was sie sagen sollten, und seien völlig verstummt, woran dann auch der Zorn des Kaisers, den sie wegen dieser Schande auf sich ziehen, nichts mehr ändern kann. Einer der Meister tritt nun stellvertretend für die anderen dem Kaiser entgegen und bekennt, dass der Geist Gottes aus diesem Mädchen spreche und, da sie solcherart überwunden seien, sich alle zu Christus bekehren sollten. Während die heidnischen Gelehrten also in ihrer Konversion und gleich darauf in ihren Martyrien die Wahrheit der christlichen Botschaft bezeugen und damit in die christliche Rezeptionsgemeinschaft inkludiert werden, exkludiert sich der Kaiser aus ihr. Er wird zum *tyrannus* (LA 2268), der voller Wut befiehlt, die Gelehrten mitten in der Stadt verbrennen zu lassen. Katharina tritt nun als Lehrerin und Begleiterin im Martyrium auf: *At virgo ipsos confortanes ad martyrium constantes effecit et de fide diligenter eos instruxit*. (LA 2268)[164] Vor allem verheißt sie ihnen, schon vor ihrem eigenen Tod also Heilsmittlerin, die himmlische Herrlichkeit, denn auf das Bedauern der Neubekehrten, dass sie ohne Taufe sterben sollen, bestärkt sie sie, dass ihre Bluttaufe die Wassertaufe ersetzen werde: ‚*Ne timeatis, quia effusio vestri sanguinis vobis baptismus reputabitur et corono.*‘ (LA 2268)[165]

Der Kaiser, weiterhin *tyrannus*, versucht Katharina nun mit den höchsten weltlichen Ehren und appelliert an ihre Jugend, bietet ihr den Platz nach der Königin an, will ein Bildnis von ihr machen und sie als Göttin verehren lassen. Doch mit dieser rein immanenten Argumentation entlarvt das Heidentum sich in seinem höchsten Repräsentanten als euhemeristischer Götzendienst. Als „Braut Christi“ weiß sich Katharina in Gottes Allmacht geborgen: ‚*Ego me Christo sponsam tradidi, ille gloria mea, ille amor meus, ille dulcedo et dilectia mea. Ab eius amore nec blandimenta nec tormenta me poterunt revocare.*‘ (LA 2270)[166] Dem Heiden hingegen bleibt in seiner Ohnmacht nur, Katharina geißeln und in den Kerker werfen zu lassen.

Das gibt der Heiligen einerseits die Gelegenheit, ihre Bekehrungsarbeit weiter fortzusetzen, andererseits erweist sich in ihrer wundersamen Bewahrung in Folter

164 „Doch die Jungfrau ermutigte sie zum Martyrium, machte sie standhaft und unterrichtete sie sorgfältig im Glauben.“

165 „‚Fürchtet euch nicht, denn das Vergießen eures Blutes wird euch als Taufe und als Märtyrerkrone angerechnet werden.‘“

166 „‚Ich habe mich Christus zur Braut gegeben, er ist mein Ruhm, er meine Liebe, er meine Lust und Wonne. Von seiner Liebe werden mich weder Schmeicheleien noch Foltern abbringen können.‘“

und Haft ihre Heiligkeit und damit die zeichenhafte Dimension des Martyriums. Denn als der Kaiser außer Landes ist, eilt die Königin, in geistlicher „Liebe entbrannt", mitten in der Nacht in den Kerker, sieht diesen „von unglaublichem Glanz erleuchtet" und Engel, die die Wunden der Heiligen salben, als Boten der Transzendenz also die körperliche Unversehrtheit der Gemarterten wiederherstellen. Auch die Königin ist in der Logik der Legende zu Konversion und Martyrium bestimmt: *Incipiensque virgo aeterna ei gaudia praedicavit et ad fidem convertens coronam martyrii eidem praedixit* (LA 2270).[167] Nach ihr bekehren sich auch der Heerführer Porphyrius, der sie begleitet hatte, und zweihundert Soldaten. Aber der Wunder sind noch nicht genug: Christus sendet der Jungfrau eine weiße Taube, die ihr himmlische Speise bringt, weil der *tyrannus* befohlen hatte, sie zwölf Tage hungern zu lassen. Und der Herr erscheint ihr inmitten seiner Engel und bestärkt sie, den „mühevollen Kampf" für ihn standhaft fortzuführen. Als der Kaiser sie bei seiner Rückkehr solchermaßen bewahrt antrifft, kommt es zur neuerlichen und finalen verbalen Konfrontation, die abschließend die axiologische Tiefenstruktur des Martyriums formuliert: Seinem Angebot, sie solle als ‚*regina potens et delecta decore in regno meo*'[168] triumphieren, hält sie entgegen, dass sie damit nicht den ‚*potentem, aeternum, gloriosum et decorum*, sondern den *infirmum, mortalem, ignobilem et deformem*' wählen würde.[169] Für Christus wolle sie alle Foltern erleiden und ihm ihr Fleisch und Blut opfern, da er sich selbst für sie geopfert habe.

Doch das mit eisernen Sägen und spitzen Nägeln versehene Räderwerk, das eigens angefertigt wird, um der Jungfrau einen qualvollen Tod zu bereiten, wird auf ihre Bitte hin von einem Engel zerschmettert, mit solcher Wucht, dass auch viertausend Heiden umkommen. Über den metaphorisch gemeinten und mitunter in Teufelsmanifestationen imaginierten Kampf gegen den Unglauben und das Böse hinaus, sind Märtyrerlegenden also durchaus Ort von Gewaltfantasien und Rachegefühlen von christlicher Seite. Aber nicht der Märtyrer selbst übt physische Gewalt aus, kann es angesichts der irdischen Machtverhältnisse auch gar nicht, sondern allein Gott kann die Heiden bestrafen. Nur „[i]n der Welt des Geistes ist der Märtyrer damit auch ein Kämpfer"[170], so wie Margareta den Unglauben nur, dafür dann aber umso expliziter in Gestalt des Teufels leibhaftig bekämpft, ansonsten aber im Leiden ihren eigentlichen Kampf besteht.

Nacheinander bekennen sich schließlich die Königin, der Heermeister und seine Soldaten zu ihrem neuen christlichen Glauben und erleiden auf Befehl des erzürnten

167 „Da begann ihr die Jungfrau von den ewigen Freuden zu predigen, bekehrte sie zum Glauben, sagte ihr die Märtyrerkrone voraus und so zog sich das Gespräch bis Mitternacht hin."

168 „‚[A]ls mächtige Königin und mit erlesenem Schmuck in meinem Reich'".

169 „‚[D]en Mächtigen, Ewigen, Glorreichen und Schönen oder den Schwachen, Sterblichen, Unberühmten und Häßlichen'".

170 Daniel König: Christliche ‚Helden' und Gewalt. In: Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. Hrsg. von Michael Borgolte [u. a.]. Berlin 2008 (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik. 10), 483 – 492, hier S. 485.

Kaisers das Martyrium. Schließlich wird Katharina selbst enthauptet, aber nicht bevor sie noch auf der Hinrichtungsstätte Jesus, ‚*spes et salus credentium*, *decus et gloria virginum*' und ‚*rex bone*' (LA 2274)[171], bittet, gnädig die Bitten derer zu erhören, die ihr Gedächtnis feiern und sie anrufen werden. Eine Stimme vom Himmel, die ihr das Himmelstor offen heißt, verspricht ihr diesen Beistand, legitimiert also wie in der Margaretenlegende als transzendenter Einbruch in die Immanenz der Legendenerzählung die Heiligenverehrung und beglaubigt sie in ihrer Wirksamkeit.

Interessant für das Katharinenbild der *Legenda aurea* ist neben der eigentlichen Erzählung die scholastisch-theologische Kommentierung im Anschluss an den Märtyrertod und zwei drauf folgende posthume Wunderberichte. Es erweise sich nämlich, dass die heilige Katharina in insgesamt fünf Punkten *admirabilis apparet* (LA 2276): Weisheit, Beredsamkeit, Standhaftigkeit, Bewahrung der Keuschheit, Vorrang der Würde hinsichtlich der ihre Heiligkeit erweisenden Wunder. Das Motiv der Jungfräulichkeit und auch ihre Standhaftigkeit in den Foltern scheint in diesem Zusammenhang ihrem Zeugnis im Wort nachgeordnet. Die Beredsamkeit bezieht sich *expressis verbis* auf ihre Fähigkeit zu predigen, auf die Anziehungskraft und die Wirksamkeit ihrer Rede, andere für den Glauben zu gewinnen und den heidnischen Unglauben zu widerlegen. Auch wenn Katharina dadurch zugleich eine Vorbildfunktion in der Verkündigung des Glaubens im Wort gewinnt, so zielt die Zeichenhaftigkeit ihres Martyriums, die die *Legenda aurea* im bekannten Wechselspiel von heidnischer Ermächtigung und göttlicher Bewahrung, vor allem aber auch in der performativen Wirkung ihres Zeugnisses entfaltet, auf ihre *admiratio*.

Vor diesem Hintergrund wird die veränderte Akzentsetzung des Katharinenbildes im *Passional* deutlich, die sich auch in der *amplificatio* der Legende niederschlägt. Zwar sind Erzählzusammenhang wie Figurenrede in der *Legenda aurea* bei allen Heiligen auf das handlungslogisch Notwendige verknappt, im *Passional* hingegen generell breiter ausgeführt. Während aber die sieben Seiten, die die Katharinenlegende in der hier genutzten Edition der *Legenda aurea* umfasst, im *Passional* auf 2266 Verse erweitert werden, stehen den etwa dreieinhalb lateinischen Seiten der Margaretenlegende nur 582 mittelhochdeutsche Verse gegenüber. Selbst wann man berücksichtigt, dass der Autor des *Passionals* eine zweite und ausführlichere Quelle genutzt und mit dem Stoff der *Legenda aurea* verbunden hat,[172] zeigt sich an diesem Verhältnis, welche Bedeutung der Heiligen und dem didaktisch-paränetischen Potential ihrer Legende zugemessen wird, zumal diese die Auswahl des mittelhochdeutschen Legendars beschließt und damit an prominenter Stelle steht.

Eine Besonderheit innerhalb des *Passionals* und vor allem originäre Zutat seines Autors ist der ganze 68 Verse umfassende Prolog, der eine eigene Poetik dieser Ka-

171 „‚O Hoffnung und Heil der Gläubigen, o Zierde und Ruhm der Jungfrauen, Jesus, guter König'".
172 Vgl. dazu Heinrich Bobbe: Mittelhochdeutsche Katharinenlegenden in Reimen. Eine Quellenuntersuchung. Berlin 1922 (Germanistische Studien. 19), der das in einem detaillierten Vergleich herausarbeitet und zum Ergebnis kommt (S. 65–66): „Mosaikartig, – man fühlt sich versucht zu sagen: raffiniert! – hat der Dichter zwei Quellen [...] ineinander verwoben."

tharinenlegende entwirft. Er beginnt topisch mit einem Anruf und der Widmung an die Heilige selbst, entfaltet dann aber, schon weit weniger konventionell, in reicher Naturmetaphorik das Bild von Christus als *aller kuſcheite boum* (P 667, 7), an dem nun Katharina ein edler Ast mit schönen Blumen und Blättern sei, ohne einen einzigen dürren Zweig, weil frei vom Wurm der Unzucht, genauer der *wille an beſer luft* (P 667, 23), der oft genug gute Frucht befalle:

> Katherina, gotes dirn,
> du fluge den wurm uffez hirn,
> daz im zubrach ez houbet,
> des was im unerloubet
> dinen boum icht beſchaben,
> daruffe ſich wol hete erhaben
> funder alles wandels vlumen
> der kuſcheite blumen (P 667, 35–42).

Das lyrisch-rühmende Lob der Heiligen meint auch im Weiteren allein ihre Jungfräulichkeit, die sie im Martyrium bewahrt:

> eya, mit welchen vlizen
> haſtu, iuncvrowe gut,
> beide gruze unde blut
> bewart, daz ſich wol ougete,
> do man din leben bougete
> und dinen hals der kuſcheit
> mit ſcharfem ſlage enzwei ſneit (P 667, 46–52).

Hierin gründe auch der besondere Rang Katharinas unmittelbar nach der Gottesmutter selbst:

> hievon iſt nicht ein wunder,
> daz maniger dich beſunder
> nach unſer vrowen uzerwelt
> und dich zu vrundinne im zelt (P 667, 59–62).

Ihre kultische Verehrung wird hier also als Ausgangspunkt und Bedingung des Erzählens vorausgesetzt: Die Legende erweist weniger die Heiligkeit der Heiligen im Sinne einer Beglaubigung,[173] sondern erzählt das bereits von allen gemeinsam Geglaubte weiter aus und kann den Schwerpunkt dabei auf die ‚innere', geistliche Dimension des Geschehens in seiner Bedeutung eben für diese christliche Rezeptionsgemeinschaft legen.

---

173 Eine narrative Operation, die für den Großteil christlicher Heiligenlegenden, so sie nicht eine unmittelbare Funktion in einem formalen Heiligsprechungsprozess haben, ohnehin rein symbolischer Natur ist. Vgl. oben in Kap. 2.1.1 Legendarisches Erzählen zwischen Transzendenz und Immanenz, S. 26.

In der Vermittlung der Legende und ihrer Rezeptionspotentiale an ein volkssprachig-laikales, aber wohl durch Sprache und Muster der höfischen Kultur geprägtes Publikum nutzt das *Passional* ebendiese Kategorien und stilisiert den heidnischen Verfolger zum ritterlichen Herrscher. Maxentius gilt als *ein wolgeborner man, / ein richer ritter und ouch edel* (P 668, 2–3), aber auf die Erklärung, dass sein Rang als Augustus *ein name der eren* gewesen sei, reimt sich die Klage über seine Christenverfolgungen: *o we do wart ſich keren / der criſten vreude in ein leit* (P 668, 14–15). Die blutigen Verfolgungen der Kirche – *von des kuniges gebote / ſluc man dort und hie / die criſten nieder als ein vie* (P 668, 38–40) – stehen dabei in drastischer Analogie zu den Tieropfern im heidnischen Tempel, zu denen der Kaiser die Verfolgten zwingen will: *ſich hub da michel buten, / wand man den goten niderſluc / zu lobe des viehes vil genuc* (P 668, 86–88). Und Katharina wird ihm in ihrer ersten Konfrontation mit wörtlichem Bezug auf diesen Erzählerkommentar entgegenhalten, der wahre Gott brauche keine solchen Opfer: *ez iſt um in alſo gewant, / daz im deiſwar iſt unnot / diſſes armen vihes tot.* (P 670, 92–94)

Die hohe Weisheit Katharinas wird auch im *Passional* zu Beginn angeführt, sie wird hier aber, im Gegensatz zur *Legenda aurea*, in ihren Verteidigungs- und Verkündigungsreden nicht weiter betont und auch von einem Wechsel der Sprachregister *ad commune colloquium* ist keine Rede. Viel konsequenter und explizit werden dafür in der volkssprachigen Fassung in der Figur Katharinas Keuschheit und Gotteserkenntnis enggeführt, wie es sich im *tertium comparationis* der Reinheit, des Körpers wie des Geistes, anbietet. Beide sind motivisch unauflösbar miteinander verflochten, wenn die Reinheit des Geistes zur Keuschheit führt, um im Martyrium dann mit und metonymisch *in* dieser verteidigt zu werden:

> die iuncvrowe, die edele,
> an dem benanten priſe
> was uf daz hohſte wiſe,
> wand ir vernumftiger ſin
> ſach durch die creaturen hin
> und vant nach ir aller ruf
> den ſchepfer, der ſie geſchuf,
> der Criſtus ir genennet wart. (P 669, 52–59)

Die Erkenntnis Gottes und *guter lute lere* lassen ihr Herz *uf unſers herren liebe* entbrennen (P 669, 61 und 63) und in der Abkehr vom Bösen wählt sie die Keuschheit: *dem alten helldediebe, / der manigen ſûlt der kuſche wat, / dem widerſtunt ir edel rat* (669, 64–66). Dieses christlich-geistliche Verständnis wird verstärkt, indem der Zusammenhang von körperlicher Schönheit und Weisheit als auch in der heidnischen und damit weltlich-höfischen Sicht des Maxentius gültig behauptet wird:

> an deme herzen ſtete im hienc
> daz ſchone antlitze iener maget
> und ouch ſwaz ſi da geſaget

ſo rechte wiflich hete,
da uf gedachte er ſtete (P 671, 88 – 92).

Ebenso wie Schönheit aber nur in der Keuschheit ihren eigentlichen, geistlichen Wert erhält, meint Weisheit nicht einfach allein Gelehrsamkeit, sondern Gotteserkenntnis: Wo in der *Legenda aurea* beides noch unproblematisch ineinander übergeht, Vernunft zur Einsicht in den wahren Glauben führen kann, so wie es dem Ansatz der frühchristlichen Apologetik, aber auch dem gelehrt-klerikalen Entstehungs- und Rezeptionskontext des lateinischen Legendars entspricht, wird hier ein Konflikt zwischen weltlich-heidnischer Schriftgelehrsamkeit und prophetisch vermittelter geistlicher Erkenntnis inszeniert. Wenn Maxentius Katharina aus heidnisch-immanenter Sicht hinsichtlich ihrer Verspottung seiner Götter vorwerfen kann: *‚daz krenket dine wiſheit / und machet ſie gar hingeleit‘* (P 672, 29 – 30), dann erklärt Katharina, dass sie wohl von den besten Meistern unterrichtet worden und daher *‚in den schriften kluc‘* (P 672, 54) sei, aber schließlich eine höhere Weisheit erkannt habe:

‚daz ich idoch gar verfluc,
do mich daz herze ſo hintruc
in des propheten wiſheit,
der von den abgoten ſeit
der irrenden heidenſchaft‘ (P 672, 55 – 59).

Die Darstellung des *Passionals* geht also über die der *Legenda aurea* hinaus, denn sie zeigt Katharinas Bekehrung nicht allein „als Schlusspunkt eines rationalen Erkenntnisprozesses“, auch wenn sie diesem Muster zunächst folgt, wenn, wie oben zitiert, *ir vernumftiger ſin* „in scheinbar lineare[r] Konsequenz“ zur Erkenntnis Gottes führt.[174] Mit der Negierung der heidnischen Schriftgelehrsamkeit durch das prophetische Wort wird „eine kategoriale mediale Differenz aufgemacht“, die Bekehrung als Bruch narrativiert: „[I]st das eine verstandesmäßig erworbenes Wissen, in einen Prozess des Lernens eingebunden […], ist das andere ein Moment der Herzenseinsicht, eine in der Gegenwärtigkeit sich ereignende Wissensschau“.[175] In dieser „radikalen Umkehr der Erkenntnislogik“, die auf religiöse Erfahrung und Präsenz des Heiligen abstellt, wird mit Blick auf das Legendenpublikum Unmittelbarkeit inszeniert, entsprechend gipfelt ihre Verkündigung vor dem Kaiser in einem stoßhaften Gottesbekenntnis:[176]

‚do ouch min herze daz geſach,
zehant ich mich ſo hinbrach
an den got,

174 Mireille Schnyder: Staunen und *conversio*. *In:* Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Ruth von Bernuth, Werner Röcke, Julia Weitbrecht. Berlin/Boston 2016 (Transformationen der Antike. 39), S. 169 – 185, hier S. 173.
175 Ebd., S. 174.
176 Vgl. ebd.

des gebot
gemachet hat
mit richer tat
den himel und die erden‘ (P 672, 65 – 71).

Der intendierte Unmittelbarkeitseffekt dieser und anderer Gebetsformeln – das ist eine Besonderheit der Gestaltung des *Passionals*, die auf die Katharinenlegende beschränkt ist – wird auch medial umgesetzt, indem sie als „inspirierte Rede“ mit „drängenden, verkürzten Versen“ kenntlich gemacht werden.[177] Das gilt nicht für jede direkte Rede der Heiligen, ist dieser aber vorbehalten.[178]

Die für das frühe Christentum in seiner narrativen Identitätsbildung legitimatorisch und apologetisch wichtige Ablösung und Überwindung der heidnischen Philosophie durch die biblische Offenbarung wird also im Motiv der hohen Gelehrsamkeit einer heiligmäßig tugendhaften Jungfrau als Bekehrungsgeschichte inszeniert. So führt sie später auch im Disput mit den heidnischen Meistern den biographischen Bruch ihrer Bekehrung als Argument ins Feld:

‚die meiſterſchaft der heiden
liez ich do bliben alzuhant,
wand ich nicht darinne vant,
daz den menſchen ebene
truge zu rechtem lebene.‘ (P 677, 22 – 26)

Dieses Selbstzeugnis im Disput wird dadurch unterstrichen, dass es, anders als die vorangehenden Gespräche, in direkter Rede vorgetragen wird.[179] Die heidnische Philosophie hat sie als untauglich erkannt und die christliche Weisheit erlaubt ihr schließlich mit *fulcher vuge / an worten fere kluge* (P 672, 85 – 86) die heidnischen Götter herabzusetzen und verbal zu vernichten. Ihre rhetorische und intellektuelle Überlegenheit wird dabei stets rückgebunden an die göttliche Weisheit im mensch-

177 Ebd., S. 179.

178 Vgl. dazu auch Koch, Formen und Bedingungen von Sprachgewalt in Katharinenlegende und -spiel, die auf Bobbe, Mittelhochdeutsche Katharinenlegenden in Reimen, S. 47 und 58 verweist, der metrische Ähnlichkeiten zur liturgischen Dichtung feststellt: „Sollte diese Annahme zutreffen, würde Katharinas Rede durch die Annäherung an rituelle Formen religiöser Kommunikation auratisiert.“ (Koch, S. 25, Anm. 39) Allerdings, so merkt Koch auch an, bleibt diese metrische Form nicht nur auf hymnische Reden Katharinas beschränkt, sondern findet sich auch bei ihren Drohungen an die heidnischen Meister, siehe die Zitate unten S. 145. Einen anderen Aspekt, der meine Interpretation noch akzentuiert, arbeitet Andreas Hammer: Zwischen *ratio* und Erleuchtung. Religionsgespräche und Konversionserlebnisse in der mittelalterlichen Literatur. In: Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. Hrsg. von Nine Miedema, Angela Schrott, Monika Unzeitig. Berlin 2012 (Historische Dialogforschung. 2), S. 329 – 349, hier S. 349, heraus, wenn er die „Kontroverse zwischen Verstand und Glauben“ in Konversionserzählungen in der Katharinenlegende gerade darin verhandelt sieht, dass „ausgerechnet die die Vitentradition kennzeichnenden Apologien und Dispute in hymnisch-inspiriertes Sprechen aufgelöst werden“.

179 Vgl. Schnyder, Staunen und *conversio*, S. 174 – 175.

gewordenen Gottessohn, dem sie sich vor dem Disput mit den heidnischen Meistern im Gebet anbefiehlt: *‚o Ieſu, gotes wiſheit / [...] / gib lieber herre, in minen munt / wort, die wol ſich lenken / und die meiſtere krenken‘* (P 675, 22 und 29 – 31). Der Sieg Katharinas im Disput erscheint daher schließlich nicht als Ergebnis ihres eigenen Vermögens, sondern des Handeln Gottes, der in seinen Märtyrern gegenwärtig ist, nicht nur im Sterben, sondern gerade auch in ihrem Zeugnis im Wort, ein Motiv, das sich schon in den Evangelien findet, wo Jesus seinen Jüngeren verheißt: *Cum autem tradent vos, nolite cogitare quomodo aut quid loquamini, dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini, non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis* (Mt 10, 19 – 20).[180] Darauf zielt Katharinas Bitte: *‚herre, du ſalt mich leren, / wand ich bin ſelber an mir blint‘* (P 675, 35 – 36), auf die hin ihr der Erzengel Michael erscheint und ihr den Beistand Gottes zusagt, im Disput wie im Martyrium überhaupt: *‚ſin wiſheit und ſin gewalt / wil dir helfen wol geſigen‘* (P 675, 57 – 58).

Was hier zunächst als individuelle, freilich schon transzendent abgesicherte und beglaubigte Glaubenshaltung der zur Heiligkeit Berufenen inszeniert wird, wird freilich wiederum narrativ umgesetzt, also durch die Handlung selbst belegt und somit zum für das christliche Publikum verbindlichen Heilswissen. Es sind schließlich gerade die heidnischen Meister, die erkennen, dass Katharinas Weisheit von ganz anderer Art ist als ihre eigene und es daher Gott selbst ist, der sie verstummen lässt:

> ‚ir kunſt und ir meiſterſchaft
> iſt ummazen vremde mir,
> wand mich dunket, daz in ir
> nicht ein menſchlich menſche ſi,
> der mit worten alſo vri
> frpreche in kluger volleiſt.
> ich wene ez ſi ein heilic geiſt,
> der unſer kunſt verſturzet
> und die ſinne kurzet
> alſo, daz wir ein einec wort
> nicht mugen noch enturren vort
> geſprechen gegen deme gote,
> von des hohem gebote
> ſi ir rede vliezen lat.‘ (P 678, 22 – 35)

Die Inversions- und Überbietungslogik, die ja nicht nur das Martyriumsnarrativ, sondern letztlich das legendarische Erzählen insgesamt bestimmt, findet sich in der Katharinenlegende also auch im Disput verwirklicht, das setzt das *Passional* expliziter um als die *Legenda aurea* und legt es den Heiden als Erkenntnis selbst in den Mund. In der *dirn* (P 674, 60), die sie erzürnt und siegessicher mit Spott überziehen, offenbart

180 „Wenn sie euch nun überantworten werden, so sorgt nicht, wie oder was ihr reden sollt; denn es soll euch zu der Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern eures Vaters Geist ist es, der durch euch redet.“

sich ihnen eine ganz andere, *vremde*, übermenschliche Wirklichkeit, die all ihr eigenes, menschliches Vermögen entwertet und sie sprachlos zurücklässt. Der Sieg Katharinas im Disput, so stellt es die Legende dar, gilt ihnen als Einbruch der Transzendenz in ihre immanenten Wissensordnungen und Erkenntnismöglichkeiten. Sie schreiben diese Erfahrung noch unspezifisch *einem* heiligen Geist zu, ohne wissen zu können, dass sie damit eine zentrale Glaubenslehre bestätigen, die freilich dem christlichen Publikum verbindliches Glaubenswissen ist und sich diesem hier in ihrer Wirksamkeit zeigt.

Der diskursive Kern der religiösen Auseinandersetzung der Katharinenlegende ist die Frage nach der Wahrheit des christlichen Glaubens, demgegenüber das Heidentum als Götzendienst erscheint und zugleich jede menschliche Gelehrsamkeit versagen muss – beides wird in der Erkenntnis Gottes überwunden. Dieser, im metaphorischen Sinn, grundlegende Glaubensdisput wird in der eigentlichen Disputation entworfen und dann im Martyrium im Medium physischer Gewalt beziehungsweise dem des Heiligenkörpers auserzählt. Physischer und spiritueller Kampf sind aber auch schon vorher überblendet, denn Gewalt wird in der Disputation auf sprachlicher Ebene als verbale Aggression realisiert, so wie das Disputationswesen bis in die Neuzeit mit Metaphern körperlicher Gewalt verbunden ist und als Form des Kampfes erscheint.[181] In diesem Zusammenhang kann auch die Märtyrerin selbst als Gewalthandelnde auftreten, wenn sie die heidnischen Gelehrten in ihrem Status als Meister schmäht: ‚*wand uwer meifterlicher name / fal mit fchame / erwinden*‘ (P 676, 50 – 52). Mittels invektiver Sprache greift sie gerade die Dimension der Person ihrer Gegner an, „die allein durch Sprache konstituiert ist. Der Status der Gelehrten manifestiert sich in dem Titel, der ihnen zuerkannt wird, und diesen spricht Katharina ihnen mithilfe göttlich begnadeter Rede ab.“[182] Dem entspricht die Reaktion des heidnischen Herrschers, der die Schmähung aufgreift und seinen im Disput überwundenen Gelehrten ihre Meisterschaft abspricht: ‚*und o ir tummen lute, / wie ift uch vor uns hute / die meifterfchaft entrunnen*‘ (P 677, 91 – 93).

Der Tendenz des *Passionals* entsprechend, die Wahrheit des Glaubens in der Legendenhandlung nicht nur als objektives Heilsgeschehen darzustellen, sondern als unmittelbare religiöse Erfahrung in ihrer Wirksamkeit auch für das Legendenpublikum, wird das auf den Glaubensdisput folgende Martyrium Katharinas weit dramatischer ausgestaltet als in der *Legenda aurea*. Der Disput im Wort tritt im zweiten Teil der Legende vollends hinter der Zeichenhaftigkeit des Martyriums zurück, das den grundlegenden Disput um die Wahrheit des christlichen Glaubens am Heiligenkörper sichtbar machen soll. Folglich rücken Inszenierungen von Sichtbarkeit und Heilspräsenz in den Mittelpunkt, die dem Rezipienten eine unmittelbare Anteilnahme am Geschehen suggerieren. So folgt er dem Blick des Königs auf die Standhaftigkeit Ka-

181 Koch, Formen und Bedingungen von Sprachgewalt in Katharinenlegende und -spiel, S. 16.
182 Ebd.

tharinas und ‚sieht', wie dieser seine *ungunſt* am Körper der Heiligen mit Blutstriemen und aufplatzender Haut *ſchowen* lässt:

> Als der ubele kunic geſach,
> ſwaz er tet, ſwaz er ſprach
> heimelich und vor den ſinen,
> daz er an Katherinen
> ſtete widerrede vant,
> do wart ouch gegen ir entprant
> ſin herze an ungemaches brunſt,
> unde die ſelben ungunſt
> liez er do genzlich ſchowen.
> der edelen iuncvrowen
> ructe man die kleidere abe.
> mit ungetruwer hanthabe
> wart ſi von in gebunden
> und geſlagen in den ſtunden
> mit beſmen und mit riemen,
> daz ir die blutſtriemen
> giengen langes und entwer.
> ir lib wart bin unde her
> gevillet, daz der gotes brut
> an manigen enden brach die hut.
> hievon dancte ſi gote,
> daz si von der ubelen rote
> durch in diz ſolde liden. (P 680, 12–34)

Aber nicht nur die blutige Marter wird als Moment der Sichtbarkeit inszeniert, sondern mehr noch die wundersame Überzeichnung der Spuren dieses vergeblichen Bemächtigungsversuchs über die Heilige und das Geschehen: Als die Engel Katharina im Kerker heilen *mit ſulchen arzedien / ſwa man ſie vor des zuſluc* (P 681, 45–46), ist das mehr als ein auktorialer Erzählerkommentar, sondern als sichtbares Heilsgeschehen ausgestellt, denn die Königin und der Heerführer sehen diese Szene als ein *wunder* (P 681, 33 und 48) in blendendem Glanz, der den Kerker erfüllt und vor Schreck zu Boden fallen lässt (P 681, 49–50). Wiederum folgt der Rezipient dabei der Blicklenkung durch den Erzähler und über die Figuren der Handlung: „Die von außen eintretenden Machtträger werden im geblendeten Blick auf das Wundergeschehen im Kerker Teil einer invertierten Machtordnung, wie sie sich im Licht des Kerkers installiert."[183] In diese Ordnung aber werden sie von Katharina integriert,[184] die damit gleichsam auch den christlichen Rezipienten der Legende anspricht:

> ‚got hat uch ſelber im erleſen
> zu vrunden, des habet gedult,

183 Schnyder, Staunen und *conversio*, S. 177.
184 Vgl. ebd.

wand ir giezen durch in fult
mit der martere uwer blut.‘ (P 681, 65 – 68)

Bezeichnenderweise werden die beiden Zeugen des Geschehens durch diese prophetische Ansprache gleich zu Beginn zu Märtyrern bestimmt und erst darauf dann von Katharina durch Predigt und Lehre (P 681, 70) in den Glauben eingeführt, woraufhin sie sich bekehren. Ganz im Sinne der Erkenntnislogik einer „in der Gegenwärtigkeit sich ereignender Wissensschau“[185] bei Katharinas eigener Bekehrung steht die zeichenhaft sichtbare Präsenz des Heils vor der diskursiven Unterweisung im Glauben, so betont auch der Erzähler die überwältigende Ereignishaftigkeit ihrer Bekehrung als lebenswendender Transzendenzerfahrung:

Porphirium und die kunigin
durchfluc des gelouben fchin
und traf fi mit fo voller kraft,
daz fi genzlih behaft
darinne wurden alfo (P 681, 92 – 96).

Dieser „Durchschlag“ wiederholt andererseits als von persönlicher Erkenntnis geleiteter Glaubenswechsel die Ablösung des Heidentums durch das Christentum:

[...] ir herzen gelit
von allem zwivele quam zu gote,
unde wolde in finem gebote
der abgote wefen vri (P 681, 73 – 76).

Aus den Heiden werden Christen und schließlich selbst Heilige. Das wird in der Szene ihrer Erwählung performativ und vor himmlischer Zeugenschaft bekräftigt, wenn Katharina einem der umstehenden Engel die Krone abnimmt und sie – in zeichenhafter Vorwegnahme des folgenden Geschehens – der Königin aufsetzt und ihr verheißt, sie werde in drei Tagen ins Himmelreich kommen. Das ist abermals in direkter Rede der Heiligen als göttliche Vision nicht nur den intradiegetischen Zeugen unmittelbar vor Augen gestellt, sondern auch den Legendenrezipienten: *‚nu fich, dir ift erloubet‘, / fprach fi, ‚alfus gezieret wefen, / wand dich im got hat uzerlefen.‘* (P 681, 85 – 87)

Die Zeichenhaftigkeit des eigentlichen Martyriums Katharinas wird im *Passional* schließlich noch dramatisch gesteigert, wenn sie trotz grausamster Qualen und wiederholter Drohungen von Maxentius diesen gar herausfordert, sie auf alle Arten zu martern, weil sie das Geschehen im göttlichen Willen abgesichert weiß: *‚erfuche alle die erge din / an mir, fwie got verhenge / da wider ich mich nicht fpenge‘* (P 683, 38 – 40) und sich dabei gerade auf das Leiden Christi berufen kann. Ihr Sterben wird schließlich als öffentlich sichtbares Ereignis in seiner Wirkung auf das intradiegeti-

185 Ebd., S. 174.

sche Publikum inszeniert, dem sie zugleich die geistliche Dimension des Geschehens in einer letzten Predigt offenlegt. Als nämlich die umstehenden Heiden sie unter Weinen bitten, ihren Leib und ihr Leben – *lîp* umfasst metonymisch ja beides – zu schonen, *do was ir leit unde leit / des armen volkes blindekeit, / die ſie zoch uf krummen ſin* (P 687, 67–69). Sie legt ihnen daraufhin den martyrologischen Umschlag irdischer Schmach in himmlische Ehre offen und bekundet ihre Heiligkeit wiederum in einem Sichtbarkeitseffekt, denn sie behauptet ihre Gottesunmittelbarkeit nicht nur, sondern erblickt Christus als ihren Bräutigam, der sie zu sich ruft:

‚eya, vil lieben lute,
ob ir uch wollet hute
uber mich gar armen
nach menſchen bilde erbarmen,
ſo rate ich vreut uch vor klagen
und lat uch an mir wol behagen,
daz ich diz arme irdiſch leben
mit vreuden hie ſal ufgeben,
daz niwan iſt alſam ein troum.
ich ſehe den lieben brutegoum,
Criſtum, der mich rufet nu.‘ (P 687, 71–81)

Abermals darf sich das christliche Legendenpublikum von dieser Verkündigung, dem ‚Ruf‘ Gottes, angesprochen fühlen, der den Eintritt der Heiligen in die *communio sanctorum* verbürgt.

Mit all dem wird in der Katharinenlegende des *Passionals* die Zeichenhaftigkeit des Martyriums, in der unbeirrbaren Standhaftigkeit Katharinas trotz grausamster Qualen auf der einen, ihrer wundersamen Bewahrung, Heilung und Heiligung durch Gott als dem eigentlichen Lenker des Geschehens auf der anderen Seite, gegenüber der *Legenda aurea* noch gesteigert und vor allem in seiner Relevanz für den einzelnen Gläubigen auserzählt. Die abschließende Inszenierung der Erzählerfigur im Epilog, die als Vermittlungsinstanz des Legendengeschehens dessen angemessene Rezeption exemplarisch verkörpert, macht diese Funktion der Heiligen und ihres Opfers deutlich, wenn es heißt:

ſo bite ich dich durch iren tot,
in deme ſi lieblich ſich erbot
dir zu eime opfere gut,
daz du wendeſt minen mut
uz dem, daz mich din irret
und von genaden virret,
des mache, lieber herre, mich bloz. (P 690, 26–32)

Das Martyrium der Heiligen ist damit auch in dieser volkssprachigen Vermittlung nicht nur Anlass zu distanzierter *admiratio*, sondern wird für einen geistlichen Mitvollzug in *aedificatio* und *imitatio* funktionalisiert, der zugleich eine kollektive identitätsstiftende Funktion im Hinblick auf das Legendenpublikum hat. Die Disputation

mit den Heiden, vor allem mit dem Kaiser, nimmt weit breiteren Raum ein als in der *Legenda aurea*, Katharinas Reden dienen dabei aber weit weniger der diskursiven Vermittlung von Glaubenslehren, als dass sie stets schon Teil der narrativen Inszenierung des Martyriums als zeichenhafter Glaubensdisput sind. Im Vordergrund steht die Mittlerschaft der Heiligen, also „weniger ihre diskursive als ihre gnadenhaft-performative Macht", die sich in den Konversionswellen niederschlägt.[186]

3.2.3 Verstockung oder Bekehrung im Angesicht des Martyriums: Die Rolle der Heiden

Wenngleich der christliche Märtyrer natürlich immer schon als Glaubenszeuge in heidnischer Umgebung erscheint, erfüllt er seine Funktion zunächst einmal nicht als Muster tatsächlicher religiöser Auseinandersetzung mit den Heiden, sondern als geistliches Vorbild und spiritueller Mittler im christlichen Binnendiskurs: Sein Beispiel im Martyrium macht ihn zum Vorbild an Tugendhaftigkeit, Standhaftigkeit und Glaubensstärke, in seinem Leiden und Sterben, aber auch über den Tod hinaus erweist sich seine Heiligkeit in Wundern und erfolgreicher Fürsprache vor Gott. Die Heiden sind dabei allerdings nicht nur notwendige Bedingung für die Möglichkeit eines Sterbens für Gott als Glaubenszeugnis, auch nicht bloße Statisten des Geschehens, sondern auch ihnen beziehungsweise ihrer Entscheidung im Angesicht des Martyriums kommt eine Funktion zu, die von entscheidender Bedeutung für das gesamte Narrativ ist: An ihnen, als Zeugen des Martyriums, muss sich die Wahrheit des christlichen Glaubens erweisen.

Zunächst einmal sind die Heiden natürlich gerade in der narrativen Konstellation der Märtyrerlegende, die eine heidnische Umwelt und deren Feindseligkeit gegenüber dem christlichen Glauben voraussetzt, das religiöse Gegenbild des Unglaubens. Ob rein äußerlich in ihrem ‚falschen' Kult oder gleichzeitig spiritualisiert in ihrer Sündhaftigkeit und inneren Gottesferne bieten sie die Kontrastfolie für die Exemplarizität des christlichen Heiligen. Gleichzeitig gilt auch ihnen als Geschöpfen Gottes die Botschaft des Glaubenszeugen, der sie mit der Möglichkeit der Bekehrung konfrontiert und damit vor die Wahl stellt: den christlichen Glauben anzunehmen und in die christliche Wir-Gemeinschaft inkludiert zu werden, oder aber sie abzulehnen und sich damit selbst als ‚Ungläubige' zu exkludieren. Das narrative Risiko des Martyriums, das ja immer gegen die Infragestellung der christlichen Wahrheit – diskursiv durch die heidnische Polemik, performativ durch die Folter und Marter des Glaubenszeugen – anerzählen muss, führt also in jedem Fall zu einem Erfolg im Sinne christlicher Identitätsbildung in Abgrenzung vom Heidentum. Denn in ihrem Verhalten auf das Zeugnis des Märtyrers, im Wort wie in der Zeichenhaftigkeit des Geschehens, belegen sie beispielhaft seine Heiligkeit und veranschaulichen die Scheidung zwischen

186 Weitbrecht, *Imitatio* und Imitabilität, S. 214 – 215.

Glaube und Unglaube, Heil und Verdammnis, die sich in jedem Gläubigen fortsetzen muss.

Eine Bekehrung der Heiden zeigt die Wahrheit des christlichen Glaubens in performativer Umsetzung, nicht als abstrakte Lehre, sondern als heilspräsentisches Ereignis, das in der Geschichte wirksam wird: Das Martyrium eines Heiligen führt zur Bekehrung von Heiden und damit meist unmittelbar zu Folgemartyrien, also weiteren Heiligen, die selbst zum Gegenstand legendarischen Erzählens werden, was in einer zyklisch fortgesetzten Reproduktion von Heiligkeit schließlich auch auf die Rezipienten der Legende ausgreift, die von der Wirkmacht des Heiligen, dessen Mittler die Heiligen sind, erfasst werden sollen.[187] Die intendierte Rezeptionshaltung angesichts des Glaubenszeugnisses eines Märtyrers erweist sich also bereits innerhalb der Legende und wird dort beispielhaft veranschaulicht. Wenn in der Katharinenlegende „weniger die Heiligung der Protagonistin selbst im Mittelpunkt steht als vielmehr die von ihr geleistete Heilsvermittlung, wenn also Katharina stetig weitere Proselyten produziert, die öffentlich, in Konversionswellen oder ganzen Konversionsfesten, der Heiligen in Christentum und Martyrium nachfolgen“, dann stellt „die Legende intradiegetisch ihre eigene Wirksamkeit zur Schau“ und erweist sich die „performative Dimension des Sprechens vom Heiligen“.[188] Die *imitatio Christi*, die der Heilige in der Legende vollzieht, bringt innerhalb und außerhalb der Erzählwelt erneut *imitatio* hervor.[189] Damit wird der Märtyrer zu einem

> Medium kultureller Serienproduktion. Nicht nur in der klassischen christlichen Version der *Imitatio Christi* stellen sich Märtyrerfigurationen als Modelle der Nachahmung dar. Wo ein Märtyrer auftritt, da wird es bald viele geben. Die Nobilitierung des Todes als [...] Opfer für einen höheren Wert [...] macht den Märtyrer zu einem Vorbild, das Nachfolger hervorbringt und auf diese Weise eine Genealogie von Märtyrern stiftet. [...] An die Stelle der *consanguinitas* (lat. Verwandtschaft) tritt die Gemeinschaft der *conmartyres* – und in deren Folge das Publikum als Affektgemeinschaft der *compassiones*.[190]

In der Bekehrung der Heiden und der Produktion neuer Heiliger, die alle Teil der christlichen Wir-Gemeinschaft der Rezipienten werden, liegt also das Potential gerade des Märtyrers, als Heiliger zur Integrationsfigur in Bezug auf die Heiden zu werden.[191]

---

187 Ein Zusammenhang, den Edith Feistner für das Gedächtnis von Heiligen in der Legende zeigt: *Imitatio* als Funktion der *Memoria*. Zur Selbstreferentialität des religiösen Gedächtnisses in der Hagiographie des Mittelalters. In: Kunst und Erinnerung. Memoriale Konzepte in der Erzählliteratur des Mittelalters. Hrsg. von Ulrich Ernst, Klaus Ridder. Köln/Weimar/Wien 2003 (Ordo. 8), S. 259 – 276, hier S. 266.

188 Weitbrecht, *Imitatio* und Imitabilität, S. 208. Strohschneider, Höfische Textgeschichten, S. 200, spricht von „Heiligungsvorgänge[n] zweiter Stufe“.

189 Vgl. Köbele, Die Illusion der ‚einfachen Form‘, S. 366.

190 Sigrid Weigel: Schauplätze, Figuren, Umformungen. Zu Kontinuitäten und Unterscheidungen von Märtyrerkulturen. In: Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegern. Hrsg. von ders. München 2007, S. 11– 37, hier S. 20.

191 Vgl. oben in Kap. 2.2.3 Die Dynamik der Mission, S. 62.

Bekehrung wie Martyrium erweisen sich als „kollektive Phänomene, die eine regelrechte Sogwirkung entfalten. Heiligkeit erscheint dabei insofern sozial konstituiert, als sie in ihrer Wirkung auf andere gezeigt wird und eine übergreifende Heilsgemeinschaft stiftet."[192]

Die beharrliche Ablehnung der Wahrheit des christlichen Glaubens, die die Heiden im Zeugnis des Heiligen ja nun vor Augen haben, zeugt hingegen umso drastischer von ihrer ‚Verstockung'[193] und Grausamkeit, und macht sie vollends zum Gegenbild, vor dem das Zeugnis des Märtyrers sich umso bewundernswürdiger und umso ‚heiliger' abheben muss. Nach der Aufhebung der überkommenen Unterscheidungen der Menschheit durch ihre Erlösung durch Christi Tod und Auferstehung besteht die fundamentale Antithese im wahren Glauben, der allen Menschen gilt, aber eben auch abgelehnt werden kann.[194] Die dynamische und temporale Spannung, in die Christen und Heiden dabei bis zur letzten Scheidung im Jüngsten Gericht verwiesen sind, wird zumindest in der zeitlichen Spanne der Legenderzählung zu einem endgültigen Punkt geführt, wenn die blindwütigen Verfolger die Verdammnis und mitunter gleich der Tod als unmittelbare Strafe Gottes trifft. Hier wird im Rücken der Stiftung einer übergreifenden Heilsgemeinschaft die Wirkung der Ablehnung der Heiligkeit und überhaupt der christlichen Botschaft gezeigt, wobei die Asymmetrie zwischen den Vielen in die Heilsgemeinschaft Inkludierten und den einzelnen Verdammten die kollektive Identitätsstiftung befördern kann.

Der identitätsstiftende Gehalt des Martyriums liegt im Kern also darin, dass es in der religiösen Konfrontation die Unterscheidung beider Möglichkeiten, der Annahme des Heils wie dessen Ablehnung, im äußeren Gegensatz von Christentum und Heidentum, Glaube und Unglaube offenbar macht. Es geht in der Heiligung des einzelnen Märtyrers immer zugleich „um einen Kampf kontradiktorischer heilsgeschichtlicher Optionen"[195], einen Kampf, der freilich im Letzten längst entschieden ist, aber im Einzelnen dennoch immer wieder neu aktualisiert werden muss. So zeigt sich im Leben des Heiligen exemplarisch die Überwindung der Sünde und aller weltlichen Versuchungen, die oftmals heidnischen Ursprungs sind oder gar noch in seinem Heidentum gründen, und zugleich die typologische Überwindung des Heidentums

192 Weitbrecht, *Imitatio* und Imitabilität, S. 217.

193 So der theologische Terminus für die Unempfänglichkeit gegenüber dem christlichen Glaubenszeugnis. Das Thema begegnet schon im Alten Testament als Verstockung Israels gegenüber Gott, im Neuen Testament bezieht es sich „auf das Verhalten derer, die sich der gepredigten frohen Botschaft verschließen". Dabei umschreibt der Ausdruck ‚Verstockung' „in bildlicher Redeweise die anhaltend-widerständliche Verschlossenheit des Menschen gegenüber dem geschichtliche widerfahrenden Willen Gottes in Wort, Geist und Ereignis. Die ‚Verblendung der Augen', die ‚Taubheit der Ohren' und die ‚Verhärtung des Herzens' bezeichnet in der Verkehrung der ursprünglichen Bestimmung der Sinnesorgane eine wesenhafte Verkehrung des Menschen gegenüber Gott." Franz Hesse, Raul Gyllenburg, Jürgen Moltmann: Art. Verstockung. In: ^{3}RGG 6 (1986), Sp. 1383 – 1385, hier Sp. 1384 und Sp. 1384 – 1385.

194 Vgl. dazu oben in Kap. 2.2.1 Heidentum als dynamischer Gegenbegriff, S. 47 – 48.

195 Gemeinhardt, Märtyrer und Martyriumsdeutungen, S. 295.

durch den neuen Glauben.[196] Daher kann es bei den Heiden speziell der Märtyrerlegende letztlich nicht um eine realistische oder persönlich-differenzierte Darstellung gehen, denn ebenso wie die Heiligen sind sie funktionale Größen. In ihrer Haltung, ob ablehnend oder befürwortend, bezeugen sie die Wahrheit des christlichen Glaubens.

3.3 Heilszeugnis und Selbstheiligung in der Mission: Franziskus

3.3.1 Martyrium und Mission im frühen Franziskanertum

In der franziskanischen Neubegründung der Mission wird das Glaubenszeugnis im ‚Sterben für Gott' durch die Hand der Heiden wieder zu einer tatsächlichen Option. Diese Aktualisierung des Märtyrerideals geschieht im Streben nach einer Erneuerung der *vita apostolica*, in dem sich die franziskanische Bewegung

> einem fundamentalen, das mittelalterliche Europa erfassenden religiösen Aufbruch zuordnen [lässt]. Zahlreiche Männer und Frauen brachen zu Beginn des 13. Jahrhunderts aus ihren adeligen oder bürgerlichen Existenzen aus und wählten ein Dasein in Armut, Askese und Selbsterniedrigung.[197]

Mit diesem Ideal standen die dabei entstehenden Gemeinschaften durchaus in der Tradition der monastischen Erneuerung und Kirchenreform des 11. und 12. Jahrhunderts, doch lag ihr charakteristisches Novum darin, dass ihnen dessen Verwirklichung nur in Verbindung mit der Sorge um das Heil der in der ‚Welt' verbleibenden Mitmenschen denkbar war: *paupertas* und *praedicatio*, als die beiden Leitideen einer neuen apostolischen Frömmigkeit, waren bei ihnen untrennbar miteinander verbunden.[198] Die breite Kreise erfassende laikale Armutsbewegung und die mendikantischen Ordensgründungen des 13. Jahrhunderts lassen sich dabei als Ausdruck einer einzigen, umfassenden religiösen Erneuerungsbewegung im Zeichen evangelischer Armut und apostolischer Predigt verstanden werden.[199] Der Verkündigungsanspruch

196 Das gilt insbesondere, aber nicht nur für den Typus des Sünderheiligen. Vgl. Dorn, Der sündige Heilige, S. 142.

197 Christina Andenna: Neue Formen der Frömmigkeit und Armutsbewegung. In: Verwandlungen des Stauferreichs. Drei Innovationsregionen im mittelalterlichen Europa. Hrsg. von Bernd Schneidmüller, Stefan Weinfurter, Alfried Wieczorek. Darmstadt 2010, S. 246 – 263, hier S. 248.

198 Vgl. ebd. Armut und Buße sowie Verkündigung stehen dabei in einem engen konzeptionellen Zusammenhang: „Predigt der Armut und der Buße wie zugleich Vorleben dieser Armut und Bußübung zur Bestätigung der Predigt". Angenendt, Heilige und Reliquien, S. 40.

199 So die grundlegende These bei Herbert Grundmann: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik Berlin 1935 (Historische Studien. 267). Sonderausgabe. Reprografischer Nachdruck. 4., unveränderte Aufl. Darmstadt 1977. Die Auffassung Grundmanns, wonach Papst Innozenz III. (1198 – 1216) die am Vorbild des Urchristentums orientierten und damit immer in Häresiegefahr ste-

der sich formierenden Bettelorden erstreckt sich aber nicht nur auf die geistlich-moralische Erneuerung der Christenheit, im Kampf insbesondere der Dominikaner gegen die Häretiker und in den Bemühungen um eine vertiefte Laienfrömmigkeit, sondern wurde in einem neu aufkommenden weltmissionarischen Streben vor allem von den Franziskanern auch nach außen getragen.

Auch wenn die franziskanische Frömmigkeit eng mit einer Neubelebung der Mission verbunden ist, sodass man gemeinhin vom Beginn einer „neue[n] Epoche der Missionsgeschichte, auch der sogenannten Heidenmission“[200] spricht, ist sie kein singuläres Phänomen. Vielmehr verdichten sich in ihr die lange tradierten Vorstellungen einer Verbindung heiligmäßigen Lebens mit dem Glaubenszeugnis auch über die Grenzen der Christenheit hinaus. So werden auch nicht erst hier, sondern überall, wo im frühen und hohen Mittelalter das Ideal apostolischer Lebensweise und Verkündigung zum Tragen kommen, Mission und Martyrium zu konkreten Optionen religiöser Auseinandersetzung mit den Heiden.[201]

Der Anspruch, wonach „universale Glaubensverkündigung ein verbindliches Grundprinzip apostolischer Lebensweise und folglich oberste Verpflichtung der Kir-

henden Laienbewegungen erst in die katholische Kirche integriert, die neuen Orden also deren kirchlich-institutionell eingebundene Ausformung im Kampf eben gegen die häretischen Strömungen von Waldensern und Katharern darstellen, lässt sich allerdings korrigieren oder zumindest akzentuieren mit Verweis auf die Bemühungen ebendieses Papstes um eine Reform der Gesamtkirche, die das Laientum über den Entwurf eines eigenen Büßerstandes und dessen Förderung in Predigt und Seelsorge einbeziehen soll. Vgl. Martina Wehrli-Jons: Voraussetzungen und Perspektiven mittelalterlicher Laienfrömmigkeit seit Innozenz III. Eine Auseinandersetzung mit Herbert Grundmanns „Religiöse Bewegungen“. In: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 104 (1996), S. 286 – 309, hier S. 295 – 298, die kritisiert, Grundmanns These „von einer die ständische Ordnung der Kirche überwindenden apostolischen Bewegung“ (S. 294) speise sich aus seiner Sympathie für die „Dissidenten des religiösen Diskurses“ (S. 288) und der grundsätzlichen Annahme eines Widerspruchs zwischen katholischer Kirche und religiöser Bewegung. Diese anachronistisch-protokonfessionelle Einseitigkeit Grundmanns lässt sich aus seiner protestantisch-pietistischen ‚Erweckung‘ erklären, die sein Schüler Arno Borst „die tiefste Wurzel für sein Lebenswerk“ genannt hat: Ders.: Herbert Grundmann (1902 – 1970). In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 26 (1970), S. 327 – 353, hier S. 328. In jedem Fall wurden die Mendikanten „von der Kirche als Instrument zur Homogenisierung und Kanalisierung der pauperistischen Strömungen erkannt und eingesetzt wurden“. Andenna, Neue Formen der Frömmigkeit und Armutsbewegung, S. 256.

200 Dieter Berg: Kreuzzugsbewegung und *propagatio fidei*. Das Problem der Franziskanermission im 13. Jahrhundert und das Bild von der islamischen Welt in der zeitgenössischen Ordenshistoriographie. In: Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter. Hrsg. von Albert Zimmermann, Ingrid Craemer-Ruegenberg. Berlin/New York 1985 (Miscellanea Medievalia. 17), S. 59 – 76, hier S. 59.

201 Vgl. Kaspar Elm: Franz von Assisi: Bußpredigt oder Heidenmission? In: Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Festgabe zum 65. Geburtstag. Hrsg. von dems., Dieter Berg. Werl 1994 (Saxonia Franciscana. 5), S. 155–171, hier S. 163 – 171. Für die Verknüpfung von Mission und Märtyrertum bei Adalbert von Prag vgl. Wieslaw Sieradzan: Der gottgefällige Bischof oder Missionar-Märtyrer? In: Ständische und religiöse Identitäten in Mittelalter und früher Neuzeit. Hrsg. von Stefan Kwiatkowski. Toruń 1998, S. 147–161, hier S. 152.

che ist“ und daher auch „von deren ‚Gliedern‘ eingelöst“ werden muss,[202] ist demnach zwar unbestrittener Bestandteil der kirchlichen Tradition, wird aber vom frühen Franziskanertums auf eigene Weise umgesetzt, indem es ihn nicht mehr an einzelne delegiert, sondern „das *propositum* der Heidenpredigt als *gemeinschaftliches* Leitprinzip für sich monopolisierte und als Konsequenz einer spezifischen Spiritualität und Lebensweise in noch radikaleren Formen als bislang umzusetzen versuchte“.[203] Die Heidenmission stellt dabei nicht bloß ein weiteres Betätigungsfeld für die Mendikanten dar, sondern ist konzeptionell eng mit der Bußpredigt verbunden, denn beide entspringen dem Ideal konsequenter Christusnachfolge in der *vita apostolica*, und auch inhaltlich ergibt sich eine unmittelbare Beziehung dieser Anliegen, „insofern beide den Aufruf zur Umkehr implizierten“.[204]

Innerchristliche und Heidenmission sind daher in der Biographie und im Denken des heiligen Franziskus, soweit sich diese aus den Viten und den von ihm überlieferten Schriften überhaupt ‚authentisch‘ rekonstruieren lassen, nicht zu trennen, sondern „zwei verschiedene Formen eines universal verstandenen Apostolates“.[205] So verpflichtet Franziskus beispielsweise in seinem *Brief an alle Brüder oder den gesamten Orden* die Adressaten auf die allen gemeinsame Aufgabe, den christlichen Glauben in Wort und Tat zu bezeugen und das „in der ganzen Welt“: *quoniam ideo misit vos in universo mundo, ut verbo et opere detis testimonium voci eius et faciatis scire omnes, quoniam non est omnipotens prater eum* (Epistola toti Ordini missa, Prologus 9).[206]

Das sich daraus abgeleitete Modell der Heidenmission lässt sich anhand der *Regula non bullata* darstellen, der als frühes und ‚unverfälschtes‘ Zeugnis gemeinhin

202 Anne Müller: Bettelmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts. Münster 2002 (Vita regularis. 15), S. 7. Vgl. außerdem Dies.: Bettelmönche und Islam. Beobachtungen zur symbolischen Darstellung von Missionsprinzipien der Mendikanten in Text, Handlung und Bildkunst des 13. Jahrhunderts. In: Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters. Hrsg. von Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld. Berlin 2009 (Europa im Mittelalter. 15), S. 285–308; Das Missionsverständnis des Franziskus von Assisi und der frühen franziskanischen Bewegung. In: Das Charisma des Ursprungs und die Religionen. Das Werden christlicher Orden im Kontext der Religionen. Hrsg. von Petrus Bsteh, Brigitte Proksch. Münster 2011 (Spiritualität im Dialog. 3), S. 171–205; Die frühe Franziskanermission im muslimischen Orient. Ideen, normative Grundlagen und Praxis. In: Missionen. Hrsg. von Giancarlo Collet und Johannes Meier. Paderborn 2013 (Geschichte der sächsischen Franziskaner-Provinz von den Anfängen bis zum Ende des 20. Jahrhunderts 4), S. 33–56.

203 Müller, Bettelmönche in islamischer Fremde, S. 25. Den Anspruch auf „missionarische Originalität“ darf es deshalb auch dann erheben, wenn „wesentliche Ideen doch in der Kontinuität der Armutsbewegung zu sehen“ sind.

204 Münkler, Erfahrung des Fremden, S. 68. Vgl. zu dieser Frage auch insgesamt Elm, Franz von Assisi: Bußpredigt oder Heidenmission?

205 Berg, Kreuzzugsbewegung und *propagatio fidei*, S. 61.

206 „Denn dazu hat er euch in die Welt gesandt, dass ihr durch Wort und Werk seiner Stimme Zeugnis gebt und alle wissen lasst, dass niemand ist allmächtig außer ihm.“

bescheinigt wird, „in besonderer Weise das Denken und Wollen des heiligen Franziskus“ widerzuspiegeln und „tiefe Einblicke in seine Religiosität und Geistigkeit“ zu gewähren – man wird diesen Eindruck aber weniger mit der älteren Ordensgeschichtsschreibung auf den „freie[n] Schwung seines kühnen Idealismus“[207] zurückführen können, als vielmehr auf die noch weniger stark ausgeprägte institutionelle Einbindung und funktionale Ausdifferenzierung der franziskanischen Bewegung.[208] Sie wurde jedenfalls auf Grundlage der erweiterten ‚Urregel‘, die Franziskus schon 1209 oder 1210 Papst Innozenz III. vorgelegt und mündlich bestätigt bekommen hatte, Pfingsten 1221 vom Generalkapitel des Ordens erstellt, weil angesichts des raschen und steigen Wachstums der Gemeinschaft eine verbindlichere Begründung der gemeinschaftlichen Lebensform notwendig geworden war, allerdings nicht päpstlich approbiert.

Hinsichtlich der Predigt formuliert die *Regula non bullata* in Kapitel 17 *De praedicatoribus* überraschend restriktiv: *Nullus frater praedicet contra formam et institutionem sanctae Ecclesiae et nisi concessum sibi fuerit a ministro suo. Et caveat sibi minister, ne alicui indiscrete concedat.* (NbR XVII, 1–2)[209] Das Verbot unbefugter Predigt ist allerdings mit dem Verweis einer Verkündigung in den „Werken“, also dem persönlichen Vorbild, verbunden, die alle Brüder üben können und sollen: *Omnes tamen fratres operibus praedicent.* (NbR XVII, 3)[210] Dieser scheinbare Widerspruch erklärt sich vor dem Hintergrund der kirchlichen Bemühungen um eine Reglementierung der Laienpredigt, die mit den Armutsbewegungen gerade in ihren häretischen Formen zu einem Problem geworden war, weshalb das Vierte Laterankonzil 1215 alle Laien mit dem Bann belegte, die ohne Erlaubnis des örtlichen Bischofs predigten. Das aber zielte auf die *praedicatio* als Verkündigung von Glaubensinhalten und nicht die allen Gläubigen zustehende Bußpredigt, die *exhortatio*, die allgemein zu Umkehr und Reue und einem Leben nach Evangelium aufruft und die von den Franziskanern ursprünglich allein geübte Verkündigungsform darstellte. Im Zuge ihrer institutionellen Einbindung bekommen sie dann aber bald, möglicherweise noch von Innozenz III., also vor 1216, spätestens aber bis 1221, das Predigtamt übertragen, das freilich dann nicht mehr allen Brüdern gilt.[211]

---

207 So insgesamt die Einschätzung in: Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi. Hrsg. von Lothar Hardick und Engelbert Grau. Kevelaer 2001, S. 176, deren Erstausgabe von 1951 stammt.

208 Zu einer in diesem Sinne differenzierteren Einschätzung der *Regula non bullata* als dem „zentralen Dokument für die Interpretation der Geschichte des frühen Franziskanertums und dessen ursprünglicher Intentionen“ vgl. Feld, Franziskus von Assisi, S. 11–12, Zitat S. 12.

209 „Keiner der Brüder soll gegen Vorschrift und Anordnung der heiligen Kirche predigen und nur, wenn es ihm von seinem Minister erlaubt ist. Der Minister hüte sich jedoch, jemandem unüberlegt die Erlaubnis zu erteilen.“

210 „Alle Brüder sollen jedoch durch Werke predigen.“

211 Vgl. Rolf Zerfaß: Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert. Freiburg i. Br. 1974 (Untersuchungen zur Praktischen Theologie. 2), S. 284–289.

Für die Heidenmission bedarf es dabei aber ohnehin einer besonderen Berufung durch Gott und sie ist nicht Teil der allgemeinen Gehorsamspflicht der Brüder. So widmet sich das in der *Regula non bullata* vorangehende Kapitel eigens und ausführlich denen, „die unter die Sarazenen und andere Ungläubige gehen wollen", *De euntibus inter saracenos et alios infideles* (NbR XVII), wobei nicht von *ad*, sondern von *inter* die Rede ist, wie um zu unterstreichen, dass es nicht um eine bloße Verkündigung an die Heiden geht, sondern um ein zeugnisgebendes Leben ‚unter' ihnen.[212] Auch dafür bedürfen die Brüder der Erlaubnis ihres Ministers, doch ist die Regelung weit weniger restriktiv gehalten, sondern auf die Gewährung hin angelegt:

> Unde quicumque frater voluerit ire inter saracenos et alios infideles, vadat de licentia sui ministri et servi. Et minister det eis licentiam et non contradicat, si viderit eos idoneos ad mittendum; nam tenebitur Domino reddere rationem, si in hoc vel in aliis processerit indiscrete. (NbR XVI, 3–4)
>
> Daher soll jeder Bruder, der auf göttliche Eingebung hin unter die Sarazenen und andere Ungläubige gehen will, mit der Erlaubnis seines Ministers und Dieners gehen. Der Minister aber soll ihnen ohne Widerspruch die Erlaubnis geben, wenn er sieht, dass sie zur Mission tauglich sind; denn er wird dem Herrn Rechenschaft ablegen müssen, wenn er hierin oder in anderen Dingen unüberlegt vorgegangen ist.

Für die Brüder aber, die ausgesandt werden, gibt es dann zwei verschiedene Möglichkeiten des missionarischen Wirkens:

> Fratres vero, qui vadunt, duobus modis inter eos possunt spiritualiter conversari. Unus modus est, quod non faciant lites neque contentiones, sed sint subditi, ‚omni humanae creaturae propter Deum' et confiteantur se esse christianos. Alius modus est, quod, cum viderint placere Domino, annuntiant verbum Dei, ut credant Deum omnipotentem [...] et ut baptizentur et efficiantur christiani (NbR XVI, 5–7).
>
> Die Brüder, die dann hinausziehen, können in zweifacher Weise unter ihnen geistlich wandeln. Eine Art besteht darin, dass sie weder zanken noch streiten, sondern ‚um Gottes willen jeder menschlichen Kreatur' (1 Petr 2, 13) untertan sind und bekennen, dass sie Christen sind. Die andere Art ist die, dass sie, wenn sie sehen, dass es dem Herrn gefällt, das Wort Gottes verkünden, damit jene an den allmächtigen Gott glauben [...] und sich taufen lassen und Christen werden.

Nach dem persönlichen Beispiel des Missionars im Mitleben ‚unter' den Heiden erscheint die tatsächliche Glaubensverkündigung im Wort erst als zweiter Schritt geboten. Als Drittes, weniger als eigenständige Form der Mission denn als mögliche

212 Vgl. Kajetan Eßer: Das missionarische Anliegen des heiligen Franziskus. In: Wissenschaft und Weisheit. Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte 35 (1972), S. 12–18, hier S. 14, Anm. 6. Sicher ist darin einer missionarische (Neu-)Konzeptionalisierung zu sehen, die „von vornherein jede sich distanzierende Haltung verhindern will" (ebd.), Eßers Kontrastierung der „Missionsmethode des heiligen Franziskus" mit der „Gewalttätigkeit der Kreuzritter" (S. 14) und der Kreuzzüge, die der Heilige nicht gewollt habe, bleibt aber rein spekulativ.

Konsequenz radikal missionarischen Daseins,[213] rückt schließlich das Martyrium in den Blick, denn *omnes fratres, ubicumque sunt, recordentur, quod dederunt se et reliquerunt corpora sua Domino Jesu Christo. Et pro eius amore debent se exponere inimicis tam visbilibus* (NbR XVI, 10 – 11).[214] Darauf folgt eine dichte Zusammenstellung verschiedener Zitate aus der heiligen Schrift, die das Erleiden von Verfolgung und die Hingabe des Lebens im Glaubenszeugnis zum Inhalt haben.

Auf diese Weise werden Mission und Martyrium diskursiv miteinander verknüpft; Letzteres wird – gegenüber der frühmittelalterlichen ‚Entschärfung' dieser Konsequenz – wieder und auf neue Weise Fluchtpunkt missionarischer und überhaupt christlicher Existenz in der Welt. Novum und Proprium des franziskanischen Missionsideals liegen nicht allein darin, dass es die Vorbildlichkeit des Missionars und seine Beglaubigung der Botschaft durch die eigene Lebensweise zum Maßstab nimmt.[215] In einer radikalen *imitatio Christi* umfasst sein Zeugnis vielmehr in letzter Konsequenz auch das Sterben für und wie Christus, also die Bereitschaft zum Martyrium, und verknüpft auf diese Weise Heilszeugnis und Selbstheiligung miteinander: „Die Angleichung an die Sendung Christi gibt der Mission jene spirituelle Vertiefung, die durch das Zeugnis bis hin zum Martyrium überzeugen will."[216]

Diese Verknüpfung von Heilszeugnis und Selbstheiligung konkretisiert sich in den tatsächlichen missionarischen Bemühungen der Franziskaner. Die ersten fünf franziskanischen Märtyrer sollen von Franziskus selbst auf dem Generalkapitel Pfingsten 1219, also kurz vor seiner eigenen Orientreise und zwei Jahre vor Entstehen der *Regula non bullata*, ausgesandt worden und über Spanien nach Marokko gelangt sein. Dabei ist ihnen wohl bekannt, dass Mission in den islamischen Herrschaftsgebieten ein aussichtsloses Unterfangen darstellt, da dort das Predigen eines anderen Glaubens unter Todesstrafe verboten ist. Ihre Reise ist also offenbar ganz wesentlich von der Sehnsucht nach dem Martyrium motiviert, der die mögliche Ausbreitung des christlichen Glaubens als Zweck untergeordnet ist. Dennoch müssen sie sich durchaus anstrengen, um das Bild, dem sie folgen, auch erfüllen zu können: Öffentlich schmähen sie den Propheten und den islamischen Glauben, sogar aus dem Gefängnis heraus, werden zweimal des Landes verwiesen und kehren zurück, und erst nach wiederholten Provokationen werden sie 1220 in Marrakesch, angeblich vom dortigen Kalifen selbst, mit dem Schwert hingerichtet.[217] Der heilige Berard und seine Gefährten gelten als die franziskanischen ‚Protomärtyrer' und es folgen ihnen im Laufe

213 Anders Eßer, ebd., S. 15, der Mitleben, Verkündigung und Martyrium als drei Formen, „Nichtchristen von der Wahrheit der Frohbotschaft zu überzeugen", versteht.

214 „Und alle Brüder, wo sie auch sind, sollen beherzigen, dass sie sich unserem Herrn Jesus Christus übergeben und ihm ihre Leiber überlassen haben. Um seiner Liebe willen müssen sie sich den sichtbaren wie den unsichtbaren Feinden aussetzen".

215 Vgl. Münkler, Erfahrung des Fremden, S. 70.

216 Sievernich, Die christliche Mission, S. 119.

217 Vgl. Tolan, Saint Francis and the Sultan 2009, S. 6 – 7.

des 13. Jahrhunderts bald etliche weitere: 1227 bereits der heilige Daniel und sechs Gefährten ebenfalls in Marokko, andere später im Heiligen Land und in Tripolis.[218]

Doch bleibt die kirchlich-offizielle Rezeption der franziskanischen Märtyrer ambivalent; kanonisiert werden sie erst, und auch dann nicht alle, im 15. und 16. Jahrhundert, als ihr Martyrium in den Türkenkriegen seitens der Kurie propagandistisch genutzt werden kann.[219] Aber auch die überlieferten Reaktionen des Ordensgründers auf die Martyrien der von ihm ausgesandten Brüder sind widersprüchlich: In der Chronik Jordans von Giano, verfasst ab 1262 als Geschichte der deutschen Ordensprovinz, wird berichtet, Franziskus habe erlebt, wie sich andere Brüder mit dem Martyrium der fünf gebrüstet hätten, und daraufhin die Lektüre ihrer Vita und Legende verboten mit den Worten: ‚*Unusquisque de sua, et non de aliena passione glorietur.*' (Jord 8, 1)[220] Vage ausdeutend erklärt der Chronist die Erfolglosigkeit der ersten Aussendung damit, *quia forte tempus mittendi adhuc non venerat, cum omnis rei tempus sit sub coelo* (Jord 8, 2).[221] In der gut hundert Jahre jüngeren *Chronica XXIV Generalium Ordinis Fratrum Minorum* wird es hingegen heißen, Franziskus habe auf die Nachricht vom Martyrium der Fünf geantwortet, nun könne er wahrlich sagen, dass er fünf Brüder habe.[222] Das entspricht ganz der Darstellungstendenz dieser Chronik, die aus größerem zeitlichen Abstand und mit apologetischem Interesse über die Ordensgeschichte seit Franziskus berichtet und in diesem Zusammenhang ausführlich auf die verschiedenen Wunder und Martyrien franziskanischer Brüder in der Mission seit Anfang des 14. Jahrhunderts in Zentralasien, Indien und Ägypten eingeht.[223]

Die spezifische Verbindung von Martyrium und Mission stellt also offensichtlich ein zentrales Element der franziskanischen Selbstvergewisserung dar. Insofern wird

---

218 Vgl. zum Martyrium der franziskanischen Protomärtyrer, seiner bildhaften Darstellung und deren Verbreitung Jürgen Werinhard Einhorn: Unter den Fuß gebracht. Todesleiden und Triumph der franziskanischen Märtyrer von Marokko 1220. In: Europa und die Welt in der Geschichte. Festschrift zum 60. Geburtstag von Dieter Berg. Hrsg. von Raphaela Averkorn. Bochum 2004, S. 447–483.

219 Vgl. insgesamt James D. Ryan: Missionary Saints of the High Middle Ages. Martyrdom, Popular Veneration, and Canonization. In: The Catholic Historical Review 90, 1 (2004), S. 1–28.

220 „Jeder soll sich seiner eigenen und nicht fremder Leiden rühmen." Lateinischer Text nach: Chronica fratris Jordani a Jano O.F.M. In: Analecta Franciscana 1 (1885), S. 1–19.

221 „Und so führte die gesamte erste Aussendung zu nichts, weil vielleicht die Zeit des Entsendens noch nicht gekommen war".

222 *Cum autem beatus Franciscus adhuc vivens dictorum fratrum martyrium audivisset, exsultans supra modum et gaudens dixit: ‚Nunc possum veraciter dicere, quod habeo quinque fratres'*. Chronica XXIV generalium Ordinis minorum. Quaracchi 1897 (Analecta Franciscana. 3), S. 593.

223 Zur Entwicklung des Martyriums in der Heidenmission zum franziskanischen Identitätsmerkmal im 14. Jahrhundert, nach der anfangs auffallend geringen Rezeption der fünf in Marokko hingerichteten Brüder, vgl. Isabelle Heullant-Donat: Martyrdom and Identity in the Franciscan Order (Thirteenth and Fourtheenth Century). In: Franciscan Studies 70 (2012), S. 429–453. Vgl. dazu auch Diess.: Franciscains, martyrs et ‚mission' aux XIII^{e} et XIV^{e} siècles. 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. 179–194.

man nicht einfach urteilen können, dass die „ersten Bemühungen, an die Moslems heranzukommen, [...] von einem unglaublichen Optimismus und zugleich von erschreckender methodischer Hilflosigkeit“ zeugen, und auch Franziskus kann man in dieser Hinsicht nicht einfach „Unerfahrenheit“ vorwerfen.[224] Denn diese Bemühungen zielen nicht auf missionarischen Erfolg, der sich an der Zahl bekehrter Muslime messen ließe, sondern sind Ausdruck eines religiösen Strebens, in der Nachfolge Christi den christlichen Glauben mit der eigenen Lebenshingabe zu bezeugen. Daher erklärt sich auch, „daß Mission im frühen franziskanischen Schrifttum, anders als man erwarten sollte, nie als ein eigenes geistliches Werk beschrieben und definiert wird“, sondern „sprachlich und sachlich in auffällige Nähe zu anderen geistlichen Leistungen: zu Pilgerwesen und Martyrium“.[225] Bußpredigt und Heidenmission haben in der sich auf Franziskus berufenden Frömmigkeit letztlich „kein Eigengewicht mehr, sie sind Ausfluß ein und derselben Haltung: der bis zur *Expropriatio* geleisteten Anpassung an den zu einem verachteten Menschen gewordenen Gott“.[226] Wie alle anderen Elemente der franziskanischen Lebensweise entspringen sie dem Motiv einer konsequenten *imitatio Christi*, in deren Verwirklichung nun auch die universale missionarische Sendung als Grundbedingung apostolischer und damit christlicher Existenz allgemein wieder ins Recht gesetzt wird.

Damit aber wird auch im Fall der franziskanischen Mission der Glaubensgegensatz zu den Heiden nicht in missionarischem Interesse, sondern vor allem zum Zweck christlicher Sinnstiftung und Identitätsbildung in Anspruch genommen. Franziskus ist demnach nicht in erster Linie als Beispiel für einen neuen Umgang mit den Ungläubigen zu verstehen, sondern Spiegelbild verstärkter innerchristlicher Bemühungen um Erneuerung der Christenheit im Zeichen der *vita apostolica*. Wiederum erscheint hier die innere Homogenisierung der lateinischen Christenheit des 13. Jahrhunderts als Grundlage und Bedingung, aber auch als Ergebnis ihrer Expansion. In diesem Rahmen erst erschließt sich das Motiv des Strebens nach dem Martyrium in der Mission in seiner vollen Bedeutung, denn es sucht die alten Muster christlicher Identitätsbildung in der Konfrontation mit dem Heidentum wieder in Geltung zu bringen: „By preaching to the infidel, and by accepting martyrdom from him if necessary, the Franciscan friar could reenact the drama of the apostles an recreate the religious fervor of a bygone age.“[227]

---

224 Blanke, Die Mohammedanermission im Mittelalter, S. 79.

225 Elm, Franz von Assisi: Bußpredigt oder Heidenmission?, S. 160.

226 Ebd., S. 163. Noch pointierter: „Die Wanderschaft in heidnischen Ländern wird in der *Regula non bullata* folglich als qualitativ besonders hochwertige Form der franziskanischen *vita religiosa* propagiert, und zwar offenbar in erster Linie nicht, weil hier Ungläubige zum Christentum bekehrt werden können, sondern weil diese Wanderschaft zur eigenen Ausgrenzung und Selbstverdemütigung bis hin zur *imitatio Crucis* führen und damit selbstheiligend sein konnte.“ Müller 2002, Bettelmönche in islamischer Fremde, S. 121.

227 Tolan, Saracens, S. 214, als Auftakt zum Kapitel, indem er unter dem bezeichnenden Titel „Franciscan Missionaries Seeking the Martyr’s Palm“ den franziskanischen Anteil am Bild des Islam in der mittelalterlichen europäischen Vorstellung untersucht.

Gerade in dieser Hinsicht lässt sich das franziskanische Missionsideal, auch wenn es fraglos auf physischer Gewaltlosigkeit beruht, nicht als friedlicher Gegenentwurf zum kriegerischen Vorgehen in den Kreuzzügen verstehen, wie sich ja auch am überlieferten Bild des heiligen Franziskus selbst kein Kontrast zwischen Mission und Krieg festmachen lässt: Zum einen ist sein Gespräch mit dem Sultan nicht so singulär, wie es scheinen mag, sondern durchaus im Rahmen zeitgenössischer Vorstellungen. Zum anderen scheint die friedliche Predigt bei Franziskus keine gegensätzliche, sondern eher eine ergänzende Alternative zu den Kreuzzügen, zumindest bleiben die Überlieferungen diesbezüglich widersprüchlich: Zwar gilt er seinem in der Nachwirkung wichtigsten Hagiographen, Bonaventura, als *vir Dei non armis sed fide munitus* (LM XI 3, 2), an anderer Stelle findet sich hingegen verbürgt, „daß der Ordensstifter wiederholt höchste Bewunderung für die Kreuzritter bekundet habe".[228] Es handelt sich bei Kreuzzug und Mission schlichtweg um zwei mögliche Optionen, den religiösen Gegensatz zum Heidentum zu bearbeiten, und damit um zwei Formen der kulturellen Selbstvergewisserung in der Konfrontation mit dem religiöse Fremden, die parallel realisiert werden und dabei ihre je eigene Funktion entfalten können.[229] Die ironische Bemerkung: „Mendicant missionizing in Muslim countries was much more conductive to filling heaven with Christian martyrs than the earth with Muslim converts"[230], trifft dabei wohl die historischen Fakten, verfehlt aber den inneren Zusammenhang von Martyrium und Mission im franziskanischen Denken, darüber hinaus auch den identitätsstiftenden Kern der entsprechenden Narrative.

So ist gerade auch die Episode von der Predigt des heiligen Franziskus vor dem Sultan Gegenstand unterschiedlicher Bearbeitungen, die eng verknüpft sind mit der Entwicklung des Minoritenordens und seiner kirchlich-institutionellen Einbindung und die daher auch das Martyrium als Heiligkeitsmodell wie als Form der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum auf jeweils eigene Weise inszenieren.[231] Denn die verschiedenen Franziskuslegenden sind von Anfang an heftig umkämpft, einerseits zwischen Orden und Kurie, andererseits zwischen den rivalisierenden Fraktionen des Ordens im Streit besonders um die Armutsfrage, bei der die

228 Müller, Bettelmönche in islamischer Fremde, S. 255.

229 Vgl. dazu oben in Kap. 2.3.2 Das Verhältnis von Kreuzzug und Mission. Daher scheint mir selbst eine reflektiertere historische Einordnung der franziskanischen Mission in ihre Zeit fragwürdig, wenn sie sich nicht frei macht von teleologischen Formulierungen wie bei Berg, Kreuzzugsbewegung und *propagatio fidei*, S. 65: „Historisch signifikant ist schließlich die Tatsache, daß Franziskus mit seinen teilweise traditionsgebundenen Missionsvorstellungen exakt zu einem weltgeschichtlichen Zeitpunkt auftrat, als sich die Hoffnung auf eine militärische Lösung des Islamproblems bei den Förderern der Kreuzzugsidee als illusorisch erwiesen hatte und sowohl das Papsttum als auch die weltlichen Christenfürsten gegenüber einer friedlichen Kommunikationsweise aufgeschlossener waren."

230 Kedar, Crusade and Mission, S. 155.

231 Vgl. dazu im Folgenden auch meinen Beitrag: Der heilige Franziskus vor dem Sultan. Erzählen von religiösen Gegensätzen und die Ästhetik der Legende. In: Himmlisch, irdisch, höllisch. Religiöse und anthropologische Annäherungen an eine historisierte Ästhetik. Hrsg. von Olivia Kobiela, Lena Zschunke. Würzburg 2019, S. 295 – 335.

Franziskaner im Kontext der breiten religiösen Laienbewegung immer wieder in Gefahr stehen, unter Häresieverdacht zu geraten.[232] Das Franziskusbild spielt in allen diesen Auseinandersetzungen deshalb eine zentrale Rolle, weil sich der Orden sehr stark aus dem Charisma und dem persönlichen Beispiel seines Gründers her legitimiert und weniger aus einer Ordensregel.[233]

Die Franziskuslegenden bewegen sich daher immer auch in einem Spannungsfeld zwischen charismatischer Legitimierung und institutioneller Sanktionierung des im Ordensgründer verkörperten religiösen Ideals. Das zeigt sich vor allem an den beiden maßgeblichen Viten des Heiligen, die beide im Laufe des 13. Jahrhunderts im Abstand von reichlich 30 Jahren verfasst werden und dabei in einem deutlichen Konkurrenzverhältnis stehen: Die *Legenda maior* Bonaventuras soll die *Vita prima* von Thomas von Celano und damit das darin entworfene Franziskusbild ablösen und zwar im ganz konkreten Sinn und mit ordensinternen Zwangsmaßnahmen. Die Episode der Predigt des Heiligen vor dem Sultan realisieren sie entsprechend ihrer funktionalen Ansprüche auf unterschiedliche Weise, wie ich im Folgenden zeigen werde.

Die anderen lateinischen Viten enthalten entweder die Episode gar nicht, so die als Nachtrag zur *Vita prima* 1246/47 von Thomas selbst verfasste *Vita secunda* oder sein zwischen 1250 und 1252 entstandenes *Mirakelbuch*, ebenso die *Dreigefährtenlegende*, die in Ergänzung zur *Vita prima* ‚persönliche' Erinnerungen dreier Minderbrüder an den Ordensgründer bietet. Oder sie bringen gegenüber den beiden großen Viten nichts Neues, so die *Legenda minor*, die Bonaventura als gekürzte Fassung der *Legenda maior* gleichzeitig zu dieser verfasste und der Lesung im Chorgebet diente, die aber nur vom ersten vergeblichen Versuch der Überfahrt in den Orient berichtet, bei dem Gott den Heiligen und die in einen Sturm geratene Schiffsmannschaft durch eine wundersame Nahrungsvermehrung bewahrt. Da weder die Fassung der Franziskuslegende in der *Legenda aurea* noch, ausgehend von der Vorlage dieses lateinischen Legendars, die im *Passional* die Orientreise überhaupt erwähnen, bieten sie hier nur eine negative Vergleichsfolie: Zu fragen bleibt hier nur, warum sie ohne dieses Motiv auskommen. Eine volkssprachige deutsche Fassung der besagten Episode fin-

232 Zur Funktion von Legenden „als Medien der Speicherung und Kommunikation relevanten Wissens" im Zusammenhang der hochmittelalterlichen religiösen Bewegungen und der Aushandlung widerstreitender Geltungsansprüche in den Prozessen ihrer Institutionalisierung vgl. grundlegend Cristina Andenna: Heiligenviten als stabilisierende Gedächtnisspeicher in Zeiten religiösen Wandels. In: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006. Hrsg. von Peter Strohschneider. Berlin/New York 2009 (Germanistische Symposien. Berichtsbände), S. 526–573, Zitat S. 572.

233 Wie zum Beispiel der etwa zeitgleich entstehende Dominikanerorden, der im Vergleich als eher ‚uncharismatische', von Anfang an institutionell und funktional eingebundene päpstliche Auftragsgründung erscheint und in seiner inneren Ordnung rational auf den Predigtdienst ausgerichtet ist. Zur hier umrissenen Bedeutung der Franziskuslegenden in den Auseinandersetzungen um die Ausrichtung des Ordens vgl. Marina Münkler: *Amicus Dei*. Konstruktionsformen des Heiligen am Beispiel der Franziskuslegenden. In: Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen. Hrsg. von Hans Vorländer. Berlin/New York 2013, S. 374 – 394, hier S. 382.

det sich im 13. Jahrhundert hingegen im *Sante Francisken leben* Lamprechts von Regensburg, einer frühen Übertragung der *Vita prima*, die als erste Franziskusvita und überhaupt erstes nichtlateinisches Zeugnis minoritischer Literatur in deutscher Sprache Beachtung verdient.

3.3.2 Franziskus als Vorbild apostolischen Lebens und missionarischer Sendung

Die erste Lebensbeschreibung des heiligen Franziskus entsteht bereits 1228/29, also zwei Jahre nach seinem Tod und unmittelbar im Anschluss an seine Kanonisation, im Auftrag Papst Gregor IX. Dieser hatte die ungewöhnlich rasche Heiligsprechung entgegen dem gerade erst formalisierten kirchlichen Verfahren selbst durchgesetzt und bereits vor seinem Pontifikat, als Kardinal Hugolino von Ostia, die kirchliche Einbindung der Bettelorden und insbesondere der Franziskaner befördert.[234] Thomas von Celano, selbst Franziskaner und in der Frühzeit in den Orden eingetreten, beansprucht zwar für sich, in seiner *Vita prima* über den Heiligen nur das zu erzählen, *quae ex ipsius ore audivi, vel a fidelibus et probatis testibus intellexi* (1 Cel, Prologus 1, 1).[235] Doch entspricht diese Beteuerung ganz der Topik legendarischen Erzählens, gerade dem in Legendenprologen in der Erzählerrolle verdichteten Anspruch auf Verbürgtheit und wahrheitsgetreue Wiedergabe des Geschehens. Sie steht daher in keinem Gegensatz zur hagiographischen Stilisierung des Lebens des Heiligen, wie sie, kaum zehn Jahre nach dem angeblichen historischen Geschehen, gerade in der Episode der Orientreise deutlich wird.

Erfüllt von glühender Gottesliebe und *sacri martyrii desiderio maxime flagrans* sei Franziskus in den Orient aufgebrochen, *ad praedicandam fidem christianam et poenitentiam Saracenis et caeterias infidelibus* (1 Cel 55, 2).[236] Die missionarische Zielsetzung dieses Aufbruchs entspringt also der heiligmäßigen Tugendhaftigkeit des Protagonisten und seinem Streben nach deren höchster Beglaubigung im Sterben für Gott. Gleichzeitig fängt die Bekehrungsabsicht seine „Sehnsucht nach dem Martyrium“ legitimatorisch ein: Die Möglichkeit des Martyriums gehört zur missionarischen Sendung in die Welt und kann als solche bewusst gesucht werden, bleibt aber letztlich eine Frage göttlicher Bestimmung. Die beiden ersten Versuche in muslimische Gebiete

234 Seine Rolle im Zusammenhang mit der Entwicklung des Ordens ist in der Forschung immer wieder umstritten gewesen hinsichtlich der Frage, ob er „das ursprünglichen Ideal des Franziskus [...] unter Bewahrung des Wesentlichen lediglich den Erfordernissen der Wirklichkeit angepaßt“ oder dabei eben vereinnahmend korrumpiert habe. So im aktuellen Standardwerk zum heiligen Franziskus: Feld, Franziskus von Assisi, S. 350. Letzteres ist insgesamt wohl Felds eigene Lesart.

235 „[W]as ich aus seinem eigenen Munde gehört und von glaubwürdigen und zuverlässigen Zeugen erfahren habe“.

236 „Im sechsten Jahre seiner Bekehrung wollte er nämlich aus flammender Sehnsucht nach dem heiligen Martyrium nach Syrien hinüberfahren, um den Sarazenen und anderen Ungläubigen den christlichen Glauben zu verkünden und Buße zu predigen.“

zu gelangen bleiben allerdings erfolglos, ganz im Muster einer reihenden Steigerung des Erzählten, das freilich im göttlichen Ratschluss abgesichert bleibt: Auf dem Weg nach Syrien habe Franziskus Schiffbruch erlitten, auf dem Weg nach Marokko schwer erkrankt umkehren müssen.

Das gibt ihm dafür aber die Gelegenheit, Thomas von Celano selbst in die franziskanische Gemeinschaft aufzunehmen, der seine Legitimität als Autor der Vita damit in einem spezifischen Syntagma erzählerisch fundieren kann, auch wenn dieser Zusammenhang nur angedeutet wird: *Sed bonus Deus, cui mei et multorum sola benignitate placuit recordari, cum iam ivisset usque in Hispaniam, in faciem ei restitit, et ne ultra procederet, aegritudine intentata, eum a coepto itinere revocavit.* (1 Cel 56, 6)[237] Denn zurück an der Portiuncula-Kapelle, dem Ursprungsort der franziskanischen Bewegung, schließen sich dem Heiligen *quidam litterati viri et quidam nobiles* (1 Cel 57, 1)[238] bereitwilligen Herzens an, darunter eben auch Thomas selbst, auch wenn er sich selbst nicht nennt. Nur weil Gott die Pläne des Heiligen vereitelt, so darf der Leser oder Hörer der Legende schließen, kann dieser seinen späteren Biographen höchstpersönlich in die Gemeinschaft aufnehmen. Auf diese Weise hat der Legendenschreiber teil am Charisma des Gründers und verbürgt als einer derer, die von den Anfängen an dabei gewesen sind, die Wahrheit seiner Darstellungen.

Beim dritten Versuch schließlich sei Franziskus aber nach Syrien gelangt, *cum quotidie bella inter christianos et paganos fortia et dura ingruerent* (1 Cel 57, 5),[239] und mit einem Mitbruder mitten durch die feindlichen Linien bis vor den Sultan gekommen. Dabei folgt Thomas ganz den hergebrachten Mustern der Märtyrerlegende, wenn er berichtet, wie die Leute des Sultans Franziskus schmähen und misshandeln, ihm Marterqualen in Aussicht stellen und mit dem Tode drohen, was den Heiligen aber nicht schrecken kann. Über den Inhalt der Verkündigung vor dem Sultan berichtet Thomas nichts, rühmt nur den Bekennermut des Heiligen angesichts der feindlichen Behandlung. Damit entproblematisiert er gleichzeitig den möglichen Eindruck mangelnder Verbürgtheit des Geschehens, denn die Reise zu den Heiden unternimmt Franziskus allein und sein einziger Begleiter bleibt namenlos und ist dazu im weiteren Verlauf völlig unsichtbar, sodass allein seine Erwähnung zu Anfang eine christliche Augenzeugenschaft garantiert. Völlig unklar bleibt dabei auch, wie sich die sprachliche Vermittlung zumal anspruchsvollerer Glaubensinhalte oder die interkulturelle Verständigung über die von Franziskus verkörperten Formen christlicher Heiligkeit vollzogen haben soll. Diese Leerstellen füllt Thomas aber eben nicht narrativ, sondern rhetorisch im Lob des Heiligen aus christlicher Binnenperspektive: *Sed quis enarrare sufficiat, quanta coram eo mentis constantia consistebat, quanta illi virtute animi lo-*

237 „Aber der gute Gott, dem es aus lauter Güte gefiel, meiner und vieler anderer zu gedenken, widerstand ihm, als er schon bis nach Spanien gekommen war, ins Angesicht und rief ihn, damit er seinen Weg nicht weiter fortsetze, durch eine Krankheit von der begonnenen Reise zurück."

238 „[E]inige gelehrte Männer und einige Adlige".

239 „[W]o täglich heldenhafte und erbitterte Kämpfe zwischen Heiden und Christen ausbrachen".

quebatur, quanta facundia et fiducia legi christianae insultantibus respondebat? (1 Cel 57, 6)[240]

Im Kontrast zu den *multis*, die Franziskus feindselig und ablehnend begegnen, erscheint der Sultan, der ihn ganz im Gegenteil *honorifice plurimum* (1 Cel 57, 8), höchst ehrenvoll, empfängt. Die Geschenke, die er dem christlichen Glaubenszeugen anbietet, müssen in den Kategorien des Legendenerzählers freilich als Versuchung gelten: *ad divitias mundi animum eius inflectere* (1 Cel 57, 9).[241] Doch als er sieht, wie Franziskus die Güter der Welt *velut stercora*, „wie Kot", ablehnt, wird er von höchster Bewunderung für ihn ergriffen und betrachtet ihn *quasi virum omnibus dissimilem* (1 Cel 57, 10).[242] In seiner Wertschätzung und Aufgeschlossenheit ist der Heide hier das offensichtliche Gegenbild zu seinen ‚verstockten' Untergebenen, damit aber auch zu den grausamen christenverfolgenden Statthaltern der üblichen Märtyrerlegenden. Daher kann sich auf ihn auch die Hoffnung einer friedlichen Überwindung des Heidentums richten. So berichtet Thomas, dass die Worte des Heiligen tiefen Eindruck auf ihn gemacht hätten – warum er sich dann aber nicht auch folgerichtig zum christlichen Glauben bekehrt und die Predigt des Franziskus mit offenkundigem Erfolg krönt, wird nicht erläutert.

Dennoch erscheint die doppelte Ergebnislosigkeit der Missionsreise des Heiligen, der ja weder den Sultan bekehren kann noch das ersehnte Martyrium erleiden darf, keinesfalls als Scheitern, denn sie wird in einem anderen narrativen Muster aufgefangen: Thomas beendet die Szene mit der Feststellung, der Herr habe den sehnlichen Wunsch des Heiligen, also den nach dem Martyrium, nicht erfüllt, *praerogativam illi reservans gratiae singularis* (1 Cel 57, 12),[243] ein Verweis auf die spätere Stigmatisation des Heiligen, die das Martyrium in der Heidenmission also noch übersteigt und damit auch das Problem des Drängens nach diesem vollends entkräftet. Denn auf welche Weise Franziskus die Heiligkeit erringt beziehungsweise zugesprochen bekommt, erscheint als Gegenstand der göttlichen *providentia*; in seiner heiligmäßigen Bereitschaft erweist er sich aber als würdig dafür.

Märtyrer- und Bekennerlegende werden hier nicht nur motivisch im Gedanken eines ‚unblutigen Martyriums' oder eines Märtyrertums ‚dem Willen nach' enggeführt, sondern strukturell ineinandergeflochten: Das Syntagma des Martyriums wird, narratologisch gesprochen, in die Bekennerlegende hineingespielt, um sofort wieder abgewiesen und in der Stigmatisation paradigmatisch übererfüllt zu werden. Denn durch die Auszeichnung mit den Wundmalen des Erlösers wird dem Heiligen schließlich die höchstmögliche Christusförmigkeit zuteil, die ihn in späterer Über-

240 „Wer könnte schildern, mit welch aufrechter Seelenhaltung er vor ihn trat, mit welcher Geisteskraft er zu ihm sprach, mit welcher Beredsamkeit und Zuversicht er denen Rede und Antwort stand, die nur Hohn und Spott hatten für das christliche Gesetz?"

241 „Er ehrte ihn, so gut er konnte, und ging darauf aus, durch zahlreiche Angebote an Geschenken sein Herz den Gütern der Welt zugänglich zu machen."

242 „[W]ie einen Mann, der seinesgleichen auf Erden nicht hat".

243 „[S]parte ihm aber den Vorzug einer einzigartigen Gnade auf".

lieferung schließlich gar als *alter Christus* erscheinen lässt, als einen zweiten Christus, der die Erlösung vollendet.[244] Aber auch ohne diese in ihrer Konsequenz problematische, weil in gefährlicher Nähe zur Häresie stehende, Tendenz wird in der *Vita prima* deutlich, dass die Stigmatisation „die himmlische Legitimierung des an Armut gebundenen Apostolates des *Franz* als dem Martyrium gleichwertiges Lebenszeugnis" bedeutet: „Der arme Prediger erhält eben die Stigmata, die das Leiden Christi in vielfältigen Darstellungen repräsentieren und wird so selbst noch zu Lebzeiten zu einem Repräsentanten der Leiden Christi und damit Christi selbst."[245]

Der Gedanke der Stigmatisation, der überhaupt erst mit Franziskus in den Heiligkeitsdiskurs tritt und auch dann nur in der lateinischen Christenheit, ist insgesamt ein Ergebnis der frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklungen des 13. Jahrhunderts, die die Präsenz wie die Repräsentation von Heiligkeit intensiver denken lassen als zuvor.[246] Dazu kommt, dass die Verehrung der Wunden des Erlösers und seiner Menschennatur in den Mittelpunkt rückt, was zur Grundlage einer „neuen ‚jesuzentrischen' Religiosität" sowie einer „betont somatischen Imitatio" wird: „Diese wird durch den Leib als Medium der Seele erreicht: Die Stigmen werden immer in Verbindung mit einer Vision empfangen, sind äußeres Zeichen der inneren Christusähnlichkeit".[247] Damit findet auch der Wandel der Heiligkeitskonzepte vom Märtyrer

244 Dieser motivische Zusammenhang ist schon in der *Vita prima* angelegt (1 Cel 94) und wird in späteren Fassungen explizit gemacht, so von Thomas von Celano selbst in seiner *Dreigefährtenlegende* (Gef 69). Die Bezeichnung als *alter Christus*, einhergehend mit der Vorstellung einer „vollkommenen Konformität, ja Identität des Franziskus mit Christus", findet sich erst Anfang des 14. Jahrhunderts, in den *Actus Beati Francisci*, die insgesamt ein Zeugnis der fortgeschrittenen Legendenbildung um das Leben des Heiligen sind und in ihrer Übersetzung in die italienische Volkssprache, den *Fioretti*, das Franziskusbild in Europa nachhaltig geprägt haben. Vgl. Feld, Franziskus von Assisi, S. 44–45, Zitat S. 45.

245 Volker Leppin: Repräsentationsfrömmigkeit. Vergegenwärtigung des Heiligen in der Frömmigkeit des späten Mittelalters und ihre Transformation in der Wittenberger Reformation. In: Die Gegenwart des Gegenwärtigen. Hrsg. von Mario Fischer, Margarethe Drewsen. Freiburg i. Br./München 2006, S. 376–391, hier S. 385. Vgl. dazu auch Gábor Klaniczay: Stigmatisierung und Martyrium. 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. 139–155.

246 Vgl. ebd., S. 386. Bei Franziskus geschieht das im Subjekt der Nachfolge, bei der heiligen Elisabeth von Thüringen (1207–1231), der ersten franziskanischen Heiligen beziehungsweise im franziskanischen Geist, dazu nördlich der Alpen, hingegen im Objekt der Zuwendung: Sie pflegt einen Aussätzigen im Bett ihres Mannes, doch der sieht den gekreuzigten Heiland: „Den tieferen Sinn dieser Zuwendung zum Nächsten begründet die Rede vom Großen Gericht Mt 25, in welcher Jesus mahnte, dass man in dem geringsten seiner Brüder ihm selbst begegne. Das bedeutet eine Art inverse Repräsentationsfrömmigkeit, die für eine Frau besonders gut realisierbar schien: Nicht die fromm Handelnde repräsentierte Christus, sondern sie begegnete diesem in den Menschen, denen sie sich zuwandte." Leppin, Geschichte des mittelalterlichen Christentums, S. 334.

247 Peter Dinzelbacher: Über die Körperlichkeit in der mittelalterlichen Frömmigkeit. In: Ders.: Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte. Paderborn 2007, S. 11–49, hier S. 47.

zum Asketen seinen stärksten Ausdruck: Das äußere Martyrium wird in ein inneres gewendet, dessen Beglaubigung aber nun wiederum körperlich sichtbar und im wahrsten Sinne des Wortes materiell-physisch ‚fassbar' sein soll. Die *Legenda maior* wird später im Kontext der Aufbahrung und Erhebung des verstorbenen Heiligen berichten, die Brüder hätten die Wunden staunend berührt und geküsst und ein zweifelnder Ritter habe dem ungläubigen Thomas gleich den Finger in die Seitenwunde gelegt, sich daraufhin bekehrt und im Heiligsprechungsverfahren die Stigmatisation beeidet.[248]

Trotz dieses Verweises auf die Stigmatisation, die Franziskus zur überragenden Heiligengestalt machen wird, steht in der Episode seiner Predigt vor dem Sultan in der *Vita prima* noch nicht so sehr die Verehrung des alle Kategorien, selbst die der christlichen Heiligkeit, überschreitenden Heiligen in seiner uneinholbaren Distanz gegenüber den Gläubigen im Mittelpunkt, sondern seine vorbildhafte Verwirklichung des apostolischen Lebens in der Heidenmission als Ausdruck einer universalen christlichen Sendung *usque ad ultimum terrae* (Apg 1, 8). Dem entspricht, dass Thomas von Celano direkt auf die Predigt vor den Heiden die Episode der Vogelpredigt des Heiligen und weitere Beispiele vom „Gehorsam der Geschöpfe" ihm gegenüber (Kapitel XXI *De praedicatione avium et obedientia creaturarum*) folgen lässt. Damit unterstreicht er einerseits die göttliche Begnadung seines Protagonisten, denn die Fähigkeit, alle Kreaturen als Teil der einen erlösungsbedürftigen Schöpfung Gottes anzusprechen, ist wundersamer Erweis von dessen Heiligkeit. Gleichzeitig verdeutlicht er in diesem naturmythischen Bild die missionarische Sendung in die Welt als Grundbedingung christlicher Existenz. Vor allem aber bewegt sich das Auftreten des Heiligen vor dem Sultan ganz in den herkömmlichen Mustern christlicher Verkündigung, wie sie die Evangelien mit den Worten Christi an die Jünger und die Berichte der *Apostelgeschichte* bieten. Sein Vorbild in der Heidenmission als exemplarische Verwirklichung der Nachfolge und *imitatio Christi* scheint als solches allgemeingültig und von allen umsetzbar, zumindest für die Brüder seines Ordens, die diese Lebensweise und dem Beispiel des Ordensgründers verpflichtet sind.

Wie sich dieses Bild von Franziskus als Vorbild apostolischen Lebens und missionarischer Sendung in der volkssprachigen Rezeption des 13. Jahrhunderts darstellen kann, zeigt sich an Lamprechts von Regensburg *Sante Francisken leben*, der ersten Franziskusvita in deutscher Sprache und dem ersten nichtlateinischen Zeugnis minoritischer Literatur in Deutschland überhaupt.[249] Diese frühe und sehr getreue

248 Vgl. dazu Urban Küsters: Spuren der Heiligkeit. Formen der Körperwahrnehmung in mittelhochdeutschen Franziskus-Legenden. In: Mediävistik und Kulturwissenschaften. Akten des X. Internationalen Germanistenkongresses Wien 2000. Bern [u. a.] 2002 (Zeitenwende. Die Germanistik auf dem Weg vom 20. ins 21. Jahrhundert. 5. Jahrbuch für internationale Germanistik, Reihe A, Kongreßberichte. 57), S. 57–61, hier S. 57.

249 Vgl. Manfred Zips: Franziskus von Assisi, *vitae via*. Beiträge zur Erforschung des Geschichtsbewusstseins in den deutschen Franziskusviten des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung der deutschsprachigen Werke. Wien 2006, S. 49.

Übertragung der *Vita prima*, entstanden vermutlich zwischen 1237 und 1239, bietet auch die erste deutsche Fassung der Orientreise des Heiligen und erhellt die Bedeutung der Verknüpfung von Martyrium und Mission in der Vermittlung des Franziskusbildes an ein laikales Publikum. Denn im Gegensatz zur lateinisches Prosa des Thomas von Celano, die sich an ein religioses oder klerikales Publikum richtet, schreibt Lamprecht in den paargereimten Versen der mittelhochdeutschen Epik, also für ein mit der höfischen Literatur vertrautes Laienpublikum,[250] das wohl im Umfeld des Franziskanerkonvents in Regensburg zu verorten ist, wo die Franziskaner spätestens seit 1221 präsent waren. Insgesamt lässt sich das *Sante Francisken leben* in diesem Kontext als Darstellung und Rechtfertigung der noch recht jungen Lebensweise der Minoriten verstehen, die sich aus ihrer Kontinuität mit den ursprünglichen Idealen des Ordensgründers legitimiert.[251] Dabei bietet sie aber gleichzeitig eine volkssprachige Vermittlung franziskanischer Frömmigkeit, in der sich „[d]ie trotz aller pastoralen Zielrichtung letztlich als historischer Bericht ausgelegte erste Vita Tommasos [...] in eine predigthafte franziskanische Exempeldichtung für einen nichtgeistlichen Leserkreis“ wandelt.[252]

Entscheidend für diese Darstellungsweise und Rezeptionslenkung ist die Verknüpfung der Erzählerrolle Lamprechts – er nennt sich selbst beim Namen als *ein knappe*, der *diz hât gemacht in diutscher diute* (SFL 376 und 374) – mit dem Vorbild des Heiligen, das zum Garanten seiner persönlichen Bekehrung wird. Die Erzählerinszenierung im Eingang mag dabei noch den üblichen Mustern der volkssprachigen Legendentopik entsprechen, vor allem im Topos der Jugendsünden, die Lamprecht begangen haben will und im scharfen Gegensatz stehen zum Gegenstand seiner Erzählung:

---

250 Norbert Richard Wolf: Beobachtungen zum *Franziskusleben* Lamprechts von Regensburg. In: Franziskanische Studien 60 (1979), S. 155–167, S. 165. Die germanistische Mediävistik hat dem Text kaum Beachtung geschenkt, was vermutlich auch an dem vernichtenden Stilurteil liegt, mit dem die ältere Forschung Lamprecht belegt hat: „Künstlerische Qualität hat L. nicht zu bieten. Sein Sprachstil und sein Versbau sind von der unauffällig soliden Durchschnittlichkeit, wie man sie damals von einem bescheidenen Talent erwarten konnte, dem die über Generationen gefestigte Tradition der dt. Reimpaardichtung zu Gebote stand.“ Joachim Heinzle: Art. Lamprecht von Regensburg. In: ^{2}VL 5 (1985), Sp. 520–524, hier Sp. 522. Den Wert von Lamprechts beiden Werken als Zeugnis volkssprachiger religiöser Literatur erkennt Heinzle gleichwohl an. Würdigender auch hinsichtlich der literarischen Qualität des *Sante Francisken leben* sind Salome Solf-Maennersdoerfer: *Francisk.* Eine Deutung aus der Sprache des Lamprecht von Regensburg. In: Seligenthal 1231–1981. Beiträge zum 750-jährigen Jubiläum. Hrsg. von Gabriel Busch. Siegburg 1981 (Rhenania Franciscana antiqua. 1), S. 317–382 und Manfred Zips: Die *Vita Prima S. Francisci* des Thomas von Celano in einer mittelhochdeutschen Version des 13. Jahrhunderts als frühes Zeugnis der Aufnahme n Gedankengutes in Deutschland. In: Francescanesimo in volgare (secoli XIII–XIV). Atti del XXIV Convegno internazionale, Assisi, 17–19 ottobre 1996. Spoleto 1997, S. 179–217.

251 Vgl. Zips, Franziskus von Assisi, S. 50, ebenso Feistner, Historische Typologie, S. 205.

252 Zips, Franziskus von Assisi, S. 52.

wan swaz er alhie hât geseit,
dâ hât er lützel nâch getân.
im hât sînen tumben wân
diu werlt manic jâr betrogen. (SFL 309 – 312)

Diese Inszenierung rahmt aber nicht nur die Erzählung in Prolog und Epilog, sondern zieht sich durch den Text, wenn Lamprecht im Anschluss an die mündliche Bestätigung der Minoriten durch Innozenz III. und der solchermaßen legitimierten Predigttätigkeit des Franziskus und seiner Gemeinschaft den Orden mit dem Vorbild einiger ihm persönlich bekannter Brüder verteidigt, die er namentlich nennt, darunter ein *Bertholt* (SFL 1750), der vermutlich mit dem wirkungsreichen Regensburger Prediger (um 1210 – 1272) zu identifizieren ist. Das zeitgenössische und lokale Leben im Orden wird also direkt an die Frühzeit des Ordens und seine päpstliche Legitimation gebunden und zeigt seine Wirkung nun darin, dass sich Lamprecht diesen Brüdern nach gründlicher Prüfung ihrer Lebensweise anschließen will:

ich enwas doch in ir orden niht.
mîn will ist, ine weiz obz geschiht,
daz ich mich darîn ziehen wil,
got füegez mir in kurzem zil! (SFL 1760 – 1764)

Aus einem zweiten unter seinem Namen überlieferten Werk, der *Tochter Syon*, einer allegorischen Darstellung der mystischen Hochzeit der Seele mit dem himmlischen Bräutigam in der Tradition Bernhards von Clairvaux, lässt sich erschließen, dass Lamprecht dann tatsächlich in den Regensburger Konvent eingetreten sei (TS 1406 – 1417). Selbst wann man die beiden biographischen Hinweise unter den Vorbehalt narrativer Inszenierung stellt, bleiben sie gerade als solche in ihrer textfunktional-topischen Qualität aufschlussreich für die Funktionalisierung von Lamprechts Franziskusbild. Denn die „kulturelle und pastorale Intention des Autors", die sich in seiner vermeintlichen oder tatsächlichen „persönlichen geistlichen Grundhaltung" ausdrückt, stellt sich als „Zeugnis minoritischer Seelsorge wie individueller franziskanischer Frömmigkeit" dar: „Lamprecht identifiziert sich selbst mit Franziskus, bevor er ihn seinen Lesern als Identifikationsfigur anbietet."[253] Damit steht er exemplarisch für den „geistesgeschichtlichen Prozess der Verinnerlichung, Individualisierung und einer wachsenden religiösen Unmittelbarkeit im Gottesverhältnis" und fraglos gilt das auch dann, „wenn es sich bei den Passagen persönlicher Betroffenheit und Identifi-

253 Cornelius Bohl: Belehren und Bekehren. Das *Sante Francisken leben* des Lamprecht von Regensburg als Zeugnis franziskanischer Bildung, Seelsorge und Frömmigkeit Mitte des 13. Jahrhunderts in Deutschland. In: Europa und die Welt in der Geschichte. Festschrift zum 60. Geburtstag von Dieter Berg. Hrsg. von Raphaela Averkorn. Bochum 2004, S. 574 – 592, hier S. 589.

kation um bewusst als literarisches Mittel eingesetzte fiktionale Beschreibungen handelt".[254]

Das zeigt sich gerade in der kunstvollen Gestaltung des Prologs, der in der Gegenüberstellung von echter Weisheit und der Dürftigkeit *unsrer broeden menschheit* (SFL 6) die grundlegende Dichotomie von Gott und Welt herausarbeitet. Diese überwindet er sodann in Franziskus als dem erklärten Vorbild für geistliches Leben und die Abkehr von allem Weltlichen und gibt damit zugleich ein „Gegenbeispiel zu den Menschen, die nicht an die Erlösung denken"[255]:

alsô der heilige man
Sant Franciske hat getân,
der durh dich die werlt lie
und diner lêre nâch gie,
von dem ich hie wil sagen
wie er zêrste in sinen tagen
der werlte diente, dânâch dir (SFL 67–73).

Die Bekehrung aus dem weltlichen Leben in die Nachfolge Christi, die Franziskus zum Heiligen gemacht hat, soll die Umkehr des Erzählers aus den eigenen sündhaften Verstrickungen garantieren, indem er nicht nur Gott darum bittet:

durh in, herre, hilf mir
mit dînes geistes lêre,
daz ich mich bekêre
mit riuwe von der missetât,
die mîn lîp begangen hat, (SFL 74–78)

sondern auch den Heiligen selbst als Mittler und Fürsprecher anruft:

sant Francisk ich bite dich
durh die grozen heilekeit,
die got an dich hat geleit,
daz du got bites umbe mich,
daz er min leben kere an sich. (SFL 83–87)

Indem die Rollen von Autor und Erzähler in dieser Inszenierung zusammenfallen, steht Lamprecht stellvertretend für sein Publikum, das er nicht nur belehren, sondern bekehren, also mit seinem eigenen Beispiel persuasiv bewegen will, das eigene Ver-

254 Ebd., S. 590. Denn eine „Mentalitätsgeschichte der Individualität" lässt sich immer nur schreiben als die ihrer vor allem narrativen Inszenierung. Zur Bedeutung Lamprechts für eine solche vgl. auch Heinzle, Art. Lamprecht von Regensburg, Sp. 523.

255 Wolf, Beobachtungen zum *Franziskusleben* Lamprechts von Regensburg, S. 161. Wolf spricht von zwei „Isotopieebenen", die in funktionaler Opposition zueinander stehen (S. 160–162), der Bereich der *imitatio Christi* löst im Beispiel des heiligen Franziskus den der Welt ab.

halten entsprechend zu gestalten.[256] Daher beschließt er die Legende mit einem Gebetsruf, der das im gläubigen Mitvollzug vereinte Publikum auf die *imitatio* des Heiligen und damit die *imitatio Christi* verpflichtet:

> Got herre vater hilf uns
> in dem namen dînes suns,
> daz dîn heiliger geist
> des sî unser volleist
> durh sant Francisken gebet,
> daz wir tuon als er tet. (SFL 5027–5032)

Aufschlussreich ist diese erste mittelhochdeutsche Franziskuslegende aber nicht nur hinsichtlich dieser frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekte, sondern auch für das Selbstbild der Franziskaner wie für ihre Fremdwahrnehmung in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Denn Lamprechts „Stellung zwischen den Franziskanern und der Laienwelt" lässt sich auf zweifache Weise deuten: „[E]rstens ist seine Schrift eine Bewerbung, die ihn als Ordensmitglied empfehlen soll", und dazu muss er, selbst wenn man diese biographische Aussage als Inszenierung versteht, „die Haltung des Ordens getreu widerspiegel[n]", und [z]weitens ist Lamprecht als Nicht-Franziskaner vertrauter mit der Laienwelt" als andere franziskanische Autoren wie Berthold von Regensburg und David von Augsburg.[257] In diesem Kontext stellen die Episoden der vom Wunsch nach dem Martyrium bestimmten missionarischen Aufbrüche in den Orient und der Predigt vor dem Sultan ein selbstverständliches Element minoritischer Identität sowie des Franziskusbildes auch im deutschsprachig-laikalen Bereich dar. In enger Anlehnung an seine lateinische Quelle formuliert Lamprecht über den ersten Versuch des Heiligen, in den Orient zu gelangen:

> in dem sehsten jâr sîner bekêre
> gerte er der marter sêre.
> des wolt er gein Syrie kêren
> über mer und wolt dâ lêren
> die heiden kristenlîche ê. (SFL 2266–2270)

Die Verbindung von Martyrium und Mission scheint keiner weiteren Begründung, das Streben nach ersterem keiner Problematisierung bedürftig, und so heißt es beim zweiten Versuch in schlichter Konzentration der lateinischen Prosa auf Versmaß: *ze der marter strebte doch sîn ger: / durh daz sô wolde er / ze Marroch nâch der marter pîne* (SFL 2330–2332). Und wo es bei Thomas im Zusammenhang des dritten Aufbruchs in den Orient bildhaft umschreibend heißt, es habe Franziskus keine Ruhe gelassen, mit

256 Vgl. ebd., S. 165.

257 Christine Grieb: Die Selbst- und Fremdwahrnehmung der Franziskaner. Mendikantische Vorstellungen zwischen Ordensideal und Realität. Regensburg 2010 (Regensburger Beiträge zur Regionalgeschichte. 10), S. 15. Auch wenn der Status einer ‚Bewerbungsschrift' kritisch zu relativieren wäre und hier auf die minoritische Identitätsbildung insgesamt angespielt wird.

noch größerer Begeisterung auszuführen, wozu ihn „sein Herz in heiligem Drang“ trieb (1 Cel 57, 4), bringt Lamprecht es auf die Formel: *mit grôzer girde sîn gedanc / noch allez zuo der marter ranc* (SFL 2356 – 2357).

Bei der sich anschließenden Predigt vor dem Sultan folgt die mittelhochdeutsche Fassung treu der Vorlage. Wo aber in der lateinischen Vita das Kapitel der Orientreise mit dem objektivierenden Erzählerkommentar schließt, der Herr habe seinen Heiligen der besonderen Gnade der Stigmatisation aufgespart, ist diese Erklärung bei Lamprecht noch einmal an dessen Streben nach dem Martyrium gebunden:

> swie gerne er hæte gesehen,
> daz er gemartert wære
> durh ein besunder mære,
> sôn liez ez got niht geschehen,
> des wir vür wunder müezen jehen. (SFL 2396 – 2400)

Der heilige Ordensgründer erscheint also auch in dieser ersten deutschsprachigen Franziskuslegende als Vorbild apostolischen Lebens und missionarischer Sendung, nur dass das Streben nach dem Martyrium gegenüber der *Vita prima* noch viel unproblematischer und expliziter zu diesem Ideal gehört. Allerdings scheint das *Sante Francisken leben* keine weitere Verbreitung gefunden zu haben. Es ist nur in einer einzigen Handschrift aus dem 13. Jahrhundert überliefert, was sich vermutlich aus dem bald folgenden Verbot der *Vita prima* erklärt, und bleibt damit ein punktuelles Rezeptionszeugnis. Das Franziskusbild wird in der Folge bestimmt werden durch das der *Legenda maior*, die auch die Konfrontation mit den Heiden in anderer Weise akzentuiert.

3.3.3 Franziskus als religiöser Charismatiker in der Konfrontation mit den Heiden

Die zweite große Lebensbeschreibung des heiligen Franziskus verfasst der im 15. Jahrhundert ebenfalls heiliggesprochene Bonaventura, zu diesem Zeitpunkt bereits Generalminister der Franziskaner, zwischen 1260 und 1263 im Auftrag des Generalkapitels. Seine *Legenda maior* wird das Franziskusbild maßgeblich prägen, allein schon deshalb, weil das Generalkapitel 1266 anordnet, dass alle vorherigen Franziskusviten im und, wo man ihrer habhaft werden könne, auch außerhalb des Ordens zu vernichten seien. Ganz offensichtlich geht es dabei um die Deutungshoheit angesichts veränderter institutioneller Bedingungen und funktionaler Ansprüche an das Bild des Ordensgründers, und das zeigt sich gerade an der Inszenierung der Episode von der Predigt des Heiligen vor dem Sultan. Auch Bonaventura stellt sie unter das Motiv glühender Gottesliebe und Martyriumssehnsucht. Doch entfaltet er dieses lyrisch und mystisch auf fast die Hälfte des insgesamt gegenüber der *Vita prima* fast dreifach so langen Kapitels (LM IX, 1 – 4), bevor er überhaupt auf die Aufbrüche des Heiligen in den Orient zu sprechen kommt.

Bezeichnend ist dabei die Akzentuierung des Zusammenhangs von Martyriumssehnsucht und Heidenmission. Denn Letztere erscheint hier, gerade im Kontrast zur Begründung bei Thomas von Celano, als Mittel zum Zweck, wenn Franziskus ganz zum Märtyrer stilisiert wird, der in seiner glühenden Liebe dem *gloriosum sanctorum Martyrum* […] *triumphum* nacheifert, *in quibus nec amoris flamma exstingui, nec fortitudo potuit infirmari*. Das Sterben für Gott wird dabei zum einzigen Zeichen der vollkommenen Liebe überhöht, *quae foras mittit timorem* und die Franziskus dazu treibt, *per martyrii flammam hostiam Domino se offerre viventem*. Schließlich soll auch nicht die Verkündigung des Glaubens im Wort, sondern ebendieses zeichenhafte Sterben die Menschen *ad divinum amorem* aufrufen (LM IX, 5, 1–2).[258] Zwar wird seine Verkündigung nach dem ersten vergeblichen Aufbruch in den Orient als äußerst erfolgreich beschrieben, wenn er *reportabat manipulos fructuosos*. Doch treibt es ihn zur Lebenshingabe als dem verdienstvollsten aller Werke: *Verum quia martyrii fructus adeo cor eius allexerat, ut pretiosam pro Christo mortem super omnia virtutum merita peroptaret*. Daher macht er sich auf den Weg, um in Marokko das Evangelium zu predigen, *si quo modo ad concupitam palmam* […] *attingere* (LM IX, 6, 1–3).[259] Die missionarische Sendung des Heiligen wird damit seinem Streben nach dem Martyrium nachgeordnet, das allein als letztgültiges Glaubenszeugnis erscheint.

Die erfolgreiche Reise nach Syrien schließlich steigert Bonaventura in ihrer Dramatik, indem er die narrativen Strukturen und Motive der Märtyrerlegenden weiter auf die darin angelegte religiöse Konfrontation hin verdichtet. So betont er die Lebensgefahr, der sich Franziskus schon bei der Überschreitung der feindlichen Linien von Christen und Heiden ausgesetzt habe, zumal der Sultan das *edictum crudele* erlassen habe, *ut quicumque caput alicuius Christiani afferret, Byzantium aureum pro mercede reciperet* (LM IX, 7, 4).[260] In dieser auf eine gewaltsame Entladung des religiösen Konfliktes konzentrierten Szenerie rühmt der Erzähler den Todesmut des Heiligen, der hier, wohlgemerkt auf dem Schlachtfeld, als *intrepidus Christi miles*, als „unerschrockener Ritter Christi" (LM IX, 7, 5), bezeichnet wird, dessen Kampf aber keiner mit irdischen Waffen ist, sondern der geistliche des Märtyrers in der Nachfolge Christi. Denn als ihm und seinem Mitbruder, der hier bei Bonaventura den im Hinblick auf die „glühende" Gottesliebe des Heiligen und die folgende Feuerprobe den sprechenden

258 „In seiner glühenden Liebe verlangte er nach dem herrlichen Sieg der heiligen Märtyrer, in denen die Flamme der Liebe nicht ausgelöscht und die Tapferkeit nicht gebrochen werden konnte. Erfüllt von jener vollkommenen Liebe, die alle Furcht vertreibt, verlangte auch er danach, sich dem Herrn in der Flamme des Martyriums als ein lebendiges Opfer darzubringen. So wollte er sich Christus, der sich für uns in den Tod hingegeben hat, dankbar erweisen und die Mitmenschen zur Gottesliebe ermuntern."
259 „Als er nunmehr das Meer verlassen hatte und über das Festland zog, um den Samen des Heiles dort zu säen, konnte er reiche Garben ernten. Die Frucht des Martyriums hatte jedoch sein Herz so sehr angezogen, dass er mehr als alle verdienstvollen Werke den kostbaren Tod für Christus ersehnte. Darum machte er sich auf den Weg nach Marokko, um dem Miramamolin und seinem Volke die Frohbotschaft Christi zu verkünden und, wenn möglich, die Palme des Martyriums zu erringen."
260 „Der Sultan hatte das grausame Edikt erlassen, wer ihm das Haupt eines Christen bringe, solle als Lohn ein byzantinisches Goldstück erhalten."

Namen „Illuminatus“ erhält, auf dem Weg zu den Heiden zwei Schäflein begegnen, spricht Franziskus voll Freude, an ihnen werde sich erfüllen, was der Herr bei der Aussendung der Zwölf seinen Aposteln zugesagt habe, nämlich, mit wörtlichem Zitat aus dem Evangelium: „*Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum.*“ (LM IX, 8, 2)[261]

Und als sie schließlich auf sarazenische Soldaten stoßen, heißt es ganz in Erfüllung dieses Motivs, dass diese die *servos Dei feraliter* ergreifen, *tamquam lupi celerius accurrentes ad oves* (LM IX, 8, 3),[262] sie mit Grausamkeit und Verachtung behandeln, sie schmähen, schlagen, fesseln und erst solchermaßen übel zugerichtet vor den Sultan bringen. Dieser ist zunächst einmal recht wertfrei gezeichnet, wenn er die beiden Brüder fragt, wer sie gesandt habe und warum sie zu ihm gekommen seien. Im Fokus steht vielmehr Franziskus, der freimütig bekennt, „*non ab homine, sed a Deo altissimo se fuisse transmissum, ut ei et populo suo viam salutis ostenderet et annuntiaret Evangelium veritatis*“ (LM IX, 8, 5).[263] Die Unerschrockenheit und Kraft seiner Predigt gilt dem Erzähler wiederum als Erfüllung einer Verheißung Christi im Evangelium: *ego enim dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri* (Lk 21, 15).[264] Auch der Sultan habe aber *admirandum in viro Dei fervorem spiritus* [...] *et virtutem* erkannt, ihm gern zugehört und gedrängt, länger bei ihm zu bleiben (LM IX, 8, 7).[265]

Soweit bewegt sich die Darstellung Bonaventuras im Rahmen des bei Thomas von Celano Vorgegebenen, gänzlich neu ist hier aber das Motiv der Feuerprobe, als zeichenhafte Konkretion der ‚glühenden‘, zur völligen Hingabe bereiten Martyriumsbereitschaft des Heiligen.[266] Auf göttliche Eingebung hin habe dieser dem Sultan angeboten, mit einem der sarazenischen Geistlichen ins Feuer zu gehen, damit er dadurch erkennen möge, *quae fides certior et sanctior non immerito tenenda sit*, und sich vom *legem Mahumeti* abwende (LM IX, 8, 9).[267] Den muslimischen Fürsten lässt Bonaventura angesichts dieses Ansinnens aber antworten, es finde sich wohl keiner seiner Priester bereit, *propter fidem suam defensandam exponere, vel genus aliquod subire tormenti* (LM IX, 8, 10),[268] weil er bemerkt, wie sich ein hochrangiger Priester auf die Worte des Heiligen bereits aus dem Blickfeld entfernt hat. Und auch das Angebot des Heiligen, allein durchs Feuer zu gehen, wenn der Sultan ihm verspreche, sich mitsamt seinen Untertanen zu bekehren, wenn er unversehrt herauskomme, habe

261 „Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe.“ (Mt 10, 16)

262 „Wie Wölfe sich auf Schafe stürzen, so ergriffen sie die Diener Gottes.“

263 „Da gab der Diener Christi Franziskus freimütig zur Antwort, nicht Menschen, sondern Gott, der Allerhöchste, habe sie gesandt, damit er ihm und seinem Volke den Weg des Heiles zeige und das wahre Evangelium verkünde.“

264 „Denn ich will euch Mund und Weisheit geben, der alle eure Gegner nicht widerstehen noch widersprechen können.“

265 „[D]ie wunderbare Glut und Kraft des Geistes bei dem Gottesmann“.

266 Vgl. Tolan, Saint Francis and the Sultan, S. 129.

267 „[W]elchen Glauben man mit mehr Recht als sicherer und heiliger festhalten muss“.

268 „‚Ich glaube nicht, dass sich einer meiner Priester bereit findet, sich zur Verteidigung seines Glaubens ins Feuer zu begeben oder irgendeine Marter auf sich zu nehmen.‘“

dieser abgelehnt, was Bonaventura damit erklärt, er wage es nicht, weil er einen Aufruhr unter seinem Volk fürchte (LM IX, 8, 14).

Gerade mit diesem Motiv hat die Episode von der Predigt des heiligen Franziskus vor dem Sultan ihre ikonographische Ausformung und weite Verbreitung gefunden, ausgehend von der Darstellung im Freskenzyklus in der Oberkirche der Basilika von Assisi, entstanden vermutlich zwischen 1295 und 1299, die das Geschehen in einer einzigen Szene symbolisch verdichtet:[269] Der Heilige steht ganz im Mittelpunkt der Szene und vereint alle Bildachsen auf sich. Während er in demütiger Haltung mit der Linken auf sich selbst deutet, zeigt er mit der Rechten auf das unterhalb von ihm brennende Feuer. Der Sultan, den er mit gesenktem Kopf anblickt, verlängert diese Achse, indem er von seinem Thron aus mit lang ausgestrecktem Arm ebenfalls auf das Feuer weist, sein Gefolge in aufmerksamer Haltung hinter ihm, wohingegen die Gruppe von muslimischen Geistlichen auf der anderen Seite des Feuers, auf die der feste Blick des Sultans über den Kopf des Heiligen hinweg gerichtet ist, eilig aus dem Bild drängt. Dass in der Legende gar keine Rede davon ist, dass ein Feuer entzündet worden sei, mag dabei nebensächlich sein: „This story, with its powerful visual image of the ordeal by fire, became the favourite version of later medieval hagiographers and mural painters, by whom it was repeatedly elaborated with a good deal of fantasy."[270]

Und das, obwohl dieses Motiv durchaus nicht unproblematisch ist, denn schon vor dem 13. Jahrhundert waren Gottesurteile umstritten, auf dem 4. Laterankonzil 1215 wurden sie schließlich ganz verboten, und sie waren ohnehin nur einem Priester vorbehalten gewesen – ein solcher aber war Franziskus definitiv nicht.[271] So unterstreicht die Feuerprobe auf eindrückliche Weise die Exzeptionalität dieses Heiligen, der

> sich sogar auf dem Grenzgrat kirchenrechtlicher Orthodoxie bewegen und sich das anmaßen [darf], was weit über das in Theologie, Recht und Kult Übliche hinausging. Er kann sogar priesterliche Handlungen zelebrieren, auch wenn er überhaupt keinen Weihegrad besitzt, ja sogar beanspruchen, Prüfinstanz sakraler Wahrheitsfindung zu sein.[272]

Andererseits erlaubt die Feuerprobe eine besonders prägnante Umdeutung der Erfolglosigkeit seiner Predigt: Auch wenn sich die Heiden nicht bekehren, beweist der Heilige zeichenhaft die Überlegenheit des christlichen Glaubens, indem er die muslimischen Geistlichen beschämt und die Bewunderung des Sultans gewinnt, der sich zwar nicht bekehrt, immerhin aber Franziskus gebeten habe, *ut praedicta susciperet pro salute ipsius Christianis pauperibus vel ecclesiis eroganda*, was dieser freilich ab-

269 Zu dieser Darstellung vgl. Tolan, Saint Francis and the Sultan, S. 136 – 146.

270 Maier, Preaching the Crusades, S. 13.

271 Jürgen Werinhard Einhorn: Franziskus und der ‚edle Heide'. In: Text und Bild. Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste in Mittelalter und früher Neuzeit. Hrsg. von Christel Meier, Uwe Ruberg. Wiesbaden 1980, S. 630 – 650, hier S. 643.

272 Müller, Bettelmönche in islamischer Fremde, S. 195.

gelehnt habe, *quia pondus fugiebat pecuniae et in animo Soldani verae pietatis non videbat radicem* (LM IX, 8, 17–18).[273]

Seine eigentliche Bedeutung findet diese Erzählung damit nicht als Modell erfolgreicher Mission, sondern als Teil des christlichen Heiligkeitsdiskurses in der Abgrenzung vom Heidentum identitätsstiftend nach innen: Die Begegnung des Heiligen mit dem Sultan ist ein weiterer paradigmatischer Erweis der exorbitanten Heiligkeit des Franziskus, sie liegt in einer Linie mit seinem Streben nach dem Martyrium, das sich in der Stigmatisation vollenden wird. Damit wird das, was schon bei Thomas von Celano narrativ angelegt ist, insgesamt dramatisch zugespitzt auf das Motiv des Martyriums beziehungsweise dessen Abweisung und Übererfüllung hin:

> Die Predigt vor dem Sultan erscheint [...] als Höhepunkt einer Entwicklung, die sich zuvor in den beiden vergeblichen Versuchen des Heiligen, das Martyrium zu erlangen, niederschlägt. Sie bringt dem Heiligen die offenbar gewissermaßen endgültige Erkenntnis, daß das Martyrium für ihn nicht vorgesehen sei.[274]

Denn nicht die bloße Erfolglosigkeit seiner Predigt, sondern erst eine göttliche Offenbarung, so schildert es der Erzähler, kann Franziskus dazu bewegen, heimzukehren: *Videns etiam, se non proficere in conversione gentis illius nec assequi posse propositum, ad partes fidelium divina revelatione praemonitus remeavit* (LM IX, 9, 1).[275] Zugleich wird die signifikante Umbesetzung des Martyriumsbegriffs im Motiv der Stigmatisierung in der *Legenda maior* noch expliziter gemacht, wenn es heißt, *ut et merito non careret optati martyrii es insigniendus servaretur in posterum privilegio singulari* (LM IX, 9, 2).[276] Er bleibt am Leben und kann dennoch als Märtyrer gelten.

Bonaventuras Ausgestaltung der Szene von Franziskus vor dem Sultan, als Urbild der franziskanischen Heidenmission, markiert damit einen Wandel im missionarischen Ansatz des Minoritenordens, der seiner zunehmenden kirchlichen Einbindung und institutionellen Ausformung entspricht. Bereits 1220, nach seiner Rückkehr aus dem Heiligen Land, zieht sich Franziskus von der Leitung des Ordens zurück, der in der Folge eine umfassende Disziplinierung und Klerikalisierung erfährt. Bestand die

---

273 „Er wollte zwar den christlichen Glauben nicht annehmen oder wagte es vielleicht nicht; doch bat er den Diener Christi inständig, er möge zum Heil seiner Seelen diese Gaben nehmen und für die christlichen Armen oder die Kirchen verwenden. Weil aber Franziskus die Last des Geldes floh und weil er erkannte, dass die wahre Frömmigkeit im Herzen des Sultans noch nicht Wurzeln geschlagen hatte, lehnte er dieses Angebot ab."

274 Achim Wesjohann: Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert. Mythen als Element institutioneller Eigengeschichtsschreibung der mittelalterlichen Franziskaner, Dominikaner und Augustiner-Eremiten. Berlin 2012 (Vita regularis. Abhandlungen. 15), S. 268.

275 „Da er nun sah, er werde weder die Bekehrung des Volkes erreichen noch die Erfüllung seines Wunsches erlangen, kehrte er, durch eine Offenbarung Gottes dazu gemahnt, in die Länder der Gläubigen zurück."

276 „Aufgrund seines Verlangens sollte er das Verdienst des ersehnten Martyriums erhalten und zugleich am Leben bleiben, um später einer außergewöhnlichen Gnade gewürdigt zu werden."

Gemeinschaft bislang vor allem aus Laien mit geringem Bildungsstand, so treten nun vermehrt junge und gebildete Kleriker in den Orden ein und bestimmen seine Entwicklung.[277] Dieser soziologische Strukturwandel schlägt sich in der rechtlichen Ausformung nieder, die sich stärker an Organisation und Struktur der alten Orden orientiert und zur päpstlichen Approbation der Ordensregel im Jahr 1223 führt, und in der Abkehr von den bisherigen Vorbehalten gegenüber Bildung und Wissenschaft, die das *minoritas*-Ideal im Geiste des Gründers umfasste:

> Seit den 30er Jahren wurde der *ordo minorum* nicht mehr nur durch die einfachen Brüder repräsentiert, die als *minores* in einfachen Behausungen lebten und ihren Mitmenschen ein Exempel christlicher Existenz boten. Gebildete Minoriten wurden nun vom Papsttum zu Gesandtschaften in politischer Mission, zur Reform des kirchlichen Lebens und zur Lehre an Schulen und Universitäten eingesetzt.[278]

In diesem Strukturwandel spielt nicht zuletzt die Einsicht in die Notwendigkeit theologischer Bildung für die Predigt- und Missionstätigkeit des Ordens eine entscheidende Rolle und das wirkt sich natürlich unmittelbar auf die franziskanischen Missionsmethoden aus: Zwar gibt es die urfranziskanische Missionsform, die fast zwangsläufig zum Martyrium führt, als ‚private' Unternehmung weiterhin, doch unterstellen sich die gebildeten Franziskaner, die nun die missionarischen Aktivitäten des Ordens tragen, dem Schutz und der Förderung des Papstes. Seit 1225 gewähren ihnen zahlreiche päpstliche Schutzschreiben Privilegien in der Mission, wie die Dispens von wichtigen Vorgaben der Regeln, die das Leben unter den Heiden erleichtern sollte, sowie eine leichtere Gründung eigener Niederlassungen.[279]

Auch die Missionstechniken und -strategien wandeln sich dabei: „Nun war weniger das existentielle Beispiel gefragt, als eine solide theologische Bildung und die Fähigkeit zur Disputation."[280] Der Orden verabschiedet sich in der Folge von der Mission im islamischen Herrschaftsgebiet, zumindest im Heiligen Land, widmet sich dafür der pastoralen Tätigkeit in den Kreuzfahrerstaaten und der Mission von Muslimen unter christlicher Herrschaft.[281] Sein missionarisches Wirken erfährt schließlich eine kirchenpolitische Funktion, als im Rahmen der freilich erfolglosen ‚Missionskampagne' von 1233 Franziskaner im offiziellen päpstlichen Auftrag in den Orient gesandt werden, um muslimischen Fürsten Briefe zu überbringen, in denen Gregor IX. sie auffordert, den christlichen Glauben anzunehmen.[282] Dazu finden die Franziskaner ihre Aufgabe nun gerade auch als Kreuzzugsprediger, die zum Kampf gegen die

277 Vgl. Berg, Kreuzzugsbewegung und *propagatio fidei*, S. 65 – 66.
278 Ebd., S. 66.
279 Vgl. ebd., S. 66 – 67.
280 Ebd., S. 67.
281 Vgl. ebd.
282 Vgl. ebd., S. 68.

Muslime aufrufen, neue Kämpfer werben und bestärken, was nicht in Gegensatz zu den missionarischen Bemühungen steht, die ungebrochen weiter betrieben werden.[283]

Bescheidene Erfolge in der eigentlichen Mission unter Muslimen erzielen die Franziskaner nur dort, wo das muslimische Herrschaftssystem nicht geschlossen ist, wie in Nordafrika, insgesamt aber entwickelte sich die franziskanische Sarazenenmission seit der Mitte des 13. Jahrhunderts nicht weiter und verliert mit dem Niedergang der Kreuzfahrerstaaten im Orient ihre Grundlage.[284] Diese ernüchternde Bilanz der franziskanischen Missionsbemühungen erklärt sich nicht nur aus den äußeren Bedingungen, sondern auch daraus, dass es den Franziskanern, im Gegensatz zu den Dominikanern und trotz aller dem entgegengesetzten Bestrebungen, an einer tiefgreifenderen theoretischen Fundierung der Mission, an Sprachkenntnissen und Wissen über die Inhalte des islamischen Glaubens fehlt. Die Impulse Robert Bacons und Ramon Llulls bleiben letztlich vergeblich und entfalten keine Breitenwirkung, weil sie auf die im Orden weiterhin verbreitete Skepsis gegenüber der Berechtigung säkularwissenschaftlicher Studien stoßen.[285]

Die aus dieser Erfolglosigkeit herrührende „resignative-negative Haltung der Mendikanten in Theorie und Praxis der Heidenmission" mag sich auch in der entsprechenden Darstellung der Muslime in den Franziskusviten sowie den historiographischen Werken, die sich mit dem Minoritenorden befassen, niederschlagen: Denn diese erscheinen schematisch negativ nur im Kontext der militärischen Konfrontation der Kreuzzüge, als widerrechtliche Usurpatoren der heiligen Stätten und im tödlichen Kampf gegen die Christen, und eben im Zusammenhang mit der Orientreise des Ordensgründers im Zeichen der Martyriumssehnsucht.[286] Allerdings entspricht diese Inszenierung den hagiographischen Mustern der Märtyrerlegende und ganz offensichtlich schreibt nicht nur Franziskus sich in diese ein, sondern seine Biographen tun es ihm gleich und sind darin letztlich noch konsequenter und erfolgreicher.[287] Die negative Zeichnung der Heiden ist also weniger als Ausdruck eines Wandels vom hoffnungsvollen missionarischen Aufbruch in der Frühzeit des Ordens zum hergebrachten Muster religiöser Konfrontation im Martyrium angesichts der ernüchternden Erfolglosigkeit dieser Bemühungen, sondern vor allem als Element der narrativen Aushandlung des religiösen Gegensatzes zu verstehen.

---

283 Mitunter ist ein und derselbe Bruder in beiden Aufgabenbereichen aktiv, predigt den Muslimen den christlichen Glauben und ruft zum Kreuzzug gegen sie auf und begleitet einen solchen auch selber. Vgl. Kedar, Crusade and Mission, S. 138 – 139.

284 Vgl. Berg, Kreuzzugsbewegung und *propagatio fidei*, S. 69 – 70.

285 Vgl. ebd., S. 71 – 72.

286 Vgl. ebd., S. 73 – 74, Zitat S. 73.

287 Darauf weist Berg letztlich selbst hin, ohne die interpretatorische Konsequenz zu ziehen: „In allen Gründerviten fanden Sarazenen nur Erwähnung im Zusammenhang mit den Missionsunternehmungen des Heiligen und seinem Wunsch nach dem Märtyrertod." (Ebd., S. 73.) Und: „Ihr Tötungswille ist Ausdruck des verwerflichen Irrglaubens, zugleich aber die Voraussetzung für die Christen, im Martyrium Jesus nachzufolgen." (Ebd., S. 74.)

Der Wandel in der missionarischen Ausrichtung des Minoritenordens, wie er sich in Bonaventuras Gestaltung der Predigt vor dem Sultan mit dem Motiv der Feuerprobe darstellt, lässt sich jedenfalls auch an der Ordensregel festmachen: Die oben zitierten Bestimmungen der *Regula non bullata* von 1221 zur Mission unter den Heiden zielten vor allem auf eine radikale Nachahmung Jesu, auf ein Leben als Zeugnis in einer ‚Mission der Tat', die in ihrer Zeichenhaftigkeit selbstevident sein sollte – etwaige Probleme in der interkulturellen Verständigung und Glaubensvermittlung scheinen nicht im Horizont dieser Grundlegung, die die „Erfolgsaussichten der Mission allein in der Vorbildhaftigkeit des Missionars" gründen lässt.[288] In der *Regula bullata* hingegen, die wohl von Franziskus selbst, aber unter Mitwirkung des Protektors des Ordens, des späteren Papstes Gregor IX., verfasst und 1223 von Honorius III. approbiert wurde, erscheint das Kapitel zur Heidenmission erheblich gekürzt. Hier finden sich nur mehr die juristischen Bestimmungen, wonach die Brüder von ihren Oberen die Erlaubnis erbitten müssen, um „unter die Sarazenen" gehen zu dürfen, die Oberen diese Erlaubnis aber von der Tauglichkeit der Brüder abhängig zu machen haben, wobei die permissive Tendenz der ersten Fassung einem nüchternen Verbot gewichen ist:

> Quicumque fratrum divina inspiratione voluerint ire inter saracenos et alios infideles petant inde licentiam a suis ministris provincialibus. Ministri vero nullis eundi licentiam tribuant, nisi eis quos viderint esse idoneos ad mittendem (BR 12, 1–2).
>
> Jene Brüder, die auf göttliche Eingebung hin unter die Sarazenen oder andre Ungläubige gehen wollen, sollen dazu von ihren Provinzialministern die Erlaubnis erbitten. Die Minister aber sollen nur denen die Erlaubnis zu gehen erteilen, die sie für die Mission tauglich erachten.

Die spirituelle Grundlegung der Sendung der Nachfolger Christi in der Welt und der möglichen Lebenshingabe fehlt völlig. Stattdessen folgt auf die zwei knappen Sätze, die letztlich nur den formalen Rahmen der Aussendung zur Mission abstecken, eine Verpflichtung zur völligen Unterordnung der Brüder in ihrer minoritischen Lebensweise unter die Amtsgewalt des Papstes:

> Ad haec per obedientiam iniungo ministris, ut petant a domino papa unum de sancte Romanae Ecclesiae cardinalibus, qui sit gubernator, protector et corrector istius fraternitatis, ut semper subditi et subiecti pedibus eiusdem sanctae Ecclesiae stabiles in fide catholica paupertatem et humilitatem et sanctum evangelium Domini nostri Jesu Christi, quod firmiter promisimus, observemus. (BR 12, 3–4)
>
> Außerdem verpflichte ich die Minister im Gehorsam, vom Herrn Papst einen aus den Kardinälen der heiligen Römischen Kirche zu erbitten, der diese Bruderschaft lenke, in Schutz und Zucht nehme, auf dass wir, allezeit den Füßen dieser heiligen Kirche untertan und unterworfen, feststehend im katholischen Glauben, die Armut und Demut und das heilige Evangelium unseres Herrn Jesus Christus beobachten, was wir fest versprochen haben.

288 Münkler, Erfahrung des Fremden, S. 70.

Inhaltlich scheint dieser Abschluss des Kapitels zunächst nicht unmittelbar die Festlegungen zur Heidenmission zu betreffen und man kann ihn auch damit erklären, dass er zugleich den Abschluss der *Regula bullata* markiert – das Kapitel ist also von einer recht zentralen Stelle in der ersten Fassung der Regel an ihr Ende gesetzt worden. Diese Festlegungen sind aber insofern im Zusammenhang mit der missionarischen Ausrichtung des Ordens zu verstehen, als sie alle dahingehenden Bestrebungen auf die Notwendigkeit kirchlicher Sanktionierung und Legitimierung verweisen und sie damit zum päpstlichen Instrument machen.[289]

Der Wandel in der missionarischen Ausrichtung der Franziskaner drückt sich dabei vor allem darin aus, dass sie die Möglichkeit des Martyriums in der Mission völlig auslässt. Denn kirchlich-institutionell betrachtet muss sich das ‚ufranziskanische' Drängen zum Martyrium als dysfunktional bis problematisch erweisen, weil es einerseits einen missionarischen Erfolg in der konfrontativen Zuspitzung des religiösen Gegensatzes noch unwahrscheinlicher macht, wie sich schon am Beispiel der franziskanischen Protomärtyrer zeigt, dabei außerdem den unter muslimischer Herrschaft lebenden Christen schadet.[290] Andererseits stellt es in letzter Konsequenz eine Form der Selbstheiligung dar, die in der Gefahr steht, sich dem klerikalen Einfluss und der kirchlichen Beglaubigung zu entziehen. Daher zeigen sich Papst und Kurie sehr zurückhaltend bei der Kanonisation der franziskanischen Märtyrer,[291] binden dafür die Mission ebenso wie die Kreuzzüge in die päpstliche Politik ein und fassen sie dazu in denselben theologischen Kategorien: In einer Bulle vom 4. März 1238 an die

289 Ob man die *Regula bullata* damit auch schon als Ausdruck einer beginnenden „Begründung operativen Wissens über die zu Missionierenden" (Münkler, Erfahrung des Fremden, S. 71) werten kann, weil sie die ‚Mission' der Tat verabschiedet und im dortigen Kapitel *De praedicatoribus* auch keine Rede mehr davon ist, dass alle Brüder mit ihren Werken predigen können, sondern die Verkündigung in der Kürze und Eindringlichkeit des Wort ins Zentrum rückt, scheint allerdings fraglich, weil sich Letzteres klar auf die innerchristliche Bußpredigt bezieht: *Moneo quoque et exhortor eosdem fratres, ut in praedicatione, quam faciunt, sint examinata et casta eorum eloquia, ad utilitatem et aedificationem populi, annuntiando eis vitia et virtutes, poenam et gloriam cum brevitate sermonis; quia verbum abbreviatum fecit Dominus super terram.* (BR IX, 3–4) „Ich warne auch und ermahne diese Brüder, dass in der Predigt, die sie halten, ihre Worte wohlbedacht und lauter sein sollen, zum Nutzen und zur Erbauung des Volkes, indem sie zu ihnen sprechen von den Lastern und den Tugenden, von der Strafe und Herrlichkeit, und dies mit kurzen Worten, weil der Herr auf Erden sein Wort kurz gefasst hat."

290 Vgl. Heullant-Donat, Martyrdom and Identity in the Franciscan Order, S. 435.

291 Vgl. Ryan, Missionary Saints of the High Middle Ages, S. 1–2. Die Ausbildung des Heiligsprechungsverfahrens führt insgesamt erst einmal zu einer Begrenzung von Heiligsprechungen. Im gesamten 13. Jahrhundert werden dabei nur drei Märtyrer kanonisiert: „der 1079 ermordete Erzbischof Stanislaus von Krakau, der 1252 getötete dominikanische Inquisitor Petrus Martyr von Verona und der 1208 durch Schergen des Grafen von Toulouse zu Tode gebrachte Legat Innocenz' III. gegen die Katharer im Languedoc, Petrus von Castelnau, allesamt dem Papsttum hochverbundene Männer. Die zahlreichen franziskanischen Missionare, die (oft zunächst ohne päpstlichen Auftrag) in muslimischen Ländern wirkten und dabei zu Tode kamen, wurden dagegen nicht oder erst viel später zu den Ehren der Altäre erhoben." Gemeinhardt, Märtyrer und Martyriumsdeutungen, S. 311.

Dominikaner und Franziskaner gewährt Gregor IX. denjenigen Brüdern, die in der Mission unter den Muslimen im Heiligen Land aktiv sind, den gleichen Ablass, den das Vierte Laterankonzil 1215 den Kreuzfahrern gewährt hatte.[292]

Diese Parallele ist aber nicht allein kirchenrechtlicher Natur, sondern signifikant für die Akzentuierung von Martyrium und Mission im kirchlichen Heiligkeitsdiskurs: Wie den Kreuzfahrer nicht die Heiligkeit in Kampf oder Sterben auf dem Schlachtfeld in Aussicht gestellt, sondern ein Ablass zugesagt wird, so gilt auch die Mission nicht als Heilsweg schlechthin. Allerdings lässt sich dabei dieselbe Unschärfe in der Verwendung des Märtyrerbegriffs beobachten wie im Kreuzzugsdiskurs, wenn die Kreuzfahrer nicht im technischen Sinn, aber doch im rühmenden und propagandistischen Verständnis als Märtyrer gelten.[293] So richtet zum Beispiel Innozenz IV. mehrere Bullen an die beiden großen Mendikantenorden, in denen er denjenigen Brüdern Anerkennung zollt, die im Namen Christi getötet worden sind, und seine Gewissheit bekundet, dass sie zu den Märtyrer zu rechnen sind – wobei es einen entscheidenden Unterschied darstellt, dass diese Brüder allesamt in der Bekämpfung der Häretiker den Tod finden und nicht in der Mission von Heiden.[294]

Die franziskanische Mission der zweiten und vor allem der dritten Generation, die seit dem Ende 13. Jahrhundert nach Asien und bis China führt, gründet aber nun ohnehin nicht mehr im Martyriumsstreben, wie es das Vorbild ihres Ordensgründers präsent hält, sondern „erringt ihre Erfolge freilich nicht zuletzt deswegen, weil sie die ursprünglichen Missionsvorstellungen des Heiligen modifiziert und ihnen eine institutionelle Basis gibt".[295] Die Heidenmission erscheint jedenfalls immer weniger als allgemeiner Grundzug franziskanischer Frömmigkeit in der konsequenten Verwirklichung der *vita apostolica*, sondern immer mehr als Sonderaufgabe für begabte Kleriker im Orden, ganz wie es der institutionellen Einbindung und funktionalen Indienstnahme der Minoriten innerhalb der Kirche entspricht. Damit einher geht aber auch die funktionale Ausdifferenzierung des Bilds des Ordensgründers: Franziskus selbst erscheint in der Predigt vor dem Sultan wie generell in der *Legenda maior* weniger als *imitabile*, dem alle Brüder und Gläubigen nachstreben können, sondern in seiner uneinholbaren Exorbitanz als *admirabile*, das demütig verehrt werden soll.[296]

Bonaventura, der auch als zweiter Gründer seines Orden gilt, schafft damit zwei Generationen nach den historischen Ereignissen mit seiner Franziskus-Vita ein identitätsstiftendes Bild des heiligen Ordensgründers, das diesen gewandelten Ansprüchen genügt und sie befördern kann. Sein Entwurf der Begegnung des heiligen Franziskus mit dem Sultan hält das Modell des Martyriums in der Mission zwar prä-

292 Vgl. Kedar, Crusade ans Mission, S. 142.

293 Vgl. dazu auch unten in Kap. 4.2 *militia Christi* – Zwischen Dulden und Streiten für Gott.

294 Vgl. Ryan, Missionary Saints of the High Middle Ages, S. 4 – 5 und dort Anm. 14.

295 Elm, Franz von Assisi: Bußpredigt oder Heidenmission?, S. 171.

296 Entsprechend erscheint die ‚Sehnsucht nach dem Martyrium' bei Bonaventura als ein für Franziskus spezifisches spirituelles Streben und keines, das die Brüder teilen oder realisieren könnten. Vgl. Heullant-Donat, Martyrdom and Identity in the Franciscan Order, S. 437.

sent, hegt das eher dysfunktionale Streben danach aber institutionell ein, indem er es als Ausdruck des unvergleichbaren Charismas des Gründers quasi transzendent setzt – und damit zugleich in seiner Problematik entschärft.[297] Denn Ziel und höchste Bestätigung findet die Martyriumssehnsucht des heiligen Franziskus eben nicht im als Glaubenszeugnis verstandenen Sterben für Gott, sondern in der Stigmatisation, die ihn über alle herkömmlichen Modelle der Heiligkeit erhebt. Insofern besetzt Bonaventura mit der Feuerprobe die „Narrativierung der Mission" in „der Überschneidung von Heilsverkündung und Selbstheiligung", wie sie Franziskus in der Mission von Anfang an verfolgt hatte:[298]

> Mit dieser Narrativierung rückte Bonaventura zu einem Zeitpunkt, als die beiden Mendikantenorden miteinander um die Abfassung von Missionstraktaten wetteiferten, die Zeichenhaftigkeit des Bekenntnisses, ganz wie der Ordensgründer es gefordert hatte, in den Mittelpunkt der Mission. Der Heilige überbot die Macht der Argumente, weil in ihm das überwältigende Feuer des Glaubens brannte, das ihn furchtlos vor dem Feuer machte und unerschrocken für seinen Glauben Zeugnis ablegen ließ.[299]

Diese Erzählung findet ihre Funktion aber eben nicht im Sinne operationalisierbaren Wissens als Modell konkreter missionarischer Aufbrüche der Minoriten, sondern in der Legitimation des Ordens über das Bild des Ordensgründers nach außen wie in den internen Streitigkeiten. Die Bedeutung der Zeichenhaftigkeit des Bekenntnisses in diesem Rahmen wird an anderer Stelle bei Bonaventura noch deutlicher: In seiner zweiten Predigt über den heiligen Franziskus, lässt er diesen, als der Sultan über den Glauben disputieren und dazu seine Weisen herbeirufen lassen will, antworten: ‚*Fides nostra est super rationem, et ratio non est efficax nisi credenti, et non possum arguere per sacram Scripturam, quia ipsi non credunt sacrae Scripturae*' (2 Bon 15, 8).[300]

Weil der Glaube also weder über Vernunft vermittelbar ist, noch auf Grundlage der Heiligen Schrift, wenn diese nicht schon als solche anerkennt und an sie geglaubt wird, schlägt Franziskus dem muslimischen Herrscher hier die Feuerprobe vor. Wenn

---

297 In ganz ähnliche Richtung weisen die grundlegenden Beobachtungen von Gert Melville zum kirchlich-institutionellen Umgang mit dem Charisma des heiligen Franziskus, das letztlich gerade nicht in der Regel des Ordens weiterlebt, sondern im überzeitlichen Modell, auf das er reduziert beziehungsweise zu dem er erhoben wird. Der Erfolg der franziskanischen Bewegung gründe also „in der Institutionalität des selbst nicht mehr einholbaren, des entrückten und zugleich stets wieder präsent zu machenden, als Mythos reaktivierbaren" exorbitanten und völlig singulären Heiligen. Der geteilte Franziskus. Beobachtungen zum institutionellen Umgang mit Charisma. In: Kunst, Macht und Institution. Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kultursoziologie der Moderne. Festschrift für Karl-Siegbert Rehberg. Hrsg. von Joachim Fischer, Hans Joas. Frankfurt/New York 2003, S. 347–363.

298 Münkler, Erfahrung des Fremden, S. 97.

299 Ebd., S. 96.

300 Lateinischer Text nach S. Bonaventurae Opera Omnia. 9. Quaracchi 1901. „‚Unser Glaube übersteigt die Vernunft, und die Vernunft kann nur den wirklich führen, der glaubt. Ich kann aber nicht die Heilige Schrift zum Beweis heranziehen, da diese nicht an die Heilige Schrift glauben.'"

die Szene damit also zeigt, dass der Glaube über jeder menschlichen Vernunft steht, schlagen sich darin die Auseinandersetzungen innerhalb des Franziskanerordens wie innerkirchlich mit dessen Rivalen um den Stellenwert intellektueller Fähigkeiten und rationaler Argumentation in Bezug auf die christlicher Wahrheit nieder.[301] Auch die besagten Missionstraktate stehen nicht einfach nur im Spannungsfeld der miteinander konkurrierenden Orden: Der franziskanische Philosoph Roger Bacon stand wegen seiner Arbeiten in Konflikt mit seinem Orden und namentlich Bonaventura und widmet sein *Opus maius* von 1267, in dem er sich auch mit der Mission beschäftigt,[302] seinem Gönner, Papst Clemens IV.

Die Missionsreise des heiligen Franziskus wird in der Folge immer spektakulärer ausgestaltet, sie erscheint als exklusives Unterfangen, und der Eindruck, den Franziskus beim Sultan erzeugt haben soll, wird konsequent umgesetzt. In der zitierten Predigt lässt Bonaventura den Sultan auf das Angebot der Feuerprobe antworten: ‚*Non auderem hoc facere, quia timeo, quod mei lapidarent me; sed credo, quod fides vestra bona sit et vera*‘, und kommentiert dieses Bekenntnis: *Et ex illa hora semper habuit fidem christianam impressam in corde suo.* (2 Bon 15, 11)[303] Diese vorsichtige Uminterpretation der Missionsreise des Heiligen auf einen zumindest verborgenen Erfolg hin lässt sich sicher mit der spezifischen Kommunikationssituation und zielorientiert-persuasiven Funktion der Gattung der Predigt erklären.[304]

Aber der zugrundeliegende Anspruch findet ebenso Eingang in die Legenden des Heiligen und wird dort gar noch konkreter umgesetzt: In den Ende des 14. Jahrhunderts entstandenen italienischen *Fioretti*,[305] die zur beliebtesten ‚volkstümlichen‘ Legendensammlung über Franziskus werden, lässt sich der Sultan später von zwei Franziskanern sogar taufen: Zunächst erlaubt er Franziskus und seinen Gefährten, deren Zahl hier wie die der Apostel mit zwölf angegeben wird, unter seinem Schutz in seinem Herrschaftsgebiet zu predigen, bis dieser sieht, „dass er in diesem Land keine Frucht mehr bringen konnte“ und „durch göttliche Offenbarung [beschloss], mit seinen Gefährten zu den Gläubigen zurückzukehren“ (Fior 24, 15).[306] Beim Abschied bekennt der Sultan, dass er sich gern zum christlichen Glauben bekehren würde, sich aber fürchte, dass seine Untergebenen dann ihn wie Franziskus, der noch viel Gutes zu

301 Vgl. Tolan, Saint Francis and the Sultan 2009, S. 131–134.

302 Vgl. oben in Kap. 2.3.2 Das Verhältnis von Kreuzzug und Mission, S. 83.

303 „Ich könnte nicht wagen, so etwas zu tun, denn ich fürchte, die Meinen steinigten mich; doch glaube ich, dass euer Glaube gut und wahr ist. Und von jener Zeit an blieb der christliche Glaube immer seinem Herzen eingeprägt.“

304 „Erinnert man sich an Bonaventuras frühere Bemerkung, im Herzen des Sultans habe der wahre Glaube keine Wurzel fassen können, so gewinnt man den Eindruck, daß sich Bonaventura in der Gattung Predigt vom Adressatenbezug und Ziel der Unterweisung leiten ließ und so der Begegnung mit dem Sultan einen gewissen Erfolg sichern mußte.“ Einhorn, Franziskus und der ‚edle Heide‘, S. 643.

305 Eine Übertragung der lateinischen *Actuum Beati Francisci*, vgl. oben Anm. 243.

306 „Alla perfine, veggendosi santo Francesco non potere fare più frutto in quelle part, per divina rivelazione si dispuose con tutti i suoi compagni a ritornare tra i fedeli“. Zitiert nach: I Fioretti di San Francesco. Hrsg. von R. Pratesi, G. Sabatelli. Florenz 1982, S. 106.

tun habe, und seine Gefährten umbringen würden. Franziskus verspricht ihm daraufhin, nach seinem Tod vom Himmel aus zwei seiner Brüder zu ihm schicken, von denen er die Taufe empfangen solle, bis dahin möge er sich ganz frei machen für die Gnade Gottes. Als der Sultan nach einigen Jahren krank wird, so heißt es weiter, erfüllt sich diese Verheißung: „Dann empfing er von jenen Brüdern die Unterweisung im Glauben an Christus und die heilige Taufe. Auf diese Weise in Christus wiedergeboren, starb er an jener Krankheit und seine Seele wurde durch die Verdienste und das Wirken des heiligen Franziskus gerettet." (Fior 24, 25)[307]

Die Bekehrung des heidnischen Herrschers ist also nicht nur und gar nicht so sehr das Ergebnis einer besonderen Vorbildhaftigkeit des apostelgleichen Franziskus, sondern vor allem Ausdruck und Beglaubigung seiner göttlichen Begnadung und Wirksamkeit als Heiliger, der selbst wundersam aus der Transzendenz in die Immanenz hineinwirkt und für die Aufnahme des Sultans in die Gemeinschaft der Gläubigen sorgt. Aber schon zuvor vermag er den religiösen Gegensatz zum Heidentum ebenso wie die Grenze zur Transzendenz zu überwinden, wenn er ‚den Glauben, der alle Vernunft übersteigt', allein durch sein Auftreten wirksam werden lässt. Damit schließlich eignet er sich nicht mehr zum konkreten Vorbild der missionarischen Sendung aller Gläubigen in die Welt: „Heiligkeit sogar kulturübergreifend darstellen zu können, war ein dem Charismatiker vorbehaltenes Privileg."[308] Die heimliche oder tatsächliche Konversion des Sultans bleibt in dieser Narrativierung der Mission fromme christliche Fiktion oder besser: narrative Funktion, die sich nicht als Ergebnis der missionarischen Wirksamkeit einer apostolischen Lebensweise verstehen lässt, sondern als Erweis des außergewöhnlichen Charismas des heiligen Ordensgründers.

307 „Ricevendo adunque informazione della fede di Cristo, e il santo battesimo da' detti frat, così rigenerato in Cristo si morì in quella infermità, e fu salva l'anima sua pei meriti e operazione di santo Francesco." Ebd., S. 107.

308 Müller, Bettelmönche und Islam, S. 294.

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.

OpenAccess. © 2021 Felix Prautzsch, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783110664720-005

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 Gotteskriegern 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 Kreuzzugsidee 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 kriegerisches 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 Dienstansprüche.

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 Kriegertums: „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 Kriegertum 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 Märtyrerideals, 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.‘* (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.‘* (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 einlädt.‘“

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 Drängen 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 armore 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 Vorgeschichte, 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 superfluorum 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 Blutzeugnis 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 christanos 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 vindicatem.'* (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 inncontiam.*‘ (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 eindrücklichen 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 circumsaepta 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 deine 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 deine 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 beschrieben 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 altchristlichen 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 Florentiii Thebaerum martyrum* ausschlaggebend. Vgl. Ingo Runde: Art. Thebäische Legion. In: ^{2}RGA 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 Merovinigcarum, 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 anklingen – 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 altchristlichen 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 ſpigelglas,
> daz idoch was verborgen,
> nicht an ſulchen ſorgen,
> daz er die martere vorchte,
> ſunder daz er worchte
> ſin tugend an den guten,
> die mit ſtrengen huten,

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 ſin ritterskleit,
das er ungeſcheiden
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 versreichen 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:

Diſen zwivellichen mut,
marcte an in der ritter gut,
Sebastianus, wand er da
bi dem kampfe alſo 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 militärischem Stand zugehören, als *‚ir ſtarken rittere / und ir turen helde / die got im ſelber welde'* (P 103, 92–94) an. Und bei ihrem Tod heißt es: *die ſelen quamen hin zu gote / in der*

43 Im *Armen Heinrich* Hartmanns von Aue lässt der Erzähler über seinen Helden wissen: *an dem enwas vergezzen / deheiner der tugent / die ein ritter in sîner 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 *valſche keiſer* (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 Dienstansprüche 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 ſi do lagen
> in der ſecten 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 uzleſen
> vechtender lute ein michel teil
> ze beſchirmene unſer 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 priſe
> und doch nicht in der wiſe,
> daz ſi dikeiner criſtenheit
> 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 minnefam* (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 fchilt,
> des uns zur werlde nicht bevilt.
> vor gote fi ez hin geleit' (P 488, 24–27).

Gerade in der Beschwörung der *ritterschaft* der christlichen Soldaten wird im *Passional* 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 fal 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 ufgenomen,
daz wir den tot underkumen
und weren uns mit heldes hant,
ich hab ein bezzerez erkant.
wir ſuln als ein gotes her
von uns die uzeren wer
verwerfen, und damite iſa
uns wapen beide hie und da
mit tugentlicher demut.‘ (P 488, 74 – 83)

Nicht nur der kriegerische 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 *‚ſtrit‘*, 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 Blutzeugnis 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 IVè 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: [4]RGG 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 Martyrers (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 anderſwa
predigeten den gelouben.
unz ſie 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 kriegerischem 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-spiritueller 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 versreichen Ausschmückung:

> do ſprach er gutlich alſo,
> er wolde nicht me ſtriten,
> wand er in allen ziten
> gotes ritter wolde weſen,
> den er zu herren hete erleſen (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 Blutzeugnis 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 wundertätig.

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 segenstiftende 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 Zweiteilung 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 *violentia* 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 Soldatenmärtyrers, 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 Blutzeugen 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 le 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 Bischofssitzes 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 percussum, 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 gedrungen 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 kriegerischen 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 martyrum 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 alſo
> 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 *hôhen 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 ſus verſtumpfet 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 vefter ſtarb / 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 / ſo hin von ritterlicher ſtat / 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 geſin / da ſaltu weſen vollen ſtarc* (P 601, 82–83), woraufhin wiederum zwei *mit ſchilden, helmen und mit ſpern* (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 ſin lob an der ſtat
> an den luten merte
> und die kranken lerte,
> wie ſi gelouben ſolden in (P 592, 28–31).

Und der Erfolg bleibt natürlich nicht aus, denn *durch diz ſchone 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 siegbringenden 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 Märtyrerideal 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 bearbeite 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 Heiligkeitsmodell 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 Heiligkeitskonzepte 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 inplicat 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 perfeci 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 Kriegertum, 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 gegeißelt 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 Kriegertums 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 kriegerische 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 Märtyrerideals, 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 praebet 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 Kriegertum. 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 *perceture 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 militae* 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 Kreuzzugsidee 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 Krieges", 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 kriegerischen 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 Mittelaltes. 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 Kreuzzugsschriften 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 gefangengenommen 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 portarunt 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 Heiligsprechungsverfahren 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 Märtyrerideal 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 paradoxale 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 *imitiatio Christi* und des Martyriums, wie sie sich in den Selbstbeschreibungen der Kreuzzugschronisten 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 Völkl: 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 eindrückliche biblische Legitimation für kriegerisches Gewalthandeln zu liefern.[144] Das ändert sich erst mit der beschriebenen ‚Verchristlichung' des adligen Kriegertums 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 Rollenentwürfe 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 Kreuzzugseschatologie. 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 Zelotentum 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 Figurationen denkmöglich 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 kriegerischem 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 kriegerischen 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 Kriegern. 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 Krummacher. 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 Folgemärtyrer 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 vorgeschaltet“[161] 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 Götzendienst 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: ^{2}VL 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 beſten wec uzlas, / ſwie er zu gote ez weſte* (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 ſwerliche klagende we
dulten ſi von rechter ſchult,
wand die ſtat was gevult
mit abgoten vil genuc,
den man dienſtlich opfer truc
und unſers herren vergaz,
hie von ſie wol diz leit beſaz. (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 ſiten / ſin wec geburte im alſus* (P 255, 67 – 69). Die Prinzessin spricht ihn entsprechend an: *‚herre min, ich ſehe wol, / daz ir ſit 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
ſin edelkeit und ſin 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 ſchone antlitze, / und dar zu an ir riche kleit. / die wiſeten 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 Chriſti* (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 erſtriten* (P 256, 90 – 91) und er kämpft *nach ritterlicher ſaze* (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 priſlichen 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 legitimierter Kämpfer für das höfische Publikum, intra- wie extradiegetisch, anschaulich gemacht:

> der ritter vor gote wert
> machte bloz do ſin ſwert
> und liez al offen ſchowen,
> daz er wol torſte howen
> in den wurm ſunder not,
> den ſluc 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 weſen unverladen
> daz ſi im mochten nicht geſchaden
> 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: *ſin 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:

> ‚ſus bin ich beide, vri und edel
> und wil arm ſin durch got
> und dulden hie der werlde ſpot,
> als der chriſtenheite rote,
> uf daz ich deme guten gote
> gedienen muge deſte 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 Rittertum 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 wiſet 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:

> ſeht, 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: *ſin 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 ſig ſal ſin uf uns gewant*‘ (P 265, 48 – 49), die Fahne ergreift und selbst die Mauern erklimmt. Und wenn es heißt: *ſi flugen da genugen, / daz im verlaſch hie ſin 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 ſele wol geneſe / vor aller leider harmſchar* (P 265, 70 – 71). Der Bericht vom wundersamen Eingreifens 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 diente“[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 werdeclîchez leben,
> und künnen 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 nœten 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 bewærten 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:

> Georî 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 îsenhuot
> 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 riterschaft
> 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 genôzschaft
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 kultischer 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 kriegerischem 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 wârn besezzen* (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 Eingreifens 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 ritterlîchem spil
> etswâ sô hân gewunnen
> daz von den heiden runnen
> die güsse mit dem bluote
> und dors in dem vluote
> 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 Kampfring inszeniert, in den Georg tritt. In Form einer heldischen Reizrede bekennt er seinen Glauben und entgegnet:

> [...] ‚swer Jêsu und Marîen 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 gotlîch 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 rôt'* (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 / fröut allez himelischez her'*, und den *‚lieben friunt ûz Palastîn'* versichert: *‚du hôher marteræ̈re, / ich sag dir liebiu mæ̈re: / die engel suln dich krœ̈nen'* (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, *ieglîcher 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, sînem 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 sît tôt'* (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 mänlîch 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 ‚Verrittertung‘ 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 Legendenepik. 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 Legendenepik, S. 179.
225 Strohschneider, *Georius miles – Georius martyr*, S. 800.

wiedergegeben, sondern lediglich durch über den Text verteilte Figurenberichte rekonstruierbar“[226] wird. *Dîoclêtiânus* und *Maxîmiân*, die hier als Könige zweier Reiche *in latînschiu 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 îsen 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 nîder.
Der engel sanc was sô grôz,
und ûf erde des strîtes dôz,
dâ sich zesamen hielt der dôn,
daz sîn erschrac Gamâleôn,
der siben mîl 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 trûren 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 ‚reaktivierbar',[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 unritterlîche 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 beredt 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:

> *vnnd do er fur des kunng hof kam do ſtůnnd er an vonn ſim pfer vnnd gienng zů ſinem marſchalk vnnd hieß denn dz er vnnd die andrenn hein zů ſinnen brůdernn fůrrend vnnd die roß vnnd die wegenn brechtind vnnd alles das da wer dz ſy mit jnn hettnnd 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 legent 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.

5 Konversion: Bekehrung zu Gott und Mission

Im Kontext des legendarischen Erzählens ist der Begriff der Konversion von bezeichnender Doppelwertigkeit. Denn die Konversion der Heiden, die sich angesichts des Glaubenszeugnisses des Heiligen vom Heidentum abwenden und zum christlichen Glauben bekehren, steht in Analogie zu der Konversion des Heiligen aus allen immanenten Bindungen hin zur alleinigen Ausrichtung an den Ansprüchen der Transzendenz, die ihre finale Bestätigung in seiner Aufnahme in die *communio sanctorum* findet. Das erscheint axiologisch noch gesteigert, wenn der Heilige selbst zunächst noch ein Heide oder Sünder ist, der sich erst zu einem heiligmäßigen Leben bekehren muss. Aber auch die Legenden der ‚Geburtsheiligen', die ohne einen solchen biographischen Bruch auskommen, müssen, um die Heiligkeit ihres Protagonisten erzählerisch darstellen zu können, diese in den Episoden seines Lebens jeweils als Heiligung prozessualisieren, als Wechselspiel von Selbstexklusion aus der Immanenz und gnadenhaft gewährter Inklusion in die Transzendenz.[1] Der Heide konvertiert vom Heidentum zum Christentum, der Heilige aus der Masse der Gläubigen zur Heiligkeit.

Diese doppelte Bedeutung von Konversion als ‚äußerem' Glaubenswechsel und ‚innerer' Hinwendung zu Gott überschneidet sich mit der zweifachen Sinnrichtung des Begriffs ‚Bekehrung': In einem transitiven Akt bekehrt man andere, in einem intransitiv-reflexiven sich selbst.[2] Die ‚innere' und selbst vollzogene Konversion des Heiligen ist dabei nicht zu trennen von der ‚äußeren' Konversion der Heiden im Sinne einer „durch missionarisches Handeln planmässig und legitim herbeigeführten Bekehrung grösserer Menschengruppen"[3], die im legendarischen Erzählen durch das Glaubenszeugnis eines Heiligen in Wort und Tat bewirkt wird. Indem der Heilige zur Heiligkeit ‚konvertiert', bewirkt er die Konversion von Heiden, wobei letztere nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt der Konversion sind, insofern sie diese wiederum selbst vollziehen und dann schließlich selbst zu Heiligen werden können.

In diesem Zusammenhang bleibt zunächst festzuhalten, dass Mission, verstanden als planmäßig betriebene Konversion von Heiden, kein eigentliches Heiligkeitsmodell darstellt. Einerseits ist Konversion als paradigmatischer Heiligkeitsbeweis quasi Nebenprodukt der legendarischen Konstruktion von Heiligkeit, andererseits wird sie dabei immer wieder verknüpft mit den hergebrachten Heiligkeitsmodellen.[4] Mission wird im legendarischen Erzählen dabei im Muster der *Apostelakten* und Märtyrerbe-

1 Vgl. oben in Kap. 2.1.1 Legendarisches Erzählen zwischen Transzendenz und Immanenz.

2 Vgl. Wolfgang Lienemann: Einleitung. In: Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel. Hrsg. von Christine Lienemann-Perrin, Wolfgang Lienemann. Wiesbaden 2012 (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika. 20), S. 3 – 37, hier S. 29.

3 Ebd., S. 23.

4 So gesehen kann es keine genuinen ‚heiligen Missionare' geben und auch unter den Neukanonisierten des 13. Jahrhunderts finden sich keine ‚Missionsheiligen'. Vgl. dazu Ryan, Missionary Saints of the High Middle Ages und oben in Kap. 3.3.1 Martyrium und Mission im frühen Franziskanertum, S. 157.

OpenAccess. © 2021 Felix Prautzsch, publiziert von De Gruyter. Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783110664720-006

richte dargestellt, die als literarische Form im 2. Jahrhundert etwa zeitgleich entstehen und im Motiv des gewaltsamen Todes des Glaubenszeugen verbunden sind. Die Jünger, die in die Welt gesandt sind zur Taufe und Unterweisung der Heiden, bezeugen ihren Glauben mit dem eigenen Leben und vollziehen als Märtyrer im Sterben für Gott die endgültige *conversio*, die sie in die Transzendenz eingehen lässt. So wie Apostel- und Märtyrerideal miteinander verschmelzen, gehen Mission und Martyrium ineinander über: Mission führt fast zwangsläufig zum Martyrium und diesem wird eine missionarische Dimension zugeschrieben, ob in der Verkündigung des christlichen Glaubens im Wort oder im zeichenhaften Wunderhandeln Gottes durch und an seinem Heiligen.[5] Der Missionar gilt also nicht deshalb als heilig, weil er missioniert, sondern weil er als solcher das Martyrium findet oder als Bekenner ohnehin heiligmäßig lebt beziehungsweise sich nach erfolgter Mission aus der Welt zurückzieht und als Asket heilig wird.[6]

Dennoch gehören Konversionserzählungen fest zum literarischen Kanon des Christentums, sei es in Gestalt persönlicher Bekehrungserlebnisse oder der Darstellung erfolgreicher Missionierung von Heiden. Das mag auch erklären, warum sich im mittelalterlichen Legendenbestand schließlich trotz der vorangestellten Einschränkungen zwei umfangreiche Stoffe finden, die als ‚Missionslegenden' beziehungsweise ‚Konversionslegenden'[7] gelten können, weil sie von ‚heiligen Missionaren' und der Konversion heidnischer Herrscher und ganzer Völkergruppen berichten: In der *Silvesterlegende* wird der heidnische Kaiser Konstantin durch das Wirken Silvesters, des ersten Papstes, der als Bekenner und nicht als Märtyrer heilig wird, vom Aussatz geheilt und zum Christentum bekehrt, woraufhin er sein Reich christianisiert. In der *Legende von Barlaam und Josaphat* bekehrt der christliche Eremit Barlaam in ausführlichen Glaubensgesprächen den heidnischen Königssohn Josaphat, der erst nach der Bekehrung seines Volkes seinem Lehrer in die Wüste folgen darf, wo beide als Anachoreten und Asketen die Heiligkeit erlangen. Beide Stoffe werden zunächst in der lateinischen Literatur tradiert und davon ausgehend in den Volkssprachen vielfältig rezipiert und verbreitet. Gerade in der mittelhochdeutschen Literatur des 13. Jahr-

5 Vgl. oben in Kap. 3.1.2 Das Martyrium als Praxis der Differenz, S. 111.

6 Das Beispiel der Orientreise des heiligen Franziskus spiegelt diesen Wandel in seiner ganzen Breite, wenn die Legenden den Heiligen aus Sehnsucht nach dem Martyrium zu den Heiden reisen lassen, um diese (re-)konkretisierende Verbindung von heiligmäßigem Streben und Mission in seiner erfolglosen Rückkehr sogleich abzuwenden, um ersteres schließlich in der Stigmatisation sich vollenden zu lassen, die ihn als Ausweis höchstmöglicher Christusförmigkeit noch über das Märtyrerideal erhebt. Vgl. oben in Kap. 3.3.2 Franziskus als Vorbild apostolischen Lebens und missionarischer Sendung.

7 Vgl. zum Begriff der ‚Konversionslegende' meinen Beitrag: Vermittlung von Heilswissen und kollektive Heilsvergewisserung. Zur gemeinschaftsstiftenden Funktion von Konversionslegenden, am Beispiel von Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat*. In: Zwischen Himmel und Alltag. Wissen und Gemeinschaft vom Hochmittelalter bis in die Frühe Neuzeit. Hrsg. von Angelika Kemper, Christian Domenig. Berlin [erscheint 2021] (Medieval to Early Modern Culture / Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit).

hunderts erfahren sie eine charakteristische Transformation für ein mit der Sprache und den Werten höfischen Erzählens vertrautes Laienpublikum.

Neben der spezifischen Aktualisierung der tradierten Heiligkeitsmodelle des Bekenners und des Asketen ist dabei bemerkenswert, dass beide Legenden die Bekehrung von Herrschern mit der friedlichen Ausbreitung des christlichen Glaubens in ihren Herrschaftsbereichen verknüpfen. Gegenüber diese frühmittelalterlichen Missionsmethode, „die durch Massenkonversionen und den Aufbau einer Landeskirche auf eine oberflächliche Christianisierung, deren Symbol die Taufe war, zielte“[8], orientierte sich die Neubegründung der Mission im 13. Jahrhundert wieder an den antiken Modellen, die auf den einzelnen Menschen zielten. Allerdings blieben mit Gewalt forcierte Bekehrungen, wie auf der Iberischen Halbinsel oder im Deutschordensland, weit ‚erfolgreicher‘.[9] Denn während in Gebieten unter christlicher Herrschaft Konversionen durch Druck von zumindest äußerem Erfolg gekrönt sein mochten, fehlten es für eine erfolgreiche Mission unter Muslimen im islamischen Herrschaftsbereich an erfolgversprechenden Modellen.

Diese Leerstelle füllen die beiden Legendenstoffe zumindest in dem Sinne, dass sie, in Ergänzung und produktivem Kontrast zur Kreuzzugsliteratur, Heidenmission in exemplarischen Konversionen narrativieren, die durch breit angelegte Glaubensdispute vermittelt werden. Diese tradieren die antiken Topoi christlicher Apologetik und Polemik, die die Wahrheit des christlichen Glaubens argumentativ beweisen sollen. Als Modelle gelingender Mission sind beide Stoffe damit aufschlussreich für die Frage nach den Potentialen der Konversion als Form der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum. Denn wenn sie von Heiden erzählen, die zu Heiligen werden, realisieren sie auf narrative Weise die Prozessualität christlicher Identitätsbildung und halten diese in der Figur des Bekehrten präsent.[10]

Offen bleibt in dieser Narrativierung aber bezeichnenderweise, wie und warum Konversion sich letztlich vollzieht: Ob sie auf dem Weg diskursiver Vermittlung und

8 Vgl. Thomas Ertl: Mission im späten Mittelalter. Kontinuitäten und Neuansätze zwischen Spanien und China. In: Im Zeichen des Kreuzes. Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter. Hrsg. von Bernd Hausberger. Wien 2004 (Expansion, Interaktion, Akkulturation. Historische Skizzen zur Europäisierung Europas und der Welt. 7), S. 51–78, hier S. 68.

9 Vgl. ebd.

10 Dabei sind die in den Legenden transportierten Modelle der Heidenmission durchaus auch als konkrete historische Optionen zu verstehen, auch wenn dahingehende Bemühungen erfolglos bleiben, wie die Predigt des heiligen Franziskus vor dem Sultan oder die päpstlichen Versuche ab der Mitte des 13. Jahrhunderts, die muslimischen Herrscher mittels dogmatischer Argumente zum Übertritt zum Christentum zu bewegen. Die Aktualisierung des Religionsdisputes als reale Form der Auseinandersetzung mit den Juden, 1240 in Paris und 1263 in Barcelona, steht hingegen zwar durchaus im Rahmen der mendikantischen Neubegründung der Mission innerhalb und außerhalb der christlichen Welt, vor allem aber ist sie Ausdruck des christlichen Strebens nach Selbstvergewisserung und Identitätsstiftung, das sich in diesem Fall an der einzigen anderen Glaubensgemeinschaft innerhalb der *christianitas* abarbeitet. Vgl. dazu unten in Kap. 5.2.2 *Adversus Judaeos* – Die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Judentum.

rationaler Erkenntnisprozesse überhaupt bewirkt werden kann, oder ob sie nicht vielmehr im Letzten Ergebnis eines durch göttliches Gnadenhandeln bewirkten religiösen Erleuchtungsmoments ist. Während Josaphat sich, zumindest vordergründig, durch die Unterweisung und das Vorbild Barlaams bekehrt und der Glaubensdisput mit den Heiden argumentativ entschieden wird, bekehrt sich Konstantin aufgrund seiner wundersamen Heilung und der Disput gegen die Juden wird durch ein von Silvester gewirktes Wunder entschieden.

Im Folgenden werde ich daher zunächst die Doppelwertigkeit der *conversio* zwischen ‚äußerem' Glaubenswechsel und ‚innerer' Bekehrung genauer herausarbeiten, indem ich zum einen die Funktion von Konversion als Grundmuster christlicher Identitätsbildung, zum anderen die Optionen der Narrativierung von Konversion zwischen einmaliger und wiederholter Umkehr sowie zwischen heilspräsentischem Umschlagphänomen und diskursivem Erkenntnisprozess darstelle. Auf dieser Grundlage werde ich dann anhand der beiden Legendenstoffe und ihrer Rezeption im 13. Jahrhundert untersuchen, welches Potential die entsprechenden Konversionsmodelle in Bezug auf die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum entfalten.

5.1 *conversio* – Religionswechsel und Bekehrung

5.1.1 Konversion als Grundmuster christlicher Identitätsbildung

Die Religionswissenschaft definiert Bekehrung beziehungsweise Konversion als einen

> religiös gedeuteten Prozeß ganzheitlicher Umorientierung, in welcher ein einzelner Mensch oder eine Gruppe das vergangene Leben reinterpretiert, die Abwendung von diesem vollzieht und das künftige in einem veränderten gesellschaftlichen Beziehungsnetz neu begründet und gestaltet.[11]

Als zentrales Merkmal gilt dabei „[d]ie ganzheitliche Umorientierung in der Wirklichkeitsauffassung", die immer schon das Ergebnis einer narrativen Inszenierung ist:

> Die Bekenntnisse und Bekehrungserzählungen bezeugen die Neuinterpretation des Lebens und sind als biographische Rekonstruktion zu verstehen. In dieser wird das Leben vor der Bekehrung als leer, unglücklich und gar schlecht gekennzeichnet, jenes nach der Bekehrung als sinnerfüllt und glücklich.[12]

Die polytheistische Glaubenswelt der griechisch-römischen Antike kennt das Phänomen eines Religionswechsels aufgrund persönlicher Bekehrung nicht, ebenso

11 Otto Bischofberger: Art. Bekehrung/Konversion I. Religionswissenschaftlich. In: [4]RGG 1 (1998), Sp. 1228 – 1229, hier Sp. 1228.
12 Ebd.

wenig die in engem Zusammenhang damit stehende Mission. Denn Religion ist in diesem Kontext einerseits eine Frage des Kultes, der an äußere Zugehörigkeiten, wie Familie und Volksstamm gebunden ist, während andererseits neue und fremde Kulte staatlicherseits integriert werden können, weil die persönliche Hinwendung zu einer bestimmten Gottheit die Anerkennung und Verehrung anderer Götter nicht ausschließt.[13] Der alle Lebensbereiche umfassende Anspruch des christlichen Monotheismus, der eine Trennung von öffentlichem Kult und privater Frömmigkeit nicht zulässt, entfaltet vor diesem Hintergrund seine Anziehungskraft gerade in der radikalen Abgrenzung von allen anderen Göttern und Kulten. Dabei fordert er die völlige Konversion, die nötigenfalls im Martyrium zu bezeugen ist.[14] Dem heidnischen Verständnis bleibt diese exklusive Vorstellung von religiöser Zugehörigkeit fremd:

> Das Wortfeld für ‚Übertritt, Zuwendung, Abkehr' ist zwar reich entfaltet, bezieht sich aber überwiegend auf philosophische und moralische ‚Umkehr' [...] Das neutestamentliche Wort für (religiöse) Bekehrung ἐπιστρέφεσθαι, ἐπιστροφή [...] wird in der nichtchristlichen Antike gebraucht für die Hinwendung zur Philosophie oder die Hinwendung der Seele des Philosophen zur Gottheit.[15]

Auch im Alten Testament findet sich noch „kein terminus technicus, durch den sich das Theologumenon Bekehrung von vergleichbaren Begriffen wie Buße, Gehorsam oder Reue klar abgrenzen lässt".[16] Bekehrung meint hier die an Israel gerichtete Forderung, zu Gott zurück- beziehungsweise umzukehren, nur selten wird sie mit missionarischem Anspruch nach außen formuliert.[17] Das Konzept einer Bekehrung als Religionswechsel wird erst in den neutestamentliche Schriften geprägt: ἐπιστρέφω meint hier nun die „Hinwendung des Menschen zu dem in Jesus Christus geoffenbarten Gott".[18] Besonders im lukanischen Doppelwerk, und hier vor allem in der *Apostelgeschichte*, richtet sich die missionarische Verkündigung an Juden wie Heiden

13 Vgl. Hubert Cancik: Art. Bekehrung/Konversion II. Griechisch-römische Antike. In: [4]RGG 1 (1998), Sp. 1229–1230, hier Sp. 1229. Außerdem: Wolfgang A. Bienert: Art. Bekehrung/Konversion IV. Kirchengeschichtlich 1. Alte Kirche. In: Ebd., Sp. 1232–1233.

14 Insofern wirft die Vorstellung von Konversion als radikalem Wandel ein Licht auf die entsprechende Religion: „Vorausgesetzt ist dabei ein *exklusives* Verständnis von Mitgliedschaft: Die Person, die sich in einem Prozess radikalen Wandels einer religiösen Gemeinschaft zuwendet, kann nicht gleichzeitig einer anderen, ähnlich gearteten, angehören. Er geht – wo von Konversion im Sinne eines radikalen Wandels die Rede ist – um ein *Entweder-oder*, um eine Entscheidung für eine Form von Zugehörigkeit, die andere Zugehörigkeiten ausschließt." Monika Wohlrab-Sahr: Zwischen Besonderung und Konformität. Religiöse Konversion in soziologischer Perspektive. In: Figuren der Konversion. Friedrich Schlegels Übertritt zum Katholizismus im Kontext. Hrsg. von Winfried Eckel, Nikolaus Wegmann. Paderborn 2014 (Schlegel-Studien. 5), S. 25–55, hier S. 26.

15 Cancik, Art. Bekehrung/Konversion, Sp. 1229.

16 Ernst-Joachim Waschke: Art. Bekehrung/Konversion III. Bibel 1. Altes Testament. In: [4]RGG 1 (1998), Sp. 1230–1231, hier Sp. 1230.

17 Vgl. ebd., Sp. 1231.

18 Jean Zumstein: Art. Bekehrung/Konversion III. Bibel 2. Neues Testament. In: [4]RGG 1 (1998), Sp. 1231–1232, hier Sp. 1231.

und damit alle Menschen gleichermaßen: Sich-Bekehren und Gläubig-Werden fallen zusammen, wobei „[d]as Nebeneinander von ἐπιστρέφω und μετανοέω [...] zeigt, daß Bekehrung das Moment der Hinwendung zu Gott ausdrückt, welches jedoch ohne eine grundlegende Änderung des bisherigen Lebens nicht zu denken ist".[19] In den paulinischen Briefen wird Bekehrung dann konsequent als Zuwendung zum christlichen Glauben verstanden, wobei zwei Aspekte deutlich werden: Bekehrung „als Hinwendung zum wahren Gott und zugleich als Abkehr von den Götzen" sowie der Erkenntnischarakter von Bekehrung, wonach „[e]rst die Hinwendung zu Christus [...] ein sachgemäßes Verständnis der Schrift" ermöglicht.[20] Im Zeichen des christlichen Offenbarungsglaubens sind äußerer Religionswechsel und innere Bekehrung, Kult und Gotteserkenntnis, eins.

Für die Ausbreitung und Etablierung des Christentums in den ersten Jahrhunderten wird die Konversion zum entscheidenden Faktor. Erst im 4. Jahrhundert soll sich der innere Zuwachs durch als Christen Geborene dem durch konvertierende Heiden angeglichen haben: „So ist die frühe Kirchengeschichte zunächst ausschließlich, dann überwiegend eine Geschichte des Glaubenswechsels vom Heidentum in seinen verschiedenen Spielarten zum Christentum hin".[21] Das entspricht vor allem dem Selbstbild der frühen Kirche, denn Konversionen zum Christentum sind ein zentrales Thema der *Apostelgeschichte* und der frühchristlichen Literatur, als solche aber eben auch immer schon Gegenstand retrospektiv-interpretierender wie prospektiv-normierender Deutungen. Die kirchlich tradierte Vorstellung einer erstaunlich raschen Ausbreitung des Christentums durch eine planmäßig betriebene Mission in Form öffentlicher Missionspredigten ist daher als narrative Inszenierungen kritisch zu hinterfragen und in der kulturwissenschaftlichen Interpretation fruchtbar zu machen. Zu revidieren ist sie insofern, als sich zeigen lässt, dass die tatsächlichen Modalitäten der Propaganda der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten eben gerade nicht in der öffentlichen Werbung zu suchen sind, sondern im Kontakt mit Christen im persönlichen Lebensumfeld, und dass diese ‚individuelle Propaganda' ein wohl stetiges, aber nicht außergewöhnlich schnelles Wachstum der Kirche zur Folge hat, der vor der Konstantinischen Wende noch keinesfalls die Mehrheit der Bevölkerung des Römischen Reiches angehört.[22]

Die frühchristlichen Konversionserzählungen, wie sie sich im legendarischen Erzählen finden, sind dabei wie die Martyriumserzählungen nicht als Tatsachenberichte zu verstehen, sondern als Form narrativer Identitätsbildung des Christentums der ersten Jahrhunderte, also im Kontext seiner Behauptung gegenüber einer heid-

19 Ebd., Sp. 1232.

20 Ebd.

21 Kurt Aland: Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums. Berlin 1961 (Theologische Bibliothek. 5), S. 15.

22 Vgl. Wolfgang Reinbold: Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche. Göttingen 2000 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments), besonders S. 299 – 316 u. 349 – 353.

nischen Mehrheitsgesellschaft. Im Diskurs christlicher Apologetik und Polemik spielen sie eben deshalb eine wichtige Rolle,[23] weil sie die besondere Möglichkeit einer Identitätsbildung über die Verteidigung des religiös Eigenen und die Kritik des religiös Fremden bieten, insofern sie die diskursiven Argumente, wie sie die Präsentation von Glaubensinhalten oder die Darstellung theologischer Disputationen vermitteln, in einer narrativen Struktur exemplifizieren.[24] Das individuelle Beispiel eines Konvertiten dient dabei der kollektiven Selbstvergewisserung. Wie das Martyrium erweist sich die Konversion somit als narrative wie diskursive Praxis, denn es handelt sich nicht nur um ein rückblickendes Deutungsmuster der Hinwendung anderer zum Christentum und ihrer Abkehr vom Heidentum, sondern um ein Modell für das eigene religiöse Erleben, in das sich neue Konvertiten in ihrer ganz persönlichen Konversion selbst immer wieder einschreiben.

Auf diese Weise sind Konversionserzählungen Teil eines Diskurses, der die Grenzen des christlichen Glaubens gegenüber dem Heidentum verhandelt und dabei theologische und dogmatische Probleme reflektiert. Hierin liegt ganz offensichtlich auch ihre Funktion über die historische Wende der Etablierung des Christentums zur Staatsreligion hinaus bis ins hohe Mittelalter, also unter gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen tatsächliche Konversionen zum Christentum längst zum Randphänomen geworden sind. Die identitätsstiftende Funktion, die Konversionserzählungen auch in ihrem ‚bloß' symbolischen Gehalt entfalten, erklärt schließlich ihre Verknüpfung mit dem legendarischen Erzählen:

> Conversion narratives in medieval apologetic sources combine inward-looking apology and outward-looking polemic not through autobiography or historiography, but through what can be better described as a combination of hagiography and heresiography, an allegorization of the life of an individual believer combined with a defensive reflection on the boundaries of acceptable belief.[25]

Wenn allerdings auch Biographik und Historiographie immer schon durch Narrative wie das der Konversion bestimmt und im literarischen Kontext der christlichen Spätantike bis ins späte Mittelalter Gegenstand hagiographischer Stilisierungen sind, dann lassen sich Konversionserzählungen als heilsgeschichtlich codierte Lebens- und Geschichtsschreibung verstehen. Konversionsnarrative sind dabei ein allegorischer Ausdruck soteriologischer und ekklesiastischer Argumentation.[26] Sie verschränken den polemisch abzulehnenden Unglauben des Heidentums und den apologetisch zu

23 Allerdings gilt das auch für die anderen beiden abrahamitischen Religionen. Die Paradigmen und Narrative werden in der Spätantike vorgebildet, sind aber gerade im hohen und späten Mittelalter im Mittelmeerraum, besonders im Westen, auf der iberischen Halbinsel, von großer Virulenz. Vgl. dazu Ryan Szpiech: Conversion and Narrative. Reading and religious authority in medieval polemic. Philadelphia 2013 (Middle Ages series), S. 3.

24 Zum Zusammenhang von Konversion und Polemik vgl. ebd., S. 4.

25 Ebd., S. 6.

26 Vgl. ebd., S. 23 – 24.

verteidigenden wahren Glauben des Christentums im biographischen Vorher und Nachher einer Figur. Aufgrund dieser kontrastiven, dialektischen Struktur, die die heilsgeschichtliche Überwindung des Heidentums bezeugt und präsent hält, bilden sie eine besondere Form christlicher Gründungsmythen. Als solche bedürfen sie der beständigen Iteration, des Wieder-und-Wieder-Erzählens, sei es in neu imaginierten Konversionen oder in der symbolischen Wiederholung historischer Konversionen.[27]

Entscheidend für das Verständnis von Konversion als Form der religiösen Auseinandersetzung ist nun, auf welche Weise Christentum und Heidentum miteinander verhandelt werden. Während das Martyrium auf die Differenz zielt, die in der Scheidung des wahren Glaubens vom heidnischen Unglauben die christliche Identitätsbildung befördert, zugleich aber auf eine Entdifferenzierung, weil das Zeugnis des Märtyrers allen Menschen gilt, stellt sich die Praxis der Konversion anders dar. Auch hier wird die Differenz zwischen Christentum und Heidentum markiert, aber immer schon im Modus ihrer Überschreitung. Identität bildet sich hier nicht in der letzten Scheidung im Angesicht des Sterbens eines Glaubenszeugen, sondern in der Verschränkung des abgelegten falschen mit dem neugewonnenen richtigen Glauben in der Figur des Konvertiten. Einer ‚Praxis der Differenz' steht damit eine ‚Praxis der Integration' gegenüber, die freilich die grundlegende Differenz von Unglaube und Glaube nicht aufhebt, sondern das überwundene Heidentum als das religiös Fremde positiv – im Hinblick auf seine Bekehrungsfähigkeit – deutend in das christliche Eigene einordnet, in der dialektischen Struktur der Überschreitung des religiösen Gegensatzes auf das Heil hin.

Auf diese Weise stellen Konversionserzählungen eine besondere Form der Darstellung von Identitätsbildungsprozessen dar: Das biographische Selbstverständnis des Konvertiten besteht dabei aus zwei gegensätzlichen Teilen, die in einen „Geschehenszusammenhang gestellt [werden], der insofern identitätsbildend ist, als er ‚Davor' und ‚Danach' in ein Verhältnis setzt und in der Abgrenzung vom ‚alten Ich' paradoxal aufeinander bezieht: Nur im Wandel vom Saulus ist Paulus überhaupt denkbar."[28] Der Zeitraum vor der Konversion erscheint, aus der Perspektive der richtigen Ordnung, die durch die Konversion bestätigt wird, als defizitärer Zustand eines spirituellen Mangels.[29] Dieser wird entweder als Sehnsucht inszeniert, also als „Be-

27 Vgl. ebd., S. 222.

28 Einleitung zu: Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Ruth von Bernuth, Werner Röcke, Julia Weitbrecht. Berlin/Boston 2016 (Transformationen der Antike. 39), S. 1–5, hier S. 2.

29 Zu den besonderen Strukturmerkmalen von Konversionserzählungen vgl. den in der Forschungsdiskussion maßgeblichen Beitrag von Thomas Luckmann: Kanon und Konversion. In: Kanon und Zensur. Hrsg. von Aleida Assmann. München 1987 (Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation. 2), S. 38–46. Die „merkwürdige Vorher/Nachher-Strukturierung der Zeiterfahrungen bei Konvertiten" sieht er im Zusammenhang mit den in der sozialwissenschaftlichen Konversionsforschung herausgearbeiteten Merkmalen von Konversion beziehungsweise dem Denken und Reden über sie, „biographische Rekonstruktion" und die „Übernahme eine Generalschlüssels zum Verständnis der Wirklichkeit", und beschreibt die Strukturmerkmale einer Gattung ‚Konversionserzählung' als kom-

standteil der Narration des ‚Vorher'"[30], oder retrospektiv, wenn der Mangel erst im Nachhinein als ein solcher erkannt wird, also in der Narration des ‚Nachher' klar wird, wonach die Figur gesucht hat. In letzterem Fall „wird die Erzählung von der Konversion selbst zum Medium von Belehrung und Bekehrung, indem der narrative Verlauf zugleich einen Erkenntnisprozess initiiert beziehungsweise transportiert"[31], der auf den Rezipienten der Konversionserzählung ausgreift. In der Figur des Konvertiten wird somit die Überwindung des Heidentums durch das Christentum und damit die Reflexivwerdung der eigenen Identität verklammert und dauerhaft präsent gehalten.

So wie die Grundspannung legendarischen Erzählens darin besteht, „dass das Heilige im Profanen, das neue Leben des Glaubens in fortwährender Auseinandersetzung mit dem alten Leben der Sünde realisiert und vergegenwärtigt wird"[32], so scheint im Konvertiten und der Erzählung von seiner Konversion beständig das Alte im Neuen auf. Die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum wird gerade dann akzentuiert, wenn in einer dreigliedrigen narrativen Struktur zwischen das ‚Davor' und das ‚Danach' eine, oftmals ausführlich auserzählte, ‚Wende' tritt: Dabei werden in der „Zwischenphase des ‚Vorher', in Annäherung zur Wende und in ihrer (vom ‚Nachher' gedeuteten) Vorbereitung, ‚falsche' Alternativen ausprobiert"[33], die freilich scheitern müssen. Der mit der Konversion übernommene neue ‚Generalschlüssel für die Wirklichkeit' bietet dabei den Maßstab für die „Ausgrenzung des ‚Falschen' und die Eingrenzung des ‚Richtigen'".[34] Die Figur des Konvertiten hält diese Verhandlung des religiös Fremdem mit dem religiös Eigenen in der Konversion als dem entscheidenden biographischen Wendepunkt, der die Unterschiede zuspitzt und zur Wende verdichtet, präsent – das andere und falsche ‚Vorher' ist mit einem regelrechten ‚Amnesieverbot' belegt;[35] auch wenn sein Geltungsanspruch getilgt wird, bleibt es integraler Bestandteil der Identität des Konvertiten, auf sie bezogen und damit ins Eigene vermittelt.

Damit verkörpert der Konvertit die christliche Vorstellung des Menschen als *homo viator:* Weil er in der Welt, die die Gottesferne bezeichnet, grundsätzlich fremd ist,

---

munikative „‚Lösung' ihres besonderen ‚Problems', der glaubwürdigen Darstellung des Wirklichkeitscharakters außerordentlicher Erfahrungen". Ebd., S. 42.

30 Julia Weitbrecht: Bewegung – Belehrung – Bekehrung. Die räumliche und emotionale Kodierung religiöser Erkenntnis im *Straßburger Alexander. In:* Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Ruth von Bernuth, Werner Röcke, Julia Weitbrecht. Berlin/Boston 2016 (Transformationen der Antike. 39), S. 109–142, hier S. 1.

31 Ebd.

32 Werner Röcke: Das Alte im Neuen. Paradoxe Entwürfe von Konversion und Askese in Legende und Roman des Mittelalters (Eustachius-Typus). In: Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von dems., Julia Weitbrecht. Berlin/New York 2010 (Transformationen der Antike. 14), S. 157–173, S. 158.

33 Luckmann, Kanon und Konversion, S. 43.

34 Ebd.

35 Vgl. ebd., S. 44.

muss er bis zur endgültigen Scheidung von Heil und Verdammnis, Glaube und Unglaube, Heiligen und Heiden als Pilger zwischen zwei Welten wandern.[36] Dabei überlagern sich zwei Sichtweisen auf das Motiv der Fremdheit: Einmal erscheint sie als etwas Negatives, nämlich als schuldhafte Entfremdung von Gott, die unter allen Umständen vermieden werden muss: „Alienation in this sense is indeed essentially a failure to love God and a refusal to adhere to the order which he had given."[37] Die andere Sichtweise wertet sie auf, wenn sie das Fremd-Sein in der Welt als irdisches Los des Christen versteht.[38] Fremdheit wird dann zum Heilsweg, zum Weg aus der persönlich verschuldeten oder qua Sündenfall allen Menschen auferlegten Gottesferne hin zum Heil in Gott. So wird sie zu einem zentralen Motiv der asketischen und monastischen Literatur:

> The *topoi* of *xeniteia* and *peregrinatio*, of pilgrimage, of homelessness, of strangeness in this world, are among the most widespread in early Christian ascetic literature, and not a few ascetics, monastic and otherwise, practiced it by voluntary and migratory exile from their fatherland.[39]

Damit umfasst Fremdheit im religiös-geistlichen Verständnis also zwei entgegengesetzte, sich aber dennoch ergänzende Dimensionen: die mit dem Sündenfall vollzogene Abkehr von Gott und die zur Heilung dieser Verfehlung und der Wiedereingliederung in die göttliche Ordnung von jedem Christen zu vollziehende Abkehr von der Welt.[40] Diese Forderung lässt sich natürlich spirituell verstehen und dann in einer asketischen und klösterlichen Lebensweise erfüllen. Die religiösen Bewegungen des hohen Mittelalters, ob in der laikalen Frömmigkeit oder im Ordenswesen, zeigen aber, dass der Gedanke des Fremd-Seins in der Welt als eines tatsächlichen Unterwegs-Seins in ihr lebendig bleibt und sich immer wieder als Modell neuer, vom Charisma ursprünglichen apostolischen Lebens in der Nachfolge Christi getragener Aufbrüche aus den institutionalisierten religiösen Lebensformen anbietet:

> Within the monastic order a shift from the stationary to the wayfaring and missionary habitus repeats itself on a vast scale between the eleventh and the thirteenth centuries, supplementing and in part replacing Benedictine stabilitas by various forms of ascetic and ‚apostolic' peregrinatio.[41]

So gilt Franziskus, der das Ideal existentieller Unsicherheit in apostolischer Armut, Wanderschaft und Verkündigung des Glaubens wie kein anderer Heiliger verkörpert, seinem Hagiographen Thomas von Celano als *felix viator*, als glücklicher Wanderer:

---

36 Vgl. Gerhart B. Ladner: *Homo Viator.* Mediaeval Ideas on Alienation and Order. In: Speculum 42, 2 (1967), S. 233 – 259.
37 Ebd., S. 235.
38 Vgl. ebd., S. 236.
39 Ebd., S. 237.
40 Vgl. ebd., S. 238.
41 Ebd., S. 245.

Obwohl er die Welt als „Verbannungsort unserer Pilgerschaft“ begriffen habe, habe er seine Freude an den Dingen der Welt gehabt: „Gegen die Fürsten der Finsternis“ sei sie ihm ein „Kampfplatz“ gewesen und Gott gegenüber „Spiegel seiner Güte“ (2 Cel 126, 165).[42] Fremdheit ist im christlichen Verständnis also nicht auf das religiös Andere – den ‚Unglauben‘ der Heiden als Gegenbild zum wahren Glauben der Christenheit – beschränkt und entfaltet in diesem Sinne auch gar nicht ihr eigentliches identitätsstiftendes Potential. Vielmehr ist sie als *conditio humana* wesentlich ein Phänomen im religiös Eigenen: Alle Menschen sind in dieser Welt fremd und auf dem Weg zu Gott, in dem allein sie ihre eigene Identität finden beziehungsweise *wieder*finden können und sollen. Das gilt für die Heiden gleichermaßen wie für die Christen, bestimmt aber im Sinne kollektiver Identitätsbildung das Selbstverständnis der *christianitas*, zu der sich die Heiden erst noch bekehren müssen.

Der Effekt einer verklammernden Präsenthaltung der Überwindung des Heidentums durch das Christentum, der Integration des religiös Fremden ins religiös Eigene, kann schließlich noch dadurch verstärkt werden, dass der Bekehrte selbst zum Bekehrer wird. Diese Konstellation bestimmt gerade das Urbild der christlichen Mission, den Apostel Paulus, der zugleich eine, wenn nicht *die* zentrale Gründungsfigur der christlichen Kirche ist, insofern diese ihren Verkündigungsanspruch mit ihm erstmals konsequent auf alle Menschen, Juden wie Heiden, bezieht, Mission als universale Völkermission versteht und sich als ‚Heidenchristentum‘ aus dem Judentum löst. Seine Berufung zum Apostel wird als Bekehrung narrativiert, die im, allerdings wohl unhistorischen, Namenswechsel ‚vom Saulus zum Paulus‘ sprichwörtlich geworden ist. Sie markiert den radikalen Umschwung vom Christenverfolger zum wichtigsten Verbreiter des Christusglaubens – den er als jüdischer Schriftgelehrter und Pharisäer freilich nicht als Abkehr vom Judentum versteht, sondern als dessen eigentliche Erfüllung, so zumindest deuten es die paulinischen Schriften.

Die Figur des Paulus steht damit für die Möglichkeit der Umkehr selbst aus größtmöglicher Verstockung und Gottesferne hin zur Erkenntnis des christlichen Heils, dem er als Missionar der frühen Kirche den Weg zu Weltgeltung ebnet. Das findet sich im ‚Damaskuserlebnis‘ eindrucksvoll inszeniert, wenn Saulus in einer Lichterscheinung vom Himmel die Stimme Jesu hört, der ihn fragt, warum er ihn verfolge. Er verliert dabei sein Sehvermögen und erhält es erst drei Tage später wieder, als Gott einen Mann zu ihm schickt, der ihm die Hand auflegt und den Heiligen Geist verheißt: *et confestim ceciderunt ab oculis eius tamquam squamae et visum recepit, et surgens baptizatus est* (Apg 9, 18).[43] Das Böse, das er zuvor den Christen angetan hat,

42 *Mundum quasi peregrinationis exsilium exire festinans, iuvabatur felix iste viator iis quae in mundo sunt non modicum quidem. Nempe ad principes tenebrarum utebatur eo ut campo certaminis, ad Deum vero ut clarissimo speculo bonitatis.* Zum Franziskusbild bei Thomas von Celano vgl. Oben in Kap. 3.3.2 Franziskus als Vorbild apostolischen Lebens und missionarischer Sendung, S. 165.

43 „Und sogleich fiel es von seinen Augen wie Schuppen, und er wurde wieder sehend; und er stand auf, ließ sich taufen“.

wird abgelöst durch seine Erwählung zum Werkzeug der Verkündigung und zum Glaubenszeugnis in der Nachfolge Christi:

> respondit autem Ananias, Domine audivi a multis de viro hoc quanta mala sanctis tuis fecerit in Hierusalem, et hic habet potestatem a principibus sacerdotum alligandi omnes qui invocant nomen tuum, dixit autem ad eum Dominus, vade quoniam vas electionis est mihi iste, ut portet nomen meum coram gentibus et regibus et filiis Israhel, ego enim ostendam illi quanta oporteat eum pro nomine meo pati (Apg 9, 13–16).
>
> Hananias aber antwortete: ‚Herr, ich habe von vielen gehört über diesen Mann, wie viel Böses er deinen Heiligen in Jerusalem angetan hat; und hier hat er Vollmacht von den Hohenpriestern, alle gefangen zu nehmen, die deinen Namen anrufen. Doch der Herr sprach zu ihm: Geh nur hin; denn dieser ist mein auserwähltes Werkzeug, dass er meinen Namen trage vor Heiden und vor Könige und vor das Volk Israel. Ich will ihm zeigen, wie viel er leiden muss um meines Namens willen.‘

Damit aber bleibt Paulus eine Spannungsfigur: Gerade als von Gott berufener Völkerapostel wird er nun seinerseits Opfer der gegen das Christentum gerichteten Verfolgung, schließlich zum Märtyrer, der für den wahren Glauben stirbt. Er verkörpert darin die für Heiligkeit konstitutive Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz, der zufolge die Verwirklichung des christlichen Glaubens nicht „zum behaglichen Sich-Einrichten in der Welt, [...] auch nicht zur Beruhigung“[44], taugt und die Zugehörigkeit zum Christentum ein existentielles Ereignis, eine lebenswendende Entscheidung ist, die den Menschen ganz ergreift und verwandelt.[45] Er verkörpert dadurch zugleich die Weiterführung des christlichen Glaubens über den engen Kreis der Jünger Jesu und unmittelbaren Zeugen seiner Auferstehung hinaus: Die Präsenz des alle immanenten Bindungen übersteigenden Heils ist auch den Nachgeborenen erfahrbar und fordert ihre völlige Hingabe. Die paulinischen Briefe, die einen wesentlichen Teil des Neuen Testaments darstellen, reflektieren die existentielle Fremdheit des Christen in der Welt und die sich daraus ergebende Notwendigkeit der beständigen inneren Umkehr zu Gott: *non enim habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus* (Hebr 13, 14).[46]

5.1.2 Zwischen äußerer und innerer, einmaliger und beständiger Umkehr

Im Kontext des neuen Testaments bezeichnet der Begriff *conversio* zunächst selten explizit den Religionswechsel. Synonym oder doch zumindest in engem Zusammenhang mit ihm erscheint die Buße, also die innere Umkehr (griechisch μετάνοια, lateinisch *poenitentia*), so heißt es beispielsweise: *paenitemini igitur et convertimini ut deleantur vestra peccata* (Apg 3, 19)[47] Der Aufruf zur *conversio* ist hier wie in anderen

44 Lauster, Die Verzauberung der Welt, S. 48.
45 Vgl. ebd., S. 60.
46 „Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir.“
47 „So tut nun Buße und bekehrt euch, dass eure Sünden getilgt werde“.

Fällen also *ad intra* gerichtet, es geht „um die dualistisch begründete Abkehr von der säkularen Welt, um die Korrektur verfehlten Lebens innerhalb einer Religion“[48], wie sie die Figur des Paulus verkörpert. Erst mit der expliziten Ausweitung des missionarischen Anspruchs auf die Heiden wird der Religionswechsel zum zentralen Motiv christlicher Verkündigung und Identitätsbildung. Der Begriff der Bekehrung beziehungsweise Konversion hat daher einen doppelten Sinn, denn er

> bezeichnet in der Antike und im frühen Christentum zwei unterschiedliche, aber doch verwandte Vorgänge. Einmal beinhaltet er eine moralische Besserung des Einzelnen, eine gesteigerte Selbsterkenntnis, die als der Abkehr von unguten Einstellungen und einer vornehmlich von der Philosophie geprägten Entscheidung für eine gemäße Lebensführung erwächst, und zum anderen schließt er die Verwerfung eines ethisch-religiösen Wertsystems zugunsten eines anderen in sich.[49]

Doch überlagern sich im Begriff der Konversion nicht nur ‚äußerer‘ Religionswechsel und ‚innere‘ Bekehrung, sondern es bleibt auch offen, ob es sich um ein singuläres Ereignis oder einen längeren Prozess handelt. Im Neuen Testament stehen dabei Aussagen zur Umkehr im Sinne einmaliger wie auch wiederholter beziehungsweise beständiger Bekehrung nebeneinander.[50] Während die Deutung von *conversio* als Herrschaftswechsel – *ut convertantur a tenebris ad lucem et de potestate Satanae ad Deum* (Apg 26, 18)[51] – die Interpretation als einmalige und damit definitive Bekehrung nahelegt, scheinen sich an anderen Stellen die einmal erfolgte Erlösung durch Gott und das beständige, lebenslange Mühen des Menschen um Vergebung der Sünden und Erlangung des Heils zu entsprechen: *qui eripuit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum Filii dilectionis suae, in quo habemus redemptionem remissionem peccatorum* (Kol 1, 13 – 14).[52] Diese beiden Optionen markieren zwei theologische Modelle, die ineinandergreifen: Konversion als plötzliche Bekehrung, die jeden Glaubenszweifel zu überwinden scheint, und ein „aktualistisches Verständnis“, wonach „Bekehrung ein lebenslanger, täglicher Prozess“ ist.[53]

Die einmalige Umkehr kann daher als Voraussetzung für die wiederholte Umkehr verstanden werden, gerade dann, wenn der Gegensatz zwischen Christentum und Heidentum zu einem geistlichen geworden ist, also kein Religionswechsel mehr zu vollziehen ist, dafür umso mehr die individuelle Bekehrung zu Gott als ein prinzipiell

---

48 Fidel Rädle: Konversion. Zur Einführung. In: Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit. Hrsg. von Friedrich Niewöhner und Fidel Rädle. Hildesheim 1999 (Hildesheimer Forschungen. 1), S. 1 – 3, hier S. 1.

49 William H. C. Frend: Art. Bekehrung I. Alte Kirche und Mittelalter. In: TRE 5 (1980), Sp. 440 – 458, hier Sp. 440.

50 Vgl. dazu Peter Zimmerling: Gottesgeschenk oder menschliche Entscheidung? In: Evangelische Orientierung 2017, 2, S. 8 – 9, hier S. 8.

51 „[D]ass sie sich bekehren von der Finsternis zum Licht und von der Gewalt des Satans zu Gott“.

52 „Er hat uns errettet von der Macht der Finsternis und hat uns versetzt in das Reich seines lieben Sohnes, in dem wir die Erlösung haben, nämlich die Vergebung der Sünden.“

53 Zimmerling, Gottesgeschenk oder menschliche Entscheidung?, S. 8.

offenes Geschehen, das sein Ende erst mit der Scheidung von Glaube und Unglaube, Heiligen und Heiden, am Jüngsten Tag finden wird. Beide Modelle bleiben bis ins hohe Mittelalter präsent, werden aber in ihren Potentialen unterschiedlich realisiert, wobei sich diese Bedeutungsachse mit der doppelten Bedeutung von Konversion als ‚äußerem' Glaubenswechsel und ‚innerer' Hinwendung zu Gott kreuzt: Angesichts des exklusiven Anspruchs der christlichen Glaubenslehre und einer ablehnenden bis offen feindlichen heidnischen Mehrheitsgesellschaft, so zumindest die Selbstwahrnehmung des frühen Christentums, bedeutet Konversion beispielsweise für Justin den Märtyrer, einen Kirchenvater und Apologeten des 2. Jahrhunderts, „nicht nur Anerkennung der verstandesmäßigen Wahrheit des Christentums, sondern auch moralische Umgestaltung und bewußtes Eintreten in einen Gegensatz zu den bestehenden Gesetzen"[54], mithin eine radikale existenzielle Entscheidung, die in letzter Konsequenz zur Hingabe des Lebens im Sterben für Gott führen kann.

Aus Sicht der frühchristlichen Apologetik lieferten „Bekehrung, sittliche Besserung und Martyriumsbereitschaft [...] in ihrem Zusammentreffen [...] den Beweis der Überlegenheit des Christentums über das Heidentum."[55] In nachkonstantinischer Zeit verliert der Gedanke der Konversion zunehmend diese äußere Dimension des Religionswechsels, dafür wird die innerchristliche Bekehrung umso wichtiger, also die „Hinwendung zu vertiefter christlicher Frömmigkeit und einem wortgetreuen Verständnis der Weisungen Jesu"[56], die zum zentralen Moment christlichen Heiligkeitsstrebens wird. Im frühen Mittelalter wird *conversio* zu einem Begriff des benediktinischen Mönchtums und erfährt dabei eine Bedeutungsverengung, die ihn praktisch gleichbedeutend mit dem Eintritt ins Kloster macht.[57] Insofern meint er dann ein einmaliges Ereignis, das nur wenigen Gläubigen vorbehalten bleibt, die die Welt verlassen, um sich ganz einer geistlichen Lebensweise zu widmen, andererseits bleibt die prozessuale Bedeutung lebendig, wenn *conversio* im Zeichen der *vita spiritualis* eben nicht nur einen einmaligen Wechsel bezeichnet, sondern eine Lebensform, die das andauernde Streben nach der Vollendung in Gott verlangt und das ganze christliche Leben als eine Bekehrung begreift.[58]

Eine breitere Bedeutung im Sinne ‚innerer' Umkehr gewinnt der Gedanke der Bekehrung dann wieder im 12. und 13. Jahrhundert, im Kontext der Armutsbewegung und der mendikantischen Förderung der Laienfrömmigkeit, wobei der einseitig monastisch belegte Begriff der *conversio* durch den der *poenitentia* abgelöst wird.[59] Bekehrung und Buße werden damit begrifflich und inhaltlich praktisch austauschbar, wie sie auch davor schon, ausgehend von den neutestamentlichen Schriften, in einem

54 Frend, Art. Bekehrung, S. 444.
55 Ebd., S. 446.
56 Ebd., S. 449.
57 Vgl. ebd., S. 458.
58 Vgl. ebd.
59 Vgl. ebd.

engen Zusammenhang stehen, und *conversio* umfasst dann den Dreischritt von Bekenntnis, Reue und Buße.[60]

Die Bedeutung des Konversionsgedankens für die mittelalterliche Frömmigkeit lässt sich auch anhand des deutschen Begriffs ‚bekehren' nachvollziehen, in dessen Verwendung sich seit dem Mittelalter die konzeptuelle Bedeutungsebene gegenüber dem zunächst rein motorischen Gebrauch durchsetzt, wie Matthias Rein in einer groß angelegten Begriffsstudie gezeigt hat: Beide Ebenen stehen in Analogie zueinander im Sinne von ‚umkehren', also „die Richtung seiner bisherigen Bewegung um 180° ändern", wobei die physische Bewegung im Konzept der Konversion zu einer geistigen metaphorisiert wird und dann bedeutet, „die eigene mentale Einstellung zu etwas (oder jemandem, im Falle des personal gedachten Gottes) radikal (womöglich ins Gegenteil) [zu] ändern".[61] Rein unterscheidet dabei zwischen einem institutionalistischen und einem existentialistischen Aspekt des Konzepts Bekehrung. Es sei

> ‚institutionalistisch' insofern, als der Akzent hier auf der Institution oder den Institutionen Religionsgemeinschaft/Kirche beziehungsweise auch Klerus/Orden liegt, ‚existentialistisch' insofern, als Sein und Leben des Menschen als Ganzes und eben radikal – von ihrer Wurzel her – vor Gottes Angesicht zu gänzlichem Wandel in Form vollständiger Umkehr verpflichtet sind.[62]

Das entspricht letztlich der ‚äußeren' und ‚inneren' Dimension von Konversion als Religionswechsel beziehungsweise hier dann dem Eintritt in den geistlichen Stand als zunächst einmal ‚äußere' Lebensform und der völligen Hinwendung zu Gott, die ich weiterhin als ‚innere' bezeichnen möchte, weil mir damit deutlicher als in Reins begrifflicher Unterscheidung zu werden scheint, dass es sich dabei um eine binnenchristliche und persönliche Bewegung handelt, die dem Streben nach Heiligkeit als dem Maximalpunkt des christlichen Eigenen entspricht.

Der Begriff *conversio* bezeichnet also zwei unterschiedliche Realitäten: den ‚äußeren' Religionswechsel oder Eintritt in den geistlichen Stand und die ‚innere' Bekehrung als „umfassende[r] Sinneswandel und Austausch der Sinnbildungsinstanzen"[63]. Sowohl die doppelten Bedeutung von Konversion als ‚äußerem' Glaubenswechsel und ‚innerer' Hinwendung zu Gott als auch die von Ereignishaftigkeit oder Prozessualität können sich aber überlagern: Konversion erscheint dann als der Beginn des christlichen Lebens einer Person in einer radikalen und exklusiven Hinwendung zum christlichen Glauben und zugleich als innerchristlicher Prozess einer

60 Vgl. Wolfgang Haubrichs: Bekennen und Bekehren (*confessio* und *conversio*). Probleme einer historischen Begriffs- und Verhaltenssemantik im zwölften Jahrhundert. In: Aspekte des 12. Jahrhunderts. Freisinger Kolloquium 1998. Hrsg. von dems. Berlin 2000 (Wolfram-Studien. 16), S. 121–156.
61 Matthias Rein: *Conversio* deutsch. Studien zur Geschichte von Wort und Konzept ‚bekehren', insbesondere in der deutschen Sprache des Mittelalters. Göttingen 2012 (Historische Semantik. 16), S. 516.
62 Ebd., S. 517.
63 Weitbrecht, Bewegung – Belehrung – Bekehrung, S. 112.

Vertiefung oder Intensivierung dieses Glaubens in einer ‚vertikalen Konversion'.[64] Letztere Bedeutung wird gerade dann wichtig, wenn das Christentum schon zur etablierten und vorherrschenden Glaubensrichtung geworden ist, und hier liegt auch das Potential von Konversionserzählungen: Sie stellen auf einer primären und eben ‚äußerlichen' Ebene metaphorisch dar, was sonst schwer zu veranschaulichen ist, denn Religionswechsel sind einfacher darstellbar als innere geistige Prozesse.

Deshalb mag der religionswissenschaftliche Vorschlag, zwischen Konversion als dem „Religionswechsel, der *ad hoc* geschieht und vom Konvertiten die Anerkennung einer neuen religiösen Wahrheit (bei gleichzeitigem Widerruf der alten) verlangt", und der Bekehrung als innerer Umwandlung, die „einen allmählichen Aufstieg zum Absoluten und [...] eine Rückkehr zum Ursprung" meine,[65] zu unterscheiden, systematisch sicher berechtigt sein. Er verfehlt aber den inneren Zusammenhang dieser beiden Phänomene beziehungsweise deren Inszenierung und erzählerische Vermittlung im christlichen Binnendiskurs: Bekehrung als innere Hinwendung zu Gott wird von allen, Christen wie Heiden, gefordert und Religionswechsel werden als Bekehrungen imaginiert. Konversionserzählungen narrativieren die von jedem Menschen zu vollziehende innere Umkehr in der klaren äußeren Axiologie eines exemplarischen Übertritts vom Heidentum zum Christentum, und mehr noch: Sie verdichten dabei den längeren, möglicherweise lebenslangen Prozess der ‚Rückkehr zum Ursprung' in einem ereignishaften exemplarischen Umschlagmoment.

Das wird an der, nach der Bekehrung des Paulus, zweiten grundlegenden christlichen Konversionserzählung deutlich, der Bekehrung des lateinischen Kirchenlehrers Augustinus, wie er selbst sie in seinen *Confessiones* schildert.[66] Auch sein Weg führt nicht einfach vom Heidentum zum Christentum, vom Unglauben zum Glauben, sondern durch Wirrungen, die ihn zwar nicht wie Saulus zum Christenverfolger werden lassen, ihn aber zunächst vom christlichen Heil entfernen und das, nur scheinbar paradoxerweise, im Streben nach Erkenntnis. 354 in Nordafrika als Sohn einer christlichen Mutter geboren und von dieser entsprechend erzogen, aber nicht getauft, studiert er Rhetorik und befasst sich mit der heidnischen Philosophie Ciceros. Von der Bibel, vor allem den alttestamentlichen Schriften abgestoßen, wendet er sich zunächst dem Manichäismus (Conf. III 9 – 10) und später, auch von diesem enttäuscht,

64 Vgl. Ulrich Luz: Conversion in the New Testament. In: Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel. Hrsg. von Christine Lienemann-Perrin, Wolfgang Lienemann. Wiesbaden 2012 (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika. 20), S. 227 – 250, der Begriff der ‚vertikalen Konversion' auf S. 250. Diese Vielschichtigkeit bewahren die romanischen Sprachen bis heute, wenn dort *conversion(e)* „das gesamte Spektrum von (individueller) Bekehrung, Umkehr, Konfessions- oder Kirchenwechsel (auch „Übertritt") sowie von Religionswechsel (im Sinne einer Veränderung der Zugehörigkeit)" umfasst, so Lienemann, Einleitung, S. 17.

65 Peter Gerlitz: Art. Konversion I. Religionsgeschichtlich. In: TRE 20 (1990), Sp. 559 – 563, hier Sp. 559.

66 Lateinischer Text und deutsche Übersetzung im Folgenden nach der Ausgabe: Aurelius Augustinus: Confessiones/Bekenntnisse. Lateinisch–deutsch. Übersetzt von Wilhelm Thimme. Mit einer Einführung von Norbert Fischer. Düsseldorf/Zürich 2004 (Sammlung Tusculum).

dem Skeptizismus zu. Neben diese geistigen Abwege treten jugendliche Ausschweifungen in der Studienzeit (Conf. II 1–4 und III 1) sowie eine 15 Jahre währende uneheliche Beziehung zu einer nicht standesgemäßen Frau, mit der er einen Sohn hat. Als Rhetoriklehrer in Mailand lernt er schließlich über Ambrosius die neuplatonische Bibelauslegung kennen (Conf. VI 3–4), befasst sich in der Folge mit dem christlichen Neuplatonismus, gleichzeitig mit den paulinischen Schriften und ihrer Gnadenlehre (Conf. VII 27), und ist schließlich von einer Lebensbeschreibung des Mönchsvaters Antonius tief beeindruckt (Conf. VII 13–18).

Seine endgültige Rückkehr zum Christentum vollzieht sich aber nicht in einem diskursiven Prozess, sondern wird in den *Confessiones* narrativ verdichtet zu einem gnadenhaft bewirkten Umschlagmoment, der zu einer völligen inneren Umkehr und Hinwendung zu Gott führt: Inmitten einer intellektuellen Krise, die sich auch psychisch und körperlich manifestiert, hört er im Garten seines Hauses unter einem Feigenbaum liegend eine Kinderstimme, die ihn auffordert: *Tolle lege*, „Nimm und lies!“ (Conf. VIII 29) Wenn er daraufhin wie zufällig eine Bibelstelle aufschlägt und sie als persönliche Botschaft Gottes versteht, die ihn zur Umkehr veranlasst, erscheint Bekehrung als ereignishafter Einbruch der Transzendenz in die Immanenz, in dem Kontingenz derart radikal ausgestellt wird, dass sie in Providenz umschlägt: In Gottes Ratschluss gibt es keinen Zufall, durch die nur scheinbar zufällig aufgeschlagene Bibelstelle spricht Gott selbst zu ihm.[67] Im Römerbrief liest Augustinus eine sittliche Ermahnung just des Apostels Paulus, die er unmittelbar auf seinen bisherigen Lebenswandel beziehen kann:

> sicut in die honeste ambulemus, non in comesationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum, et carnis curam ne feceritis in desideriis (Röm 13, 13–14).
>
> Lasst uns ehrbar leben wie am Tage, nicht in Fressen und Saufen, nicht in Unzucht und Ausschweifung, nicht in Hader und Eifersucht; sondern zieht an den Herrn Jesus Christus und sorgt für den Leib nicht so, dass ihr den Begierden verfallt.

67 Das Motiv einer ‚zufälligen‘ Bibellektüre, in der sich Gottes Wille offenbart, findet sich – schon Augustinus folgt dabei dem Vorbild des Antonius, von dem er Ähnliches zu berichten weiß – im legendarischen Erzählen in unterschiedlichen Konstellationen wieder: Als das Volk Martin zum Bischof erheben will, halten ihn einige der anderen Bischöfe ob seines – infolge des asketischen Lebensstils – ungepflegten Äußeren für unwürdig, allen voran ein Bischof mit dem sprechenden Namen *Defensor* (i. e. Widersacher). Weil der Lektor in der Menschenmenge nicht zum Ort seines Amtes dringen kann, greift einer der Umstehenden, vermutlich also ein Laie, den Psalter und liest den ersten Vers, den er findet und in dem es heißt: „Aus dem Mund von Kindern und Säuglingen hast du Lob bereitet wegen deiner Feinde, um den Feind und Widersacher (*defensor*) zu vernichten.“ Die Bedeutung dieser Lesung wird in der *Vita sancti Martini* explizit gemacht: Das Kirchenvolk sei der Ansicht gewesen, dass der Psalm auf göttliche Eingebung gelesen worden sei, damit der genannte Widersacher ein Schriftzeugnis zu seinem Handeln höre. Die Wahl Martins erscheint damit als unstrittig. Vgl. VM 9, 3–7.

Angesichts dieser Mahnung – „ein Licht der Gewissheit" habe ihn plötzlich durchströmt[68] – vollzieht er eine völlige Umkehr, entsagt seinem Beruf und der Ehe, die seine Mutter inzwischen mit einer standesgemäßen Christin angebahnt hatte, und zieht sich mit seinen Freunden auf ein Landgut zurück, wo sie gemeinsam in klosterähnlicher Weise zusammenleben, bevor er, mittlerweile getauft, vom Volk zum Priesteramt berufen wird. Die einmalige Konversion zum Christentum ist nur der Anfang eines längeren Prozesses, der in einer vertikalen Konversion allmählich zum Absoluten hinauf- und zurückführt. Sie markiert daher den Beginn einer christlichen Lebensweise, die hier nicht anders als asketisch sein kann: „‚Bekehrung' meint hier Bekehrung zum asketischen Leben. Christlicher Glaube, so nun die Einsicht Augustins, erfüllt sich erst in der Askese."[69]

Dass es bei seiner Bekehrung nicht nur um einen Wechsel der Glaubenssysteme gehen kann, sondern um eine konsequent vollzogene Umkehr und Rückkehr zum Ursprung, dessen biographische Markierung in der christlichen Erziehung seiner Kindheit nur vordergründig ist, reflektiert Augustinus an einer früheren Stelle seiner *Confessiones*. Seinen persönlichen Lebensweg, der ihn zunächst in rein menschlichem Erkenntnisstreben auf zugleich intellektuelle und sittliche Abwege führt, aus der ihn nur die göttliche Gnade retten kann, ordnet er ein in die allgemeine Entfremdung des Menschen von Gott und der daher rührenden Notwendigkeit einer existentiellen Umkehr:

> vivit apud te semper bonum nostrum, et quia inde aversi sumus, perversi sumus. revertamur iam, domine, ut non evertamur, quia vivit apud te sine ullo defectu bonum nostrum, quod tu ipse es (Conf. IV, 16, 31).
>
> Bei dir ist's gut sein immerdar, und ganz verkehrt, sich abkehren von dir. Zurückkommen, Herr, wollen wir zu dir, daß wir nicht umkommen, denn bei dir ist's gut sein, wahrhaft gut und ohne Mangel, denn du selbst bist unser Gut.

Das heilsgeschichtliche Schema der Abwendung des Menschen von und der zu seiner Rettung nötigen Wiederzuwendung zu Gott, verdeutlicht Augustinus hier im Spiel mit den Bedeutungsdimensionen von lateinisch *verto*, „wenden" oder „kehren": Die Abkehr von Gott als dem Ursprung und der Fülle des Lebens ist eine Verkehrung, des Menschen und der ihm bestimmten Ordnung, die ihn ins Verderben führen muss, wenn er nicht wieder um- und zurückkehrt. Diese Umkehr aber ist kein einmaliges Ereignis, sondern eine lebenslange Aufgabe. Seine Bekehrung, die er in einer einzigen Szene narrativ verdichtet, ist in diesem Sinne nur eine, wenngleich die erste und entscheidende Etappe eines Weges, an dessen Ende auch seine Verehrung als Heiliger

68 *Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.* (Conf. VIII 29)

69 Jörg Ulrich: Kommentar. In: Augustinus: Bekenntnisse. Confessiones. Aus dem Lateinischen übersetzt von Joseph Bernhart. Hrsg. von Jörg Ulrich. Frankfurt a. M./Leipzig 2007, S. 367–580, hier S. 399.

stehen wird. [70] Das asketische und monastische Streben gehört daher fest zum Bild des Augustinus, dessen theologische und philosophische Lehre die westliche Kirche bis ins hohe Mittelalter, und weit darüber hinaus, maßgeblich geprägt hat. Auch er wird letztlich vom Heiden, gar vom Häretiker, zum Heiligen, der nun als Kirchenlehrer die theologischen Fundamente der Kirche setzt und dabei auch das Christentum gegen das Heidentum verteidigt.[71]

5.1.3 Die Narrativierung von Konversion zwischen Ereignis und Prozess

Die beiden für die christliche Tradition modellbildenden Beispiele narrativieren Konversion auf unterschiedliche Weise: Das ‚Gartenerlebnis' des Augustinus lässt einen offenkundig längeren diskursiven Prozess der Suche und Hinwendung zum Christentum in einer einzigen Schlüsselszene kulminieren, in der durch den gnadenhaften Eingriff Gottes der entscheidende Umschwung vom Unglauben zum Glauben, vom sündhaften zum heiligmäßigen Leben bewirkt wird. Das ‚Damaskuserlebnis' des Paulus narrativiert die axiologisch noch stärker kontrastiv besetzte und daher auf diskursivem Wege noch weniger plausibilisierbare Umkehr vom Christenverfolger zum Völkerapostel als unmittelbare göttliche Erwählung in der Heilspräsenz, die jedes menschliche Erkenntnisvermögen kategorial übersteigt.

Konversion lässt sich also einmal darstellen als diskursiver Prozess einer Auseinandersetzung mit und einer sukzessiven Hinwendung zu den Inhalten des christlichen Glaubens. Einem solchen Erkenntnisprozess steht ein Verständnis gegenüber, das Konversion als ereignishaftes, plötzliches Umschlagphänomen erzählt, nämlich als Effekt einer unmittelbaren Erfahrung von Transzendenz, vor der herkömmliche Erkenntnismodelle versagen müssen und die unmittelbar die Bekehrung zu Gott bewirkt.[72] Diese zweite Option scheint gegenüber der ersten als „überdeterminiert"[73] und verweist auf das Grundproblem legendarischen Erzählens. Denn ebenso wenig wie Heiligkeit als solche, sondern nur in ihren Wirkungen darstellbar ist, so auch die ‚innere' Bekehrung, die den ‚äußeren' Religionswechsel begleiten oder den christlichen Glauben vertikal vertiefen soll. Denn es kann wohl erzählt werden, *dass* sich jemand taufen lässt oder eine geistliche Lebensform wählt, aber nicht, was im Hin-

70 „Mit dem Begriff *conversio* nimmt Augustinus diesen ganzen, über Jahrzehnte sich erstreckenden Prozeß in den Blick, die Einzelereignisse sind für ihn lediglich Etappen auf diesem Weg, der sein halbes Leben in Anspruch nimmt, nicht *conversiones* je eigenen Anspruchs." Rein, *Conversio* deutsch, S. 62.
71 Erinnert sei hier nur an *De civitate Dei*, eine seiner berühmtesten theologisch-philosophischen Schriften, die mit der Scheidung von irdischem Staat und Gottesstaat nicht nur das christliche Selbstverständnis prägen wird, sondern auch als Antwort auf zeitgenössische Vorwürfe von heidnischer Seite zu verstehen ist, das Christentum sei für den Niedergang des Römischen Reiches verantwortlich. Vgl. oben in Kap. 2.2.1 Heidentum als dynamischer Gegenbegriff, S. 48.
72 Zu diesen beiden Modellen vgl. Hammer, Seidl, Die Ausschließlichkeit des Heiligen, S. 281–282.
73 Vgl. ebd., S. 280.

blick auf den geistlichen Gehalt von Konversionserzählungen eigentlich interessiert, nämlich das innere *Wie* und *Warum:* Der eigentliche Kern, die innere Hinwendung zu Gott, bleibt ein eigentümlich blinder Fleck, der je und je narrativ vermittelnd eingeholt werden muss. Diskursiv bleiben Konversionen daher prekär, das zeigt gerade das für einschneidende Selbsterkenntnisse aller Art emblematisch gewordene ‚Damaskuserlebnis'. Denn alles, was über die Bekehrung und Erwählung des Saulus gesagt wird, ist narrative, zeichenhafte Vermittlung des eigentlich Nicht-Darstellbaren:

> Es ist [...] nicht das göttliche Wort, das die *conversio* bewirkt, auch und auch nicht jene Phänomene wie das Licht, die den anderen nicht wahrnehmbar sind; es ist vielmehr die Erfahrung der Unmittelbarkeit des Göttlichen, wofür die beschriebenen Effekte lediglich narrative Ausdrucksformen sind, Begleiterscheinungen, die den Einbruch der Transzendenz auf der Ebene des Erzählens veranschaulichen. Gott überzeugt Saulus nicht mit Argumenten, er überzeugt ihn mit seiner Präsenz.[74]

Diese Darstellung kann als plausibel angenommen, geglaubt und in der Rezeption wirksam werden, weil es den christlichen Rezipienten der *Apostelgeschichte* wie anderer Konversionslegenden zunächst nicht darauf ankommt, „zu erfahren, *wie* [der Heide] überzeugt worden ist, entscheidend ist allein, *dass* er es ist".[75] Das verweist auf ein grundlegendes narratologisches Problem: Wenn Konversionen Gegenstand von anschlussfähiger Kommunikation sein sollen, braucht es Mitteilungsformen, also sprachliche Muster und Metaphern, während der Anspruch unmittelbarer religiöser Erfahrung dem gerade entgegensteht und sprachloses, nicht mitteilbares Staunen angesichts des heilspräsentischen Einbruchs der Transzendenz in die Immanenz evoziert, intradiegetisch wie in der extradiegetischen Repräsentation. Wenn von solchen Konversionen erzählt werden soll, braucht es Codes, also schematische Kategorisierungen in Gestalt binärer Oppositionen, zwischen denen ein gradueller oder plötzlicher Prozess darstellbar ist.[76] Narrativ prozessualisieren lässt sich Konversion dann, indem Leerstellen erzeugt werden, die mit dem Einbruch von Transzendenz gefüllt werden können, der den entscheidenden Umschlag zur Heiligkeit bewirkt. Solche Umschlagphänomene können nun gerade in der Narrativierung von Bekehrungserlebnissen überdeutlich markiert werden,[77] weil hier Schuld in Gnade, Unglaube in Glaube, Gottesferne in Gottesnähe umschlägt.

Diese narratologisch-religionswissenschaftlichen Überlegungen decken sich bezeichnenderweise mit den Ergebnissen der empirisch fundierten religionspsychologischen und religionssoziologischen Konversionsforschung, wie sie sich seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts vor allem in den Vereinigten Staaten etabliert hat. Zunächst einmal decken sie sich in der ganz basalen Beobachtung, dass Konversionen meist als Umschlagmomente, als einmalige und besondere Ereignisse imaginiert und

74 Vgl. Hammer, Zwischen *ratio* und Erleuchtung, S. 330.
75 Mit Bezug auf die Legende der heiligen Cäcilia und die Bekehrung des Tyburcius ebd., S. 334.
76 Vgl. Lienemann, Einleitung, S. 29 – 30.
77 Vgl. Hammer, Erzählen vom Heiligen, S. 361.

inszeniert werden, demgegenüber sie als empirisches Phänomen Ergebnisse langwieriger Prozesse sind – wenn überhaupt ein solcher Endpunkt ausgemacht werden kann und Konversionen nicht grundsätzlich eine lebenslange Annäherung und Entwicklung bedeuten.[78] Diese Verdichtung von Prozessen zu Ereignissen, von beständigen Entwicklungen zu einmaligen Umschlagmomenten, entspricht nun der normativen und deskriptiven Definition von Konversion in der jüdisch-christlichen Tradition als vollkommene Ablehnung alles Bösen beziehungsweise der Gottesferne und Eintritt in eine Beziehung mit Gott, der dabei Ursache wie Ziel der Konversion ist.[79]

Aus dieser eigentümlichen Verschränkung erklärt sich der Doppelcharakter von Konversionen zwischen Ereignis und Prozess: Sie sind gleichermaßen als punktueller Einbruch der Transzendenz in die Immanenz – als gnadenhaftes Wirken Gottes am Menschen – wie als Bewegung aus der Immanenz in die Transzendenz – als sukzessive Annäherung des Menschen an Gott, die ihrerseits gnadenhaft vermittelt ist – zu verstehen. In dieser Überlagerung der beiden Bewegungsrichtungen, die aber in jedem Fall von Gott ausgehen und der menschlichen Verfügbarkeit entzogen sind, liegt die Aufgabe der Narrativierung von Konversion. Das Glaubensereignis, das als der Konversion zugrundeliegend und für diese eigentlich bedeutsam angenommen wird, muss vermittelnd dargestellt werden in einer Prozessualisierung, in der Gott als der Handelnde hervortritt: Der Mensch kehrt nicht aus eigenem Vermögen um, erlöst sich nicht selbst, sondern Gott bewirkt seine Konversion und holt ihn zu sich ‚zurück'. Transitive und intransitive Konversion fallen in Gott – beziehungsweise in der religiösen Kommunikation, die die Immanenz unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet – zusammen.

Dieser theologischen Zuordnung von menschlichem Streben und göttlichem Gnadenhandeln in der Konversion entspricht nun der empirische Befund der Religionssoziologie, wonach Konversionsprozesse von zwei möglichen Ausgangspunkten ausgehen, die freilich miteinander korrelieren können: Entweder vom Auftreten eines Glaubensvertreters, der eine neue Weltdeutung anbietet, durch die der sich zu Konvertierende in einem neuen Licht sieht, oder von irgendeiner Form der Krise, die den Glaubensprozess auslöst, auf den die neue, richtige und vollkommene Weltdeutung schließlich die Antwort bietet.[80] Zu den Katalysatoren von Krisen gehören dabei, psychologisch formuliert, ‚mystische Erlebnisse' – man könnte auch sagen: Transzendenzerfahrungen – ebenso wie Lebenskrisen in Form von Todesnähe, Krankheit, Alter.[81] Der Übergang von der alten zur neuen Weltdeutung, den die Konversion markiert, ist nun, entgegen der üblichen Inszenierung als ereignishafter Umschlag,

78 Vgl. Lewis R. Rambo: Understanding religious conversion. New Haven/London 1993, S. 5 – 7.

79 Vgl. ebd., S. 10. Hier freilich allgemeiner und systematisch formuliert: „Religion is the sacred – the encounter with the holy that, according to many religions, constitutes both the source and goal of an conversion."

80 Vgl. ebd., S. 44.

81 Vgl. ebd., S. 48 – 49.

kein rein ‚inneres' und spontanes Geschehen, sondern in einen Kommunikations- und Interaktionszusammenhang eingebettet und von diesem vermittelt, insofern also immer schon ein Prozess:

> Trotz der Bedeutung, welche Bekehrte sehr oft einer akut empfundenen Krise oder einem einzelnen Ereignis zuschreiben, darf Bekehrung nicht als unvermittelt-plötzliche Umkehr verstanden werden, sondern als Prozeß. Dieser ist im spezifischen Milieu zu situieren, welches die Erfahrung der Krise auslöst, aber auch das aktive Suchen nach neuer Orientierung beeinflußt.[82]

Die Interaktion zwischen den Vertretern des neuen Glaubens und dem Konvertierenden vollzieht sich auf sprachlicher wie symbolischer Ebene, die nicht nur den präskriptiv normierten Vollzug von Konversionen, sondern auch deren deskriptive Inszenierung und Erinnerung bestimmen. Die Sprache der Konversion ist eine der Transformation, wobei Konzeptualisierung und Interpretation der Veränderungen in enger Wechselwirkung stehen.[83] Neben der Rhetorik aber sind Rituale von besonderer Bedeutung, weil sie religiöses Wissen nicht nur kognitiv vermitteln, sondern ausagieren. Konversionsstrategien setzen dabei auf zwei unterschiedliche Typen von Ritualen: dekonstruktive und rekonstruktive,[84] also solche, die das alte Weltbild entwerten, und solche, die dem Konvertierenden ein neues Weltbild erschließen und ihn als Neophyten in seiner neuen Identität bestärken, damit die Inszenierung dramatischer Umbrüche ermöglichen.[85]

Rituale binden und verpflichten also den Konvertierenden, indem sie die Ablehnung des Alten, den Übergang und schließlich Eingliederung in die neue Glaubensgemeinschaft inszenieren,[86] bieten zudem die Möglichkeit einer dramatisierenden und effektvollen Aushandlung der Konversion, die über eine rein sprachliche Vermittlung, die immer nur ein Sprechen *über* etwas ist, hinausgeht, indem sie sie symbolisch vollziehen.[87] Damit aber haben Rituale im Zusammenhang mit Konversionen eine doppelte Funktion: Der Konvertierende wird durch ihren Vollzug in seinen Überzeugungen bestärkt, ebenso aber die Glaubensgemeinschaft, der er sich anschließt: „Seeing the initiation ritual enacted reminds other members of their own

82 Bischofberger, Art. Bekehrung/Konversion, Sp. 1228 – 1229.

83 Vgl. Rambo, Understanding religious conversion, S. 118 – 119.

84 Vgl. ebd., S. 116.

85 Zu denken wäre hier, personal gedacht, an die Taufe, der ein Exorzismus als rituelle Absage an das Böse und die ‚alten' Götter vorausgeht und die den Täufling mit dem Wasser von seinen Sünden reinwäscht – oder noch stärker symbolhaft verstanden: ihn mit Christus sterben und auferstehen lässt – und ihn in die Gemeinschaft der Kirche eingliedert, außerdem, auf die Christenheit als Kollektiv bezogen, an die missiongeschichtliche Unterscheidung von ‚negativer' und ‚positiver' Missionsarbeit, von ‚Entpaganisierung' durch Zerstörung heidnischer Kultstätten und Götzenbilder, die aus christlicher Sicht deren Ohnmacht erweisen, und ‚Christianisierung' durch Taufe und Unterweisung. Vgl. dazu noch ausführlicher unten S. 333, Anm. 225.

86 Vgl. Rambo, Understanding religious conversion, S. 124.

87 Vgl. ebd., S. 128.

commitment to a new way of life; they re-experience their own transformation.“[88] Durch diese symbolische Wiederholung und Erinnerung der Überwindung des alten durch den neuen Glauben aktualisieren Konversionen immer wieder die Glaubensgrenze, die das Selbstbild der Gemeinschaft, nach außen wie innen, bestimmt: Die als ereignishafter Umschlagmoment inszenierte Konversion eines exemplarischen Einzelnen ist in einen rituellen Prozess eingebunden, der die kollektive Identität der Gemeinschaft befördert, zu der er konvertiert.

In diesem Zusammenhang zeigt sich schließlich auch die eigentliche Bedeutung der Inszenierung von Konversionen als diskursiven Prozessen, also bewirkt und bestimmt durch die erkenntnisgeleitete Beschäftigung mit den Inhalten des neuen Glaubens. Denn diese ist ihrerseits keinesfalls zu verstehen als ‚realistische‘ Beschreibung, die ihre Funktion unmittelbar in der Verteidigung und als Modell einer gelingenden Verbreitung des christlichen Glaubens finden könnte, sondern als spezifische Narrativierung von Konversion, die der kollektiven christlichen Identitätsbildung in der immer wieder neu zu aktualisierenden Überwindung des heidnischen Unglaubens dient. Die christliche Kirche kennt daher eine lange, in ihre Entstehungszeit zurückreichende, und breite Tradition dialogisch inszenierter Auseinandersetzungen mit dem Heidentum, die weit weniger apologetisch und polemisch nach außen gerichtet sind, als dass sie in ihrer Topik der innerchristlichen Belehrung, Ermahnung und Selbstreflexion dienen. Schon in den Schriften des Apostels Paulus zeigt sich, dass die Auseinandersetzung mit dem Heidentum keinem historischen heidnischen Gegenüber gilt:

> Paulus übernimmt die traditionellen Topoi jüdischer Heidenpolemik, verwendet diese aber nicht so sehr zu Polemik nach außen gegen die Heiden, sondern setzt sie vor allem im Rahmen seiner Paränese zur Schelte von innergemeindlichen Mißständen ein oder benutzt sie als Negativfolie, von der sich die Christen in ihrem Verhalten positiv abheben sollen.[89]

Von daher scheint es mehr als fraglich, ob Konversionserzählungen, auch unter den Bedingungen tatsächlicher religiöser Auseinandersetzungen in der Spätantike, wirklich, wie mitunter emphatisch behauptet, so etwas wie eine „Dialogisierung religiöser Wahrheiten“[90] ermöglichen. Unbestreitbar bieten sie „den Diskussionen und Disputationen religiösen Wissens viel Raum, sie sind also nicht nur Medien der Festschreibung, sondern auch der Zirkulation religiöser Inhalte“.[91] Von einer veritablen Verhandlung und Neudefinition religiöser Selbst- und Fremdbilder im Konversionsparadigma kann dabei aber keine Rede sein, denn die christlichen Konversionser-

88 Ebd., S. 129.

89 Ulrich Heckel: Das Bild der Heiden und die Identität der Christen bei Paulus. In: Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden. Hrsg. von Reinhard Feldmeier, Ulrich Heckel. Tübingen 1994 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 70), S. 269 – 296, hier S. 282.

90 Bernuth/Röcke/Weitbrecht, Einleitung, S. 3.

91 Ebd.

zählungen schreiben ja gerade die christliche Religion als alleiniges Deutungsmuster fest, das es immer wieder neu zu bewähren gilt:

> Voraussetzung dafür ist jedoch zugleich die Existenz anderer, als falsch abgewiesener Konzepte, die in der jeweiligen Konversionserzählung immer wieder aufgerufen und aktualisiert, inkludiert oder aber in der Exklusion sichtbar gehalten werden. Somit ermöglicht Konversion grundsätzlich die Verhandlung divergierender Deutungsangebote, diese werden jedoch nicht [...] argumentativ gegeneinander abgewogen, sondern vielmehr im Prisma der einen ‚richtigen' Weltanschauung einer universalen Interpretation unterworfen.[92]

Als literarisch inszenierte Auseinandersetzung von wahrem und falschem Glauben haben Religionsdispute apologetischen Charakter: Sie sind nie unparteiisch, sondern setzen die Überlegenheit des eigenen, christlichen Glaubens immer schon voraus, leisten aber für die Aushandlung des religiösen Gegensatzes eine narrative Diskursivierung des religiösen und theologischen Wissens im Umgang mit dem Heidentum, auch im Hinblick auf die Möglichkeiten einer Bekehrung der Heiden. Denn sie konstruieren oder reproduzieren nicht simple Feindbilder, sondern zeigen das religiös Eigene in der Aushandlung mit und seiner Bewährung gegenüber dem religiös Fremden.

Im Hinblick auf die hochmittelalterlichen Bemühungen in der Heidenmission muss sich die Reichweite solcher Erzählungen allerdings als begrenzt erweisen, weil sie keine realen Glaubensgegner darstellen, sondern ein typologisch-hermeneutisch begründetes Heidenbild in einem christlichen Binnendiskurs, und damit eben keine adäquate Missionsmethode entwerfen oder reflektieren: Die päpstlichen Versuche, muslimische Herrscher durch diskursive Glaubensvermittlung in Form dogmatischer Argumente zur Konversion zum Christentum zu bewegen, scheinen in ihrem Anliegen wie in ihrer Methodik die tatsächlichen Gegebenheiten und damit vor allem auch die Gelingensbedingungen von Glaubensgesprächen eklatant zu verkennen – sie zeugen in ihrer scheinbaren ‚Naivität' aber vor allem von der Wirkmacht der seit den Zeiten der alten Kirche tradierten Konversionserzählungen.

Ihre Funktion finden diese in der Vergegenwärtigung der Überwindung des historischen Heidentums und damit der grundlegenden, heilsgeschichtlichen Wende durch das Christentum in ihrer Bedeutung für die Kirche und den einzelnen Gläubigen. Sie wiederholen die historische Widerlegung also nicht, sondern aktualisieren sie in einer spiritualisierenden Neu-Interpretation, bei der sich der Christ im konvertierenden Heiden selbst erkennen und zur eigenen Umkehr angeleitet werden soll.[93]

---

92 Ebd.

93 Ein solches aktualistisches und spiritualisierendes Verständnis des Heidentums findet sich nicht nur im Kontext geistlicher Literatur im engeren Sinne, sondern strahlt auch auf das weltliche Erzählen aus, wie einige interessante Untersuchungen zum Heidenbild im höfischen Roman zeigen: Der Heide erscheint hier als der bessere ‚Doppelgänger', der dem Christen einen Spiegel vorhält – seiner Selbst wie seiner mythischen und biblischen Vergangenheit – und dessen Integration ins Eigene nicht nur dogmatischen Notwendigkeiten entspringt, die bei laikalen Autoren nur zurückhaltend geäußert

Diese Spiritualisierung des Heidentums, wie der Konversion insgesamt, ist freilich bereits im Neuen Testament, im Motiv der Ablösung des alten, sündhaften durch den neuen, heiligen Menschen, angelegt: *deponere vos secundum pristinam conversationem veterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria erroris, renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis* (Eph 4, 22–24).[94]

Für die Narrativierung von Konversion ergibt sich daraus eine Verknüpfung von Umschlagphänomenen als heilspräsentischen Ereignissen mit diskursiven Prozessen in der Vermittlung von Glaubensinhalten. Schon in der *Apostelgeschichte* werden beide Extreme geschildert: „Bekehrung allein auf ein Wunder hin – Bekehrung allein durch die Missionspredigt ohne irgend welche Wunderzutat."[95] Häufiger als die jeweilige Reinform ist ihre Verschränkung miteinander: Wunder können die Predigt begleiten und, nachträglich, beglaubigen oder, anders herum, Ausgangspunkt für die Predigt sein.[96] Das heilspräsentische Ereignis, wenn es nicht der Bestätigung zuvor diskursiv dargestellter Glaubensinhalte *in actu* dient, bildet den Anlass für eine entsprechende Unterweisung, denn es bedarf einer diskursiven Vermittlung, die den Einbruch der Transzendenz in die Immanenz verstehbar macht und in seiner Bedeutung auslegt, weil sonst nur sprachloses Staunen und folgenloses Nicht-Verstehen des Wunders bliebe.[97]

Das Staunen aber „wird in Bekehrungsnarrativen immer wieder als Initialmoment der *conversio* eingesetzt"[98], sei es das erschreckte Staunen vor der sich im Irdischen manifestierenden Wundermacht Gottes oder das epistemologische Staunen, das einen reflektierenden Erkenntnisdiskurs eröffnet: Vollzieht sich Konversion im ersten Fall „als ein Überwältigtsein von der sichtbar gewordenen Macht Gottes", also in einem öffentlich und kollektiv in der performativen Präsenz ausgetragenen Machtdiskurs,

---

werden, vielmehr gilt: „la conversion du païen est un prétexte pour la *métanoïa* du chrétien qui, à son contact, évolue et s'améliore". Catalina Gîrbea: Le double romanesque et la conversion. Le Sarrasin, le Juif et le Grec dans les romans allemande (XIIe–XIIIe siècles). In: Cahiers de civilisation médiévale 54, 3 (2011), S. 243–286, hier S. 286. Ähnliche Beobachtungen auch bei Hathaway, Stephanie: Saracens and Conversion. Chivalric Ideals in *Aliscans* and Wolfram's *Willehalm*. Frankfurt a. M. 2012 (Studies in Old Germanic Languages and Literatures. 6). Vgl. in diesem Zusammenhang auch Manuela Schotte: Christen, Heiden und der Gral. Die Heidendarstellung als Instrument der Rezeptionslenkung in den mittelhochdeutschen Gralsromanen des 13. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. [u. a.] 2009 (Germanistische Arbeiten zu Sprach und Kulturgeschichte. 49).

94 „Legt von euch ab den alten Menschen mit seinem früheren Wandel, der sich durch trügerische Begierden zugrunde richtet. Erneuert euch aber in eurem Geist und Sinn und zieht den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit."

95 Aland, Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums, S. 16.

96 Vgl. ebd., S. 16–20.

97 Wobei das Unverständnis beziehungsweise gar die mangelnde Wahrnehmungsfähigkeit der Heiden in Bezug auf das sich ereignende Heil dazu dienen kann, die Differenz zwischen Christen und Heiden, oder, auf der anderen Seite, die Differenz zwischen dem Heiligen und den gewöhnlichen Gläubigen zu markieren. Vgl. Hammer, Seidl, Die Entfremdung vom Eigenen, S. 144 u. 149.

98 Schnyder, Staunen und *conversio*, S. 170.

der zu Massenkonversionen führen kann, ist sie im zweiten Fall das Erlebnis eines einzelnen Suchenden, „ein in der Regel zeugenloser Moment der Erkenntnis, Umschlag eines rationalen Prozesses“, und als solcher auf Sprache und Schrift verwiesen.[99] Konversion bedarf dabei der Erzählung, die sie in ihren konkreten Wirkungen darstellt, um überhaupt sichtbar zu sein:

> Die subjektive *conversio* muss sich in der Welt bewähren (bewahrheiten). Der stumme, regungslose Konvertit existiert im wahrsten Sinne des Wortes nicht. [...] In der Prozessualisierung des Umkehrmoments im Narrativ realisiert sich über die Sprache und die Zeichenhandlung die innerliche, subjektive *conversio* in der äußeren, intersubjektiven Welt.[100]

5.2 Bekehrung als Wunder und Bekehrung durch Wunder: Silvester

5.2.1 Die Bekehrung des Kaisers durch den Papst als heilsgeschichtliche Wende

Silvester ist der erste Papst, der nicht als Märtyrer zum Heiligen wird, sondern als Bekenner. Als heiliger Bischof verkörpert er ein wichtiges altkirchliches und frühmittelalterliches Heiligkeitsideal und gilt überdies als Begründer des römischen Kirchenwesens.[101] Seine Vita verknüpft ihn mit Konstantin als dem ersten christlichem Kaiser und symbolisiert auf diese Weise die Wechselwirkung von *sacerdotium* und *imperium*, wie sie das Selbstverständnis der mittelalterlichen *christianitas* prägen wird. Die Verknüpfung der beiden Gestalten ist dabei eine fiktive: Zwar fällt das Pontifikat Silvesters I. (314 – 335) hauptsächlich in die Regierungszeit Konstantins (306 – 337), doch spielt er bei der Etablierung des Christentums keine tragende Rolle. Die religionspolitische Initiative liegt in dieser Zeit allein beim Kaiser und eine persönliche Begegnung zwischen beiden ist nicht überliefert.[102]

Zu historischer Bedeutung gelangt Silvester erst durch die *Actus Silvestri*, deren älteste Fassung wohl schon im 4. Jahrhundert entstanden ist und die ihn zu einer „Gegenfigur zum Kaiser“[103] macht, indem sie ihn mit dessen Bekehrung verbindet. Konstantin wird hier in den üblichen legendarischen Mustern als heidnischer Herrscher vorgestellt, der die Christen verfolgen lässt, dafür aber von Gott mit Aussatz gestraft wird. Nachdem ihm in einem Traum die Apostel Petrus und Paulus erschienen sind, wendet er sich an Silvester und erlangt mit der Taufe die Heilung, privilegiert in der Folge das Christentum gegenüber dem Heidentum und macht den römischen Bischof zum Oberhaupt der christlichen Kirche. Die Kaiserinmutter aber hängt dem

99 Ebd., S. 171.
100 Ebd., S. 181.
101 Vgl. Brinker, Formen der Heiligkeit, S. 12.
102 Vgl. Ursula Schmitt: Art. Silvester I. In: BBKL 10 (1995), Sp. 338 – 341, hier Sp. 338 – 339.
103 Ebd., Sp. 339.

jüdischen Glauben an und tadelt ihren Sohn ob seiner Konversion, der daraufhin eine öffentliche Disputation zwischen Christen und Juden einberuft, die den wahren Glauben erweisen soll. Silvester überwindet dabei mühelos die 12 besten jüdischen Gelehrten und erweist die Wahrheit des christlichen Glaubens zusätzlich noch in einem Wunder, der Auferweckung eines riesigen Stiers, was schließlich zur Bekehrung der Juden führt.

Dass es sich bei der Taufe Konstantins durch Silvester um einen frei erfundenen Zusammenhang handelt, Konstantin tatsächlich von einem arianischen Bischof und erst auf dem Sterbebett getauft wurde, erhellt die identitätsstiftende Dimension der Legende, die die fundamentalen dogmatischen Auseinandersetzungen mit dem Arianismus ausblendet, den ersten christlichen Kaiser damit posthum vom Häretiker zum Rechtgläubigen macht, neben dieser theologischen Funktion aber zugleich einer politischen Zielsetzung dient:

> Die Legende war gewissermaßen Beweismittel für den römischen Klerus zur Durchsetzung seiner weltlichen Interessen. Voraussetzung dafür war die Verknüpfung, ja fast Identifizierung von Kirche und Staat. Deshalb mußten die historischen Fakten über Papst Silvester, die ihn als eher unbedeutenden Papst ausweisen, zugunsten einer Aufwertung seiner Person nachhaltig korrigiert werden.[104]

Indem Silvester zum Täufer Konstantins avanciert, wird er zum Symbol für den Sieg des Christentums in der religiösen Auseinandersetzung mit dem Heidentum sowie dem Judentum.[105] Dass er damit bis ins hohe Mittelalter hinein ein besonderes Integrationspotential für ein christliches Publikum entfalten kann, zeigt sich in der eigenständigen Bearbeitung der Legende durch Konrad von Würzburg, die zwischen 1258/60 und 1274 datiert wird und sich vergleichsweise genau in einem bestimmten Entstehungs- und Rezeptionszusammenhang verorten lässt.

Lange mit dem Verdikt der Epigonalität belegt, gilt Konrad heute als „der profilierteste deutsche Autor der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts und zugleich – was man sowohl vom Umfang der Überlieferung seiner Werke als auch ihrer Wirkung ablesen kann – der erfolgreichste".[106] Als Berufsautor lebte er in Basel, wo er auch viele seiner Auftraggeber fand: „Inhalt und Umfang seines Œuvres kennzeichnen ihn als überdurchschnittlich gebildeten Autor; der gesellschaftliche Rang seiner Auftraggeber verweist auf eine herausgehobene Stellung unter den Autoren seiner Zeit."[107] Sein

---

104 Lydia Miklautsch: Der Antijudaismus in den mittelalterlichen Legenden am Beispiel der Silvesterlegende in der Fassung des Konrad von Würzburg. In: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Hrsg. von Alfred Ebenbauer, Klaus Zatloukal. Wien/Köln 1991, S. 173 – 182, hier S. 175.

105 Vgl. Horst Brunner: Art. Konrad von Würzburg. In: ^{2}VL 5 (1985), Sp. 272 – 304, hier Sp. 287.

106 Ebd., Sp. 299 – 300.

107 Vgl. das Kapitel „Biographie und Werk" in Rüdiger Brandt: Konrad von Würzburg. Kleinere epische Werke. 2. Aufl. Berlin 2009 (Klassiker-Lektüren. 2), S. 15 – 31, Zitat S. 30; außerdem ders.: Konrad von Würzburg. In: German literature of the High Middle Ages. Hrsg. von Will Hasty. Rochester, New Work 2006 (The Camden House history of German literature. 3), S. 243 – 253. Zur Entwicklung Basels im

literarisches Schaffen, das von Legenden über Minneromane und verschiedene höfische Verserzählungen, Minne- und Sangspruchdichtung bis zum *Trojanerkrieg* reicht, steht im Funktionszusammenhang der Rezeption höfischer Literatur im städtischen Kontext und ist dem Hintergrund der spezifischen Interessen seiner jeweiligen Mäzene zu verstehen.

Seine *Silvesterlegende* verfasste Konrad nach Auskunft des Prologs (S 80) im Auftrag des Basler Domherren Liutold von Roeteln. Über die ‚allgemeine' religiöse Funktion der Legende hinaus sind daher in der Forschung drei spezifische Faktoren diskutiert worden:[108] das klerikale Repräsentationsbedürfnis seines Auftragsgebers; dessen Beziehungen zu den Basler Zünften, denn Silvester galt als Patron unter anderem der Maurer; schließlich die kriegerische Auseinandersetzung des Basler Bischofs Heinrich von Isny mit Graf Rudolf von Habsburg seit 1286, die 1273 sogar zur Belagerung Basels führt, die Rudolf erst beendet, als er von seiner Wahl zum König erfährt – in dieser Situation, so jedenfalls eine Hypothese, könnte die Silvesterlegende im Auftrag Liutolds, der selbst Ambitionen auf das Bischofsamt hegte, ihre Funktion als Symbol einer vorbildlichen Zusammenarbeit zwischen geistlicher und weltlicher Macht, von *imperium* und *sacerdotium* gehabt haben.[109] Im Gegensatz zum Asketen Alexius und dem Märtyrer Pantaleon, den beiden anderen Heiligen, deren Legenden Konrad von Würzburg im Auftrag verschiedener, geistlicher wie bürgerlicher, Mäzene in mittelhochdeutschen Versen verfasst, „verkörpert Silvester einen ganz anderen, ausgesprochen dominierend-aktiven Heiligentyp", was ihn für eine „gezielte Repräsentation geistlicher Macht" als besonders geeignet erscheinen lässt,[110] zumal sein Kult in Basel durch eine Reliquie im Dom verankert war.[111]

---

13. Jahrhundert, deren politischer und wirtschaftlicher Aufschwung die Grundlage einer „glanzvollen Blütezeit ritterlicher Kultur" und höfischer Dichtung bildet, vgl. Werner Meyer: Basel im 13. Jahrhundert. In: Das ritterliche Basel. Zum 700. Todestag Konrads von Würzburg. Katalog zur Ausstellung. Hrsg. von Christian Schmid-Cadalbert. Basel 1987, S. 23–31, Zitat S. 23.

108 Vgl. Brandt, Konrad von Würzburg, S. 21.

109 Zum letzten Punkt vgl. Timothy R. Jackson: The Legends of Konrad von Würzburg. Form, Content, Function. Erlangen 1983 (Erlanger Studien. 45), S. 41–42 und zur Kritik daran mit Verweis auf Lütolds eigenen Konflikt mit dem Papsttum das Kapitel zum *Silvester* in Inge Leipold: Die Auftraggeber und Gönner Konrads von Würzburg. Versuch einer Theorie der Literatur als soziales Handeln. Göppingen 1976 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik. 176), S. 46–65. Zwar wird Lütold 1309 vom Basler Domkapitel mit breiter Unterstützung der Bürgerschaft tatsächlich zum Bischof gewählt, diese Wahl findet aber nicht die Zustimmung des Papstes und führt zu langwierigen Auseinandersetzungen, die sogar so weit führen, dass der Papst das Interdikt über die Stadt verhängt und Lütold und seine Anhänger exkommuniziert, bis diese 1311 schließlich nachgeben. In diesem Sinne argumentiert auch Karin Cieslik: Die Legenden Rudolfs von Ems und Konrads von Würzburg. Eine vergleichende Untersuchung. In: Deutsche Literatur des Spätmittelalters. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven der Forschung. Hrsg. von Wolfgang Spiewok. Greifswald 1986, S. 193–204, hier S. 195.

110 Rüdiger Brandt: Konrad von Würzburg. Darmstadt 1987 (Erträge der Forschung. 249), S. 73.

111 Dazu gehörte auch eine Reliquie der Kaiserinmutter Helena, die zum festen Bestand der Silvesterlegende gehört. Vgl. Leipold, Die Auftraggeber und Gönner Konrads von Würzburg, S. 47–49.

Angesichts der Stellung des heiligen Silvesters im gesamtkirchlichen Kult sowie der Signifikanz seiner Legende für das Selbstverständnis der mittelalterlichen Christenheit scheint mir die Frage nach einer konkreten politischen Zweckbindung von Konrads Bearbeitung aber von untergeordneter Bedeutung. Denn das zentrale Thema der Silvesterlegende – die Überwindung des Heidentums sowie des Judentums durch das Christentum und die Demonstration seiner Überlegenheit – ist im Kontext der Fragen nach den Formen religiöser Auseinandersetzung im 13. Jahrhundert virulent.[112] Dass dieser Stoff Gegenstand einer ausführlichen mittelhochdeutschen Bearbeitung wird, entspricht zudem dem Phänomen der zunehmenden Volkssprachigkeit und der Übertragung lateinischer Texte, besonders religiöser Erbauungsliteratur, für ein laikales Publikum.[113] Solch einem Rezeptionsinteresse sieht sich offenbar auch Konrad verpflichtet, wenn er seinen Erzähler im Prolog des *Silvester* den Grund für seine Beauftragung durch Liutold erläutern lässt:

> dar umbe daz ez stüende
> ze nutze werden liuten,
> sô hiez er mich bediuten
> diz götliche mære.
> daz ist alsô gewære,
> daz man es billîch unde wol
> merken unde hœren sol. (S 94–100)

Vor dem Hintergrund des volkssprachigen Interesses an religiösen Stoffen ist auch die Qualität von Konrads Bearbeitung der Silvesterlegende zu verstehen: Zwar folgt er inhaltlich und bis in Wortlaut und Satzbau sehr getreu seiner lateinischen Vorlage, doch ist das nicht, wie es die ältere Forschung gern getan hat, als „sklavisch[e]“[114] Abhängigkeit zu werten, sondern als spezifische Vermittlungsleistung, die eben nicht eine ‚bloß‘ sprachliche Übersetzung, sondern immer schon eine semantisch-kulturelle Transformation ist und daher angemessener als „interpretierende Übertragung“[115] zu bezeichnen ist.

---

112 Vgl. dazu auch Hartmut Kokott: Konrad von Würzburg. Ein Autor zwischen Auftrag und Autonomie. Stuttgart 1989, S. 128, der auf das Konzil von Lyon 1274 verweist, das die Vereinigung mit der Ostkirche bringen sollte, wobei mir der Bezug zur Silvesterlegende dabei sehr vage scheint.

113 Vgl. Timothy R. Jackson: Konrad von Würzburg's legends. Their historical context and the poets' approach to his material. In: Probleme mittelhochdeutscher Erzählformen. Marburger Colloquium 1967. Hrsg. von Peter Felix Ganz, Werner Schröder. Berlin 1972, S. 197–213, hier S. 199.

114 Georg Prochnow: *Mittelhochdeutsche Silvesterlegenden* und ihre Quellen. In: ZfdPh 33 (1901), S. 145–212, hier S. 147.

115 Brinker, Formen der Heiligkeit, S. 182. Knapp 28 % des Textes, wenn man solch einer numerischen Logik folgen will, seien keine direkte Übersetzung, sondern eigenständige Ausarbeitung: „Dabei handelt es sich nicht um inhaltliche Zusätze, sondern um Ausmalungen, die den Text trotz des geringen Gestaltungsspielraumes modellieren, interessanter und ansprechender machen sollen.“ Herma Kliege-Biller: *und ez in tiusch getihte bringe von latîne*. Der *Silvester* Konrads von Würzburg und seine Vorlage in den *Actus Silvestri*. Möglichkeiten und Grenzen einer Rekonstruktion. In: Edition und

Die Forschung hat in diesem Zusammenhang festgestellt, dass sich die Legenden Konrads von seinen sonstigen Werken „vor allem durch ihren schlichten Stil und den verhältnismäßig engen Anschluß an die lateinischen Vorlagen“ unterscheiden, wodurch zugleich „eine erhebliche Differenz zu der im 12. und 13. Jahrhundert sonst mehrfach begegnenden ‚romanhaften‘ Legendenepik in deutscher Sprache“ entstehe.[116] Doch unterscheidet sich Konrads *Silvesterlegende* nicht nur von zeitgenössischen ‚romanhaften‘ Legenden, beispielsweise zu Reinbots *Georgslegende* und zum *Barlaam und Josaphat* Rudolfs von Ems. Vielmehr scheint sie auch „relativ weit entfernt von den ‚üblichen‘ legendarischen Erzählkonzeptionen“, insofern sie „in einen nicht primär hagiographischen Kontext eingebettet“ ist und „sich offenbar weniger an ein geistlich-klerikales denn an ein laikal-adeliges Publikum“ richtet.[117] Es verfehlt daher ihren Funktionszusammenhang, den religiös-erbaulichen Anspruch gegen die ästhetisch-literarische Qualität ausspielen, letztere gar an der vermeintlichen Stilhöhe ‚höfischer Legenden‘ messen zu wollen.

Denn die Vermittlungsleistung Konrads liegt darin, einen Legendenstoff von unstrittiger religiöser Verbindlichkeit einem mit der mittelhochdeutschen Literatursprache des 13. Jahrhunderts vertrauten, städtischen Publikum zu Erbauung wie Unterhaltung darzubieten, eben *daz man es billîch unde wol / merken unde hœren sol*. Die dazu zur Verfügung stehenden sprachlichen Muster sind die der höfischen Literatur, ohne dass damit gleich schon eine inhaltliche Veränderung einhergehen müsste, die den ‚geistlichen Kern‘ der Legende zu Gunsten dezidiert höfisch-weltlicher Werte verändern würde.[118] Es lässt sich vielmehr zeigen, dass Konrads ausführliche

Übersetzung. Zur wissenschaftlichen Dokumentation des interkulturellen Texttransfers. Beiträge der Internationalen Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition, 8. bis 11. März 2002. Hrsg. von Bodo Plachta. Tübingen 2002, S. 45 – 54, hier S. 50.

116 Horst Brunner: Konrad von Würzburg. Versuch eines Porträts. In: Ders.: Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Berlin 2008 (Philologische Studien und Quellen. 210), S. 173 – 184, hier S. 179.

117 Hammer, Erzählen vom Heiligen, S. 410.

118 So die ewige Schimäre der älteren Forschung in der Diskussion um das Phänomen ‚höfischer Legenden‘ und ‚Legendenromane‘, also der Adaption von Legendenstoffen in der volkssprachigen Literatur des 13. Jahrhunderts. Speziell für Konrad und seine Legenden kommt hinzu, dass man hier „die gläubige Hingabe des Verfassers“ zu vermissen müssen glaubte, denn in ihnen stünde „das Fehlen frommen Engagements in einem auffallenden, ja geradezu peinlich berührenden Gegensatz zur gekonnten sprachlichen und formalen Gestaltung des Stoffes“, so Achim Masser: Bibel- und Legendepik des deutschen Mittelalters. Berlin 1976 (Grundlagen der Germanistik. 19), S. 160. Und ganz ähnlich meint Jackson, The Legends of Konrad von Würzburg, S. 404 einen Kontrast feststellen zu können zwischen „on the one hand, a faithful adherence to the events of the legends and an ostensible advocation of the principles of imitation and cult, and, on the other, the author’s apparent lack of genuine spiritual commitment of the material of the legends, their values and their saints“. Anders hingegen schon Kokott, Konrad von Würzburg, S. 123: „Offenbar erweitert Konrad [...] mit einer ganzen Reihe teilweise sehr subtiler, insgesamt aber keineswegs aufdringlich eingesetzter Mittel das Verständigungs-Angebot des Werkes. In einem solchen Zusammenhang möchte ich weniger von einer unangemesse-

Bearbeitung des Stoffes[119] dessen religiöse Thematik konsequent herausarbeitet und ihm dabei eine geschlossene Form gibt, in der gegenüber der ursprünglich eher losen Reihung von Episoden eine stringente Gesamtkomposition erkennbar wird.

Explizit wird das im Prolog, der eine eigenständige Erweiterung Konrads ist und einen eigenen Verständnisrahmen eröffnet, indem er nicht nur die ideale Rezeptionshaltung umreißt, sondern eine Deutung des Stoffes formuliert, die die lateinische Vorlage so explizit noch nicht enthält.[120] Anders als vergleichbare mittelhochdeutsche Legendenprologe beginnt der des *Silvesters* nicht mit einem Gebetsruf, sondern mit einer Art didaktisch-ästhetischer Sentenz zur Aufgabe und Relevanz des Legendenerzählens:

> Ez bringet zweiger hande friuht
> daz man die wârheit mit genuht
> von götlichen mæren saget.
> ez trîbet vürder und verjaget
> den liuten swæren urdrutz
> und gît dâ bî sô rîchen nutz
> daz man dervon gebezzert wirt. (S 1–7)

Der Funktionszusammenhang, der hier den *götlichen mæren* allgemein und diesem Werk im Besonderen zugeschrieben wird, umfasst das ethisch-erbauliche Element ebenso wie das ästhetisch-unterhaltende, ganz im Sinne des klassischen *prodesse et delectare*, denn *nütz unde vöudebære* (S 12) zugleich könne und solle eine solche Erzählung sein.[121] Der spezifisch geistliche Nutzen liegt zunächst in der *aedificatio*, wobei auch die *imitatio* anklingt, im Sinne einer Hinwendung zu Gott und der Abkehr von der Sünde, die sich am heilsgeschichtlichen Beispiel der Heiligen orientieren kann:

> dar umbe ist harte guot gelesen
> von guoten liuten etewaz,
> die gotes rîche sunder haz
> gedienet hânt vil ebene.
> man vindet an ir lebene
> sô rehte nütze bîschaft
> daz man gote diensthaft

---

nen Verhöfischung der vorher idealen Legende sprechen, sondern darin eher eine angemessene Reaktion auf eine besondere, für Legenden neuartige Rezeptionssituation sehen."

119 Mit seinen über 5000 Versen hebt sich der Silvester von den beiden anderen, deutlich kürzeren Legenden ab.

120 Vgl. Brinker, Formen der Heiligkeit, S. 179, vgl. auch ebd., S. 181. Eine Rekonstruktion von Konrads lateinischer Vorlage, die dessen Umgang mit dem Stoff erkennbar macht, bietet Herma Kliege-Biller, *und ez in tiusch getihte bringe von latîne*. Studien zum *Silvester* Konrads von Würzburg auf der Basis der *Actus Silvestri*. Münster 2000, S. 33–48, S. 70–138.

121 Zum Prolog vgl. ebd., S. 170–171, außerdem Sebastian Coxon: The presentation of authorship in medieval German literature, 1220–1290. Oxford 2001, S. 99–101.

muoz werden deste harter.
swâ man ir reinen marter
und ir tugend hœret sagen,
dâ muoz ein edel herze tagen
vil starke bezzerunge von
und wirt der sælden vil gewon,
daz im die sünde ist wilde.
von guoter liute bilde
den liuten wehset allez guot. (S 14–29)

Wenn der Prolog des *Silvester* also die innere Konversion des Gläubigen in der Rezeption der Legende und besonders der Vorbildhaftigkeit ihres Heiligen in den Fokus rückt, dann liegt es nahe, „eine Konzeption der Heiligkeit" zu vermuten, „die vornehmlich durch den religiös-ethischen Bereich konstituiert wird", demgegenüber „[d]ie kultische Komponente der Heiligkeit" zurücktritt.[122] Als Beleg dafür ließe sich auch das Fehlen eines Eingangsgebets an den Heiligen anführen, allerdings wird das Publikum dann im Epilog ausdrücklich zur *admiratio* aufgefordert:

swer diz getihte hœre lesen,
der sî mit ganzer stæte kraft
iemer gerne diensthaft
Silvestrô dem vil werden
und êre in ûf der erden
mit lûterlicher andâht. (S 5186–5191)

Die heilsgeschichtliche Bedeutung Silvesters ist damit also nicht nur Anlass zur individuellen Erbauung des einzelnen Gläubigen, sondern diese erscheint in die kultische Verehrung der Kirche als Gemeinschaft eingebettet. Als Ausdruck von Silvesters *tugent* gilt dabei ausdrücklich seine *getât* (S 77), die in der Bekehrung Konstantins und der damit bewirkten heilsgeschichtlichen Wende liegt:

er ist ein leitesterne
und ein lieht der kristenheit
er hât mit hôher sælekeit
gezieret den gelouben wol. (S 42–45)

Diese Charakterisierung entspricht durchaus der Topik mittelhochdeutscher Legendenprologe, sie erhält hier aber „dadurch einen besonderen Sinn, daß Konrad dem Papst Silvester einen bestimmten Platz in der Geschichte der Ausbreitung des Christentums zuweist"[123]:

122 Brinker, Formen der Heiligkeit, S. 172.
123 Ebd., S. 179.

diu kristenheit zerstœret was
sô rehte vaste biz an in,
daz die getouften ungewin
liten von der heidenschaft:
diu machte si vil angesthaft
mit strenger marterunge.
kein offen samenunge
wol under in getorste wesen,
biz in den bâbest ûz erlesen
got ze trôste sante,
der in ir sorge wante
und si vil schône brâhte
ûz der heiden âhte.
mit helferlîcher stiure.
ez schuof der vil gehiure
daz man gote brâhte vür
nach vil reines herzen kür.
dienest unde werden prîs.
diu kristenheit in alle wîs
wart von im erlœset. (S 48–67)

Mit Silvester enden die blutigen Verfolgungen der Christen durch die Heiden und es „beginnt der Siegeszug des Christentums in der Welt".[124] Allein diese heilsgeschichtliche Tat, die „absolut spezifisch"[125] ist für diesen Heiligen und ihn von allen anderen Heiligen unterscheidet, erscheint als relevant und ist, in der Logik der narrativen Konstruktion und Beglaubigung von Heiligkeit in der paradigmatischen Reihung der Bekennerlegende, für sich schon, *pars pro toto*, hinreichend für den Silvester zugesprochenen Rang des Heiligen: *daz er gezieret hât den touf / und in den himel ist getreten* (S 74–75). Gerade dass er sich selbst in die Reihe der Heiligen der Kirche einreiht und ihre förmliche Verehrung begründet, lässt ihn diese als ihre institutionelle Erfüllung überragen:

daz wart ouch von im ûf geleit
und manic ander heilic dinc,
dâ von der sælden ursprinc
ûf stuont der kristenheite sît.
er tet vîl dinge bî der zît
der ich nicht aller mac gesagen.
daz kleine wil ich iu verdagen
und daz grôze künden hie
daz er mit sîner tugent begie. (S 652–660)

Dabei wird Silvester zuvor nach allen Regeln der legendarischen Topik und ihrer rühmenden Rhetorik in *tugend* und *sælekeit* (S 505) als vollkommener Heiliger ge-

124 Ebd., S. 180.
125 Wyss, Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik, S. 245.

schildert, dessen *werc* (S 498) und *leben* (S 507) als überaus heilig gelten und der wegen seiner *süeze predigunge* (S 482) und seines heiligmäßigen Wandels von den Gläubigen – natürlich gegen seinen demütigen Willen – *zeime geistlichen vater* (S 539) und in Amt und Würde erhoben wird, zunächst als *liutpriester* (S 473), dann als *bâbest* (S 563). Als solcher erscheint er als direkter Nachfolger des Apostelfürsten:

> er hæte in deme schirme sîn
> diu gotes hiuser alle
> und lebte nâch gevalle
> den liuten und dem werden gote.
> swaz der vil hêre zwelfbote
> sante Pêter ûf geleit
> het in der reinen kristenheit,
> daz hielt er allez stæte. (S 578–585)

Die Formulierung *nâch gevalle / den liuten und dem werden gote* erinnert explizit „an das Gott-Welt-Problem der höfischen Dichter, das hier – wenn auch in anderer Weise – in der Gestalt des heiligen Papstes gelöst wird".[126] Im *Passional* heißt es schon vor seiner Papstwahl, er habe die Menschen mit seinem *tugenhaftem lebene* gewonnen: *daz er geviel in beiden, / den cristen und den heiden* (P 64, 51 und 53–54), womit seine Integrationsfähigkeit als Heiliger, der die Christen in ihrem Glauben bestärken und die Heiden zu Gott bekehren kann, vorweggenommen ist. Charisma und Amt, transzendente Ansprüche und immanente Bindungen scheinen im Bild des heiligen Bekenners versöhnt. Dass diese Idealität nicht selbstverständlich ist, das Papsttum nicht zwangsläufig mit der Heiligkeit beziehungsweise einem heiligmäßigen Lebenswandel verbunden ist und auch ein Papst erst heilig werden muss, wird deutlich, wenn der Erzähler im Kontrast die besondere Heiligkeit Silvesters herausstellt:

> was touc hie lange von geseit?
> er was nâch wunsche vollekomen
> und hæte gar an sich genomen
> swâ mite ein bâbest werden
> mac heilic ûf der erden. (S 604–608)

Morphologisch folgt die Legende dem Modell sich entfaltender Geburtsheiligkeit:[127] Die Einleitung beziehungsweise Vorgeschichte schildert Silvesters Jugendzeit, der, als Kind einer christlichen Witwe und von einem Priester im Glauben unterwiesen, von Beginn an ein heiligmäßiges Leben führt, das ihn in Gegensatz zu seiner heidnischen Umgebung bringt. Als ihn der heidnische Richter Tarquinus verhört und unter Androhung von Martern zum heidnischen Götteropfer zwingen will, lässt sich Silvester davon, ganz in der Logik des Märtyrerlegenden, nicht schrecken und kehrt die Drohung in die Ankündigung göttlicher Strafe um, *‚alsô daz dû dar under / erkennen*

126 Brinker, Formen der Heiligkeit, S. 177.
127 Vgl. zur Gliederung im Folgenden ebd., S. 172–173.

müezest und dâ bî / daz gotes sun von himel sî‘ (S 374 – 376). Der Heide stirbt, wie von Silvester prophezeit, eines qualvollen Todes; er erstickt an der Gräte eines Fisches. Interessant ist diese Episode deshalb, weil hier in der Vorgeschichte zu Silvesters eigentlichem Handeln als Bekehrer des Kaisers und des Reiches das Märtyrermodell verhandelt wird.

Der tödliche Ernst christlicher Existenz in heidnischer Umgebung wird zuvor in einer anderen Figur narrativ verhandelt: Der für seine Gastfreundschaft bekannte Silvester beherbergt bei sich Timotheus, *von Anthioch ein heilic man* (S 158), der damit beginnt, *ze Rôme lêren gotes wort / und êweclicher sælden hort / der heidenschaft entsliezen* (S 199 – 201). Das führt schließlich aber zu seiner Verhaftung, Folterung und Hinrichtung, sodass er selbst den *sælden hort* (S 240) erreicht, sprich: zum Märtyrer und Heiligen wird.[128] Timotheus ist aber mehr als ein Beispiel für die Christenverfolgung, die Silvester mit der Taufe Konstantins beenden wird: Er ist eine „Präfiguration Silvesters; beide sind in einem Signalreim vereint“[129], wenn nun auch Silvester vom selben Richter als Christ angeklagt wird:

> dâ von der tugentlôse wiht
> vâhen hiez Silvestrum,
> wand er Thymotêum
> dâ vor enthalten hæte. (S 292 – 295)

Silvester wird aber eben nicht zum Märtyrer, sondern seine Aufgabe ist es, diese Option zu überwinden. Die heilsgeschichtliche Wende, die sich mit Silvester verbindet, wird also auch in der Ablösung der beiden Heiligkeitsmodelle, dem des Märtyrers durch den Bekenner, deutlich, wenngleich diese Opposition historisch gesehen ja keineswegs eine chronologische, sondern zunächst eine typologische ist.[130] Das Sterben für Gott, das den Märtyrer zum Heiligen macht und angesichts dessen sich Heil oder Verdammnis der Heiden erweist, wird als Modell keinesfalls entwertet, aber abgelöst von der Verkündigung und Demonstration des Glaubens durch den Bekenner. Silvester verkörpert beide Modelle: Das narrative Muster der Märtyrerlegende verknüpft das standhafte Bekenntnis zum christlichen Glauben mit dem sicheren Tod. Doch bewahrt hier nun die göttliche Bestrafung des Christenverfolgers den Heiligen und durchkreuzt das Schema der Märtyrerlegende: „Der Tod des Richters aber ist als eine Präfiguration des endgültigen Sieges Silvesters über das Heidentum zu interpretieren.“[131] Damit werden „Märtyrer- und Bekennertypus“ nicht nur „allgemein ineinander geblendet“, sondern: „Die Narration liefert eine Erklärung ihrer eigenen

128 In der *Legenda aurea* wird ihm daher später noch ein eigenes Kapitel gewidmet, das nicht von Jacobus de Voragine stammt. Vgl. LA 265, Anm. 6. Bei Konrad ist sein Martyrium hingegen denkbar kurz ausgeführt.

129 Köbele, Die Illusion der ‚einfachen Form‘, S. 387.

130 Vgl. oben in der Einleitung zu Kap. 3 Martyrium: Sterben für Gott als Glaubenszeugnis, S. 87 – 88.

131 Brinker, Formen der Heiligkeit, S. 183.

paradigmatischen Wirkung."[132] Das Martyrium, das Timotheus erleidet, wird mit Silvester ins Bekenntnis, dieses wiederum ins Wunder gewendet, das schließlich zur Konversion der Heiden führen wird:

> Als Folge dieses Wunders, das den Richter richtet, wendet sich nicht Silvester vom Christentum ab, sondern die Heiden wenden sich Silvester zu. Der Heilige bekennt seinen Glauben und bleibt darin statisch, ihm geschieht nichts. Die geschichtliche Bewegung vollziehen die anderen, die narrative Dynamik liegt bei ihnen.[133]

Die Korrelation von Martyrium und Bekenntnis erscheint daher als „Rezeptionsbeziehung", denn wenn Silvester dem Beispiel des Timotheus folgt, die Heiden aber das Bekenntnis und Wunder Silvesters sehen und damit eine „Umkehrbewegung zum Christentum" einsetzt, dann setzt die Geschichte „die Ausführungen der Erzählers aus dem Prolog faktisch fort und deutet ein Rezeptions- und Wirkungsverhältnis an, das auch für die Narration insgesamt gilt".[134]

Der Hauptteil der Erzählung ist dem Wirken Silvesters als Papst gewidmet, das in drei wundersamen Begebenheiten besteht, deren Umfang klimaktisch zunimmt: dem Drachenkampf, der Bekehrung Konstantins und schließlich dem Glaubensdisput inklusive dem Stierwunder. So wie in verschiedenen anderen Legenden eine Drachenepisode den siegreichen Glaubenskampf des Märtyrers und die Überwindung des Unglaubens auf symbolische Weise darstellt,[135] so setzt auch Silvesters Drachenkampf die zuvor in den Mustern der Märtyrerlegende gestaltete Konfrontation mit dem Heidentum fort – nur dass sein Sieg eben nicht im durchlittenen Martyrium bestehen wird, sondern im standhaften Bekenntnis und der Bekehrung der Heiden. Im Drachenkampf tritt er als furchtloser Bekenner im unerschütterlichen Vertrauen auf Gottes Beistand dem Unglauben in Gestalt des kreatürlich Bösen entgegen. Dabei wird sein Sieg in typologischer Entsprechung mit der Höllenfahrt Christi inszeniert,[136] denn der Drache haust nahe der Stadt in einer Höhle tief unter einem Berg, zu der 365 Stufen hinabführen und die als Hölle erscheint:

> im wurden müede sîniu bein,
> swer dar în solte stîgen:

---

132 Bleumer, Metalegendarisches Erzählen, S. 243.

133 Ebd., S. 244.

134 Ebd., S. 245. Bleumers insgesamt schlüssige Argumentation hat allerdings – abgesehen vom problematischen Umgang mit den Begriffen ‚paradigmatisch' und ‚syntagmatisch', die seinem ‚metalegendarischen' Ansatz geschuldet sind (vgl. dazu oben in Kap. 2.1.1 Legendarisches Erzählen zwischen Transzendenz und Immanenz, S. 28, Anm. 18) – den ‚Schönheitsfehler', dass an dieser Stelle des Textes noch gar nicht von der Wirkung von Silvesters Taten auf die Heiden berichtet wird: Es ist *der getouften liute schar* (S 433), die Silvester aus dem Kerker befreit und zu ihrem Priester macht.

135 Zum metaphorischen Potential des Drachenkampfes im Kontext der religiösen Konfrontation des Heiligen mit dem Heidentum vgl. oben vor allem in 4.3.1 Drachenkampf und Martyrium: Georg in der kirchlichen Tradition.

136 Vgl. Köbele, Die Illusion der ‚einfachen Form', S. 387.

in dûhte daz er sîgen
zuo der helle müeste.
in dirre tiefen wüeste
lac der trache mære. (S 670 – 675)

Die Bedrohung durch den Drachen ist zudem nicht nur motivisch, sondern ganz konkret mit dem heidnischen Opferkult verknüpft, der damit zugleich als Betrug entlarvt wird: Im Land treiben etliche Zauberer allerhand *lüppe und aller slahte list, / dâ mite si den werden Krist / betriegen lîhte wânden* (S 679 – 681). Auf dem besagten Berg haben sie ihr *kapitel* (S 684) eingerichtet und ernähren mit ihren Opfern den Drachen, der mit seinem tödlichen Atem die Luft verpestet und die Einwohner Roms in Angst und Schrecken versetzt. Silvesters Kampf gegen den Drachen wird daher explizit als Teil des umfassenden Glaubenskampfes zwischen Heiden und Christen geschildert:

nû stuont ez bî der zît alsô
daz in der stat diu heidenschaft
und der bâbest tugenthaft
um den gelouben hæten strît
und krieges pflâgen bî der zît
umbe ir zweiger orden.
zwei teil dâ wâren worden
und hæten sich gescheiden
die kristen von den heiden
in zorne bî der selben vrist. (S 714 – 723)

Im Kontext dieses globalen und heilsgeschichtlichen Glaubenskampfes ist Silvesters wundersame Überwindung des Drachen nicht nur ein paradigmatischer Beweis seiner eigenen Heiligkeit, sondern als öffentlicher Glaubensbeweis zugleich syntagmatisch in die Handlung eingebunden: Die Heiden nämlich fordern Silvester heraus, er möge den Drachen besiegen, dann wollten sie sofort glauben,

‚daz dîn herre, Krist genannt,
hât götlicher tugende vil
und er tuot allez daz er wil
in himmel unde ûf der erde' (S 734 – 737).

Silvester erwidert daraufhin, dass sich die Macht Christi wohl ‚*an dirre sache erzeigen*' (S 745) solle, ist sich aber des für eine wirkliche, also innere Bekehrung prekären Status eines solch äußerlichen Glaubensbeweises bewusst, wenn er den Heiden entgegenhält:

‚vil kleine daz vervâhet doch
daz er in überwindet:
iuwer ungeloube vindet
ein ander widerwertekeit,

diu sîner reinen gotheit
und sîner hôhen êre
muoz missevallen sêre.‘ (S 748 – 754)

Dennoch bittet Silvester Gott um Hilfe für die Erlösung der Heiden vom Drachen und predigt der gesamte christlichen Gemeinde, sie möge unter dreitägigem Fasten beten, dass Gott *sîne tugent lieze / vil offenlîche erschînen / den heiden und den sînen* (S 768 – 770). Der folgende Machterweis Gottes ist wundersam vermittelt, und zwar durch den Heiligen, mit dem sich die Begründung des Papsttums verbindet: In einer Vision trägt der Apostel Petrus Silvester auf, er solle mit einer großen Kette die Tür tief drinnen im Berg in seinem Namen verschließen, auf dass sie bis zum Jüngsten Tag verschlossen bleibe (S 774 – 814). Die Begnadung Silvesters durch den Apostelfürsten erscheint in der erzählerischen Gestaltung als der eigentliche Kern der Drachenepisode, denn der Vollzug dieser Anweisung wird nur noch knapp erwähnt, ebenso wie die folgenden Bekehrungen. Silvesters Sieg über den Drachen ist damit, wie schon sein Sieg über den heidnischen Richter, Vorbereitung für seine eigentlich entscheidende Tat, zugleich aber eine Präfiguration seines endgültigen Sieges über das Heidentum.

Die Silvesterlegenden der *Legenda aurea* und des *Passionals* folgen hingegen einer anderen Überlieferungstradition, in der die Drachenepisode erst nach der Bekehrung Konstantins und dem Religionsdisput erzählt wird.[137] Motiviert ist sie durch die heidnische Infragestellung des Christentums, dass sich doch im Disput eben erst siegreich erwiesen hat: Nach einigen Tagen halten die heidnischen Priester, die als *dies idolorum pontifices* (LA 284), als Götzendiener charakterisiert sind, dem Kaiser vor, seit seiner Bekehrung zum Christentum habe der Drache über dreihundert Menschen umgebracht. Silvester besiegt den Drachen wiederum auf die Weise, die der heilige Petrus ihm offenbart; hier besteht sie nun aber darin, dass er dem Ungeheuer mit einer Schnur das Maul zubindet, die er mit einem Ring versiegelt, der das Kreuzzeichen trägt. Mit den beiden Priestern, die sich *cum multitudine infinita*, sprich: mitsamt allen Heiden bekehren, ist auch der Unglaube insgesamt überwunden, wie der Erzähler zusammenfasst: *sicque populus Romanorum a morte duplici liberatus est, scilicet a cultura daemonis et veneno draconis* (LA 286).[138] Die Silvesterlegende des *Passionals* folgt in ihrer Gestaltung der Drachenepisode der *Legenda aurea*, schmückt dabei aber manches aus, so die abschließende Massenbekehrung der Heiden ausgehend von der Taufe der beiden Priester:

137 Konrad folgt der Ursprungsfassung B2, während die ältere Ursprungsfassung A1 die Drachenepisode erst nach der Bekehrung Konstantins und dem Religionsdisput bringt, außerdem noch nicht den bekehrten Kaiser als Schiedsrichter im Disput hat, sondern zwei Heiden. Die Silvesterlegenden der *Legenda aurea* und des *Passionals* gehören hingegen einem Mischtyp C. Zur Textgeschichte der *Actus Silvestri* vgl. Herma Kliege-Biller, Studien zum *Silvester* Konrads von Würzburg, S. 33 – 48.

138 „Und so wurde das römische Volk von einem doppelten Tod erlöst, von der Anbetung des Teufels und vom Gift des Drachens.“

als den wie warheit erſchein,
do touften ſi ſich alle.
mit eime gemeinen ſchalle
drungen ſi zu Criſtes lobe
wol vlizeclichen und dar obe
wart an den criſtenlichen touf
ein harte witer zulouf
von allen Romeren. (P 92, 7–14)

Im Ganzen ergibt sich aber im *Passional* das gleiche Bild wie in der *Legenda aurea:* Die Drachenepisode ist hier jeweils ein finales Bestätigungswunder, das die mit der Bekehrung Konstantins und dem Religionsdisput erreichte Etablierung des Christentums verteidigt. Nicht zufällig trägt Petrus seinem Nachfolger einen Bannspruch für den Drachen auf, der Teile des christlichen Glaubensbekenntnisses nutzt, in der *Legenda aurea* gar mit wörtlichem Anklang an das in der römischen Liturgie verwendete Credo: *‚Dominus noster Iesus Christus de virgine natus, cruxificus et sepultus, qui resurrexit et sedet ad dextram patris, hic venturus est iudicare vivos et mortuos. Tu ergo, Satana, eum in hic loco, donec venerit, exspecta.‘* (LA 284)[139] Die Überwindung des Ungeheuers, im *Passional* von Silvester als *‚du tuvel tuvelhafter bote‘* (P 91, 28) angesprochen, versinnbildlicht den auch im Kult immer wieder vergegenwärtigten Sieg Christi über Tod und Teufel.

Bei Konrad zeigt sich indes eine, in der Stofftradition, der er folgt, angelegte, von ihm aber bewusst gestaltete, „konstitutive Zweiteiligkeit der Geschichte“, deren beiden Teile in einer gezielten Symmetrie stehen, „die Spiegelungseffekte sucht“[140]: Der erste Teil erzählt mit dem Drachenwunder und der Bekehrung Konstantins von der Konfrontation mit dem Heidentum, die zweite von der Konfrontation mit den Judentum im Glaubensdisput und Stierwunder. Der Drachenkampf ist hier „die erste Wundertat Silvesters als Papst und Oberhaupt der Christenheit, mit der er das römische Volk für den christlichen Glauben gewinnt“.[141] Die Bekehrungen, die das Drachenwunder hervorruft, sind dabei zunächst Anlass für eine neue Welle blutiger Christenverfolgungen, denen Silvester und sein Klerus entgehen, indem sie sich außerhalb Roms verborgen halten.[142] Konstantin wird an dieser Stelle nach den Mustern

139 „‚Unser Herr Jesus Christus, von einer Jungfrau geboren, gekreuzigt und begraben, der auferstanden ist und zur Rechten des Vaters sitzt, wird kommen zu richten die Lebendigen und die Toten. Du Satan, erwarte ihn nun an diesem Ort, bis er kommt.‘“ Vgl. dazu Hammer, Erzählen vom Heiligen, S. 424.

140 Köbele, Die Illusion der ‚einfachen Form‘, S. 385.

141 Hammer, Erzählen vom Heiligen, S. 422.

142 Die heilsgeschichtliche Wende ist, handlungslogisch gesprochen, wichtiger als seine persönliche Heiligkeit, die er im Martyrium schneller hätte erreichen können. Im *Passional* beteuert der Erzähler, dass Silvester nicht aus *zageheit*, sondern im Bewusstsein höherer Verantwortung geflohen sei: *durch nutz wolde er ſich ſparn / und die criſtenheit bewarn* (P 65, 38 und 39–40).

der Märtyrerlegende als mächtiger Herrscher vorgestellt, dem aber der richtige Glaube fehlt:

> doch was er ungeloubhaft
> und streit vil sêre wider gote.
> er hæte dô mit sîme gebote
> verderbet vil der kristen,
> ern wolte keine vristen
> der an got geloubte. (S 880 – 885)

Doch trifft ihn dafür die Strafe Gottes, sodass sich seine weltliche Macht und Ansehen in ihr Gegenteil verkehrt:

> er sluoc in mit der miselsuht
> dur sîne bîtterlichen art,
> so daz er ûzsetzicc wart
> und amme lîbe wart enstalt.
> des wart betrüebet sîn gewalt
> und al sîn keiserlicher ruom. (S 896 – 901)

Seine heidnischen Meister wissen schließlich nur ein Heilmittel: Er solle sich ein *piscîne* (S 910) machen lassen und darin im Blut unschuldiger Kinder baden. Konstantin folgt zunächst diesem Rat und lässt 3000 Kinder nach Rom bringen, doch begegnet ihm auf dem Weg zum Kapitol, wo dieses ‚Blutbad' stattfinden soll, der Jammerzug der Mütter, sodass schließlich – all das wird versreich und dramatisch dargestellt: die Anordnung der Meister, das Wehklagen der Mütter, Konstantins Erschütterung, schließlich seine Tränen – Konstantins *keiserliche milte* über die *grimmekeite* der heidnischen Meister siegt (S 1030 und 1033).

Im *Passional*, das den Kaiser bis auf sein Heidentum, an dem nun vom Stoff her nicht vorbeizukommen ist, zum höfisch-idealen Herrscher stilisiert, wird *des keifers miltekeit* (P 67, 22), die nun der *untugend* (P 66, 77) des Kindermordes gegenübersteht, zum Signum herrscherlicher Würde: *die keiferliche werdekeit / uz mildekeit entſpringet* (P 66, 40 – 41), ist Konstantin in den Mund gelegt.[143] Bei Konrad ist wohl hingegen weniger an die Freigiebigkeit des Herrschers gedacht als an die christliche Tugend der Barmherzigkeit, wenn *diu keiserlichen ougen sîn / von rehter milte wurden naz* (S 1038 – 1039). Denn Konstantin hat erkannt, so spricht er selbst, dass die Opferung der Kinder ihn ‚*vor gotes ougen*' (S 1025) schuldig werden lassen würde – und das ist insofern bemerkenswert, als ihm hier eine erste Gotteserkenntnis in den Mund gelegt wird, die schließlich zu seiner Konversion führt: Er sieht sich dem einen Gott verantwortlich, von dem er eigentlich noch gar nicht weiß, und sorgt sich, schon ganz in den

143 Vgl. dazu Hammer, Erzählen vom Heiligen, S. 413. Während es in der *Legenda aurea* „[d]ie Würde des römischen Volkes" ist, die „aus dem Quell der Barmherzigkeit" schöpft: *Dignitas Romani imperii de fonte nascitur pietatis* (LA 268).

christlichen Kategorien von irdischer Vergänglichkeit und himmlischer Seligkeit denkend, um sein Seelenheil:

> ‚sol ich ûf der erde
> durch daz verwirken al mîn heil
> daz ich in hôher sælden teil
> gewinne, daz ist tumplich.‘ (S 1064 – 1067)

Die Opferung der Kinder führt ihn in eine Krise, die den Bekehrungsprozess auslöst, auf den der christliche Glaube, den ihm Silvester predigt, schließlich die Antwort geben wird. Seinen inneren Wandel reflektiert Konstantin in einer öffentlichen Rede an seine Vasallen, die das narrative Umschlagsmoment diskursiv nachvollziehbar macht. Vor seinem intra- wie dem extradiegetischen Publikum formuliert der Kaiser die Erkenntnis, dass alle irdische Herrschaft vergänglich sei und allein der geistliche Kampf gegen das Böse ewige Stärke bringe:

> ‚daz man wirt aber sigehaft
> an schanden unde an missetât,
> daz vüeget hôher tugende rât
> und reiner site lêre.‘ (S 1120 – 1123)

Die völlige innere Umkehr, die konkret-existentielle Implikationen hat, insofern sie die Möglichkeit der Heilung ausschlägt, vollzieht er schließlich, wenn er sich und sein Schicksal in Gottes Hände legt, damit die Krankheit als Strafe annimmt und ihrem Erdulden einen geistlichen Gewinn sieht:

> ‚dâ sol ich hiute an got hie sehen,
> alsô daz ich den willen sîn
> setze gein dem willen mîn
> und den lâze strîten
> vil sêre an disen zîten
> wider mînes herzen gir.
> gesiget gotes wille an mir,
> sô trage ich doch die sigenuft,
> wand ich vil strenger sünden guft
> mit senften und mit süezen siten
> hab an mir selben überstriten.‘ (S 1142 – 1152)

Die Heilung vom Aussatz ist schließlich auch keine unmittelbare Folge dieser inneren Bekehrung. Denn erst nachdem er die unschuldigen Kinder hat gehen lassen, erscheinen ihm im Traum die beiden wichtigsten Apostel, Petrus und Paulus, die überdies Silvester und Konstantin präfigurieren: Petrus ist der oberste Apostel und erster Bischof Roms, Paulus der ehemalige Christenverfolger, dessen Bekehrung

gleichbedeutend ist mit seiner Berufung als Missionar des Christentums.[144] Sie versprechen ihm die Heilung als Belohnung für seine Tugendhaftigkeit. Er soll Silvester zu sich holen lassen, der werde ihm – in typologischem Kontrast zum ‚Blutbad' der Heiden – *‚ein piscîne / der êweclichen gotheit'* (S 1240 – 1241) bereiten, das ihn von *‚der swære dîn'* (S 1245) erlösen werde.

Bei Konrad widerfährt ihm diese Vision ‚einfach so', sie erscheint als logische Konsequenz seiner innerlich und unwissend vollzogenen Bekehrung, während im *Passional* an dieser Stelle Gott als Urheber der folgenden Heilung deutlich genannt wird:

> Got, aller tugende ein ummerinc,
> ſach an die gutelichen dinc,
> die Conſtantinus begie.
> nicht ungelonet er im lie
> ſwie er was ein heiden (P 67, 52 – 56).

Das Konversionsgeschehen wird damit, der paränetisch-katechetischen Tendenz des *Passionals* entsprechend, geistlich ausgedeutet und besonders der Verdienstgedanke betont: Wenn selbst ein Ungläubiger auf göttliche Belohnung hoffen darf, wenn er sich zu Gott bekehrt und Gutes tut, dann umso mehr noch jeder christliche Gläubige – im geistlichen Sinne sind beide Heiden, die der Umkehr und Erneuerung bedürfen. Die Heilung vom Aussatz im ‚Bad' der Taufe steht daher metonymisch für die Reinigung von der Sünde und vom Unglauben.

Am deutlichsten wird das wieder bei Konrad, denn die Verheißung der Apostel: *‚sô wirt dîn siecher lîp gesunt'* (S 1248) meint in der breiteren mittelhochdeutschen Semantik von *lîp* die Heilung von Leib und Leben. In der Taufe vollzieht sich damit das Wunder der Heilung, aber nicht als „kausaler Auslöser einer Bekehrung", sondern als „Symbol des Heils".[145] Die wundersame, weil unvermittelte, plötzliche innere Bekehrung des Kaisers wird durch die Heilung vom Aussatz äußerlich bestätigt. Die völlige geistliche Erneuerung, deren Zeichen die Taufe ist, betrifft aber im Fall Konstantins nicht allein das persönlich Schicksal eines Konvertierenden: Seine Konversion und die des Reichs sind als ein Geschehen gedacht, denn als Dank für die Gnade Gottes soll er die Verfolgung der Christen beenden und sich vom heidnischen Unglauben zum Glauben an Christus bekehren:

> ‚und swaz in dînem rîche sî
> der kristenheit zerstœret nû,
> daz solt vil harte schiere dû
> mit helfe widerbringen,
> und lâ niht vürbaz twingen
> die getouften gotes knehte.

144 Vgl. Hammer, Erzählen vom Heiligen, S. 413 – 414.
145 Bleumer, Metalegendarisches Erzählen, S. 252.

dû mache dich ze rehte
lûter unde reine
vor dem vil starken meine
der an den abgöten lît.
geloube ân allen widerstrît
an Jêsum Krist der megde sun.
mit guotem willen êre dun,
sô mahtû sælic werden
in himel unde ûf erden.‘ (S 1258 – 1272)

Wenn Konstantin nun nach Silvester schicken lässt und von ihm im christlichen Glauben unterwiesen wird, dann bringt das für die ‚eigentliche‘ Konversion nichts Neues, sondern dient dazu, in der Verhandlung von Heidentum zum Christentum die bereits vollzogene innere Umkehr als einen diskursiven Prozess verständlich zu machen. So beispielsweise, wenn Konstantin Silvester fragt, was für Götter Petrus und Paulus seien, und der Papst ihm daraufhin darlegt, dass allein Christus Gott sei, die beiden Apostel nur seine Diener, die den Glauben an ihn in der Welt als erste verbreitet haben (S 1407 – 1458). Und noch sinnfälliger, wenn Konstantin ein Bild der beiden zu sehen wünscht um sicher gehen zu können, dass wirklich sie es gewesen sind, die er gesehen hat (S 1465 – 1511). Hier wird das heilspräsentische Ereignis seiner persönlichen Begegnung mit den beiden Heiligen in ein öffentliches diskursives Verstehen überführt: Der Heide erkennt die Heiligen auf einem Kultbild – *mit bilden und mit buochstaben / entworfen oder schône ergraben* (S 1483 – 1484) – und beweist dem intra- wie extradiegetischen Publikum die Echtheit seiner Vision.

Die längeren Lehrreden Silvesters und die darauf antwortenden Bekenntnisse Konstantins formulieren vor allem die Absage an die heidnischen Götter und die Hinwendung zu dem einen wahren Gott. Interessant in diesem Zusammenhang, dass Taufe und Heilung Konstantins mehrfach als Wende benannt werden. Die im Hinblick auf die Identität des Konvertierenden dekonstruktive wie rekonstruktive Funktion des ausführlich dargestellten Taufrituals versinnbildlicht die heilsgeschichtliche Abkehr des ganzen Reiches vom Heidentum und seine Zuwendung zum Christentum. So bittet Silvester unmittelbar über der Taufe, dass Gott Konstantin heilen möge,

‚dar umbe daz diu kristenheit
sîn vröuwe zeime herren sich
und einen schirmer lobelich
an im gewinnen müeze‘ (S 1818 – 1821).

Dadurch wird auch die Rolle des Papstes als Mittler herausgestellt: „Nicht allein die Taufe, sondern damit verbunden die Fürbitte Silvesters heilt den Kaiser; die Finalität der Legende nimmt diese Fürbittfunktion bereits vorweg.“[146] Das folgende Heilungswunder, das mit himmlischen Licht- und Klangerscheinungen als Einbruch der

146 Hammer, Erzählen vom Heiligen, S. 417.

Transzendenz narrativiert wird, bestätigt genau diese Wirksamkeit des Heiligen und damit Gottes Wirken in der Welt.

Auf Konstantins Bekehrung folgt die Missionierung des Reichs. Zunächst noch rein defensiv und ohne offenen Zwang zur Konversion legt Konstantin durch Verordnungen an sieben aufeinanderfolgenden Tagen, dem Schöpfungswerk gleich, die Grundordnung für ein christliches Reich: Er ordnet an, dass man Christus als wahren Gott anerkennen solle und empfiehlt seine Verehrung ‚*mit ganzer vrîheit*' (S 1878), verbietet jede Schmähung Christi, schützt die Christen vor Unrecht, macht Silvester zum Oberhaupt der römischen Kirche, stellt die Kirchen unter kaiserlichen Schutz, gebietet, dass Kirchen nur mit Einverständnis des Papstes gebaut werden dürfen und legt schließlich den Zehnten als verbindliche Abgabe an die Kirche fest. Am achten Tag dann geht er zum Petrusgrab und beginnt eigenhändig mit dem Bau einer Kirche, legt am neunten fest, dass auch *in sîme sal ze Lateran / ein münster dem vil werden got* (S 2006 – 2007) gebaut werden soll.[147] Die Bekehrung der Heiden wird aber nicht erzwungen, sondern sogar mit Hürden versehen, denn eine Zwangsabgabe bei der Taufe soll verhindern, dass jemand *durch der gâben girekeit* (S 2045) zum Christentum konvertiert: *man wolte daz er kæme / willeclîche in gotes ê / und âne valsch* (S 2050).

Binnen Jahresfrist bekehrt sich ein großer Teil der Heiden, allerdings nicht die Würdenträger der Stadt, was dazu führt, dass Konstantin seine Maßnahmen verschärft. In einer der Kirchen sitzt er zu Gericht und verkündet seinen Untertanen, ganz in der Topik christlicher antiheidnischer Polemik, dass die Wahrheit des christlichen Glaubens allen offenbar sei und die heidnischen Götter nutzlose Götzen; alle Menschen sollten den wahren Schöpfer ehren. Seine Heilung gilt nun als Prüfstein für Gottes Macht und als Legitimation für eine aktive Bekämpfung des Heidentums:

> ‚dar umbe sol ein einde
> der ungeloube nemen hie,
> der mit stætem willen ie
> von abgöten ist getragen.
> ir sult den valsch von hinnen jagen,
> den iuwer tumpheit hât erzogen.
> den wâren got vil unbetrogen
> üebent alters eine.' (S 2180 – 2187)

Konstantin verordnet daher nun den Religionswechsel im ganzen Land, zumindest was den öffentlichen Kult angeht. Damit man den wahren Gott immer und überall ehren könne, sollen die heidnischen Kultstätten umgewidmet werden und die verbrieften Rechte der heidnischen Priester an den kirchlichen Klerus übergehen: ‚*der tempel wirde sî gelegen / und werde grôz der kirchen reht*' (S 2236 – 2237) – alles als Zeichen, dass der Kaiser allein Gott dienen wolle. Die Versammelten aber geraten in

147 Der Zusammenhang der Basilika Alt St. Peter und der Kirche im Lateran mit dem Wirken Konstantins ist historisch belegt, in der narrativen Fiktion wird er unmittelbar mit seiner persönlichen Bekehrung verknüpft.

einen großen Aufruhr und fordern gar, dass *‚verderben müezen alle die / Jêsu Kriste widersagen / und im niht holdes herze tragen‘* (S 2264 – 2266). Mehrere Stunden fordert die Menge lautstark noch deutlichere Repressionen gegen das Heidentum: *swer Krist niht üeben wolte dâ, / daz im der keiser trüge sâ / vil offenliche vîentschaft* (S 2281 – 2283), der heidnische Götterkult solle verboten, die Heiden aus der Stadt vertrieben werden (S 2302 – 2306). Konstantin – *der keiser edel unde balt* (S 2308) – aber besänftigt hier nun die Menge und gemahnt an die Freiwilligkeit des Glaubens; dieser lasse sich nicht durch Herrschaftsmaßnahmen erzwingen:

> ‚der liute dienest unde gotes
> ûf erden ist gescheiden sô
> daz mit betwungenlîcher drô
> der liute dienest hie geschehe
> und daz man gote dienen sehe
> mit willeclichem muote.‘ (S 2314 – 2319)

Und es folgt die theologische Erklärung: Weil Gott in freier Entscheidung verehrt werden und den *sündesiechen* (S 2335) die Möglichkeit der Besserung geben wolle, lasse er sie leben: *‚ir schulde wil er in vergeben / ob si bekêren sich‘* (S 2336 – 2337). Unschwer lässt sich das auf die Heidenproblematik hin Formulierte auf die Existenz des Menschen in der Welt überhaupt und die Notwendigkeit beständiger innerer *conversio* beziehen. Konstantin begründet bei Konrad seine eigene Haltung mit der Entscheidung Gottes, *‚daz er mit argen dingen / niemen wil betwingen / daz er im undertænic sî* (S 2343 – 2345). Weil also auch Gott niemanden zum Glauben zwinge, so kann auch er es nicht tun, nur *‚mit senften worten‘* und *‚mit liebe si gebiten / daz si bekêren gerne sich‘* (S 2355 und 2352 – 2353).

Doch ist diese den Untertanen zugestandene Freiheit in Glaubensdingen nicht ohne Widersprüche: Einerseits besteht kein Zwang zur Konversion, noch trifft diejenigen, die Heiden bleiben, eine Strafe – kaiserliche Gunst aber erwerben sich alle, die sich bekehren und taufen lassen, so verspricht Konstantin (S 2362 – 2368). Und der kaiserliche Großmut gründet offenbar darauf, dass der Gegensatz zum Heidentum ein temporaler ist, dass also die Taufe nicht ewig abgelehnt werden wird, sondern Aussicht auf Bekehrung besteht:

> ‚daz mich dar umbe nieman
> vorhte noch entsitze dich,
> ob er den touf versmâhe noch
> und niht bekêren welle sich‘ (S 2358 – 2361).

In der *Legenda aurea*, die das Heidentum ja erst am Ende der Silvesterlegende mit dem Drachenbann überwunden sieht und Konstantin ohnehin insgesamt eine untergeordnete Rolle zuweist, erübrigen sich solche Feinheiten im Hinblick auf die Etablierung einer christlichen Herrschaft: Der Heilige erweist seine Wundermacht und bestätigt damit den Triumph des Christentums, eine große Menge bekehrt sich und mehr

braucht es nicht, um die Bedeutung des heiligen Papstes herauszustellen. Das gilt auch für das *Passional*, immerhin wird hier aber angedeutet, dass mit der Massenbekehrung die Konversion der Heiden zum Christentum noch nicht abgeschlossen ist, mithin die innere Bekehrung ein längerer Prozess ist: Die Römer *griffen chriftenlichen an, / fwaz Silvefter der gute man / von Crifto gutes larte* (P 92, 15–17) und ihr tugendsames Streben wird als das Aufgehen reicher Frucht beschrieben, deren Same Petrus mit seinem Martyrium in den Boden Roms gelegt habe (P 92, 23–35).

5.2.2 *Adversus Judaeos* – Die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Judentum

Mit der Taufe Konstantins durch Silvester ist auch in Konrads Chronologie der Ereignisse der religiöse Gegensatz zum Heidentum überwunden: Auch wenn noch nicht alle Heiden getauft sind, hat das Christentum gesiegt und sich in der Mission erfolgreich ausgebreitet. Dieser Zustand idealer christlicher Herrschaft wird erst durch die Kaiserinmutter Helena gestört, die dem jüdischen Glauben anhängt und daher ihren Sohn zwar ob seiner Abkehr von den heidnischen Götzen lobt, für seine Bekehrung zum Christentum aber gleichzeitig heftig tadelt: *nû bistû zeinem orden komen / der noch zwîrent bœser ist* (S 2486–2487). Der christliche Glauben erscheint ihr als neue und noch viel schlimmere Form von Aberglauben, und dieser Vorwurf gründet in dem, was Judentum und Christentum theologisch trennt, nämlich der Glaube an Jesus Christus als Sohn Gottes:

> ‚sît dû von den touben
> abgöten bist getreten,
> war umbe wiltû danne beten
> an Jêsum Krist ûf erden?‘ (S 2516–2519)

Damit ist nicht nur der äußere Anlass, sondern auch das zentrale inhaltliche Thema des nun folgenden Glaubensdisputs mit den Juden genannt, der neben der Bekehrung des Kaisers zum erzählerischen Kern der Silvesterlegende gehört und in ihr einen breiten Raum einnimmt. Seine Relevanz ergibt sich aus dem spezifischen Charakter des religiösen Gegensatzes zum Judentum, denn dieses stellt sich letztlich als eine Sonderform des Unglaubens dar, die zum christlichen Glauben in einer besonderen Beziehung steht.

Konstitutiv für diese Beziehung ist der Umstand, dass sich das Christentum aus dem Judentum heraus entwickelt und sich schließlich von diesem ablöst, ohne dass die gemeinsame Wurzel je ganz vergessen werden könnte. Damit spielt das Judentum eine entscheidende Rolle für das christliche Selbstbild und zwar in doppelter Weise, insofern es einerseits eine Abgrenzung verlangt, die die Abkehr vom alten Glauben markiert, der, aus christlicher Sicht, durch Christus ‚erfüllt‘ und mit dem Glauben an ihn überwunden ist; andererseits aufgrund der gemeinsamen religiösen Wurzeln eine

gewisse Kontinuität zu ihm als dem Ursprung des Christentums gewahrt werden muss. Die Juden sind damit das religiöse Eigene wie das Fremde, genauer: das religiös Fremd-Gewordene zugleich. Sie erschienen entweder als Zeugen der mit den Christen geteilten Wahrheit oder als verstockte Unvernünftige und ‚Blinde', die die Erfüllung und Ablösung ihres Glaubens durch Christus verkennen und ablehnen.

Aus dieser paradoxen Konstellation rührt die spezifische Funktion der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Judentum, die häufig in der Form von Religionsdisputen literarisch inszeniert wird, die von der frühchristlichen Apologetik bis in die hochmittelalterlichen Traktate tradiert werden, dabei auch immer wieder in legendarischen Texten eine narrative Einbindung und Ausgestaltung erfahren. Mit Blick auf die wechselseitigen schriftlichen Polemiken zwischen Judentum und Christentum hat der jüdische Historiker und Kulturwissenschaftler Amos Funkenstein pointiert:

> Judentum und Christentum waren und blieben *Konfrontationskulturen* im genauen Sinne des Wortes. Die bewußte und stete Ablehnung von Werten und Ansprüchen des anderen war und blieb ein konstitutives Moment für den fortlaufenden Aufbau der *eigenen* Identität beider Kulturen.[148]

Die „intensive Doppelbeziehung von Faszination und Aversion, Anziehung und Abstoßung" und die „erstaunliche Symmetrie der ambivalenten Einstellungen" ließen „sich nicht etwa als notwendige Folge dessen erklären, daß hier zwei monotheistische Religionen, beide mit absolutem Wahrheitsanspruch, in einem Orte zusammenwohnten"; Hunderten jüdisch-christlicher Polemik stünden nur wenige jüdisch-islamische gegenüber: „Judentum und Islam betrachteten sich gegenseitig mit einer Gleichgültigkeit, die an Verachtung grenzte. Sie waren eben *keine* Konfrontationskulturen."[149] Der Grund für die wechselseitige Konfrontation von Judentum und Christentum liege weniger in der theologischen Dimension, denn zwischen den Dogmen beider Religionen ließen sich leicht Äquivalenzen finden und „[k]ein Gesetz der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung verböte einem streng orthodoxen Juden auch heute, von der Messianität Jesu überzeugt zu sein".[150]

Daher sei die Konfrontation beider Religionen „eine historische eher denn eine ideologisch-dogmatische".[151] Damit zielt er auf die Genese des Christentums aus dem Judentum als jüdisch-apokalyptische Sekte, die bald den Anspruch erhebt, das wahre Israel zu sein, während das übrige verdammt sei. Mit der Ausbreitung des Christentum über das Judentum hinaus habe sich diese legitimatorische Abgrenzung zum Hass auf

148 Amos Funkenstein: Juden, Christen und Muslime. Religiöse Polemik im Mittelalter. In: Die Juden in der europäischen Geschichte. Sieben Vorlesungen. Hrsg. von Wolfgang Beck. München 1992, S. 33–49, hier S. 33.
149 Ebd.
150 Ebd., S. 34.
151 Ebd.

das Judentum allgemein verwandeln können, da nun beide Religionen um die Bekehrung der Heiden konkurrierten, was noch durch die Rivalität zwischen Judenchristen und Heidenchristen innerhalb der Kirche verstärkt worden sei.[152] Aber auch über die Etablierung des Christentums als Staatsreligion, mit der vom Judentum kaum mehr eine akute Gefahr und konkrete Konkurrenz für die Christen ausgehen kann, hinaus erfüllt die christliche antijüdische Polemik eine wichtige Funktion, und vielleicht gerade dann.

Dabei habe die Polemik schon seit Ende des zweiten Jahrhunderts, also noch vor den Konstantinischen Wende, kaum mehr eine „lebendige Auseinandersetzung" reflektiert, vielmehr handele es sich um eine „stereotype Wiederholung überkommener *topoi*, insbesondere um die Aufzählung der vermeintlichen Hinweise im Alten Testament auf die Wahrheit des Neuen Testaments".[153] Der ‚Sitz im Leben' der christlichen Polemik gegen das Judentum hätte sich damit schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt auf interne Zwecke der Selbstvergewisserung verschoben, angesichts der Weiterexistenz des Judentums, das doch mit Christus eigentlich hätte überholt sein müssen. Insofern stellt diese Polemik eine Form der Problembewältigung dar, die das religiöse Selbstverständnis der Kirche betrifft:

> Gerade weil es der Kirche mißlang, die Juden zur *nova lex* zu bekehren, wurde deren Existenz zu einem theologischen Paradox, zu einem Skandalon sondergleichen, welches erklärt werden mußte. Juden und Judentum waren und blieben ein *mysterium tremendum et fascinosum*, und als solches von beträchtlicher Anziehungskraft für eine Kultur, in der alles Alte ehrwürdig war und alles Neue verdächtig – während die Christen, sozusagen nach eigenem Bekenntnis, *homines rerum novarum cupidi* waren.[154]

Dieses Legitimationsproblem wird typologisch gelöst mit der Vorstellung, „daß der Status des ausgewählten Volkes vom ‚Israel im Fleische' auf ‚Israel im Geiste' verlagert worden war", was sich in der Möglichkeit zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit konkretisiere: „Demnach konnten Juden ihre Schriften nur im wortwörtlichen Sinne verstehen. Ihnen fehlte das tiefere Schriftverständnis, die *spiritualis intelligentia*, und sie galten deshalb als ‚blind'."[155] Weil sie den neuen, christlichen Glauben nicht annehmen, erscheinen die Juden als „lebender Anachronismus", gerade daher aber können sie als „ewiges Zeugnis" für die Wahrheit der heiligen Schriften und damit des

152 Ebd., S. 34–35.

153 Ebd., S. 35.

154 Ebd., S. 35–36. Geradezu spiegelbildlich Entsprechendes lässt sich auch für die jüdischen antichristlichen Polemiken herausarbeiten: „Such polemical arguments had no utility in direct encounter with Christians, but they fortified the resolve of European Jews physically to survive and culturally to flourish in the face of condemnation and attack." Jeremy Cohen: Towards a Functional Classification of Jewish anti-Christian Polemic in the High Middle Ages. In: Religionsgespräche im Mittelalter. Vorträge, gehalten anläßlich des 25. Wolfenbütteler Symposions vom 11. bis 15. Juni 1989 in der Herzog August Bibliothek. Hrsg. von Bernard Lewis, Friedrich Niewöhner. Wiesbaden 1992 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien. 4), S. 93–114, hier S. 99.

155 Funkenstein, Juden, Christen und Muslime, S. 36.

Christentums dienen: Sie sind der lebende Beweis, dass mit Christus die Erwählung von Israel auf die Kirche übergegangen ist.[156]

Die Loslösung des Christentums aus dem Judentum führt also zwangsläufig zur Wahrheitsfrage, die mittels der Substitutionstheologie gelöst wird: Die allegorische Ausdeutung der antitypisch verstandenen Bundestheologie – das Christentum als triumphierende *ecclesia*, das Judentum als blinde und gebrochene *synagoga* – versinnbildlicht den alleinigen Anspruch der christlichen Kirche auf Heilsvermittlung, von der alle Ungläubigen, Juden und Heiden gleichermaßen, ausgeschlossen sind, wenn sie sich nicht bekehren. Allerdings kommt den Juden dabei eine besondere Funktion zu, weil ihre Blindheit schon von Paulus als gottgewollt verstanden wird. Im Römerbrief betont er, dass der Alte Bund, den Gott einst mit Abraham geschlossen habe, sowie die Tora unwiderruflich Bestand hätten (Röm 9, 4), und bekennt sich entschieden zu seinem eigenen Judentum: *nam et ego Israhelita sum, ex semine Abraham tribu Benjamin* (Röm 11, 1).[157] Wenn ein Teil der Juden nicht an Jesus Christus als den Messias und seine Auferstehung glauben, dann weil Gott selbst sie verstockt habe, auf dass auch die Heiden die Möglichkeit bekommen, das christliche Heil zu erlangen – erst dann solle das Volk Israel gerettet werden (Röm 11, 11 und 25–32).

Die den Juden zugeschriebene heilsgeschichtliche Funktion begründet ihre prinzipielle Duldung als Andersgläubige innerhalb der mittelalterlichen *christianitas*. Anders als die Heiden, die die christliche Botschaft schlichtweg noch nicht gehört haben und daher völlig unschuldig für ihren Unglauben sind, verstünden es die Juden nicht besser, könnten also etwas für ihren Unglauben, aber immerhin nur wenig. Man dürfe sie daher, wie auch die Heiden, nicht zum Glauben zwingen, dessen Annahme aus freien Stücken erfolgen müsse.[158] Dennoch bleibt das christliche Verhältnis zum Judentum von einer grundlegenden Ambivalenz bestimmt, denn weil „das Christentum die Juden einerseits als Zeugen der Wahrheit der christlichen Lehre anerkannte, aber zugleich das Festhalten am ‚alten Gesetz' in nachmessianischen Zeiten als ständige Provokation empfinden musste"[159], konnte die Duldung rasch in Verfolgung umschlagen.

Ein gegenüber der typologischen und zeugnistheologischen Deutung des Judentums „grundlegender und dauerhafter Wandel der christlichen Sichtweise der Juden" lässt sich aber erst im 12. Jahrhundert feststellen, als „[e]in neues Klischee der Juden als Bedrohung und Geheimnisträger entstand", und diese neuen Vorurteile basierten bezeichnenderweise „nicht auf Unwissenheit, sondern im Gegenteil auf einer besse-

156 Vgl. ebd.

157 „Denn auch ich bin ein Israelit, vom Geschlecht Abrahams, aus dem Stamm Benjamin."

158 Vgl. dazu auch oben in Kap. 2.2.1 Heidentum als dynamischer Gegenbegriff.

159 Vgl. Marcel Müllerburg, Britta Müller-Schauenburg, Henrik Wels: „Und warum glaubst du dann nicht?" Zur ambivalenten Funktion der Vernunft in Religionsdialogen des 12. Jahrhunderts. In: Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter. Hrsg. von Michael Borgolte [u. a.]. Berlin 2011 (Europa im Mittelalter. 18), S. 261–324, hier S. 264.

ren Kenntnis der nachbiblischen jüdischen Literatur".[160] Mit Petrus Venerabilis (1092/94–1156), Abt von Cluny, der durch seine Schriften und die in seinem Auftrag entstandene ersten Koran-Übersetzung auch die theologische Auseinandersetzung mit dem Islam maßgeblich prägt, setzt eine christliche Polemik gegen den Talmud ein, der als ketzerisch gebrandmarkt wird. Die genauere Kenntnis des zeitgenössischen Judentums liefert dabei den Beweis, dass die Juden die Bibel keineswegs wortwörtlich auslegen, und einem eigenen, von Menschen geschaffenen Gesetz folgen, das das biblische ersetzt habe: „Das Judentum galt nicht länger als eine anachronistische, vielleicht sogar lächerliche, aber in jedem Fall verständliche und durchsichtige Religion: jetzt erschien es als ein Sammelbecken geheimnisvoller, teuflischer Traditionen."[161] Auf dieser Argumentation basiert dann die „Entmenschlichung und Dämonisierung"[162] des Judentums, die über die polemischen Traktate hinaus auch die populären Vorstellungen bestimmen wird, wie sie zum Beispiel in den Ritualmordlegenden des 12. und vor allem 13. Jahrhunderts Gestalt gewinnen.[163]

Der christliche Diskurs über das Judentum, der zunächst vom Ordnungsmodus ‚transzendenter Ganzheit' bestimmt ist, bei dem die Juden als die religiös Fremden als ‚Resonanzboden von Eigenheit' fungieren, wandelt sich und wird nun bestimmt vom Modus ‚perfekter Vollkommenheit', der die Juden zum ‚Gegenbild' und zur ‚Negation der Eigenheit' macht und das in besonders drastischer Weise, nämlich im Sinne einer teuflischen Entstellung der eigenen, christlichen Wahrheit. Die christliche antijüdische Polemik wäre also ein prägnantes Beispiel dafür, dass bessere Kenntnis nicht zwangsläufig – und, zumindest unter vorneuzeitlichen Bedingungen, wahrscheinlich sogar recht selten – zu mehr ‚Toleranz' gegenüber Andersgläubigen führt, sondern Nähe die Erfahrung von Fremdheit intensiviert und die eigene Identität herausfordert.[164]

In einem anderen Beitrag hat Funkenstein seinen historischen Abriss der christlich-jüdischen Auseinandersetzung stärker typisiert und vier Grundformen christlicher antijüdischer Polemik herausgearbeitet, von denen hier drei interessieren:[165] Zunächst die bereits erwähnte stereotype Aufzählung von alttestamentlichen Beweisen für die Wahrheit des Christentums, die freilich davon ausgeht, dass das Judentum

160 Funkenstein, Juden, Christen und Muslime, S. 36–37.

161 Ebd., S. 37.

162 Ebd.

163 Dem steht später, bei den Humanisten und Renaissancephilosophen, freilich eine aus der religiösen Fremdheit gespeiste Faszination für die jüdische Exegese des Talmud und die Geheimlehre der Kabbala gegenüber. Vgl. ebd., S. 38.

164 Vgl. dazu sowie zu den ‚Modi des Fremderlebens' nach Schäffter oben in Kap. 2.2.2 Heidentum als Erfahrung des religiös Fremden, S. 54–57.

165 Amos Funkenstein: Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages. In: Viator. Medieval and Renaissance Studies 2 (1971), S. 373–382. Die vierte Form, nämlich der Versuch, schließlich mit dem Talmud zu beweisen, „that even postbiblical Jewish literature, especially the Midrash, contains explicit hints of the veracity of the Christian dogma" (S. 374), ist im Zusammenhang der religiösen Auseinandersetzungen des 13. Jahrhunderts nicht relevant.

sich seit Entstehung des Christentums nicht geändert habe. Im 12. Jahrhundert vollzieht sich demgegenüber ein Wandel von Inhalt und Funktion der Polemiken, der sozio-ökonomische Gründe wie theologische hat und sich in zwei Formen konkretisiert.[166] Zum einen, auf der Grundlage eines allgemeinen Rationalisierungsprozesses in der christlichen Theologie, in einer Rationalisierung der religiösen Polemik, die auf philosophischer Grundlage die Wahrheit der christlichen Dogmen beweisen will. Gerade diese Rationalisierung des Glaubensdiskurses beziehungsweise des Diskurses um die Ungläubigen liefere aber – eben weil sie auf der Ebene der Vernunft argumentiert, die allen Menschen gemeinsam sei, und daher allgemeine Verbindlichkeit einfordern zu können meint – eine neue, universelle Begründung von Intoleranz. Beispielhaft dafür ist der Syllogismus des Petrus Venerabilis, wonach, wenn erstens gelte, dass der Mensch ein *animal rationale* sei, und zweitens die Juden der Vernunft nicht folgten, sie schließlich Tiere seien. Gemeint ist dabei natürlich die von der Vernunft gebotene Anerkennung der christlichen Wahrheit, die die Juden weiterhin ‚blind' verweigern. Auf diese Weise führt gerade Vernunft zur Intoleranz, die Option rationaler Toleranz, also von der Vernunft gebotener Anerkennung religiöse Gegensätze, wird hingegen selten realisiert.[167] Die Juden werden auf diese Weise von Ungläubigen im Sinne des Heidenbegriffs zu Un-Menschen, von religiöse Fremden zu schlichtweg Anderen, die gar nicht mehr in die eigenen menschlichen Kategorien vermittelt werden müssen.

Zum anderen konkretisiert sich der Wandel der Polemiken in der Auseinandersetzung mit der nachbiblischen jüdischen Literatur, die die Erkenntnis mit sich bringt, dass sich das Judentum seither verändert hat.[168] Auf dieser Grundlage entwickelt sich dann im 13. Jahrhundert eine neue ideologische Perspektive gegenüber den zeitgenössischen Juden, „that having broken with their own heritage they had no rightful place in a properly ordered Christian society"[169], und diese Perspektive führt dazu, dass Juden erstmals und mit ganz eigener Dringlichkeit als Ziel kirchlicher Mission und Gegner in realen Religionsdisputen erscheinen:

> For the first time in medieval Europe ecclesiastical authorities took concerted steps to proselytize among the Jews en masse, persecuting the Talmud [...], exploiting inquisitorial jurisdiction to harass entire Jewish communities, invading synagogues to preach to Jewish worshippers, and coercing leading rabbis to participate in public, officially sanctioned disputations.[170]

Diese neue Unduldsamkeit gegenüber den Juden, die die rein theologisch-gelehrte Ebene weit übersteigt und sich in konkreten lebensweltlichen Phänomenen niederschlägt, ist auch vor dem Hintergrund einer tatsächlichen Judenfeindschaft zu sehen,

166 Vgl. ebd., S. 377.
167 Vgl. ebd., S. 378.
168 Vgl. ebd., S. 379.
169 Cohen, Towards a Functional Classification of Jewish anti-Christian Polemic, S. 104.
170 Ebd.

die sich im Kontext der ersten Kreuzzüge im 11. Jahrhundert ausprägt und popularisiert. Denn mit der kriegerischen Aushandlung des religiösen Gegensatzes zu den Heiden an den Grenzen der *christianitas* rücken auch die Juden als Ungläubige im Inneren neu in den Blick; die äußere Expansion der lateinischen Christenheit steht auch und gerade hier in enger Wechselwirkung mit ihrer inneren Homogenisierung. Explizit wird das ebenfalls bei Petrus Venerabilis, der in einem Brief an den französischen König Ludwig VII. anlässlich des Zweiten Kreuzzuges ausführt:

> Sed quid proderit inimicos Christianæ spei, in exteris aut remotis finibus insequi, ac persequi, si nequam, blasphemi, longeque Sarracenis deteriores Judæi, non longe a nobis, sed in medio nostri, tam libere, tam audacter, Christum cunctaque Christiana sacramenta impune blasphemaverint, conculcaverint, deturpaverint? Quomodo zelus Dei comedet filios Dei, si sic prorsus intacti evaserint, summi Christi ac Christianorum inimici Judæi?[171]
>
> Was nützt es aber, die Feinde des christlichen Glaubens in fernen Landen aufzusuchen und zu bekämpfen, wenn die liederlichen und lästernden Juden, die weitaus übler als die Sarazenen sind, nicht in fernen Landen, sondern (hier) in unserer Mitte so ungehemmt und verwegen Christentum und alle christlichen Sakramente ungestraft schmähen, mit den Füßen treten, verächtlich machen? Wie soll Gottes Eifer die Kinder Gottes beseelen, wenn die Juden, diese schlimmsten Feinde Christi und der Christen, so ganz ungeschoren davonkommen?

Freilich geht er nicht so weit zu fordern, dass die Juden getötet werden müssten oder dürften, sondern empfiehlt, sie zur Finanzierung des Kreuzzuges heranzuziehen, aber es lässt sich natürlich darin eine Rechtfertigung physischer Gewalt und gar organisierter Pogrome sehen, wie sie die jüdischen Gemeinden im Rheinland im Vorfeld des Ersten Kreuzzuges im Frühjahr 1096 ja bereits tatsächlich hatten erleiden müssen.

In der Forschung hat sich für die Entwicklung der christlich-jüdischen Auseinandersetzung im Laufe des Mittelalters ein lineares Modell zunehmender Verschärfung etabliert, demzufolge „die relativ kleinen jüdischen Gemeinden auf dem Gebiete des späteren Deutschen Reiches seit den letzten Tagen der Römerherrschaft bis in das 11. Jahrhundert relativ ungestört und unbehelligt leben konnten".[172] Erst seit dem 11. und 12. Jahrhundert habe sich dann eine wechselseitige Auseinandersetzung von Judentum und Christentum auf Grundlage des Talmuds entwickelt,[173] die durch die

171 Petrus Venerabilis: Epistulae 4, Epistula 36. In: Patrologiae cursus completus. Series Latina, Bd. 189. Hrsg. von Jacque-Paul Migne. Paris 1890, Sp. 366 – 368, hier Sp. 366 – 367. Übersetzung nach Bernhard Blumenkranz: Patristik und Frühmittelalter. Die Entwicklung im Westen zwischen 200 und 1200. In: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen, Bd. 1. Hrsg. von Karl Heinrich Rengstorf, Siegfried von Kortzfleisch. Stuttgart 1968, S. 84 – 135, S. 120.

172 Vgl. Winfried Frey: Gottesmörder und Menschenfeinde. Zum Judenbild in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Hrsg. von Alfred Ebenbauer, Klaus Zatloukal. Wien/Köln 1991, S. 35 – 51, hier S. 36.

173 Vgl. dazu Kurt Schubert: Das christlich-jüdische Religionsgespräch im 12. und 13. Jahrhundert. In: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Hrsg. von Alfred Ebenbauer, Klaus Zatloukal. Wien/Köln 1991, S. 223 – 250.

missionarischen Bestrebungen der Bettelorden im 13. Jahrhundert schließlich einen neuen Schub bekommen hätten. So fasst der Historiker Michael Borgolte die gängige Darstellung der Entwicklung jüdisch-christlicher Religionsgespräche zusammen:

> Trotz des unbefriedigenden Kenntnisstandes glaubte die Forschung urteilen zu können, daß die christlich-jüdischen Gespräche im Laufe des elften Jahrhunderts zugenommen hatten und vorerst in moderatem Ton verliefen. Erst der Aufschwung der Gelehrsamkeit, besonders im Zeichen der (Früh-)Scholastik, habe die Christen ermutigt, sich dem Religionsgespräch mit den traditionell schriftkundigen und oft hochgebildeten Juden auszusetzen. Im dreizehnten Jahrhundert habe sich der Ton verschärft, insbesondere die Angehörigen des Dominikaner- und des Franziskanerordens hätten die Juden neben Zwangspredigten auch durch Zwangsdisputationen bedrängt, also den Druck zur Konversion erhöht.[174]

Der alten ‚Meistererzählung' einer sich vom Früh- zum Hochmittelalter herausbildenden ‚persecuting society' wäre in Bezug auf die christliche Auseinandersetzung mit den Juden – trotz aller gewaltsamen Übergriffe und Unduldsamkeit, die es fraglos gegeben hat – aber zumindest die traditionelle Pflicht der Herrscher zu deren Schutz entgegenzuhalten, die sich in Privilegien für jüdische Gemeinden ausdrückt oder darin, dass im Zuge von Pogromen zwangsgetauften Juden die Rückkehr zu ihrem alten Glauben zugestanden wird.[175]

Und entgegen der „angeblichen Linearität eines geistes- oder theologiegeschichtlichen Prozesses [...], der große Räume und soziale Einheiten, etwa den christlichen europäischen Westen oder die römische Christenheit, kennzeichnen sollte", hat Borgolte im Zeichen des ‚spatial turn' in den Geschichtswissenschaften gefordert, im Sinne einer ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen' die konkreten kommunikativen Zusammenhänge und damit verbundenen unterschiedlichen Zielsetzungen von Religionsgesprächen zu beachten: „Sie konnten der bloßen Präsentation der für sicher gehaltenen Wahrheit dienen, der klärenden Absicherung des Eigenen in der Auseinandersetzung mit den Anderen, ein echtes Interesse am Fremden befriedigen oder auch unmißverständlich auf Konversion angelegt sein."[176] Eine Geschichtswissenschaft, „die sich für die Lage der Menschen in ihrer Welt" interessiere, müsse sich mit „den konkreten Lebensräumen" beschäftigen, um „Rückschlüsse auf das Zusammenleben religiöser Mehrheiten mit Minderheiten der eigenen Gemeinschaft oder anderer Bekenntnisse beziehungsweise Kulte"[177] ziehen zu können.

Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive ist in diesem Zusammenhang zudem die Literarizität der Quellen zu betonen, die die religiösen Auseinandersetzungen ja nie einfach nur wiedergeben, sondern immer schon reflektieren und in ihren Insze-

---

174 Michael Borgolte: Christen und Juden im Disput. Mittelalterliche Religionsgespräche im ‚spatial turn'. In: HZ 286 (2008), S. 359 – 402, hier S. 365 – 366, der sich damit auf die These von Jeremy Cohen: The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism. Ithaca/London 1982 bezieht.

175 Vgl. ebd., S. 368 – 371. Der Begriff geht zurück auf Robert Ian Moore: The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950 – 1250. Oxford/New York 1987.

176 Borgolte, Christen und Juden im Disput, S. 400.

177 Ebd., S. 401.

nierungsformen verschiedenen Gattungen und Stofftraditionen verpflichtet sind. Die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Judentum gehört dabei „in einer historisch-genetischen und eschatologischen Dimension ganz wesentlich zum eigenen religiösen Selbstverständnis; als Baustein der eigenen religiösen Identität".[178] Als Konfrontationskulturen bilden Judentum und Christentum ihre Identität in Abgrenzung von der jeweils anderen heraus. Das ändert sich auch nicht mit der Etablierung und Durchsetzung des Christentums, sondern gewinnt gerade hier an Bedeutung für das christliche Selbstverständnis, weil die heilsgeschichtlich eigentlich überholte Weiterexistenz des Judentums nun erst recht den Wahrheitsanspruch des Christentums in Frage stellt und bearbeitet werden muss. Das geschieht nun gerade in der Form von Religionsdialogen, also der literarischen Darstellung von persönlichen Glaubensgesprächen oder öffentlichen Disputen zwischen Juden und Christen.

Dass die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Judentum im lateinischen Mittelalter in ganz unterschiedlichen literarischen Formen durchgängig von Bedeutung ist, bezeugt das kaum überschaubare Korpus von sogenannten *Adversus-Judaeos*-Texten, das Heinz Schreckenberg in zwei umfangreichen Bänden dokumentiert hat.[179] Deutlich wird in dieser Zusammenstellung, dass die hochmittelalterlichen *Adversus-Judaeos*-Schriften an frühchristlich-spätantike Vorbilder anknüpfen können, so wie andererseits auch Motive, Themen und Argumentationen der frühchristlichen apologetischen Literatur über die lateinische Legendenliteratur bis ins hohe Mittelalter überliefert werden und dort dann Eingang in die volkssprachige Literatur finden.[180]

In der Gestaltung religiöser Auseinandersetzungen in Form von Glaubensdisputen mit den Heiden spiegeln die mittelalterlichen Legenden daher „eine Zeit, in der sich das Christentum noch mit polytheistischen und anderen antiken Religionen konfrontiert sah".[181] Der Anachronismus steht dabei im Dienst christlicher Identitätsbildung, denn solche Erzählungen, „die aus dem ‚heroic age' der Kirche berich-

178 Jana Pacyna: Juden und Christen im Mittelalter. Zwischen Verfolgung und ‚Judenrecht'. In: Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte. Hrsg. von Mariano Delgado, Volker Leppin, David Neuhold. Fribourg 2012 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte. 17), S. 31–49, hier S. 36.

179 Die christlichen *Adversus-Judaeos*-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.). Frankfurt a. M. 1982 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23 Theologie. 172) und Die christlichen *Adversus-Judaeos*-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.–20. Jh.). Frankfurt a. M./Bern 1994 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23 Theologie. 497).

180 Vgl. Elisabeth Schenkheld: Die Religionsgespräche der deutschen erzählenden Dichtung bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts. Borna/Leipzig 1930, S. 117.

181 Burghart Wachinger: Religionsgespräche in Erzählungen des Mittelalters. In: Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität. Hrsg. von Klaus Ridder, Steffen Patzold. Berlin 2013 (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik. 23), S. 295–316, hier S. 298. Das gilt freilich nicht nur für Legenden im engeren Sinn, sondern für volkssprachige Erzählungen überhaupt, zu denken wäre beispielsweise an die ‚Religionsgespräche' im *Willehalm*.

teten, dienten im hohen Mittelalter zweifellos der eindrucksvollen Demonstration der Heiligkeit der himmlischen Fürsprecher und der Selbstvergewisserung im Glauben".[182] Während das antike Heidentum keine konkrete Entsprechung in der mittelalterlichen Lebenswelt hat, die Iteration seiner Überwindung also eine primär erinnernde Funktion im Sinne eines Gründungsmythos der Kirche hat sowie davon ausgehend eine spirituelle Dimension, die die Gläubigen an die Notwendigkeit der inneren *conversio* gemahnt, bleibt die Auseinandersetzung mit dem jüdischen Glauben aktuell: „Mit Juden konnte man im Alltag in Kontakt kommen, und für die Theologie blieb die christologische Deutung des Alten Testaments ein zentrales Thema."[183]

Aber auch wenn ein unmittelbarer lebensweltlicher Bezug nahezuliegen scheint, steht die symbolisch-typologische Funktion des Judentums, wie sie die christliche antijüdische Polemik seit ihren Anfängen maßgeblich bestimmt und der christliche Identitätsbildung gedient hat, im Zentrum der *Adversus-Judaeos*-Literatur. Daher lässt sich inhaltlich keine unmittelbare Verbindung vom theologischen Antijudaismus dieser Schriften zur religiös motivierten Gewalt gegenüber den Juden im Mittelalter ziehen, beispielsweise zur „vulgärtheologisch begründeten Judenfeindschaft der Prediger des Kreuzzugs und eines Teil der Kreuzfahrer", wie überhaupt die antijüdischen Ausschreitungen des Ersten Kreuzzuges „nicht regulären Abteilungen ritterlicher Kreuzfahrer, sondern eher den spontan sich bald nach Urbans Rede bildenden irregulären Heerhaufen" zuzuschreiben seien.[184] Insgesamt lässt sich zeigen, dass diese Schriften

> trotz der Wiederaufnahme zahlreicher antijudaistischer Stereotypen doch in der Regel unterhalb des Vorwurfs des Gottesmordes bleiben und nie die Basis der offiziellen hochkirchlichen Theologie im Sinne der paulinisch-augustinischen Lehre verlassen, welche die Existenz der Juden heilsgeschichtlich begründet.[185]

Die theologische Auseinandersetzung mit dem Judentum meint erst einmal nicht die zeitgenössischen Juden, sondern die historischen beziehungsweise typologischen der christlichen Apologetik. Deren Anfänge liegen im 2. und 3. Jahrhundert, also in der Zeit, in der sich das Christentum noch als Minderheit einer gleichgültig neutralen bis offen ablehnenden heidnischen Mehrheitsgesellschaft gegenübersieht. In diesem Zusammenhang stellt sich die apologetische Literatur als diskursive Form der Identitätsbildung dar, in Ergänzung zur narrativen der Märtyrerlegenden und Konversionserzählungen. Ihre Aufgabe besteht in der vernunftmäßigen und systematischen

182 Ebd., S. 304.
183 Ebd.
184 Friedrich Lotter: „Tod oder Taufe". Das Problem der Zwangstaufen während des Ersten Kreuzzugs. In: Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge. Hrsg. von Alfred Haverkamp. Sigmaringen 1999 (Vorträge und Forschungen. 47), S. 107–152, hier S. 110 u. 124.
185 Ebd., S. 124.

Rechtfertigung des christlichen Glaubens gegenüber dem Heidentum, vor allem in der Form, dass sie seine Inhalte als logische und erfüllende Fortführung der überkommenen Philosophie darstellt, andererseits die Unzulänglichkeiten der anderen Glaubensvorstellungen angreift. Insofern sind Apologetik und Polemik, Verteidigung und Angriff, kaum trennscharf zu unterscheiden.

In der Dialogform liegt dabei eine prägnante Steigerung der Apologetik, weil sie nicht nur die christlichen Glaubensinhalte darstellen, sondern die heidnischen zugleich widerlegen,[186] ja mehr noch: die diskursive Überwindung des Heidentums durch das Christentum *in actu* umsetzen kann. Das gilt natürlich umso mehr, wenn Glaubensgespräche mit erfolgreichen Konversionen erzählerisch verknüpft werden, die diskursive Aushandlung des religiösen Gegensatzes also narrativ eingebettet und beglaubigt wird, denn damit werden zwei entscheidende Formen der christlichen Identitätsbildung wirkungsvoll miteinander kombiniert.

Der apologetische Ursprung von Religionsdialogen macht deutlich, dass es sich hierbei um fiktive Dialoge handelt, die einen „realistischen Kern" nur insofern haben, als sie „die religiösen Konfliktlinien und Auseinandersetzungen ihrer Zeitalters"[187] widerspiegeln. Die Rede von ‚Dialogen' ist dabei anachronistisch, wenn sie sich nicht auf die Beschreibung der literarischen Gestaltung als Wechselrede beschränkt, denn „[d]er Begriff ‚Dialog' beschreibt in seiner heutigen Verwendung [...] nicht nur das bloße Faktum der Kommunikation zwischen einer Anzahl von Interlokutoren, sondern führt einen evaluativen Anteil mit sich, der ihn als eine Form der Toleranz und damit als ethisch geboten aufweist".[188] Von einer solch emphatischen Toleranz und gleichberechtigten gemeinsamen Wahrheitssuche kann im Zusammenhang vorneuzeitlicher Religionsdialoge aber kaum die Rede sein. Selbst Ramon Llulls Vision einer friedlichen Bekehrung aller Ungläubigen im dialogischen Einvernehmen, auf die ich weiter oben schon einmal eingegangen bin, bleibt eine von der absoluten Wahrheit des christlichen Glaubens bestimmte Missionsmethode und ist kein philosophischer Selbstzweck.[189] Zwar vollzieht sich seit dem 11. Jahrhundert „eine systematisch äußerst folgenreiche Wende von der hermeneutisch-exegetischen zur philosophischen Apologetik", die „die philosophische Vernunft als Medium des Dialogs zwischen den

186 Vgl. David A. Wells: Christliche Apologetik, die mittelhochdeutsche Silvesterlegende, Wolframs von Eschenbach *Willehalm* und die Toleranz gegenüber Andersgläubigen im Mittelalter. In: Mediaevistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung 14 (2001), S. 179 – 224, hier S. 179–180.

187 Mathias Hildebrandt: Mittelalterliche Religionsdialoge. Auf der Suche nach einer interreligiösen Hermeneutik. In: Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte. Hrsg. von Manfred Brocker, Mathias Hildebrandt. Wiesbaden 2008 (Politik und Religion. 5), S. 29 – 70, hier S. 30.

188 Müllerburg, Müller-Schauenburg, Wels, Zur ambivalenten Funktion der Vernunft, S. 261.

189 Vgl. dazu oben in Kap. 2.3.2 Das Verhältnis von Kreuzzug und Mission, S. 85. Zur Problematik des heutigen Toleranzbegriffs zur Beschreibung mittelalterlicher Phänomene vgl. oben in Kap. 2.3.1 Formen religiösen Kulturkontakts.

Religionen erprobt".[190] Und auf dieser Grundlage entwirft Ramon Llull in seinem *Llibre del gentil e dels tres savis* (*Buch vom Heiden und den drei Weisen*) tatsächlich

> eine Art offener und kontinuierlicher Diskurs, der auf ein permanentes Forum der Religionen hinausläuft, in dem Diskussionen nicht mit partikularen Kompromissen enden sollten, sondern so lange fortgeführt werden müssen, bis die verschiedenen Wahrheitsansprüche im Licht eines generell akzeptierten rationalen Verfahrens [...] entschieden sind und so eine vollkommene Schlussübereinkunft unter den Teilnehmenden erreicht worden ist.[191]

Das Potential von Religionsdialogen mag dabei darin liegen, dass die szenische Fiktion gegenüber dem systematischen theologischen Urteil Freiräume gewährt.[192] Dabei muss man nicht zwangsläufig davon ausgehen, dass im Fall eines auf rationale Verständigung angelegten Religionsdialoges „[d]ie von moralischen Diskriminierungen bestimmte Grenze [...] schon Erosionen erfahren haben", vielmehr sollte man verschiedene Situationen und Konstellationen in Betracht ziehen, denn „die literarischen Fiktionen [sind] auch ihrerseits Theorie, abgehoben von ganz anderer interreligiöser Realität".[193] In den Religionsdialogen und Missionstraktaten Ramon Llulls zeichnet sich jedenfalls letztlich ein Wandel vom Dialog im emphatischen Sinne zum Disput und Streitgespräch, von der Apologie zur Polemik ab: „In dieser auffallenden Verhaltensänderung Lulls den Andersgläubigen gegenüber handelt es sich um nichts anderes als um die ganze Dialektik von Theorie und Praxis bzw. von Selbst- und Zwiegespräch."[194] Unter dem Eindruck des Scheiterns einer friedlichen Mission im realen Gespräch mit den Muslimen beginnt er, so jedenfalls die biographische Lesart, eine Verbindung von Kreuzzug und Mission, wie er sie zuvor abgelehnt hatte, zu unterstützen – wenn man nicht allein schon die Situationsgebundenheit und Eigenlogik der jeweiligen Schriften für ausschlaggebend hält.

In den Religionsdialogen, wie sie sich innerhalb von Legenden finden, ist die Wahrheitsfrage jedenfalls immer schon entschieden: „Man disputiert also nicht, um in gemeinsamer Arbeit in dialektischen Erörterungen die Wahrheit zu finden, sondern man streitet, um die für einen selbst schon feststehende Wahrheit zu demonstrieren

190 Alexander Fidora: Das philosophische Religionsgespräch im Mittelalter. Von Gilbert Crispin und Peter Abaelard zu Ramon Llull. In: Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur. Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung. Hrsg. von Bernd F. W. Springer, Alexander Fidora. Wien/Berlin 2009 (Literatur. 18), S. 71–81, hier S. 73.

191 Ebd., S. 76–77.

192 Vgl. Hans Zirker: Grenzüberschreitungen. Möglichkeiten und Bedingungen einer Theologie interreligiösen Gesprächs. In: Ethik im Konflikt der Überzeugungen. Hrsg. von Andreas Lob-Hüdepohl. Fribourg 2004 (Studien zur theologischen Ethik. 105), S. 80–94, hier S. 85.

193 Ebd.

194 Eusebio Colomer: Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen. Zwischen Zwie- und Streitgespräch. In: Religionsgespräche im Mittelalter. Vorträge, gehalten anläßlich des 25. Wolfenbütteler Symposions vom 11. bis 15. Juni 1989 in der Herzog August Bibliothek. Hrsg. von Bernard Lewis, Friedrich Niewöhner. Wiesbaden 1992 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien. 4), S. 217–236, hier S. 232.

oder gegen die Unwahrheit zu schützen.“[195] Dahinter steht, zumal bei den christlich-jüdischen Religionsdialogen, die Überzeugung, „daß man das Christentum durch *ratio* und *scriptura* als die wahre Religion dartun kann“[196], soll heißen: durch vernunftgemäße Argumentation und Beweise aus der Heiligen Schrift, die im Fall der Juden und des Alten Testaments ja auch eine gemeinsame Autorität ist. Die Funktion dieser Religionsdialoge liegt in der religiösen Selbstvergewisserung und theologischen Belehrung eines christlichen Publikums. So entspricht die komplette Übernahme des umfangreichen Disputs mit den Juden in Konrads *Silvester* den

> im Prolog geäußerten pädagogischen Intentionen, denn der Begriff *bezzerunge* (25) zielt sowohl auf den Heiligen als das Vorbild im religiös-sittlichen Sinne als auch auf die dogmatische Festigung und Belehrung, die der Leser aus der Disputation gewinnen kann; denn im Grunde ist der Dialog doch ein von kurzen Fragen und Einwürfen durchsetzter Monolog Silvesters, der weniger dazu dienen soll, die Juden zu belehren als vielmehr die Christen zu erbauen und zu stärken.[197]

Religionsdialoge stellen sich in diesem Zusammenhang vor allem dar als literarische Tradition innerchristlicher Erbauung, wobei seit der frühchristlichen Apologetik die dialogische Form charakteristisch für die Auseinandersetzung mit dem Judentum ist, während gegen das Heidentum Monologe genügen:

> Während man sich den Heiden gegenüber in der Regel damit begnügen kann, das Christentum in seiner Gesamtheit als die wahre Religion hinzustellen (gelegentlich auch Angriffe auf die Reinheit des Christentums abzuweisen), was am besten in einer langen Lehrrede geschieht, muß man sich. mit dem jüdischen Gegner mehr auf Einzelheiten einlassen.[198]

Dieser Unterschied von antijüdischem und antiheidnischem Disput zeigt sich auch im Vergleich der mittelalterlichen Legenden von Silvester sowie Barlaam und Josaphat: Mit den Juden müssen einzelne Dogmen diskutiert werden und das geschieht in der Form immer wieder einsetzender Angriffe seitens der Juden und deren darauffolgender Widerlegung durch die Christen. Auf diese Weise wird die historische Ablösung des Judentums durch das Christentum dialogisch durchgespielt, während der heidnische Vorwurf, das Christentum sei eine Irrlehre, mit einer Darlegung der christlichen Glaubensinhalte abgewehrt werden kann.[199]

Die Auffassung, dass die *Adversus-Judaeos*-Texte seit dem 12. Jahrhundert insgesamt als Ausdruck christlicher Missionsbemühungen gegenüber den Juden zu verstehen seien, übersieht also die Ursprünge und die Funktionszusammenhänge der verschiedenen Texte und Gattungen, die von der Aufzeichnung mündlicher Disputationen über theoretische Traktate bis hin zu Predigten und eben Legenden rei-

195 Schenkheld, Die Religionsgespräche der deutschen erzählenden Dichtung, S. 39.
196 Ebd., S. 45.
197 Brinker, Formen der Heiligkeit, S. 188.
198 Schenkheld, Die Religionsgespräche der deutschen erzählenden Dichtung, S. 116.
199 Vgl. ebd., S. 116 – 117.

chen.[200] Zweifelhaft bleibt aber auch, ob die Zielrichtung der christlich-jüdischen Religionsgespräche des 13. Jahrhunderts wirklich eine missionarische war. Zwar spielten bei den Disputationen 1240 in Paris und 1263 in Barcelona sowie einer zweiten in Paris 1271 oder 1272 „Gelehrte aus den Mendikantenorden eine führende Rolle", sodass sie wohl „im Rahmen der Missionsoffensive zu sehen [sind], die von Vertretern dieser Orden innerhalb und außerhalb der christlichen Welt durchgeführt wurde".[201]

Doch scheint hier wiederum das apologetische und binnenchristlich-missionarische Motiv bestimmend gewesen zu sein, also das der religiösen Selbstvergewisserung angesichts der bleibenden Herausforderung durch das Judentum, das der inneren Homogenisierung der *christianitas* als religiöser Fremdkörper im Eigenen entgegenstand. Denn im Mittelpunkt dieser Disputationen steht jeweils der Talmud: 1240 in Paris wird er als gefährliche Quelle des Irrglaubens diffamiert, sodass der vorhersehbare Sieg des Christentums vier Jahres später in der Verbrennung ganzer Wagenladungen der Schrift gipfelt. 1263 in Barcelona und bei der zweiten Disputation in Paris soll der Talmud hingegen gerade die Wahrheit des christlichen Glaubens bezeugen, indem gezeigt wird, dass mit den nachbiblischen jüdischen Schriften sehr wohl die christliche Auffassung bewiesen werden kann, dass der Messias bereits erschienen und die Inkarnation Gottes ist.[202] Die Juden erscheinen dabei kaum als Adressaten tatsächlicher Missionsbemühungen, sondern haben – wenn man den schriftlichen Aufzeichnungen folgt, die zwar fraglos Inszenierungen darstellen, dabei aber doch die Paradigmen solcher Disputationen offenbaren – eine Funktion im Sinne der christlichen Identitätsbildung: „In both these disputations, while flesh and blood Jews take an active role, the Jews themselves are *hermeneutical* in the sense that while they are seen through their authoritative texts, their personalities and beliefs are not important or of interest."[203]

Der Zweck aller drei Disputationen kann demnach nicht primär in der Konversion der Juden gesehen werden, sondern in der Bestätigung und Festigung der Wahrheit des christlichen Glaubens ausgehend von den jüdischen, biblischen und nachbiblischen, Schriften. Dazu passt, dass diese Disputationen zwar jeweils öffentliche Auseinandersetzungen unter königlichem Vorsitz und unter Anwesenheit kirchlicher Amtsträger sind, bezeichnenderweise aber von zwei zum Christentum konvertierten Juden, die im Zuge ihrer Konversion in den Dominikaner- beziehungsweise Franziskanerorden eingetreten waren, angestoßen werden. So mag auch für die tatsächlichen Religionsgespräche gelten, was für die literarischen Religionsdialoge offensichtlich

200 Vgl. Harvey J. Hames: Truly Seeking Conversion? The Mendicants, Ramon Llull and Alfonso de Valladolid. In: Morgen-Glantz. Zeitschrift der Christian-Knorr-von-Rosenroth-Gesellschaft 20 (2010), S. 41–62, hier S. 42.

201 Ora Limor: Art. Religionsgespräche III. Jüdisch-christlich. In: TRE 28 (1997), S. 649 – 654, hier S. 649.

202 Vgl. Hames, Truly Seeking Conversion?, S. 46.

203 Ebd. S. 43.

ist, dass sie nämlich „eigentlich christliche Selbstgespräche sind, die in der Auseinandersetzung mit dem Judentum, dem Islam und der Philosophie immer der Selbstvergewisserung des eigenen Glaubens dienen“[204], also vor allem apologetischen Charakter haben und einen teilweise sich darin niederschlagenden missionarischen Anspruch nicht einlösen können.

5.2.3 Glaubensdisput und Demonstration des Heils im Stierwunder

Der Glaubensdisput der Silvesterlegende ist also im Kontext christlicher Selbstvergewisserung zu sehen, wie er sich in der breiten Tradition der *Adversus-Judaeos*-Schriften manifestiert. Im Zusammenhang meiner Frage nach Konversion als Form der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum – in diesem Fall in der besonderen Gestalt des Judentums – interessiert nun weniger die theologische Argumentation des Disputs, die auch und gerade bei Konrad in ausführlicher Breite wiedergegeben wird und damit das narrativ Notwendige weit überschreitet; ihre Funktion findet sie ganz offensichtlich in der Darstellung christlichen Heilswissens für das Legendenpublikum. Interessant ist hier vor allem, auf welche Weise der Disput mit dem nachfolgenden Stierwunder verknüpft und wie dabei Konversion narrativiert wird.

Denn die Silvesterlegende bietet dafür zwei Modelle: Im ersten Teil der Legende mit der Heilung und Taufe Konstantins geht es um eine ‚Bekehrung als Wunder‘, also das Problem der Darstellung eines inneren Konversionsgeschehens, das mit einem individuellen, zeugenlosen Moment der Gotteserkenntnis einsetzt und dessen Motivierung und Plausibilisierung in der äußeren, intersubjektiven. Dieses Problem wird gelöst durch die explizite diskursive Vermittlung des von Konstantin innerlich Erlebten und Vollzogenen durch Silvester, andererseits durch die zeichenhafte Realisierung des Heilsgeschehens durch den Zusammenfall von Taufe und wundersamer Heilung. Im zweiten Teil der Legende geht es bei der Überwindung des Judentums um eine ‚Bekehrung durch Wunder‘, denn nicht die rationale Argumentation, so überzeugend sie sein mag, kann die Glaubensentscheidung herbeiführen, sondern nur der zeichenhafte Durchbruch des Heiligen.

Das berührt das dem legendarischen Erzählen innewohnende Problem der Evidenz und Darstellbarkeit des Glaubens, also der Narrativierung des Einbruchs der Transzendenz in die Immanenz: Denn Glaubenswahrheiten können weder in der persönlichen Unterweisung noch im öffentlichen Disput tatsächlich bewiesen werden. Die Erfahrung des Heils, die das Konversionsgeschehen, zumindest in der entsprechenden christlichen Inszenierung, letztlich ausmachen soll, muss sich erweisen und gläubig angenommen werden. Daher wird Konversion als kognitiv nicht zu plausibilisierender Umschlag narrativiert, sei er nun durch eine innere Krise oder die

204 Hildebrandt, Mittelalterliche Religionsdialoge, S. 67.

äußere Demonstration göttlicher Macht angestoßen. Disput und Unterweisung können diesen Umschwung nur vor- beziehungsweise nachbereiten, nicht aber garantieren – an diese Stelle tritt das Wunder.

Die Disputation wird von Konstantin aber gerade als Tribunal einberufen, das den wahren Glauben mit Vernunftgründen beweisen und seine Mutter damit zur Konversion bewegen soll:

> ‚daz ich verste den wâren got,
> daz ist über mînen sin,
> wand ich sô wîse niht enbin
> daz ich mit dem gedanke mîn
> der reinen gotheite sîn
> ze grunde und zeinem ende kome.
> ich hân gelouben daz mir vrome
> der touf den ich enpfangen hân.
> dur daz ich aber müeze stân
> alles zwîvels eine
> und daz dû, vrouwe reine,
> bekêret ruochest werden,
> sô ger ich daz ûf erden
> her ze Rôme vür mich komen
> die besten meister ûz genomen
> die man hab in der alten ê
> und daz mit in ze kriege stê
> diu kristenheit als ir gezeme.‘ (S 2648 – 2665)

Dabei zielt Konstantins Argumentation nicht allein auf eine Apologie des christlichen Glaubens, sondern zumindest theoretisch auf eine Wahrheitsfindung im Wettstreit der beiden Religionen: Er als Kaiser habe *‚zem besten* […] *pfliht‘* und wolle *‚an die rehten wârheit‘* glauben (S 2639 und 2645). Die anberaumte Disputation wird entsprechend als wechselseitiges Streitgespräch angekündigt, das endgültig und verbindlich das Heil für alle Menschen erweisen soll:

> ‚nâch götlichem prîse
> werde ein strît von in vernomen,
> dur daz wir ûf ein ende komen
> der wârheit zallen orten.
> sô lâzen si mit worten
> kriegen um die rehten ê,
> und swederz teil dâ lobes mê
> gewinnen mac und êren,
> ze dem sô wil ich kêren
> mit allen den gelîche
> die bî gestânt dem rîche
> und die mir undertænic sind.
> ich wil al der werlde kint
> laden zuo dem teile

daz mit lobes heile
von dem kriege scheiden sol.‘ (S 2670 – 2685)

An die heilsgeschichtliche Entscheidung zwischen Heidentum und Christentum im ersten Teil der Legende schließt sich mit dem Disput also eine zweite an, die erzählerisch zunächst weitgehend neutral eingeführt wird. Bei Konrad ist nun Konstantin selbst der Schiedsrichter, während in der *Legenda aurea* zwei Heiden, die ja in dieser Fassung der Silvesterlegende noch nicht völlig überwunden sind, als gerechte, weil unparteiische Schiedsrichter über den christlich-jüdischen Disput eingesetzt werden. Das entscheidende Kriterium für ihre Wahl ist ihre Weisheit beziehungsweise Vernunft, so heißt es nach dem ersten Wortwechsel, in dem es um die Trinität geht: ‚*Constat Abiathar a Silvestro superatum. Nam et ratio hoc docet, quia, si deus non esset et se deum dixisset, conferre vitam mortuis non valeret.*‘ (LA 274)[205] Im Folgenden werden die einzelnen Kontroversen der Disputation hingegen nur noch durch lakonische Erzählerkommentare entschieden, nach dem Muster: *Isto superato tertius* [...] *accedens ait* (LA 274).[206] Bald übernimmt aber auch hier Konstantin die Schiedsrichterrolle: Wenn der betreffende jüdische Meister nichts mehr zu sagen wüsste, was freilich stets rhetorisch bleibt, sei er überwunden. Damit bekommt die Disputation mehr und mehr den Charakter einer „Zwangspredigt für die Juden, bei der die Andersgläubigen nur die Stichworte liefern, die aber gleichzeitig dazu dient, die Gläubigen in den eigenen Reihen zu erbauen und zu stärken“.[207] Andererseits aber wird die theologische Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum eben nicht nur in ihren Inhalten dargestellt, sondern dialogisch inszeniert.[208]

205 „‚Abiathar ist eindeutig von Silvester geschlagen, denn auch die Vernunft lehrt, daß er, wäre er nicht Gott und hätte sich Gott genannt, nicht Toten hätten zum Leben verhelfen können.‘“

206 „Als dieser geschlagen war, trat der dritte auf [...] und sagte“.

207 Miklautsch, Der Antijudaismus in den mittelalterlichen Legenden, S. 179. Gerade wegen dieser symbolischen Funktion der Juden bleibt es zumindest kurzschlüssig, solche Religionsdialoge als Ausdruck eines zeitgenössischen Antijudaismus verstehen zu wollen, wie es in der Forschung für die Silvesterlegende immer wieder getan worden ist. So beispielsweise bei Vera Milde: *si entrunnen alle scentlîchen dannen*. Christlich-jüdischer Disput in der Silvesterlegende der *Kaiserchronik*. In: Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte, Feindbilder, Rechtfertigungen. Hrsg. von Ursula Schulze. Tübingen 2002, S. 13 – 34, die ein negatives Bild der Juden konstatiert, die sich trotz zwingender ‚rationaler‘ Schriftbeweise der Bekehrung verweigern, und darin einen Reflex des frühscholastischen Rationalitätsbegriffs sieht – obwohl sie am Ende selbst einräumt, dass die Disputation in der Stofftradition vorgegeben und ein direkter Einfluss scholastischer Argumentation nicht nachweisbar ist. Mit Blick auf die Tradition der *Adversus-Judaeos*-Schriften wird man eher von einem Arsenal antijüdischer Topoi ausgehen können, die zunächst einmal der christlichen Selbstvergewisserung dienen.

208 Vgl. Christiane Witthöft: Zwischen Wahrheitssuche und Wunderglauben. Die christlich-jüdische Disputation der Silvesterlegende in der *Kaiserchronik*. In: Disputatio, 1200 – 1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur. Hrsg. von Marion Gindhart, Ursula Kundert. Berlin/New York 2010, S. 291– 310, hier S. 295.

Für die beiden volkssprachigen Bearbeitungen, im *Passional* und bei Konrad, lässt sich dabei von so etwas wie ‚Lebendigkeit' sprechen, die durch häufigere Sprecherwechsel erzeugt wird, während die *Legenda aurea* „es bei einem nüchternen Verlaufsbericht belässt, bei dem die exegetischen Feinheiten in der Argumentation des Heiligen zentral sind"[209] – wie in der lateinischen Fassung ohnehin allerlei theologische Fragen verhandelt werden, die für ein volkssprachiges Laienpublikum von untergeordnetem Interesse gewesen sein dürften, so die angebliche Auseinandersetzung Silvesters mit der Ostkirche, bei der die Griechen schließlich den Vorrang Roms anerkennen.[210] Der Disput mit den Juden samt Stierwunder nimmt hier mindestens die Hälfte der Erzählung ein, wobei das Wunder von dieser Hälfte höchstens ein Fünftel ausmacht. Die gelehrten theologischen Erörterungen Silvesters, die zumindest teilweise mit expliziten Schriftbeweisen durchsetzt sind, nehmen also breiten Raum ein und umfassen die im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit dem Judentum zentralen Punkte der christlichen Dogmatik: Nach der Trinität geht es um die Relevanz der Beschneidung, die Göttlichkeit Jesu trotz seiner Kreuzigung, die Frage, ob die alttestamentlichen Schriften auf Jesus bezogen sind, sodann die Taufe Christi, die Jungfrauengeburt, die Versuchung Christi, seine Geburt und sein Leiden.

All das findet sich auch in Konrads *Silvester*, allerdings wird die Disputation hier auf über 2000 Versen, knapp die Hälfte der Erzählung, ausgebaut und ihre situative Einbindung lebendiger gestaltet. Der Triumph der Christen über die Juden erscheint dabei als eine „Integrationsleistung", denn der „binäre Antagonismus des Entweder-Oder auf jüdischer Seite" wir durch Silvester „in der Dialektik des figuralen Denkens aufgehoben".[211] Die Argumentation soll nicht einfach zeigen, dass die Juden Unrecht und die Christen Recht haben, sondern ganz im Sinne der tradierten typologischen Deutung ausgehend vom jüdischen die Wahrheit der heiligen Schriften und damit des christlichen Glaubens beweisen – der gesamte Disput wird damit „von einer rhetorischen zu einer hermeneutischen Veranstaltung".[212]

Interessant ist dabei die zentrale Rolle, die Silvester als heiligem Papst und Glaubensstreiter zugewiesen wird, wenn er in einer asymmetrischen Konstellation den zwölf besten jüdischen Meistern gegenübersteht. Die Ebene der diskursiven Verhandlung von theologischen Wahrheiten wird dabei von Anfang mit einer weiteren überblendet, die für den Sieg Silvesters und der Christen letztlich entscheidend sein wird: die der geistlichen Haltung. Nicht durch menschliche Gelehrsamkeit, auf die sich die Juden voreilig verlassen, wird die Disputation gewonnen, sondern im Vertrauen auf die Gnade Gottes, der in seinem Glaubenszeugen und durch ihn wirkt. Dieser geistliche Diskurs steht am Beginn der Disputation, wenn die Kontrahenten vorgestellt werden: Namentlich werden die einzelnen jüdischen Gelehrten mit ihrem

209 Hammer, Erzählen vom Heiligen, S. 418.

210 Vgl. LA 267, Anm. 11.

211 Bleumer, Metalegendarisches Erzählen, S. 256.

212 Ebd. Zu diesem typologischen Verfahren vgl. oben in Kap. 5.2.2 *Adversus Judaeos* – Die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Judentum, S. 309.

witze (S 2758), ihrer *kunst* (S 2762) und *wîsheit* (S 2766) eingeführt. Besonders auf dem zwölften, Zambri, ruht die Zuversicht der Juden, denn

> der truoc, als ich geschriben las,
> ob in allen hôhen prîs
> und was sô gar unmâzen wîs
> von der schrifte, sô man giht (S 2770 – 2773).

Daher hoffen sie *ûf sîne kunst vil meisterlich* (S 2777) und auf seine *witzen über al* (S 2783), doch macht der Erzähler von vornherein klar, dass diese Hoffnung vergeblich ist:

> des wart in ein strengen val
> diu starke zuoversiht gelet
> die si zuo der menscheit
> truogen mit ir valschen ger. (S 2784 – 2787)

Ganz anders natürlich die Christen:

> der bâbest vrôn Silvester
> hæte sich an got verlân
> und truoc ze sîner helfe wân;
> dâ von sîn trôst dâ niht verdarp,
> wand er die sigenunft erwarp
> an sînen widersachen hie. (S 2788 – 2793)

Als die Juden nun die Christen auffordern, ihrerseits zwölf Disputanten zu benennen, tritt Silvester ihnen allein entgegen und benennt die unterschiedliche Haltung und Zuversicht der beiden Parteien:

> er sprach: ‚ez ist umb uns bewant
> daz wir an der liute kraft
> niht wellen sîn geloubhaft
> und an si lâzen unser heil:
> got sol uns machen hiute geil,
> an dem lît unser zuoversiht.
> uns kan sô wol gehelfen niht
> der liute manicvaltekeit
> alsam sîn einic gotheit,
> ze dem wir guot gedinge tragen.
> ich wil iu nemelîche sagen,
> sô unser schar ie minre wirt,
> sô uns ie grœzer helfe birt
> der reine und der vil süeze Krist.‘ (S 2812 – 2825)

Die Herausforderung zur Disputation nimmt Silvester an als die zu einem geistlichen Kampf, indem sich angesichts göttlicher Unterstützung irdische Macht und zahlen-

mäßige Stärke als äußerer Schein und daher nichtig erweisen müssen, so die paradoxale Logik der Inversion von Gegensätzen, wie sie das legendarische Erzählen besonders im Fall der Märtyrerlegenden bestimmt.[213] Gerade in der immanenten Schwäche der Christenheit kann und muss sich die transzendente Macht Gottes zeigen, während *sub specie aeternitatis* die rein menschliche Gelehrsamkeit hinfällig wird. Es geht dabei auch um die hermeneutische Frage, wie die heiligen Schriften zu verstehen seien, denn die Juden bezweifeln ja im Disput auf der Grundlage des Alten Testaments die christlichen Heilswahrheiten, weil sie mit ihrer Auslegung des Neuen Testaments nicht über den Literalsinn, den *sensus historicus* hinauskommen. Silvester aber vermag den vermeintlichen Widerspruch zwischen Altem und Neuen Testament im Lichte der christlichen Offenbarung figural aufzulösen: Im *sensus typologicus* kann die jüdische Auslegung des Alten Testaments der christlichen nicht widersprechen, weil sie diese „als Implikation schon enthält".[214]

Der entsprechende Diskurs um die menschliche Klugheit der jüdischen Gelehrten und das Gottvertrauen der Christen, um die Grenzen menschlichen Erkenntnisvermögens und die Notwendigkeit göttlicher Offenbarung, findet sich auch im *Passional*. Hier wird aber die Rolle Silvesters nicht extra betont: Er ist Anführer, steht aber zugleich in geistlicher Gemeinschaft *mit den finen* (P 73, 17), mit denen er gemeinsam um die Hilfe Gottes bittet, weil der Disput ein gemeinsamer Kampf der Christenheit ist (P 73, 18 – 25). Und im Folgenden scheint Gott als der eigentliche Akteur, der durch seinen Heiligen spricht: *wand gotes geiſt im vurte / ſin herze in wiſe antwurte* (P 78, 38 – 39 und inhaltlich entsprechend P 80, 64 – 67), während er die Juden ratlos verstummen lässt:

> diz was nicht ein wunder,
> wand got liez da erſchinen,
> daz er den vrunden ſinen
> mit helfe trat wol beneben,
> und wolde in ſine helfe geben
> gegen dem ungelouben. (P 83, 90 – 95)

Bei Konrad aber ist Silvester als die zentrale Figur Glaubensstreit herausgearbeitet, wenn er sich selbst als „der erwählte Sprecher der gesamten Christenheit"[215] positioniert:

> ‚ich eine sol bî dirre vrist
> antwürte vür uns alle geben
> und den zwelfen widerstreben
> die gegen uns hie wellent stân' (S 2826 – 2829).

---

213 Vgl. oben in 3.2.1 Die Zeichenhaftigkeit des Martyriums: Margareta.

214 Bleumer, Metalegendarisches Erzählen, S. 257.

215 Brinker, Formen der Heiligkeit, S. 188.

Damit erscheint er insgesamt als heiliger Glaubensstreiter, der in einer Art Gottesurteil für die Christen spricht, das die Wahrheit des christlichen Glaubens nach außen gegenüber den Ungläubigen erweisen, gleichzeitig aber ein Glaubenszeichen nach innen zu Bestärkung der christlichen Gläubigen geben soll. Diese Doppelfunktion des Heiligen in der religiösen Konfrontation mit den Ungläubigen wird später noch besonders im Stierwunder deutlich, das den Disput entscheidet: Die Ankündigung des letzten jüdischen Meisters Zambri, den Stier durch den ihm ins Ohr geflüsterten Namen Gottes zu töten und damit die Wahrheit seines Gottes zu erweisen, versetzt die versammelten Christen in Schrecken, denn ihr Glaube ist noch nicht gefestigt. Ihre *conversio* steht erst noch am Anfang und daher stehen sie in Gefahr, sich vom Teufel versuchen zu lassen und in den alten Unglauben zurückzufallen:

> Der rede erschrac diu kristenheit:
> si was ir âne mazen leit
> und dûhte si vil strenge.
> der kristen anegenge
> sich êrst erhaben hæte,
> dâ von si niht so stæte
> an dem gelouben wâren,
> sine müesten dô gebâren
> zwîvellichen under in.
> versuochet wart ir blœder sin
> von dem tiufel unde ir muot. (S 4799 – 4809)

Ganz anders hingegen reagiert Silvester:

> der bâbest heilic unde guot
> stuont aber âne vorhte,
> dô der gar verworhte
> jüde warf die rede vür.
> im wart nâch sines herzen kür
> erloubet unde erteilet sâ
> daz er bewæren solte dâ
> swaz er gelobet hæte. (S 4810 – 4817)

Auch wenn die letzten Verse sich hier wohl darauf beziehen, dass er von Konstantin und dem versammelten Tribunal aufgefordert wird, zu handeln, also wie angekündigt den Stier wieder zum Leben zu erwecken, klingt dabei auch seine Berufung dazu durch Gott selbst an: Er ist sein Stellvertreter und Werkzeug seines Wunderhandelns in der Welt. Jedenfalls ist es ein eigenständiger Akzent Konrads, Silvester solcherart herauszustellen und im Gegensatz zu den vorherigen Begebenheiten bewusst zu isolieren: „Er steht nicht nur allein den Juden gegenüber, sondern er ist auch der einzige, der die durch Zambris Herausforderung gestellte Bewährungsprobe vollkommen besteht.“[216]

216 Ebd., S. 189.

Hier wird intradiegetisch deutlich, inwiefern Heiligkeit ihr Identifikations- und Integrationspotential als ‚Distanzkategorie' entfaltet.[217] Als von göttlicher Kraft und Einsicht erfüllte Ausnahmegestalt hebt sich der Heilige von der christlichen Masse ab, ist insofern eine Exklusionsfigur. Andererseits markiert er damit einen identifikatorischen Maximalpunkt, der auch den Juden und Heiden gilt. Weil er das christliche Eigene übersteigt, kann er – als Figur eines Dritten, die in der Transzendenz verankert ist – zur Integrationsfigur gegenüber dem heidnischen Fremden werden: Alle Menschen gleichermaßen bedürfen der Erlösung und, auf dem Weg zu dieser, der Konversion zu Gott, die nicht durch Worte bewirkt werden kann, sondern durch eine Gotteserfahrung, die hier durch das Wunderwirken des Heiligen vermittelt wird. Denn ein Grundproblem der narrativen Inszenierung von Religionsdialogen liegt darin, dass die in ihnen verhandelten rationalen Argumente und Schriftbeweise nicht verfangen müssen, weil diesen keine Evidenz *per se* zukommt: Sie können angenommen werden oder eben auch nicht. Als innere und subjektive Erfahrungen sind Bekehrungen aber kaum plausibel darstellbar. Daher werden Konversionsgeschehen meist überdeterminiert und als Transzendenzerweis narrativiert:

> Doch begnügt man sich meistens nicht mit der Überwindung mit Worten. Zwar ist durch eine Besiegung mit diesen rationalen Mitteln die Wahrheit des Christentums klar erwiesen, doch kann der Feind verstockt sein, er kann nicht glauben wollen. Da tritt das Wunder ein. Das Wunder hat eine ungeheure Beweiskraft, es redet deutlicher als alle Worte.[218]

Wo also die diskursive Vermittlung von Glaubenswahrheiten an ihre immanenten Grenzen stößt, bedarf es eines performativen Aktes, der in der Silvesterlegende im Stierwunder besteht, „welches das vorab diskutierte Wunderverständnis *in actu* umsetzt und einen Evidenzbeweis in reiner Form umsetzt".[219] Wie im Martyrium die verbale Auseinandersetzung zwischen Christentum und Heidentum um die Wahrheit des Glaubens zeichenhaft an Leib und Leben des Märtyrers fortgesetzt wird, an dem sich die göttliche Macht erweist, so erfolgt hier in Tötung und Auferweckung des Stieres eine „Fortführung des Gesprächs mit anderen Mitteln".[220] Interessanterweise ist es gerade dieses Wunder, das in der kultischen Rezeption der Silvesterlegende formgebend wird, wenn der Stier *pars pro toto* zum Heiligenattribut Silvesters wird, neben dem Drachen, der für die Überwindung des Heidentums steht, und dem Olivenzweig als Zeichen des mit dem Ende der Christenverfolgungen erreichten Friedens.[221]

---

217 Vgl. oben in Kap. 2.1.2 Heiligkeit zwischen Distanz und Teilhabe, S. 36.

218 Schenkheld, Die Religionsgespräche der deutschen erzählenden Dichtung, S. 52.

219 Witthöft, Zwischen Wahrheitssuche und Wunderglauben, S. 292.

220 Ebd., S. 305. Zum Martyrium als ‚Glaubensdisput mit anderen Mitteln' vgl. oben die Einleitung zu Kap. 3.2 Das Martyrium als Glaubenszeugnis in Wort und Zeichen, S. 112.

221 Vgl. ebd., S. 292, Anm. 6.

Auf der Handlungsebene ist das Stierwunder aber nicht als logische Konsequenz von Silvesters Verkündigung im Disput, sondern als Störung und Infragestellung der Diskursregeln durch den letzten jüdischen Meister inszeniert, der sich nicht mit der drohenden Niederlage der Juden abfinden will. Die anderen Meister hat Silvester bereits mühelos überwunden, wobei sich ein immer deutlicheres Einvernehmen zwischen ihm und dem Kaiser einstellt, der die jüdischen Kontrahenten jeweils als überwunden erklärt und Silvester in den einzelnen Kontroversen immer deutlicher den Sieg zuspricht: *‚reht unde redelichen gar / antwürte gît der bâbest nû‘* (S 3646 – 3647). Der elfte jüdische Meister, Zeleon, setzt schon gar nicht mehr zum Angriff an, sondern huldigt Silvester: *‚dû redest als der reden sol / der kunst hât unde liste‘* (S 4320 – 4321) und bittet ihn um eine Unterweisung, die zur Bekehrung der Juden führen soll:

‚durch daz wir alle noch mit dir
an in geloubic werden
und iemer ûf der erden
den namen sîn hie prîsen‘ (S 4336 – 4339).

Das Streitgespräch verwandelt sich damit plötzlich in ein einvernehmliches Bekehrungsgespräch, in dem der Heilige die christliche Lehre nicht mehr gegen die Angriffe der Juden verteidigen muss, sondern allen Versammelten wie in einer Predigt vermitteln kann: *‚ich sol gemeinlîche noch / entsliezen al der werlte heil‘* (S 4360 – 4361). Silvester legt ihnen dazu in Form eines kommentierten Glaubensbekenntnisses, das die typologische Integration des Judentums in das Christentum vollzieht, ausführlich die gesamte Heilgeschichte dar. Zeleon antwortet:

[...] ‚dû hâst mir
entslozzen al die vrâge mîn
sô wol daz ih dir jehende sîn
muoz der ganzen wârheit.
swaz dû zem êrsten hâst geseit,
ze mittelst und ze leste,
daz ist sô rehte veste
mit redelichen worten
gemachet zallen orten
daz wir nû lange solten,
ob wir genesen wolten,
an Jêsum Krist geloubet haben.‘ (S 4530 – 4541)

Allein die jüdische Eigenart – und hier ist einem Juden selbst die Erkenntnis seiner eigenen Verstocktheit und der seines Volkes als Erkenntnis in den Mund gelegt – verhindert ihre Bekehrung:

‚nû sîn wir leider sô begraben
in jüdeschlicher unkust
daz unser valscher muotgelust

ie mit zwîvellicher maht
wider unserm heile vaht.‘ (S 4542 – 4546)

Dem *De-facto*-Bekenntnis zur Wahrheit der christlichen Lehre und zu Christus als ihrem Kern fehlt allein noch die innere Dimension des Glaubens – damit läuft, aus christlicher Sicht, alles auf ein Wunder hinaus, das diese Wahrheit zeichenhaft bezeugt und zur endgültigen Konversion der Juden führt. Die Apostasie seiner Glaubensgenossen erzürnt nun aber Zambri, der es nicht länger hinnehmen will, dass Silvester ‚*unser veterlichen ê*‘ (S 4550) zerstört und dazu ‚*mit sînen worten* […] / *der sinne uns wil berouben*‘ (S 4553 – 4553). Er fordert Taten statt Worte und bringt den Stier ins Spiel, an dem er nun seinerseits die Wahrheit und Macht des jüdischen Glaubens zeigen will:

‚wan ich dar an erzeigen wil
kreft unde hôher tugende vil
des gewalteclichen gotes.
in dem namen sîns gebotes
sol ich bewæren grôziu dinc.
ob ein pfarre in disen rinc
gevüeret wirt besunder,
ich lâze iuch sehen wunder,
daz ich an im erscheine.
mit rede niht aleine
sol ich bewæren gotes kraft,
ich wil ouch sîne meisterschaft
mit werken an dem stiere
bezeigen harte schiere.‘ (S 4565 – 4578)

Er wisse ‚*einen gotes namen, / der ist sô heilic und sô starc*‘ (S 4614 – 4615), dass er den gewaltigen und bösartigen Stier, der auf seinen Vorschlag hin in den kaiserlichen Saal geführt wird, töten werde. Schon in alttestamentlichen Zeiten habe man die Opfertiere getötet, indem man ihnen den Namen Gottes ins Ohr geflüstert habe (S 4618 – 4634), wie er es nun an diesem Stier tun wolle. Auf die zeichenhafte Kraft von Taten gegenüber der mangelnden Evidenz von Worten beruft er sich später noch explizit, wenn er erreichen möchte, dass Silvester nicht weitersprechen darf, weil er mit der Tötung des Stiers doch bereits gesiegt habe: ‚*ir wizzent und erkennent wol / daz werc sint besser danne wort.*‘ (S 4934 – 4935)

Noch deutlicher wird die theologische Problematik der Vermittlung von Heil durch Worte im Kontrast zur Evidenz von Zeichen in der *Legenda aurea* benannt, wenn Zambri dort gleich zu Beginn spricht: „*Miror vos sapientissimos iudices verborum ambagibus credere et die omnipotentiam existimare humana ratione concludi. Sed iam cessent verba et veniamus ad facta.*“ (LA 282)[222] Damit wird nicht weniger als die

222 „‚Ich wundere mich, daß ihr hochweisen Richter den verwinkelten Reden glaubt und meint,

Relevanz des Disputes in Bezug auf den Beweis von Glaubensfragen überhaupt in Frage gestellt: *ratio* und Glaube treten hier hinsichtlich der Gotteserkenntnis völlig auseinander. Die Funktion des Disputs liegt allein in der Darstellung von Heilswissen für ein christliches Publikum, sodass die Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Judentum holzschnittartig bleibt und vor allem die Bedingungen von Konversionen nicht weiter ausgeleuchtet werden. Im *Passional* hingegen ist die Problematik, dass Worte im Blick auf die Gotteserkenntnis immer *zwivilliche* (P 86, 14) bleiben müssen, noch deutlicher herausgearbeitet, wenn Zambri zu den Richtern und der Menge spricht:

> ‚ir wenet, daz menflicher fin
> fich erreichen muge dahin
> unz im rehte werde kunt
> die gotheit unz uffen grunt
> tut hin, ez ift ein itelkit' (P 86, 16–20).

Das entspricht dem Diskurs um das Verhältnis von Wissen und Glaubenskraft, nur ist es hier der gelehrteste jüdische Meister selbst, der diese Erkenntnis formuliert, die dem von den Juden bis dahin verkörperten Selbstverständnis doch gerade entgegensteht. Die volkssprachige Vermittlung des *Passionals* legt damit den Akzent auf den geistlichen Nutzen, den ein christliches Publikum aus der zeichenhaften Vergegenwärtigung göttlichen Heilshandelns insgesamt ziehen kann, in der inneren *conversio* vom immanenten *menfliche*[*n*] *fin* hin zur transzendenten Wahrheit der *gotheit*, die sich im Wunder gnadenhaft ereignet – aber, anders als Zambri denkt, nicht in der Tötung, sondern der Auferweckung des Stieres.

Parallel zur Fortführung des Glaubensdisputes ‚mit anderen Mitteln' im Martyrium soll die Wahrheit des christlichen Glaubens also nicht mehr diskursiv verhandelt werden, sondern die Macht Gottes sich im Stierwunder zeichenhaft erweisen. Ein zeichenhaftes Handeln ist dabei allerdings nicht selbstevident, sondern zunächst einmal doppeldeutig, weil es auch den Heiden offensteht. Dann aber ist es im christlichen Sinn kein Wunder, das vom allein wahren und lebendigen Gott bewirkt wird, sondern ein dämonischer Zauber. Das Zeichen, das der Heilige in göttlichem Auftrag wirkt, muss daher auch als ein solches wahrgenommen und verstanden werden, es bedarf also gerade der diskursiven Einbindung, die die richtige Deutung des Geschehens festigt: „Das Erzählen über das Sehen und Erkennen von Wundern, die durch ihre Narrativierung auch für andere sichtbar gemacht werden sollen, ist eine der wichtigsten Aufgaben der Legende."[223]

Gottes Allmacht lasse sich mit menschlichem Verstand fassen. Doch wollen wir jetzt das Reden lassen und zu Taten schreiten.'"

223 Nine Miedema: Wunder sehen – Wunder erkennen – Wunder erzählen. In: Sehen und Sichtbarkeit in der deutschen Literatur des Mittelalters. XXI. Anglo-German Colloquium. London 2009. Hrsg. von Ricarda Bauschke, Sebastian Coxon, Martin H. Jones. Berlin 2011, S. 331–347, hier S. 334.

Diese Deutung wird vorbereitet durch die Inszenierung der beiden Kontrahenten, in denen sich Gott und Teufel gegenüberstehen.[224] Während *Zambrî der zouberære* (S 4766) den Stier mit magischen Kräften tötet, was die versammelten Christen in Angst versetzt und die Juden in voreiliger Siegesgewissheit Silvester schmähen lässt, vertraut der *gotes knehte* (S 4846) auf Gott und bittet ihn, *daz er geruochte im an der vrist / trôst unde helfe senden* (S 4858 – 4859). So tritt der Heilige vor die versammelte Menge und beruft sich auf die Macht Christi, der Blinde sehend gemacht und die Menschen vom Teufel befreit habe und weiterhin *‚vil wunder schicket‘* (S 4895). Ein solches kündigt er nun mit der Erweckung des Stieres an, die zugleich beweisen soll, dass es nicht Gottes Name war, der den Stier getötet hat, sondern der des Teufels, denn Christus töte nicht, sondern mache lebendig:

‚vil tôten ist erquicket
in dem vil süezen namen sîn.
Hier an sô wirt vil harte schîn
daz der name eins tiuvels ist,
von des kraft bî dirre vrist
der stier verlôren hât sîn leben.
wirt im daz wider niht gegeben
von dîner helfe nû zehant,
sô hât der leide vâlant
gemacht hie sîn gougelspil.
vür wâr ich dir daz sagen wil:
er ist ein vînt des heiles
und aller sælden teiles
swer lebendez dinc ertœten kan
und die tugend nie gewan
daz er die tôten sache
lebende wider mache.‘ (S 4896 – 4912)

Damit ist Zambri als Teufelsdiener entlarvt und sein ‚Wunder‘ als Beweis seiner dämonischen Verstrickungen gegen ihn und die Juden gekehrt. Die folgende tatsächliche Wundertat durch Silvester ist hingegen zu verstehen als Symbol der Erlösung und der Auferweckung der Toten, die in der Auferstehung Christi präfiguriert ist. Als Zambri abermals Taten statt weitere Worte einfordert, erklärt Konstantin als Richter des Disputs das versprochene Wunder zum unmissverständlichen Heilszeichen, in dem sich die Macht Gottes erweisen muss:

‚ob Krist ûz tôten sachen
machet lebelichiu dinc,
daz ist der sælden ursprinc,
und wirt dar an bewæret wol
daz man in gar billîche sol
êren hie vür einen got,

224 Vgl. Witthöft, Zwischen Wahrheitssuche und Wunderglauben, S. 308.

des gewalt und des gebot
himel, mer und erden
und elliu dinc hiez werden.‘ (S 5032–5040)

Zambri verspricht daraufhin, dass die Juden sich bekehren, sollte Silvester den Stier tatsächlich auferwecken können. Ihre Konversion wird also allein an die Evidenz des Glaubens im Wunder gebunden, allein in ihr ist die Umkehr der Juden aus ihrer Verstocktheit möglich: Das Zeichen erlöst sie aus ihrer Blindheit.

Mit dieser charakteristischen Nachordnung von Disput und Wunder inszeniert die Silvesterlegende die Mission der Juden als einen religiösen Zweikampf, wie er charakteristisch ist für die Mission des frühen Mittelalters ist. Denn deren Erfolg konnte nicht in dogmatischen Erörterungen gründen, sondern allein im Erweis der Macht und Nützlichkeit des christlichen Glaubens gegenüber den heidnischen Glaubenssystemen, die Religion nicht in den Kategorien persönlicher Erlösung und transzendenten Heils verstanden, sondern in denen eines immanenten Nutzens für den Kultverband.[225] Mit seinem Zeichenhandeln aber übersteigt der Silvester die Immanenz und wird zum Transzendenzvermittler nicht nur für seine intradiegetischen Adressaten, sondern ebenso für sein christliches Legendenpublikum: Das Wunder ergänzt nicht nur die Überwindung des Judentums im Wort, sondern setzt die Argumentation auf höherer Ebene fort, indem es das im Disput Erörterte zeichenhaft bekräftigt. In ty-

225 Vgl. Lutz E. von Padberg: Religiöse Zweikämpfe in der Missionsgeschichte des Frühmittelalters. In: Runica, Germanica, Mediaevalia. Gewidmet Klaus Düwel. Hrsg. von Wilhelm Heizmann, Astrid van Nahl. Berlin [u. a.] 2003 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde. 37), S. 509–552, hier S. 539. Ähnlich auch in Ders.: Missionierendes Christentum und nicht-christliche Religionen im Mittelalter. In: Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte. Hrsg. von Mariano Delgado, Volker Leppin, David Neuhold. Fribourg 2012 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte. 17), S. 169–180, und grundlegend in Ders.: Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter. Stuttgart 2003 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters. 51). Grundlegend sind in diesem Zusammenhang auch die Arbeiten von Hans-Dietrich Kahl, der in seinen ‚Bausteinen für eine Phänomenologie des missionsgeschichtlichen Mittelalters‘ zwischen ‚Universalreligion‘ und ‚Gentilreligion‘ unterscheidet und davon ausgehend darstellt, dass sich der christliche Missionar im Mittelalter „immer wieder zuerst vor die Aufgabe gestellt [sieht], den Nachweis zu führen, daß der von ihm verkündete Gott wirklich auch für das Land und das Volk zuständig und wirkmächtig ist, an das seine Botschaft herangetragen werden soll; daß dieser Gott die Fähigkeit und die Macht besitzt, auch hier fördernden Schutz zu gewähren oder aber unter Umständen zornig zu schaden. Es ist dieser Nachweis, in dem für diese Periode die entscheidende Bedeutung jener immer wieder geübten Zerstörung heidnischer Kultstätten und Kultbilder liegt, dieses so treffend als ‚Tatmission‘ charakterisierten Verfahrens“. Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050. 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. 271–342, hier S. 293. In diesem Zusammenhang unterscheidet Kahl (ebd., S. 298) auch zwischen ‚positiver‘ und ‚negativer‘ Missionsarbeit, zwischen ‚Christianisierung‘ und ‚Entpaganisierung‘. Vgl. dazu auch Adolf Martin Ritter: Das Mittelalter als Zeitalter der Missionsgeschichte. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 79, 2 (1995), S. 97–110, hier S. 104.

pologischer Überbietung des jüdischen Unglaubens geraten die Worte, die Silvester – im Gegensatz zum notwendigerweise heimlich gesprochenen, tödlichen Wort Zambris – *mit lûter stimme* (S 5092) spricht, zur Heilsverkündigung. Diese bezieht sich im historisch-typologischen Sinn wie in der konkreten Situation auf den Unglauben der Juden und ihre Ablehnung des christlichen Heilandes:

‚Stânt ûf in Jêsu Kristes namen
des süezen und des lobesamen,
der von der jüden râte
hie vor under Pilâte
an daz kriuze wart geslagen
und âne schulde hât getragen
streng unde marterliche nôt.
swie dû sîst gelegen tôt,
sô lebe in deme namen sîn.‘ (S 5093 – 5101)

In *Legenda aurea* und *Passional* geht dem ein regelrechter Exorzismus voran, der den dämonischen Zauber Zambris aufhebt, indem er den tödlichen Namen austreibt:

‚o du unreiner name
des vluches, nicht des ſegenes,
der alhie begegenes
dem lebene und es haſt erflagen,
du ſalt dich balde hinnen iagen
und nicht lenger hie weſen,
wand dich hat her in geleſen
ein vil tummer narre.‘ (P 89, 39 – 45)

Bei Konrad hingegen sind es vor allem die in einer Credo-ähnlichen Formel zusammengefassten zentralen Elemente des christlichen Glaubens, die sich in der Auferweckung des Stieres konkretisieren und damit „den Wahrheitsgehalt des zuvor nur diskursiv (in der Disputation) Vermittelten nun ereignishaft offenbaren – die vergangenen Ereignisse zeigen ihre Wirksamkeit für die Gegenwart“.[226] Wie einst Christus selbst vom Tode auferstanden ist, so macht er im von der Silvesterlegende verbürgten historischen Geschehen einen toten Stier wieder lebendig und vermag daher noch in der Gegenwart des Legendenerzählers und seines Publikums, die im Erzählen und Hören diese Stationen der Heilsgeschichte vergegenwärtigen, seine Macht zu erweisen.

Die Wirksamkeit eines Glaubensbeweises durch heilspräsentische Evidenz, wie sie das Stierwunder darstellt, erweist sich aber bereits intradiegetisch in der Bekehrung der Juden, für die im *Passional* stellvertretend Helena spricht, die nun bekennt, Silvester habe in allem die Wahrheit gesagt: *‚diz groze wunder hie von dir, / daz iſt ein veſtenunge mir / der vorbenanten rede gar‘* (P 89, 76 – 78). Nicht Überredungskünste

226 Hammer, Erzählen vom Heiligen, S. 421.

oder dialektische Finessen der Argumentation, und sei sie noch so rational im Sinne des christlichen Glaubens, können die Konversion bewirken, sondern erst das Wunder, das die Verkündigung Silvesters bestätigt und Glaubenswissen begründet. Im Vollzug der Konversion formuliert Helena ihr Bekenntnis zu Christus als dem Sohn Gottes, was letztlich das zentrale Dogma ist, das im jüdisch-christlichen Disput verhandelt worden ist: *‚ich weiz nu wol funder ſpot, / daz der gute Ieſus Criſt / war got und menſche iſt‘* (P 89, 83 – 85).

Damit ist auch der Diskurs um die Erkenntnismöglichkeiten des menschlichen Verstandes in Bezug auf Glaubenswahrheiten zu einem endgültigen Abschluss gekommen: „Das Wunder wird zum Medium der Erkenntnis und ist in seiner klaren, sichtbaren Aussage wie geschaffen für den Abschluss einer Glaubensdisputation, in der die göttliche Offenbarung letztlich doch über dem menschlichen Wissen steht.“[227] In ihrer charakteristischen Verknüpfung des Glaubensdisputs mit dem Stierwunder reflektiert die Silvesterlegende die Bedingungen und Möglichkeiten von Konversion überhaupt. Die Geltung religiöser Wahrheitsansprüche erscheint hier zwischen menschlichem, immanentem Begreifen und der Erfahrung von Transzendenz verortet, die durch ersteres nicht eingeholt, nur vermittelt werden kann. Das Stierwunder hat daher nicht nur eine apologetische und identitätssftiftende Funktion in der Abgrenzung vom Judentum, sondern verhandelt christlich-selbstreflexiv das Problem der ‚Sichtbarkeit von Erkenntnis‘.[228] Damit kann es heilsvermittlend auf das christliche Legendenpublikum wirken, das sich schließlich in der Konversion Helenas zum Glauben an Christus auf seinem inneren Weg der *conversio* wiederfinden soll.

5.3 Bekehrung durch Unterweisung: Barlaam und Josaphat

5.3.1 Die Buddhageschichte als höfische Konversionslegende

Die Legende von Barlaam und Josaphat ist, was Verbreitung und volkssprachige Rezeption betrifft, einer der großen Erzählstoffe der westlichen Christenheit. Das mag erstaunlich scheinen angesichts der Tatsache, dass es sich um eine Bearbeitung der Buddhageschichte handelt.[229] Der genaue Weg der Übertragung in den christlichen Kulturbereich ist dabei bis heute ungeklärt, vor allem hinsichtlich der Frage, ob sie mit Johannes von Damaskus (um 650 bis 750) und damit der Autorität eines Kirchenvaters verknüpft werden kann. Dieser galt traditionell als Urheber der griechischen Fassung, die ab dem 12. Jahrhundert über eine *Vulgata*-Fassung Eingang in die lateinische Literatur und die Volkssprachen des abendländischen Mittelalters fand. Für ihre Bekanntheit und Bedeutung spricht ihre Aufnahme in Legendensammlungen wie die

227 Witthöft, Zwischen Wahrheitssuche und Wunderglauben, S. 307.
228 Ebd., S. 309.
229 Zur Buddhalegende vgl. Günter Grönbold: Art. Buddha. In: EM 2 (1979), Sp. 987 – 998, hier Sp. 988 – 992.

Legenda aurea – allerdings fehlt sie im *Passional* – und enzyklopädische Werke wie das *Speculum Historiale* des Vinzenz von Beauvais.[230] In der Forschung scheint sich mittlerweile, entgegen der möglichen Urheberschaft des Johannes von Damaskus, weitgehend die Überzeugung durchgesetzt zu haben, dass die griechische Fassung auf den heiligen Euthymios (ca. 955–1028) zurückgeht, der als Abt des georgischen Klosters Iviron auf dem Berg Athos eine umfangreiche Übersetzungstätigkeit aus dem Georgischen ins Griechische entfaltete. Der zwischen dem 9. und 10. Jahrhundert entstandene georgische *Balavariani* wiederum ist die älteste christliche Fassung des Stoffes.[231]

Die Vermittlung der Buddhageschichte von Ost nach West und die damit einhergehende christlich-legendarische Transformation vollziehen sich also in jedem Fall über das byzantinische, wahrscheinlich sogar athonitische Mönchtum und stehen daher im Zeichen der Propagierung eines entsprechenden Anachorese- und Askeseideals – ein Reflex dieser Tendenz findet sich noch in der Barlaam-und-Josaphat-Legende der *Legenda aurea*, wenn gleich zu Beginn die Christenverfolgung durch den heidnischen Königs Avenier als Kampf gegen ein blühendes Mönchtum dargestellt wird: *Etenim cum universa India christianis et monachis plena esset, surrexit quidam praepotens nomine Avennir, qui christianos et praecipue monachus plurimum persequebatur.* (LA 2322)[232] Die Anschlussfähigkeit der Buddhageschichte für die christlich-monastische Rezeption erweist sich dabei in ihrer Reduktion auf die grundlegende Lehre, dass alles Irdische vergänglich und das wahre Leben daher nur in der asketischen Abkehr vom Weltlichen zu erreichen ist.[233]

Zwar mag die Konzentration auf Askese und Weltflucht eine einseitige Verkürzung des buddhistischen Gehalts der Erzählung darstellen, die sich durch manichäistische Einflüsse bei der Verbreitung des Stoffes erklären lässt,[234] von Struktur und Inhalt her liegt eine solche Uminterpretation unter den entsprechenden Vorzeichen aber nahe.

---

230 Für einen Überblick über die weit ausgreifende Verbreitung und intensive Rezeption des Stoffes in Mittel- und Westeuropa vgl. Albrecht Classen: Kulturelle und religiöse Kontakte zwischen dem christlichen Europa und dem buddhistischen Indien im Mittelalter. Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* im europäischen Kontext. In: Fabula 41, 3/4 (2000), S. 203–228, hier S. 209–214.

231 Vgl. David Marshall Lang: St. Euthymius the Georgian and the *Barlaam and Ioasaph* Romance. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 17, 2 (1995), S. 306–325, außerdem Philip Almond: The Buddha of the Christendom. A Review of the *Legend of Barlaam and Josaphat*. In: Religious Studies 23, 3 (1987), S. 391–406, hier S. 400–402 und Constanza Cordoni: Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters. Darstellung der Stofftraditionen – Bibliographie – Studien. Berlin 2014, S. 43.

232 „Als nämlich schon ganz Indien voll von Christen und Mönchen war, bestieg ein überaus mächtiger König namens Avennir den Thron, der die Christen und vor allem die Mönche schwer verfolgte."

233 Vgl. Almond, The Buddha of the Christendom, S. 399. Ebenso: Jürgen Tubach: Das Bild vom idealen Christen. Askese im Barlaam-Roman. In: Sprache, Mythen, Mythizismen. Festschrift für Walter Beltz zum 65. Geburtstag am 25. April 2000. 3. Hrsg. von Armenuhi Drostabgarjan, Jürgen Tubach. Halle 2004, S. 759–782, hier S. 765.

234 Vgl. ebd. 1987, S. 404–405.

Denn zur Kontrafaktur bedarf es letztlich nur einer kleinen, aber theologisch entscheidenden narrativen Transformation: An die Stelle eines Erkenntnisprozesses durch Meditation, die in der Erleuchtung unter dem Baum gipfelt und den Menschen aus der Verhaftung im Irdischen befreit,[235] treten göttliches Gnadenhandeln und vor allem die Unterweisung im christlichen Glauben, die zur Konversion des heidnischen Prinzen Josaphat führen. Das zentrale Moment des buddhistischen Konversionsnarrativs bleibt dabei erhalten, nämlich die durch eine krisenhafte Erfahrung vermittelte Einsicht in die Vergänglichkeit der Welt, die nun aber den Boden für die Erlösung durch den christlichen Glauben bereitet.[236] Die buddhistischen ‚vier Zeichen' in Gestalt eines Alten, eines Kranken, eines Toten und eines Asketen, in denen der Fürstensohn dem Leid der Welt sowie der Möglichkeit zu dessen Überwindung begegnet, werden zur christlichen Mahnung an die Vergänglichkeit des Irdischen und die daraus resultierende Notwendigkeit der Abkehr von der Welt.

In das Muster einer Anachoretenlegende sind dabei mit der Konversion und dem Bekennertypus zwei weitere Erzählschemata eingebunden: Durch das Vorbild und die Unterweisung Barlaams bekehrt sich Josaphat zum christlichen Glauben, bekennt ihn allen Anfeindungen zum Trotz und verhilft ihm schließlich in seiner Rolle als Herrscher zum Sieg. Josaphats Konversion zum Christentum, erscheint dabei als folgerichtiger Schritt: Von Geburt an führt er ein sündenfreies Leben und als er, ausgelöst durch die krisenhafte Erfahrung menschlicher Vergänglichkeit, nach der höchsten Wahrheit fragt, bietet ihm Barlaam den ‚Generalschlüssel für die Wirklichkeit',[237] den er von Anfang an gesucht hat. Der neue Glaube bietet Josaphat aber kein bloß verstandesmäßiges Sinnsystem, sondern verlangt einen existentiellen Vollzug: Barlaam ist nicht nur Prediger und Lehrer, sondern ein konkretes Vorbild eremitischen Lebens, dem Josaphat folgen wird. Der eigentliche Umschlag besteht mithin weniger in Josaphats Abkehr vom Heidentum, dem er zuvor schon kaum aktiv angehangen hatte, als darin, dass er dem Weltleben entsagt und sich für ein asketisches und anachoretisches Dasein entscheidet, das sich als logische Konsequenz der Annahme des Christentums darstellt.[238]

Daher erklärt sich auch das Fehlen charakteristischer Wunder, in denen sich die Heiligkeit der Protagonisten erweisen würde: Göttliches Handeln wird nur im Zusammenhang der Bekehrung Josaphats erwähnt, ohne deren eigentlicher Auslöser zu sein, sowie bei der des heidnischen Zauberers Nachor unmittelbar vor dem groß an-

235 Vgl. Grönbold, Art. Buddha, Sp. 990.

236 Vgl. Graeme MacQueen: Rejecting enligthenment? The medieval Christian transformation of the Buddha-legend in Jacobus de Voragine's *Barlaam and Josaphat*. In: Studies in Religion / Sciences Religieuses 30, 2 (2001), S. 151–165, hier S. 152.

237 Vgl. oben in Kap. 5.1.1 Konversion als Grundmuster christlicher Identitätsbildung, S. 270.

238 Im Gegensatz zur Buddhageschichte heiratet der Fürstensohn Josaphat nicht, bevor er die Welt flieht, was seine Stilisierung zum Asketen und Anachoreten noch steigert. Eine Konversion im Sinne der Bekehrung aus der Gottesferne hin zu einem christlich-heiligmäßigem Leben vollzieht hingegen sein Vater.

gelegten Religionsdisput, der die Wahrheit des christlichen Glaubens diskursiv beweisen soll. Konversion erscheint insgesamt weniger als ein durch den Einbruch von Transzendenz bewirktes Umschlagsmoment, sondern vollzieht sich „through a calm and deliberate process of self-analysis and self-discipline".[239] In einem inneren Erkenntnisprozess findet Josaphat zur Einsicht in die wahre Natur der Dinge, die Unterweisung im christlichen Glauben sowie das gelebte asketische Vorbild Barlaams befördern diesen Prozess und geben ihm ein konkretes äußeres Ziel.

Insofern also die durch die Unterweisung und das Vorbild Barlaams bewirkte Bekehrung Josaphats das zentrale Thema der Erzählung ist, kann es nicht verwundern, dass in ihr lehrhafte Passagen mit der Darstellung und Vermittlung des christlichen Glaubens in seinen Inhalten und einer entsprechenden asketischen Lebensform einigen Platz einnehmen. Sie werden aber, zumal in der um 1220 bis 1225 entstandenen mittelhochdeutschen Fassung Rudolfs von Ems in einer Breite auserzählt, die das Maß des narrativ Notwendigen deutlich übersteigt: Zwar muss Josaphat den christlichen Glauben erlernen, bevor er ihn annehmen und verbreiten kann, doch würden dafür, wie in anderen Konversionserzählungen, einige grundlegenden Elemente genügen. Das Übergewicht der Vermittlung christlicher Lehre gegenüber der Darstellung eines Heiligenlebens ist offenkundig ein Effekt der Genese des Stoffes: In der Transformation der buddhistischen Legende hin zur christlichen Erzählung verschiebt sich der Akzent hin zur Darstellung des Sieges des Christentums über das Heidentum in der Mission.[240] Gemäß dieser Tendenz räumt schon der griechische Verfasser der theologischen Dialektik breiten Raum ein: „Barlaams katechetische Unterweisung, seine Erklärung der christlichen Dogmen in seinen Gesprächen mit dem Prinzen ist, in all ihrer theologisch-abstrakten Trockenheit, aufs gründlichste ausgearbeitet, ohne Rücksicht auf die Ökonomie der Erzählung".[241]

Die Barlaam-und-Josaphat-Erzählung erwächst also nicht aus dem christlichen Heiligenkult, sondern ist als zunächst rein monastisch-intellektueller Lehrtext und Exempel konzipiert.[242] Ihr Potential erschöpft sich dabei aber keineswegs in einer

239 Vgl. Almond, The Buddha of the Christendom, S. 399.

240 Vgl. Hiram Peri: Der Religionsdisput der *Barlaam*-Legende. Ein Motiv abendländischer Dichtung. Untersuchung, ungedruckte Texte, Bibliographie der Legende. Salamanca 1959 (Acta Salmanticensia. Filosofía y Letras. XIV, 3), S. 26.

241 Peri, Der Religionsdisput der *Barlaam*-Legende, S. 27.

242 Vgl. Wyss, Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik, S. 192. Das kann man auch als Folge der fehlenden paraliturgischen Funktion der Erzählung im Kontext der Heiligenverehrung sehen: „Die fehlende kultische und liturgische Einbindung resultiert in einer medialen Komplexitätsreduktion: Hier steht der Legendentext für sich selbst ein. Wo es keine Lesung, kein Evangelium, keine Predigt im Umfeld gibt, werden diese virtuell erzeugt. Er generiert daher sein heilsgeschichtliches Umfeld und tut es in den integrierten Lehren", so Volker Mertens: Langweilige Heilige – heilige Langeweile? In: Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen. Hrsg. von Matthias Meyer, Constanza Cordoni. Berlin/München/Boston 2015, S. 247–270, hier S. 249. In den Ostkirchen scheint die Verehrung Barlaams und Josaphats weiter verbreitet als im römisch-katholischen Bereich, wo sie auch nicht kanonisiert und erst 1583 in das offizielle *Martyrologium Romanum* aufgenommen werden.

bloßen narrativen „Einkleidung für die Darstellung christlicher Dogmatik und Katechese“[243], vielmehr bieten die als Redeszenen fingierten Lehrgespräche die Möglichkeit einer ‚wirklichkeitsnahen‘ Darstellungsweise, weil Glaubensvermittlung als sprachliche Interaktionen nicht nur berichtet, sondern in den Sprechrollen aktualisiert wird, und dadurch vom Hörer oder Leser einfacher an Alltagserfahrungen rückgeschlossen werden kann.[244] Die lehrhaften Abschnitte sind dabei narrativ eingebunden, sodass die Vermittlung christlicher Lehre in ihrem Vollzug und ihrer Wirkung darstellbar wird. Die Wahrheit der dogmatischen und katechetischen Inhalte erscheint auf diese Weise nicht nur durch die Autorität des Stoffes und seines Bearbeiters verbürgt, sondern narrativ eingelöst.

Glaubenslehre und Erzählung durchdringen sich aber auch insofern, als mit dem legendarischen Gerüst und den zahlreichen eingeschobenen Parabeln, mit denen Barlaam Josaphat für den christlichen Glauben gewinnt, zwei spezifische exemplarische Erzählweisen miteinander verknüpft werden. Die Legende, verstanden als Muster christlich-heiligmäßigen Lebens, ist an sich schon ein Exempel, das auf Erbauung und Nachahmung zielt. Exemplarisches Erzählen ist aber nicht auf sie beschränkt, sondern findet in ihr nur eine seiner möglichen Ausformungen. Der Begriff des Exempels bezeichnet dabei allgemein eine bestimmte Art von kurzen Erzählungen, die auf Grund ihrer Vielgestaltigkeit und Polyfunktionalität weniger als eigene literarische Gattung gelten kann denn als ein allgemeines narratives beziehungsweise rhetorisches Verfahren. Die Grundzüge dieser aus der antiken Tradition der Gerichtsrede hervorgegangene Argumentationstechnik lassen sich fassen als die einer

> narrative[n] Minimalform [...], die einen abstrakten, theoretischen oder thesenhaften Textsinn konkret beleuchtet (*illustrare*), die in diesem enthaltene Aussage induktiv beweist (*demonstrare*) und damit sowohl eine dogmatische oder didaktische Interpretationshilfe schafft als auch [...] mit moralisierender Implikation zur Belehrung, Erbauung oder Unterhaltung des Rezipienten [...] beiträgt (*delectare*). Ziel des Exempelgebrauchs ist die auf seiner Überzeugungskraft (*persuasio*) beruhende Aufforderung, sich am beispielhaften Vorbild zu orientieren (*imitatio*).[245]

Auf Grund dieser didaktischen und persuasiven Möglichkeiten zeigen die verschiedenen Formen der Vermittlung besonders religiöser Lehre eine starke Affinität zum exemplarischen Erzählen. Gerade die Predigt arbeitet gern mit *exempla,* deren Blütezeit im 13. und 14. Jahrhundert liegt, als sie von den Predigern vor allem der Bet-

---

Vgl. Almond, The Buddha of the Christendom, S. 394. In der neuesten Ausgabe des *Martyrologium Romanum* von 2001/2004 sind sie hingegen nicht mehr verzeichnet.

243 Christine Stöllinger-Löser: Art. Barlaam und Josaphat. In: ^{2}VL 11 (2004), Sp. 215 – 219, hier Sp. 215.

244 Vgl. Hannes Kästner: Mittelalterliche Lehrgespräche. Textlinguistische Analysen, Studien zur poetischen Funktion und pädagogischen Intention. Berlin 1978 (Philologische Studien und Quellen. 94), S. 224.

245 Christoph Daxelmüller: Art. Exemplum. In: EM 4 (1984), Sp. 627 – 649, hier Sp. 627. Vgl. dazu auch Markus Schürer: Das Beispiel im Begriff. Aspekte einer begriffsgeschichtlichen Erschließung exemplarischen Erzählens im Mittelalter. In: Mittellateinisches Jahrbuch 38 (2003), S. 199 – 237, hier S. 201.

telorden als geeignetes Mittel der Verkündigung an Laien breit genutzt und in umfangreichen Sammlungen als Vorlage schriftlich festgehalten werden. Im Prolog einer dieser Exempelsammlungen, *De dono timoris* des Dominikaners Humberts von Romans (1190/1200 – 1277), wird der Modus exemplarischen Redens und dessen Eignung für Predigten wie persönliche Gespräche unter anderem mit der Figur Barlaams belegt, der den heidnischen Königssohn Josaphat *per parabolas et exempla pulcherrima* zum *perfectissimus heremita* bekehrt habe.[246]

Das aber meint nicht nur die vielen in den Lehrgesprächen genutzten biblischen Gleichnisse, sondern vor allem die für den Barlaam-und-Josaphat-Stoff charakteristische Gruppe von *vanitas*-Parabeln, die vorchristliches Erzählgut darstellen, das eng mit der Genese und Tradierung des Stoffes verbunden ist.[247] Ihr Potential zur erzählerischen Ausgestaltung unabhängig von diesem Stoff aber dürfte einer der Gründe für dessen weite Verbreitung in den mittelalterlichen Volkssprachen sein. Einzelbearbeitungen finden sich schon vor den volkssprachigen Bearbeitungen der ganzen Legende und bis um 1250 waren die einzelnen Barlaam-Parabeln sogar bekannter als die Erzählung insgesamt.[248] Ihr gemeinsames Grundthema, die Nichtigkeit der Welt beziehungsweise die Problematik von Schein und Sein,[249] ist ein wesentliches Element der Konversion Josaphats, stellt aber gleichzeitig einen Kern mittelalterlicher religiöser Lehre dar. Folglich finden sich diese Parabeln für den monastischen Gebrauch oder als Predigtexempla in den großen Sammlungen des 13. Jahrhunderts wieder,[250] und in diesem Zusammenhang ist auch Barlaam-und-Josaphat-Legende der *Legenda aurea* zu sehen.

Die eigentliche Erzählung ist, wie üblich in diesem Legendar, knapp gefasst, was nicht ganz einfach ist, insofern sie aus den üblichen Legendenschemata herausfällt. Im Vergleich zu den ausführlich wiedergegeben Lehr- und Disputszenen ist der nar-

246 Zitiert nach: Humbert de Romans: Le Don de crainte ou L'Abandonce des exemples. Traduit du latin et présenté par Christine Boyer. Lyon 2003 (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales. 11). Vgl. dazu auch Schürer, Das Beispiel im Begriff, S. 87.

247 Es handelt sich also nicht um spätere Zusätze, denn schon die griechische Legende im 12. Jahrhundert enthält vollständig alle diese Erzählungen. Vgl. Marianne Derron: Des Strickers *ernsthafter König*. Ein poetischer Lachtraktat des Mittelalters. Eine motivgeschichtliche Studie zur ersten Barlaam-Parabel. Frankfurt a. M. 2008 (Kultur, Wissenschaft, Literatur. Beiträge zur Mittelalterforschung. 19), S. 57.

248 Vgl. ebd., S. 67.

249 Vgl. ebd., S. 68.

250 So beim Zisterzienser Caesarius von Heisterbach wie den Predigern Jakob von Vitry und Odo von Cheriton sowie dem Dominikaner Stefan von Bourbon. Wie hoch ihre exemplarische und emblematische Wirkung gewesen sein muss, lässt sich am deutlichsten für die Parabel vom Mann im Abgrund nachverfolgen, die besonders häufig eigenständig überliefert wird, als Bildformel in verschiedenen Kontexten erscheint und sich in der außerhandschriftlichen Ikonografie, vor allem in kirchlicher Plastik und Freskomalerei, verselbstständigt. Vgl. Norbert H. Ott: Art. Barlaam und Josaphat. In: Katalog der deutschsprachigen illustrierten Handschriften des Mittelalters, Bd. 2, 1/2. Hrsg. von der Kommission für Deutsche Literatur des Mittelalters der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München 1993, S. 5 – 21, hier S. 6.

rative Rahmen an vielen Stellen auf das Nötigste konzentriert. Dem gelehrt-klerikalen Interesse entsprechend, das den Funktionszusammenhang der *Legenda aurea* bestimmt, sind gerade die *vanitas*-Parabeln breit auserzählt, ohne über Wechselreden zwischen Lehrer und Schüler sowie intradiegetisch explizite Auslegungen in die Handlung integriert zu werden. Die biblischen Gleichnisse, die im klerikalen Zusammenhang als bekannt vorausgesetzt werden können, fehlen hingegen und die breite Darstellung der Heilsgeschichte ist auf ihren Kern reduziert: Berichtet wird nur, dass Barlaam lange über die Erschaffung der Welt, den Sündenfall, Fleischwerdung, Leiden und Auferstehung Christi predigt und *multa* von der Belohnung der Guten und der Bestrafung der Bösen darlegt (LA 2330), nicht wie er das tut und welche intradiegetisch Wirkung es entfaltet.

Rudolf von Ems hingegen nutzt gerade das narrative Potential einer bewussten inszenatorischen Verknüpfung, in der sich das in den Exempeln Antizipierte in der folgenden Handlung verwirklichen und damit seine Relevanz für die Rezipienten des Textes entfalten kann.[251] Legendarische Muster und gleichnishafte Geschichten werden so auf das Grundanliegen der Vermittlung von Lehre hin integriert: „Es ist ein kunstvolles Gebilde: eine Legende, die belehren soll, in die selbst Lehren eingefügt sind, die ihrerseits wieder durch Legenden, Gleichnisse und Geschichten illustriert werden.“[252] Daraus ergibt sich ein komplexes Gefüge der Wirkungsebenen von *lêre*,

251 Die Einbindung von gleichnishaften Erzählungen in eine Legende, wie sie den Barlaam-und-Josaphat-Stoff auszeichnet, lässt sich mit Peter von Moos: Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike bis zu Neuzeit und die *historiae* im *Policratius* Johannes von Salisbury. Hildesheim 1988 (Ordo. Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit. 2) systematisch fassen, insofern sich in diesen beiden exemplarischen Erzählweisen „zwei Grundformen des spezifisch-christlichen Beispiels“ darstellen: auf der einen Seite das „hagiographische Exemplum des herausragenden, besonders begnadeten Einzelnen“ oder „hierarchische Persönlichkeits-Exemplum“ (ebd., S. 100), auf der anderen das „didaktisch-paränetische oder volkspredigthafte Exemplum“ (ebd., S. 118), dessen Handlungsträger unbekannt und namenlos ist als ein „die ganze Menschheit repräsentierende[r] anonyme[r] *quidam*“ (S. 115). Während die erste Form argumentationslogisch induktiv funktioniert und als „primär eschatologischer Präzedenzfall“ zur „admirativen Identifikation des Rezipienten mit dem exemplarisch Vorgestellten“ auffordert, dient zweitere auf deduktive Weise „der Illustration von christlichen Tugenden oder göttlichen Gesetzen“ und „thematisiert Formen religiösen Wohlverhaltens, die prinzipiell für jeden Menschen in eigener Handlung nachvollziehbar sind“, so Schürer, Das Beispiel im Begriff, S. 205. Das steht aber nicht im Widerspruch zum Geflecht von Rezeptionspotentialen im legendarischen Erzählen selbst: Die Zuordnung der Wirkungsabsichten und Identifikationsweisen von *admiratio* und *imitatio* auf hagiographisches und didaktisch-paränetisches Exemplum ist vor allem typologisch zu verstehen, weniger als eindeutiger Befund, der sich in der mittelalterlichen *exempla*-Literatur verfolgen ließe. So können sich induktive und deduktive beziehungsweise illustrative Verwendung bei ein und demselben Beispiel je nach der gewünschten argumentativen Einbindung fallweise abwechseln. Vgl. von Moos, Geschichte als Topik, S. 121. In der Legende, die immer in einem heilsgeschichtlichen Rahmen steht und das Vorbild der Heiligen als Ausdruck der für alle verbindlichen *imitatio Christi* permanent verfügbar macht, durchdringen sich die Perspektiven. Vgl. Schürer, Das Beispiel im Begriff, S. 219.

252 Heinz Rupp: Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat*. In: Dienendes Wort. Eine Festgabe für Ernst Bender zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Walter Franke. Karlsruhe 1959, S. 11–37, hier S. 36.

das nicht nur bewusst inszeniert, sondern musterhaft ausgestellt wird: Der Erzähler als göttlich inspirierter Vermittler von *lêre*, wie er im für volkssprachige Legendendichtungen typischen Prolog entworfen wird, lässt sie auf der Figurenebene vermitteln, wobei die Lehren narrativ eingebunden sind und in ihnen selbst wieder kleine gleichnishafte und exemplarische Erzählungen genutzt werden, und stellt sie in ihrer Verwirklichung in der Konversion und dem beispielhaften Vorbild seiner Protagonisten dar. Auf diese Weise öffnet sich das Dargestellte auf die extradiegetische Welt hin, denn *lêre* wird sowohl im als auch durch den Text vermittelt und soll auf diese Weise die innere *conversio* eines christlichen Legendenpublikums befördern.

Für ein höfisches Publikum stellt die verchristlichten Buddhalegende dabei einen durchaus spannungsreichen Stoff dar, wenn sich darin ein Königssohn in der Erkenntnis der Vergänglichkeit alles Weltlichen zum christlichen Glauben bekehrt, der gleichbedeutend ist mit Askese und Anachorese, sodass er nach der Mission seines Volkes der Herrschaft entsagt und in der Wüste die Heiligkeit erringt. Die im Zusammenhang mit dem *Barlaam und Josaphat* Rudolfs von Ems üblichen Gattungszuschreibungen von ‚höfischer Legende' oder ‚Legendenroman' betonen die Diskrepanz von geistlicher Thematik und weltlichem Wertehorizont beziehungsweise legendarischem und romanhaftem Erzählen, lassen dabei allerdings keinen Zweifel daran, dass es sich grundlegend um einen Legendenstoff handelt, der, wie auch immer, erfolgreich an ein höfisches Publikum vermittelt wird. Die damit verbundenen Spannungen lässt Rudolf seinen Erzähler im Epilog auch ausdrücklich benennen:

> diz mære iſt nicht von ritterſchaft,
> noch von minnen, diu mit kraft
> an zwein gelieben geſchiht;
> eʒ iſt von âventiure niht,
> noch von der liehten ſumerzît:
> eʒ iſt der welte widerſtrît
> mit ganzer wârheit, âne lüge;
> ſunder ſpot und âne trüge
> iſt eʒ an tiuſcher lêre
> der kriſtenheit ein êre. (BJ 16105–16114)

Wenn diese Erzählung aber als eine programmatische Absage an die Welt ritterlicher *âventiure* und höfischer Weltfreude gilt, stellt sich die Frage nach Art und Intention ihrer Vermittlung an einen entsprechenden Rezipientenkreis. Denn für einen solchen müsste sich die Geschichte von der radikalen Weltabkehr eines Fürstensohnes als höchst problematisch erweisen, wenn man ihren Zweck allein in der Propagierung des vom Protagonisten verkörperten Lebensmodells aufgehen sähe.

Die Forschung hat sich daher gerade an der Frage abgearbeitet, wie der Abschied Josaphats aus der Welt zu begreifen sei und in welchem Verhältnis seine Anachorese zu seinem Wirken als christlicher Herrscher stehe:[253] Der *Barlaam und Josaphat* stehe

253 Vgl. den Forschungsüberblick bei Corinna Biesterfeldt: *Moniage*. Der Rückzug aus der Welt als

entweder, als Ausdruck einer persönlichen religiösen Krise des Autors, im Zeichen des *contemptus mundi*,[254] oder aber der ‚Dichter' distanziere sich in seinen Kommentaren von der Handlung und „den Idealen seines Helden".[255] Gemeinsam ist diesen Beiträgen das Bestreben, das breite und vielgestaltige Werk Rudolfs einer schlüssigen Gesamtinterpretation zuzuführen, was sich schon insofern als problematisch erweist, als der Zusammenhang über die aus den Texten selbst rekonstruierte Persönlichkeit und Biographie des Autors hergestellt werden soll. Die vermeintlichen Selbstaussagen des Autors gerade im Prolog des Barlaam und Josaphat sind aber unverkennbar topischer Natur: Das Bekenntnis des Erzählers, die Leute *mit trügelîchen mæren* (BJ 153) belogen zu haben, nun aber er diese wahre Geschichte *ze trôfte uns fündæren* (BJ 154) dichten zu wollen, damit auch jeder, der sie lese, *ſich beꝛꝛernde weſe* (BJ 158) und seiner vor Gott gedenke, sind Teil der Inszenierung einer Erzählerrolle, die auf den Stoff angepasst ist – eine Legende eben, und hier zumal eine, die von Konversion erzählt.

Die einseitige Fokussierung auf die Vorbildlichkeit des Protagonisten und die Weltabkehr unterschneidet aber auch die deutlich vielschichtigeren Entstehungs- und Rezeptionszusammenhänge volkssprachiger Legenden: Wenn eine lateinische Vorlage auf monastisch-klerikaler Veranlassung hin in mittelhochdeutsche Verse übertragen wird, zur didaktischen Unterweisung und moralischen Besserung – *daꝛ ſich die liute beꝛꝛern mite* (BJ 132) – eines adlig-laikalen und dezidiert höfischen Publikums, wie es Rudolf in Prolog und Epilog bewusst inszeniert, sind die Rezeptionspotentiale deutlich breiter anzusetzen.[256] Die Eigenständigkeit von Rudolfs Bearbeitung des

Erzählschluß. Untersuchungen zu *Kaiserchronik*, *König Rother*, *Orendel*, *Barlaam und Josaphat*, *Prosa-Lancelot*. Stuttgart 2004, S. 85–88.

254 Vgl. Helmut de Boor: Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bd. 2: Die höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang. 1170–1250. München 1953, S. 180–181.

255 Rupp, Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat*, S. 29. Diesem Ansatz folgt Rüdiger Schnell, Studien zur inneren Einheit seines Gesamtwerkes. Bern 1969 (Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur. 41), der ein „gottesfürchtige[s] Dasein inmitten dieser Welt" (S. 94) als Zielpunkt aller Werke Rudolfs ausmacht, und letztlich auch Xenja von Ertzdorff, Rudolf von Ems. Untersuchungen zum höfischen Roman im 13. Jahrhundert. München 1967, die anknüpfend an Rupp eine bewusste höfische Überformung für ein entsprechendes Publikum betont, in der sie Rudolfs Bestreben sieht, „die starre Unnachgiebigkeit und Konsequenz des heiligen Josaphat" (S. 216) in der Askese zu Gunsten der Darstellung der Bekehrung der Heiden abzumildern.

256 Die genaue Vorlage Rudolfs von Ems ist nicht bekannt, jedenfalls ist sie nicht einfach identisch mit der lateinischen *Vulgata*-Fassung, die selbst in über 90 Handschriften überliefert ist. Vgl. Cordoni, Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters, S. 71–73. Die *Vulgata*-Fassung wurde im 16. Jahrhundert unter dem Titel *Ioan. Damasceni Historia duorum Christi militum e Graeco in Latinum versa* in einer Gesamtausgabe *Johannis Damasceni opera* in Basel gedruckt. Die beiden bisherigen Untersuchungen, die Rudolfs Text vor dem Hintergrund der lateinischen Stofftradition untersuchen, nehmen diese Fassung als Grundlage. Vgl. Hannah Czizek: Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* und seine lateinische Vorlage. Diss. masch. Wien 1931, S. 22 außerdem Charlotte Nägler: Studien zu *Barlaam und Josaphat* von Rudolf von Ems. Diss. masch. Karlsruhe 1972, S. 162, die ge-

Stoffes im Kontext der höfischen Literatur hebt sich dabei auch vor dem Hintergrund der beiden anderen mittelhochdeutschen Fassungen ab, dem unikal überlieferten, um oder vor 1200 entstandenen *Laubacher Barlaam* Bischof Ottos II. von Freising (1184 – 1220) sowie dem nur in zwei Fragmenten derselben Handschriften aus dem 13. Jahrhundert überlieferten *Zürcher Barlaam*, die jeweils eine deutlich enger an die lateinische Vorlage angelehnte Übertragung bieten.[257] Von einem breiteren Rezeptionsrahmen ist nicht zuletzt auch wegen der Besonderheiten des zugrundeliegenden Stoffes auszugehen, der eben keine genuin christliche Heiligenlegende darstellt und dessen Übernahme in nahezu alle europäischen Volkssprachen immer wieder mit seiner lehrhaften Tendenz begründet worden ist: „Verbreitung und Einfluß verdankt das Buch seiner die christliche Glaubenslehre bildhaft darstellenden und veranschaulichenden Struktur".[258] Die Bekehrung des Prinzen in einem ausführlichen und mit etlichen Beispielerzählungen durchsetzten Lehrgespräch, die Auseinandersetzung mit dem Heidentum, sowie schließlich Josaphats Wirken als christlicher Herrscher vor seinem Lebensende als Wüstenheiliger lassen viel Raum für die Darstellung von Glaubensinhalten und Unterweisungen zum entsprechenden Lebensvollzug.

Diesen Schlüssel zum Verständnis seiner Erzählung bietet Rudolf im Zusammenhang mit *der welte widerſtrît* selbst, wenn es nach der Absage an die höfischen Themen von Minne und Ritterschaft über den Gegenstand dieses *mære* heißt: *funder ſpot und âne trüge / iſt eʒ an tiufcher lêre / der kriſtenheit ein êre*. (BJ 16112 – 16114) Dass der lehrhafte Zug des Stoffes ein grundlegendes Element darstellt, das in dieser mittelhochdeutschen Fassung gar „zum durchgehenden Gestaltungsprinzip"[259] aufgewertet wird, sodass ihm in seiner besonderen Akzentuierung und Reflexion eine poetologische Funktion zukommt, erweist sich auch mit Blick auf den Begriff der *lêre*. Dieser erscheint im Text in unüberschaubarer Fülle und wird immer wieder in neuen

genüber Czizek herausarbeitet, dass Rudolfs Vorlage nicht in allem mit der lateinischen *Historia* übereinstimmt. Eine kritische Ausgabe der *Vulgata* liegt erst seit 2001 vor, vgl. VB.

257 Zum *Laubacher Barlaam* vgl. Ulrich Wyss: Art. Otto II. von Freising. In: ^{2}VL 7 (1989), Sp. 223 – 225, hier Sp. 224, außerdem Christian Seebald: Erzählstrategien und literarischer Ort des *Laubacher Barlaam*. In: Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen. Hrsg. von Matthias Meyer, Constanza Cordoni. Berlin/München/Boston 2015, S. 343 – 364, der zeigt, dass sich diese Adaption der lateinischen *Barlaam-Vulgata* an den Mustern frühmittelhochdeutscher Erzähltraditionen orientiert und mit entsprechenden eigenen stilistischen Schwerpunkten an einer anderen Stelle im Literatursystem seiner Zeit zu verorten ist. Zu vermuten ist eine primäre Rezeption im persönlichen Umfeld des Bischofs oder in einem Kloster, vgl. ebd., S. 363 – 364. Ähnliches ließe sich wohl auch für den *Zürcher Barlaam* sagen, wenn die 432 erhaltenen Reimpaarverse eine solche Einschätzung überhaupt erlauben. Vgl. Cordoni, Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters, S. 199 – 200.

258 Irmgard Lackner: Art. Barlaam und Josaphat. In: EM 1 (1977), Sp. 1243 – 1252, hier Sp. 1244.

259 Françoise Salvan-Renucci: Heidentum und christliche Theologie im *Barlaam und Josaphat* Rudolfs von Ems. In: Orient und Okzident in der Kultur des Mittelalters. Monde oriental et monde occidental dans la culture médiévale. XXXI. Jahrestagung des Arbeitskreises „Deutsche Literatur des Mittelalters". Greifswald 1997 (Wodan. 68, Serie 3, Tagungsbände und Sammelschriften, Vol. 39), S. 125 – 135, hier S. 125.

bedeutungsstiftenden Zusammenhängen verdichtet: *lêre* kommt von Gott, wird in der Erzählung weitergegeben und durch diese an den Rezipienten vermittelt.[260] Es verwundert daher, dass der Aspekt der Vermittlung von religiöser Lehre in der Erzählung und durch sie sowie die Bedeutung dieses Zusammenhangs für die Interpretation von Rudolfs *Barlaam und Josaphat* bisher kaum fruchtbar gemacht worden ist.[261] Dabei ist offensichtlich, dass *lêre* hier nicht nur das Exempel der Heiligen umfasst, denn die dargelegten Lehrinhalte sind zwar narrativ eingebunden, übersteigen aber zugleich die Erzählung und wirken über diese hinaus. Ihre Adressaten sind nicht nur die Figuren auf der Handlungsebene, die sie exemplarisch mitvollziehen und in der Konversion verwirklichen, sondern zugleich die Rezipienten, die ihrerseits belehrt werden sollen:

> [...] diz mære gît
> den liuten ze etlîcher zît
> an kriftenlîcher êre
> vorbilde in guoter lêre (BJ 137–140).

260 Die mittelhochdeutsche Begriffsdatenbank verzeichnet für den *Barlaam und Josaphat* bei 16164 Gesamtversen insgesamt 330 Belegstellen für den Begriff *lêre*, weitere 110 für die Formen von *lêren* und 13 für das Substantiv *lêrer*. http://mhdbdb.sbg.ac.at:8000/mhdbdb/App?action=TextQueryModule&string=lere&filter=&texts=BAR-&startButton=Suche+starten&contextSelectListSize=1&contextUnit=1&verticalDetail=3&maxTableSize=100&horizontalDetail=3&nrTextLines=3 [Zugriff: 02.02.2021].

261 Zwar hat schon Helmut Brackert: Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte. Heidelberg 1968 (Germanische Bibliothek, Dritte Reihe, Untersuchungen und Einzeldarstellungen) gegenüber der Frage nach einem persönlich-individuellen Bekenntnis Rudolfs in seiner Legende deren Einheit in der *lêre* herausgestellt, die er als „Einheit von Leben in der Welt und Weltabkehr" (S. 216) versteht. Es müsse primär von der Gattung her geurteilt werden und diese verlange die konsequente Darstellung einer exemplarischen Möglichkeit mittelalterlichen Weltverhaltens, an dem sich die *lêre* manifestiere und das in diesem Fall im Zeichen des *contemptus mundi* stehe. Allerdings verabsolutiert er dabei wiederum einseitig Gattungscharakteristika und vernachlässigt, indem er das umfangreiche Gesamtwerk Rudolfs unter einer diesem als Dichter eigenen Konzeption von Wahrheit und Geschichte zusammenfasst, die konkreten Inhalte der im *Barlaam und Josaphat* vermittelten *lêre* zu Gunsten einer Leerformel. Zwar erkennt Brackert ganz richtig, dass sich die Gültigkeit des aufgestellten Exempels „nicht an einer persönlichen existentiellen Entscheidung des Autors für dieses Lebensideal" beweist, um dann aber seinerseits zu konstatieren, dieser distanziere sich vom entworfenen Ideal: „die Lösung ist, wie so oft bei Rudolf, ganz und gar formalistisch, die Ebene der bloßen Darstellung wird nicht zugunsten eines persönlichen Bekenntnisses verlassen" (S. 218). Die *lêre* sieht er also nicht nur unabhängig vom ohnehin fragwürdigen Konstrukt der Dichterpersönlichkeit, sondern letztlich auch vom konkreten Bezug auf ein Publikum, und bleibt damit bei einer rein textimmanenten Interpretation, die nicht weiter nach Rezeptionspotentialen und Identifikationspunkten fragt, die über das, dann zumal äußerst abstrakte, Vorbild Josaphats hinausreichen. Biesterfeldt nimmt Brackerts These als Ausgangspunkt, um zu zeigen, dass die „Ebene der bloßen Darstellung" im Text eine weitaus positivere Wertschätzung erfährt. Die inhaltliche und funktionale Breite von *lêre* berücksichtigt sie aber nur einseitig, da es ihr um die Einordnung der *moniage* Josaphats in eine literarische Reihe solcher Erzählschlüsse geht, stellt aber überzeugend dar, wie diese über diese Erzählung für jeden Rezipienten, ob geistlichen oder weltlichen Standes, imitativ oder affirmativ, mitvollzogen werden kann. Vgl. Biesterfeldt, *Moniage*, S. 97–108.

Der Begriff der *lêre* umfasst thematisch den Inhalt christlicher Lehre ebenso wie den Modus ihrer Vermittlung, und bezeichnet dabei situativ sowohl die Glaubensunterweisungen Barlaams an Josaphat, deren Thema die persönliche Bekehrung, Buße und Askese des einzelnen ist, als auch den großen Religionsdisput, in dem sich die universale dogmatische Geltung des Christentums erweist, und die sich daran anschließende Bekehrung des ganzen Reiches – in beiden Fällen geht es auf signifikante Weise um die Narrativierung von Konversion beziehungsweise Mission. Diesen Verständnisrahmen einer Konversions- und Missionslegende, die christliche *lêre* „in einem Reflexionsprozeß auf den Modus ihrer Vermittlung“[262] rezipierbar macht, öffnet der Erzähler, wenn er nach einem umfangreichen Eingangsgebet mit Gottespreis und Glaubensbekenntnis zur *materia* überleitet, indem er Gott um Inspiration bittet:[263]

durch die gnâde bite ich dich,
daȝ dû geruocheſt hœren mich
und mir in mîne ſinne
des heilegen geiſtes minne
ze lêre geruocheſt ſenden,
daȝ ich wol müge verenden,
des ich mit kranken ſinnen
alhie wil beginnen
ze ſprechenne von einem man,
wie des lêre dir gewan
vil der heideniſchen diet,
wie er von ungelouben ſchiet
mit dîner lêre liute, lant

262 Hans-Joachim Ziegeler: Art. Rudolf von Ems. In: Deutsche Dichter. Leben und Werk deutschsprachiger Autoren, Bd. 1: Mittelalter. Hrsg. von Gunter E. Grimm, Frank Rainer Max. Stuttgart 1989, S. 264–281, hier S. 270.

263 Damit ist die Rolle eines göttlich inspirierten Erzählers entworfen, die Walter Haug: Wolframs *Willehalm*-Prolog als Paradigma für das Selbstverständnis der Legendenautoren im 13. Jahrhundert. Rudolfs *Barlaam und Josaphat* als Musterbeispiel. In: Ders.: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Sonderausgabe, unveränderter Nachdruck der 2. Aufl. 1992. Darmstadt 2009, S. 316–328, vor dem Paradigma des *Willehalm*-Prologs interpretiert hat, auf den Rudolf unzweifelhaft zurückgreift und der seinerseits eine auf die folgende Erzählung – und die in ihr aufscheinende Frage nach der Gottesgeschöpflichkeit der Heiden sowie ihre vielschichtige Sinnstiftung – bezogene literarische Situation und Erzählerrolle gestaltet. Gegenüber Wolframs Vorrede, wo die Fähigkeiten des Dichters als ein unmittelbarer Ausfluss des Heiligen Geistes inszeniert werden, was eng verknüpft ist mit den Gedanken der Gotteskindschaft und Gottes Wirken in der Natur, sieht Walter Haug bei Rudolf von Ems einen „Rückgriff auf das traditionelle Konzept des Legendenprologes“ mit seinen Topoi. Denn hier handele es sich um die „Frage des göttlichen Beistands in der traditionellen Form der religiösen Wahrheitsvermittlung“, die eng verknüpft ist mit der Thematik des *Barlaam und Josaphat*, in dem es um „die Lehrbarkeit des Glaubens“ geht, „darum, zu demonstrieren, wie die christliche Glaubenswahrheit in ihrer Überzeugungskraft sich selbst darzustellen und durchzusetzen vermag“ (ebd., S. 326). Der Geist Gottes wirkt dabei nicht unmittelbar im Dichter, sondern im menschlichen Vermögen, allen voran der *wîsheit* (BJ 76), womit er zum Werkzeug göttlicher Unterweisung und Offenbarung wird, er „ist der Belehrte, der Lehre weitervermittelt“ (ebd.).

und den gelouben tet erkant
in dînem namen, füezer Krift. (BJ 103 – 117)

Es geht in der folgenden Erzählung also um die Konversion eines ganzen Landes durch christliche *lêre*, mithin die Überwindung des Heidentums durch die Unterweisung im christlichen Glauben, ganz so wie es bei der Apostelaussendung imaginiert wird: *euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos* [...] *docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis* (Mt 28, 19 – 20).[264] Allein die Verkündigung im Wort soll den Gegensatz zwischen heidnischem Unglauben und wahrem Glauben offenbar machen und zur Konversion der Heiden führen. Unklar bleibt, von welchem *eine*[*n*] *man* hier genau die Rede ist, denn beiden heiligen Protagonisten kann dieses Bekehrungswerk zugeschrieben werden; Josaphat ganz unmittelbar und Barlaam zumindest indirekt, insofern er mit der Konversion Josaphats die Grundlage für dessen Mission seiner Untertanen legt.

Gleichzeitig wird in der Inspirationsbitte die Rolle des Erzählers auf komplexe Weise auf die folgende Erzählung hin entworfen, seine Legitimation und Autorität bewusst mit der *materia* verknüpft:[265] Der Erzähler bittet um die *lêre* Gottes durch den Heiligen Geist, die ihm helfen soll, die Erzählung zu vollenden, deren Protagonist durch seine *lêre*, die nichts anderes ist als die *lêre* Gottes, die von ihm handelt und aus ihm entspringt, die Heiden bekehren konnte. Sie soll sich aber nicht nur intradiegetisch in ihrer Wirksamkeit erweisen, sondern vermittelt durch die Erzählung in der extradiegetischen Welt des im religiösen Mitvollzug des Legendengeschehens mit dem Erzähler verbundenen Publikums. Dass dabei mit dem Abt Wido des Zisterzienserklosters Cappel eine historisch verbürgte und dem Publikum wohl bekannte lebende geistliche Autorität angeführt wird (BJ 144 – 147) mag „die situativ evidente kirchliche Beauftragung des Prädikanten“[266] ersetzen und der Legitimation des Erzählers dienen, wenn er gleich einem geistlichen Prediger über Glaubensdinge spricht.

Allerdings wird Wido an keiner Stelle als direkter Auftraggeber genannt,[267] sondern als Vermittler des Stoffes in *tiufchiu lant* (BJ 144). Der eigentliche funktionale Zusammenhang dieser Figur wird erst in den Ausführungen des Epilogs deutlich, die ihn samt seinem Konvent zum Garanten des geistlichen Nutzens der Legende machen:

von Kapelle der abbet riet
und al diu famenunge mir

264 Vgl. dazu oben in Kap. 3.1.2 Das Martyrium als Praxis der Differenz, S. 101.

265 Zur im Prolog entworfenen Erzählerrolle beziehungsweise der Konstruktion von Autorschaft vgl. insgesamt Coxon, The presentation of authorship, S. 44 – 58.

266 Volker Mertens: Sprechen mit Gott – Sprechen über Gott. Predigt und Legendendichtung im frühen 13. Jahrhundert (Rudolf von Ems, *Barlaam und Josaphat*). In: Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. Hrsg. von Nine Miedema, Angela Schrott, Monika Unzeitig. Berlin 2012 (Historische Dialogforschung. 2). S. 269 – 284, hier S. 277.

267 Vgl. Cieslik, Die Legenden Rudolfs von Ems und Konrads von Würzburg, S. 193 – 194. Ebenso von Ertzdorff, Rudolf von Ems, S. 81 – 82.

mit getriuwelîcher gir,
daȝ ich eȝ iht verbære,
eȝ wære alſô gewære
an ſüeȝer lêre und alſô guot,
daȝ eȝ vil lîhte maneges muot
ze beȝȝerunge kêrte
und beȝȝerunge lêrte. (BJ 16066–16074)

Mit dieser Beglaubigung durch eine monastische Gemeinschaft als den ‚Spezialisten' geistlichen Lebens ist die Aufgabe des Autors und Erzählers als die der Vermittlung von Lehre in der Erzählung und durch sie wiederum auf den Mitvollzug durch ein breites Laienpublikum bezogen. Das wird auch darin deutlich, dass sich diese Verse des Epilogs inhaltlich an die Verehrung der heiligen Protagonisten und die Tradierung ihrer Lebensgeschichte anschließen, wie sie auf der Handlungsebene geschildert werden, wo Josaphats Nachfolger für beides sorgt. Die Erzählung öffnet sich damit auf die legendarischen Funktionsstellen von außerliterarischen Verbürgtheit und Wirksamkeit des beziehungsweise der beiden Heiligen, deren Bekehrung zu Gott und daraus entspringende Mission die Gläubigen in ihrer inneren *conversio* bestärken soll.

5.3.2 Bekehrung als Erkenntnisprozess: Josaphats Konversion zur Askese

Die Glaubensunterweisung Josaphats durch Barlaam bildet den ersten großen und gemessen am Gesamtumfang umfangreichsten Teil der Erzählung. Inszeniert ist sie als ein großes Lehrgespräch, dessen Situationen und Stationen narrativ integriert sind, denn Josaphats Konversion ist ein durch eine krisenhafte Erfahrung ausgelöster persönlicher Glaubensprozess, in dem die christliche Weltdeutung, die Barlaam ihm vermittelt, die gesuchten Antworten bietet. Der erste Anstoß zu Josaphats Suche liegt allerdings schon vor der eigentlichen Krise, denn obwohl er aufgrund der Prophezeiung, er werde sich einst zum Christentum bekehren und der Krone entsagen, abgeschirmt von jedem Kontakt zur christlichen Lehre aufwächst und eine rein höfisch-weltliche Erziehung erhält (BJ 867–908), stellt er sich irgendwann von ganz allein die Frage nach dem Schöpfer der Welt. Diese gründet im ‚epistemologischen Staunen'[268] angesichts der Schöpfung:

dâ bî begunde er denken ſô:
wer mit ſô rîchem werde
des himels und der erde
ſô gewaltic möhte ſîn,
daȝ der liehten ſunnen ſchîn
tages ſchîne und nahtes niht.

268 Vgl. dazu oben in Kap. 5.1.3 Die Narrativierung von Konversion zwischen Ereignis und Prozess, S. 286–287.

in dûhte ein wunderlîch geſchiht,
wâ von diu vinſter trüebe (BJ 990 – 997).

Diese Erwägungen legt er seinen Lehrer vor als

wîſe vrâge in vremeder kür,
ob der geſchephede orden
wær von im ſelben worden,
oder ob eʒ wære gemachet ſô (BJ 1004 – 1007).

Von einem seiner Lehrer erfährt Josaphat daraufhin von der Prophezeiung und dem christlichen Schöpferglauben. Der grundsätzlichen Erkenntnisfähigkeit jedes Menschen, die in seiner Gottesgeschöpflichkeit gründet und daher auch dem Heiden eignet, antwortet auch hier die göttliche Gnade, die in der typischen zirkulären Struktur der Bewegungsrichtungen Ursache wie Ziel der Konversion ist, die damit im Letzten ein innerer, unerklärlicher Vorgang bleibt:[269]

Do began der junkherre
gedenken harte verre
nâch wâne in ſînen ſinnen
ze kriſtenlîcher minnen.
got tet an im genâde ſchîn:
er ſante im in daʒ herze ſîn
des heilegen geiſtes güete
ſô gar, daʒ ſîn gemüete
beleip in reiner ſtætekeit,
als iu wirt her nâch geſeit. (BJ 1071 – 1080)

Die Konversion ist damit innerlich schon vollzogen, sie bedarf aber noch der diskursiven Vermittlung und Konkretion in der intradiegetisch äußeren, intersubjektiven Welt, zumal der Konvertit in diesem Fall mit der christlichen Lehre noch keineswegs vertraut ist, also erklärt bekommen muss, wozu er sich nun eigentlich bekehrt.

Dieser diskursiven Vermittlung wie der narrativen Plausibilisierung des Konversionsgeschehens dient der Ausritt Josaphats, auf dem er mit der Vergänglichkeit und

269 Das ist, wie ich oben in Kap. 5.1.3 Die Narrativierung von Konversion zwischen Ereignis und Prozess, S. 280 – 281 dargestellt habe, ein Grundproblem der narrativen Darstellung von Konversion: Das Ziel ist immer schon die Voraussetzung, nämlich Heilsteilhabe, die letztlich nicht plausibilisierbar und als solche darstellbar ist. Daher geht es zu weit, wie Constanze Geisthardt: Nichts als Worte. Die Problematik sprachlicher Vermittlung von Heil in Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat*. In: Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen. Hrsg. von Matthias Meyer, Constanza Cordoni. Berlin/München/Boston 2015, S. 101 – 139, in den intradiegetischen Lehrsituationen des *Barlaam und Josaphat* „jeweils das Scheitern der sprachlichen Vermittlung von Heil vorgeführt" (ebd., S. 106) zu sehen, wohl aber treten dabei „Bedingungen und Möglichkeiten des richtigen Verstehens [...] gegenüber den eigentlichen Inhalten in den Vordergrund" (ebd., S. 132).

dem Leid des irdischen Daseins konfrontiert wird. Dadurch gerät er in eine veritable Lebenskrise und in seiner Verzweiflung über die Frage, was nach dem Tode komme, wird er wiederum auf den Christenglauben verwiesen (BJ 1350 – 1373). An dieser Stelle erscheint nun Gott als der eigentliche Handelnde, *der uns vil armen / geſchuof unde werden hieʒ* (BJ 1380 – 1381) und niemanden abweist, der ihn demütig sucht, und sich daher auch Josaphats erbarmt und ihm *ſînen boten* (BJ 1388) schickt. Als Kaufmann verkleidet gelangt Barlaam zu Josaphat in den Palast und es folgt eine ausführliche Darstellung christlicher Lehre in der Form eines Lehrer-Schüler-Gesprächs. Die dialogische Struktur fingiert dabei eine lebensnahe Gesprächssituation, wie sie der altkirchlichen Praxis von Unterweisung der Katechumenen vor der Taufe und anschließender Ermahnung der Getauften widerspiegelt.[270] Sie ermöglicht es zudem, den Erkenntnisprozess Josaphats darzustellen, in der der ihm von Barlaam angebotene neue Deutungsschlüssel diskursiv umgesetzt wird in immer wieder neuen Anläufen der Unterscheidung der falschen heidnischen und weltlichen Gesinnung vom wahren christlichen Glauben und einem entsprechenden existentiellen Vollzug.

Auf Josaphats Frage nach Barlaams Herrn verknüpft dieser sein Glaubensbekenntnis mit einer Darlegung der Heilsgeschichte von den Anfängen bis zur Situation des Glaubensgespräches, indem sich die beiden befinden (BJ 1947– 3124): Ausgehend vom in Christus menschgewordenen Gott, der der Herr der Schöpfung ist, erzählt er von der Entstehung des Bösen, der Schaffung des Menschen, vom Paradies und dem Sündenfall, Kain und Abel, der Sintflut, Abraham, von Mose und dem Auszug aus Ägypten, im Überblick von den Königen des Alten Testaments, der babylonischen Gefangenschaft, nennt schließlich die Propheten, von denen Bileam und seine als Ankündigung auf die Geburt Christi verstandene Prophezeiung zitiert werden (BJ 2445 – 2452). Die Menschwerdung Gottes zur Erlösung des Menschen, die Verkündigung an Maria und weitere Prophetien auf Jesu Geburt bilden dann den Übergang zum neutestamentlichen Teil, der von Jesu Taufe, seiner Lehre und seinen Wundern berichtet, seiner Passion und Kreuzigung, und schließlich über Auferstehung, Himmelfahrt, Pfingsten und die Aussendung der Apostel den Bogen zum Gespräch Barlaams mit Josaphat schließt. Denn die *lêre,* die *Barlââm mit wîsheit* / […] *hâte vollefeit* (BJ 3125 – 3126) gründet in der Verkündigung und dem Vorbild Christi (BJ 2744 – 2754), sie wird von den Aposteln und Evangelisten verbreitet und fordert nun Josaphat zum Vollzug auf (BJ 3039 – 3097). Die umfassende Vermittlung christlichen Heilswissens bildet aber erst die Grundlage für die folgenden, weit umfangreicheren Unterweisungen im religiösen Vollzug, denn Josaphats drängende und mehrfach wiederholte Frage ist die nach der Verwirklichung der *lêre:*

270 Das entspricht freilich nicht mehr der Praxis von Bekehrungen und Taufe im lateinischen Hochmittelalter, doch ist diese Struktur im Stoff vorgegeben und dürfte im Kontext der mendikantischen Neubelebung der Verkündigung an die Laien und der laikalen religiösen Bewegungen im 13. Jahrhundert von Interesse gewesen sein.

‚nû ſolt dû mir urkünde
mit dîner wîſen lêre geben:
wie ſol ich nâch dem toufe leben?
des volge ich dîner lêre.
ſol ich tuon vürbaȝ iht mêre
wan nâch gelouben toufen mich?
iſt des genuoc, oder ſol ich
iht anders tuon? daȝ ſage mir:
des wil ich gerne volgen dir.‘ (BJ 4004 – 4012)

Weil die Konversion aus christlicher Sicht nicht im äußeren Religionswechsel aufgeht, sondern eine innere Umkehr umfasst, kann die Taufe nicht nur ein formaler Akt sein. Dementsprechend meint *lêre* hier kein abstraktes Heilswissen, das zur persönlichen Erlösung einfach nur verstandesmäßig angenommen werden müsste, sondern fordert zum existentiellen Vollzug auf, zur Umsetzung in der eigenen Lebensweise. Dafür wird dem Schüler der Lehrer zum Vorbild, ihm und seiner Lehre will er folgen. Diese Verknüpfung von diskursiver Vermittlung von Lehre und einem Vorbild, in dem sie sich verwirklicht, entspricht dabei genau der neuen, durch die apostolische Bewegungen des 12. und 13. Jahrhunderts geprägten Auffassung einer Predigt *verbo et exemplo*, die in besonderer Weise geeignet ist, die Verbreitung des in dieser Zeit neu geschaffenen laikalen Bußideals zu befördern.[271]

Im Folgenden entwirft Barlaam seinem Schüler auf der Grundlage der dogmatisch-heilsgeschichtlichen Dimension der christlichen Lehre eine darin begründete Lebenslehre.[272] Diese charakteristische Verbindung von heilsgeschichtlicher Katechese mit der Einführung in eine entsprechende Praxis fasst Barlaam nach zahlreichen Gleichnissen, Auslegungen und Ermahnungen pointiert zusammen:

‚nû hân ich dir vürgeleit,
wie got die welt geſchaffen hât
und wie in ſîner hende ſtât
des himels und der erde kraft
und wie ſîn wîſiu meiſterſchaft
allen dingen hât gegeben
kraft, namen, urhap, leben,
als eȝ ſîn gotlîcher rât
mit wîsheit ſunder gordent hât.
die boten und die wîsſagen,
ſwaȝ die lêrten bî ir tagen,
des iſt dir ouch ein teil geſeit,
und daȝ urhap der kriſtenheit
und wie diſiu welt zergât,

271 Vgl. Wehrli-Jons, Voraussetzungen und Perspektiven mittelalterlicher Laienfrömmigkeit, S. 298 – 299. Vgl. ausführlicher dazu oben in Kap. 3.3.1 Martyrium und Mission im frühen Franziskanertum, S. 155 – 156.

272 Vgl. Rupp, Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat*, S. 34.

wie jæmerlîche ir leben ſtât.
nû mache dich got ſô veſte,
daʒ du minnſt daʒ beſte,
wan ich gar daʒ mîne hân
gên dir mit lêre getân.‘ (BJ 6440 – 6458)

In apostolischer Sukzession reiht sich Barlaam mit seiner Glaubensunterweisung in die Tradition der *boten* und *wîsfagen* ein. In diese universale Ausbreitungsbewegung des Christentums durch *der boten lêre* (BJ 179), wie sie schon im Prolog entworfen wird, erscheint die gesamte Erzählung eingebettet, wenn an ihrem Beginn das Heilshandeln Gottes und besonders die Erlösung der Menschheit durch den Tod Christi stehen, die den Ausgangspunkt für die Verbreitung des Glaubens und die Nachfolge der Heiligen und Anachoreten bilden (BJ 165 – 195). Zugleich sind in dieser Zusammenfassung die Vorzeichen benannt, unter denen das Ideal religiösen Vollzugs entworfen wird: ‚*wie diſiu welt zergât, / wie jæmerlîche ir leben ſtât*‘ (BJ 6453 – 6454).

Natürlich lässt sich die Josaphat von Barlaam vermittelte *lêre* auch auf einige wenige Kernaussagen zu Reue, Buße und Umkehr reduzieren:

> Die Lehren des Werkes lassen sich in wenige Worte fassen: Wer sich selbst zum christlichen Glauben bekennt und durch seinen vorbildlichen christlichen Lebenswandel andere zum Glauben führt, kann des höchsten himmlischen Lohnes gewiß sein. Und: Die Bekehrung ist jedem möglich – Gott nimmt in seiner unendlichen Güte alle Sünder an, die aufrichtige Reue zeigen und zur Buße bereit sind.[273]

Eine solche Engführung unterschlägt allerdings die komplexe inhaltliche wie inszenatorische Verbindung von Lehre und Erzählung, die den Barlaam-und-Josaphat-Stoff bestimmt. Denn Konversion bedeutet hier die Hinwendung zu einem christlichen Asketenleben und, insofern es sich um eine Legende handelt, die *conversio* zur Heiligkeit. Das, was Barlaam als zur Verwirklichung auffordernden Gehalt der christlichen *lêre* in den zahlreichen exemplarischen und gleichnishaften Einschüben anschaulich macht, steht grundlegend unter dem Eindruck der Vergänglichkeit alles Irdischen. Damit ist in der spezifischen Verkündigung des christlichen Heilswissens wie im durch Barlaam verkörperten Vorbild immer schon ein asketisches Ideal vorgezeichnet, demzufolge die weltlichen Bindungen in der Einsicht in die wahre Natur der Dinge auf die Transzendenz hin zu überschreiten sind.

Dieses Grundmotiv deutet sich schon zu Beginn in Barlaams kurzer Auslegung des Gleichnisses vom Sämann an, wenn *rîcheit, wîp, vriunde, kint* (BJ 1615) zu den Dornen gerechnet werden, *von den vil kûme ſelten iht / guotes iht durch got geſchiht* (BJ 1617 – 1618). Auf Josaphats Frage hin, wie er nach der Taufe leben solle, entwirft er dann über die Gleichnisse von den zwei Wegen, dem verlorenen Sohn und dem Guten

273 Eckart Conrad Lutz: *Rhetorica divina*. Mittelhochdeutsche Prologgebete und die rhetorische Kultur des Mittelalters. Berlin/New York 1984 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker. Neue Folge. 82=206), S. 274.

Hirten, schließlich mit Petrus und Maria Magdalena als Exempelfiguren für Reue und Umkehr (BJ 4013 – 4390) eine dichotomische Situation zwischen Sünde und Buße, die zur Entscheidung drängt und die weltliche Sicht auf die erstrebenswerten Güter umkehrt. Das erkennt Josaphat und ist bereit, diese Einsicht umzusetzen:

‚ſwenne ich gar nâch dîner ſage
die gotes lêre gelerne
ſô hüete ich vreuden gerne
und bin in vreuden gerner ſô,
dannich von ſünden werde unvrô.‘ (BJ 4408 – 4412)

Mit der Ergänzung, dass niemand zwei Herren gleichzeitig dienen kann, beschreibt Barlaam das Vorbild der Märtyrer, die als Blutzeugen ihr Leben ließen, und der Anachoreten, die wegen ihres entsagungsreichen Lebens Märtyrer genannt werden:

‚ſie dûhte ein arbeitlîcheȝ leben
dirre welte ſich begeben
und doch in der welte weſen
und âne diſe welt geneſen.
ſie lieȝen varn kint unde wîp,
liute, lant, vriunde, lîp
und arbeiten ſich fêre
nâch unſers herren lêre‘ (BJ 4493 – 4500).

Der zentrale Gedanke, dass die *lêre* Christi die konsequente Abkehr von der Welt meine, findet sich kurz darauf noch drastischer formuliert, wenn Barlaam zusammenfasst, dass *‚diu welt solde gehaȝȝet ſîn‘*, denn *‚ſi ze ſtæte nihtes gert‘* und *‚ſi iſt ir vriunde vîent‘* (BJ 4566/4568/4579). Es ist diese „Gegenüberstellung von rechter und falscher Glaubenshaltung mit den daraus resultierenden gegensätzlichen Einstellungen zur Welt des Materiellen und zur irdischen Wirklichkeit überhaupt“[274], die das gesamte Lehrgespräch und darüber hinaus die folgenden Auseinandersetzungen um den christlichen Glauben bestimmt. Sie bildet auch das verbindende Motiv der Parabeln, mit denen Barlaam Josaphat die Welt in seinem Sinne deutet und entsprechende Handlungsweisen exemplarisch anschaulich macht. Auch wenn sie sich immer auf eine allgemeingültige Aussage hin verstehen lassen und daher zur unabhängigen Tradierung anbieten, sind sie nicht losgelöst vom Handlungsrahmen, sondern als ein wichtiger Teil seiner Glaubensunterweisungen eng mit Inhalt und Struktur des Textes verflochten. Denn Barlaam setzt seine Parabeln und Gleichnisse bewusst ein, indem er ihren exemplarischen Gehalt auf die konkrete Situation des Lehrgesprächs beziehungsweise Josaphats bezieht. Exemplarizität meint ja gerade auch die Möglichkeit einer solchen konkreten Ausdeutung, die hier auf Figurenebe-

274 Vgl. Salvan-Renucci, Heidentum und christliche Theologie im *Barlaam und Josaphat* Rudolfs von Ems, S. 125.

ne – wiederum exemplarisch mit Blick auf die intendierte Wirkung bei den Rezipienten – mehrfach vollzogen wird.

Auf welchen Voraussetzungen diese Auslegung grundsätzlich beruht, nämlich der Möglichkeit eines allegorischen, moralischen und anagogischen Verständnisses jedes Geschehens in einem mehrfachen Schriftsinn, der auf christliche, geistliche Wahrheit zielt, wird mit dem ersten Gleichnis paradigmatisch ausgestellt. Indem es die Bedingungen der Vermittlung christlicher Lehre überhaupt absteckt, wird ein Bedeutungshorizont für das angemessene Verständnis des Folgenden eröffnet. Barlaam kann nur mit einer List zu Josaphat in den abgeschirmten Palast gelangen. Er verkleidet sich als Kaufmann und erklärt einem der heidnischen Lehrer des Prinzen, er habe einen über alle Maßen kostbaren Edelstein für diesen. Nur wer reinen Herzens sei, dürfe ihn sehen, er bringe Erlösung, Trost und Erkenntnis (BJ 1470 – 1490). Als der Meister den Stein sehen will, um sich ganz überzeugen zu lassen, erwidert Barlaam, dass er dessen Kraft nicht gewachsen sei. Davon lässt sich der Fragende überzeugen und bekennt seine eigene Sündhaftigkeit, gibt aber dem tugendreichen Josaphat bereitwillig das Gesagte weiter. Die Erklärung für dieses offensichtliche Missverstehen ist als Erzählerwissen auf eine einprägsame Formel gebracht:

> Die rede er weltlich verſtuont,
> als ie diu kint der welte tuont.
> der bezeichenunge hort
> erkande er niht. [...] (BJ 1545 – 1548)

In seiner rein immanenten Weltsicht kann der Heide – anders als das christliche Publikum, das diese überwunden hat, so die extradiegetische Funktion dieser Situation – den Edelstein nicht als Bild für den Glauben sehen, weil sich ihm der Wortsinn nicht auf die Transzendenz hin öffnet.[275] Damit ist die antithetische Struktur von irdischem Trug und geistlicher Wahrheit auf einen Erkenntnisprozess bezogen, in dem sich die Konversion zum christlichen Glauben vollzieht. Die Einsicht in die wahre Natur der Dinge beruht auf dem rechten Verständnis der *bezeichenunge*, das nicht beim weltlichen, heidnischen Verstehen stehenbleibt. Die Erschließung der verhüllten Wahrheit über das *bezeichenliche* Sprechen wird hier *in actu* dargestellt und dabei in ihren Funktionsmechanismen reflektiert. Sie erschließt dabei „jene[n] Bereich der doppelbödigen Aussage, des mehrdeutigen Sprechens, des Metaphorischen, der für die mittelalterlich-christliche Hermeneutik und Schriftexegese konstitutiv ist".[276] In diesem epistemologischen Modell liegt der Kern der *lêre*, der tief ins Syntagma der Erzählung eingeprägt ist: „Offenbar ist genau dieser Dualismus, der das Seiende in

275 Vgl. ebd., S. 125 – 126.

276 Vgl. Christian Seebald: ‚Hermeneutischer Dialog' Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* und die Lehre von der *bezeichenunge*. In: Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. Hrsg. von Nine Miedema, Angela Schrott, Monika Unzeitig. Berlin 2012 (Historische Dialogforschung. 2), S. 285 – 306, hier S. 286, Zitat ebd.

eine Abhängigkeit zu Gott setzt, nicht nur eine Art Weltmodell, das hinter den Gleichnissen steht, sondern vielmehr sogar ein Strukturprinzip des Romans."[277]

Die notwendige Einsicht in die Vergänglichkeit des Irdischen und die daraus folgenden Konsequenzen werden zunächst exemplarisch in den sich anschließenden *vanitas*-Parabeln durchgespielt, die als festes Korpus charakteristisch für den Stoff sind. Die erste besteht aus der Verknüpfung zweier Elemente, Todesposaune und Kästchengleichnis, im Exempel vom ernsthaften König:

> Ein König wirft sich zwei zerlumpten Armen zu Füßen und verehrt sie in jeder Weise. Als ihn die großen des Reichs und sein Bruder darob tadeln, zeigt er diesem, welche Angst den Menschen angesichts des Todes befällt, und weist jenen nach, daß sie nach dem äußeren Augenschein urteilen; Überzeugungsmittel sind dabei die ‚Todesposaune', die Gericht und (Todes-) Urteil ankündet [...], und ‚vier Kästchen', von denen zwei vergoldete moderndes Totengebein und zwei mit Pech bestrichene Edelsteine, Perlen und duftende Salben enthalten [...] Beide Motive illustrieren die Lehre vom richtigen Sehen, daß man nicht auf das Äußerliche achten, sondern nach innen blicken soll, um die Boten Gottes, die zum Gericht rufen, fürchten zu lernen und die Sünden als Ursache des Todes zu erkennen.[278]

Dieses Motivgeflecht hat eigenständig eine weite Verbreitung in der mittelalterlichen Literatur gefunden, hier ist es indes funktional ganz eingebunden, wenn Barlaam die Erzählung mit den Worten eröffnet: *‚Des wil ich dich gelîchen / einem künege rîchen'* (BJ 1691–1692). Noch bevor es um die Vermittlung von konkretem Heilswissen geht, vergleicht Barlaam, die erfolgreiche Unterweisung vorwegnehmend, seinen Schüler mit dem weisen König des Gleichnisses: *‚dem herren guot gelîche ich dich. / daz dû fô wol enphienge mich / ûf guoter gedinge wân'* (BJ 1933–1935). Die Bedeutung der vier Schreine wird zudem noch in der Parabel selbst durch den König ausgelegt und damit Josaphat wie dem Rezipienten dargelegt: *‚iu fint diu dinc niht vürbaz kunt / wan als iuwer ouge fiht'* (BJ 1892–1893) und *‚Ich wil iuch hie befcheiden'* (BJ 1897). Daraufhin fragt Josaphat nach Barlaams Herrn und wird, wie oben dargestellt, in der Heilsgeschichte unterwiesen.

Ähnlich eingebunden sind die Parabeln, die sich daran anschließen, wie die vom Einhorn, das einen Mann, der exemplarisch *dirre welte volger* (BJ 4603) darstellt, in eine Grube treibt. Der Verfolgte kann sich an einem dürren Ast festhalten und auf einen kleinen Vorsprung stützen, während zwei Mäuse an den Wurzeln nagen, ein Drache unter ihm Feuer speit und vier giftige Schlangen den Boden zu seinen Füßen untergraben. Als er von seinem Ast Honigseim fließen sieht, vergisst er seine Not und lässt sich diesen in den Mund tropfen. Das geschilderte Geschehen wird Josaphat von Barlaam sogleich allegorisch ausgedeutet, indem dieser nach dem Schema *‚der ein-*

---

277 Gottfried Kerscher: *Barlaam und Josaphat*. Überlegungen zur Bildwürdigkeit der Askese im Mittelalter. In: Das Mittelalter 15, 1 (2010), S. 66–81, hier S. 72.

278 Jürgen Stohlmann: Orient-Motive in der lateinischen Exempla-Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts. In: Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter. Hrsg. von Albert Zimmermann, Ingrid Craemer–Ruegenberg. Berlin/New York 1985 (Miscellanea Mediaevalia. 17), S. 123–150, hier S. 142.

hürne dêſt der tôt, / der mit ängeſtlîcher nôt / allez menschenkünne jaget‘ (BJ 4713 – 4715) jedes Element in seiner übertragenen als der eigentlichen Funktion benennt, wobei der Honig *der welte unſtætiu ſüeze* (BJ 4748) meint, und auf die allgemeine Erkenntnis zielt: *‚hie ſî dir bilde bî gegeben, / daz dû dirre welte leben / rehte erkenneſt, wie ſie ſtât.*‘ (BJ 4753 – 4755) Josaphat bekräftigt den Wert diese Unterweisung in Gleichnissen:

‚wie guot und wie gewære
diz bîſpel iſt an lêre!
ſage mir der noch mêre,
daz mir ir lêre bîchaft gebe,
wie ich in dirre welte lebe
und welher vriunde ich ſül phlegen
und der andern mich bewegen.‘ (BJ 4760 – 4766)

Erfolgreiche Vermittlung von *lêre*, als Erkenntnisprozess, der zur Konversion führt, vollzieht sich also im Erzählen, der konkretisierenden Auslegung und im verstehenden Hören der Parabeln. Diese gehen dabei inhaltlich ineinander über, indem sie auf die Nachfragen Josaphats antworten und dessen fortschreitenden Erkenntnisprozess widerspiegeln. So zufällig und austauschbar ihre Reihenfolge auch scheint, so werden sie doch geschickt miteinander verknüpft und auf ein einheitliches Ziel hin ausgerichtet: die Weltabkehr des Unterwiesenen.

Entsprechend schließt die direkt folgende Parabel an die Frage nach den rechten Freunden an. Denn in ihr bittet ein in Not geratener Mann drei Freunde um Hilfe. Die beiden ersten stehen sinnbildlich für Besitz und Macht sowie die Verwandtschaft, der dritte und vernachlässigte aber für die guten Werke, und nur dieser letzte steht ihm bei. Josaphat erkennt daran, *‚wie ich die welt erkennen ſol*‘ (BJ 5031). Er will aber genauer wissen, *‚wie man ſî ſô lâze / daz man von ir ſicher var / mit unverirten vreuden gar*‘ (BJ 5038 – 5040), und Barlaam antwortet ihm mit der Geschichte vom Einjahreskönig, die für die Vergänglichkeit irdischer Macht und Reichtums steht, gleichzeitig aber die Bedeutung der wahren Schätze, im übertragenen Sinne der Almosen, anschaulich macht. Ein guter Ratgeber offenbart nämlich dem König der Parabel, dass er nach Jahresfrist von seinen Untertanen auf eine Insel ins Elend gejagt werden wird, und dieser sorgt daraufhin vor, indem er Schätze dorthin bringen lässt. Mit diesem Ratgeber vergleicht Barlaam sich selbst:

‚Der râtgebe, daz iſt ein man,
der wol mit fælden râten kan
und der die rehten wârheit
dem man mit rehter lêre ſeit,
als ich bin zu dir geſant,
daz ich mache dir bekannt,
daz ich gelernet ſelbe hân,
wie diſiu welt ſol zergân.‘ (BJ 5189 – 5196)

Barlaams Aufgabe erscheint hier also im Gleichnis: Die *lêre*, die er selbst *gelernet* hat, soll er an Josaphat weitergeben, und ihr Kern ist die Vergänglichkeit der Welt und die Besinnung auf die wahren Schätze, mithin die Notwendigkeit zur *conversio*. Dafür nun ist Barlaam nicht nur Lehrer, sondern Vorbild: *‚der welte rîcheit unde ir guot / liez ich unde ir armuot / und kêrte an got mînen muot‘* (BJ 5257–5259).

Immer enger werden die Gleichnisse auf diese Weise von Barlaam auf Josaphat bezogen. So lässt er ihn seinen Willen bekräftigen, seine Lehre wie sein Leben als vorbildhaftes Beispiel zu nehmen:

> ‚jâ, meiſter mîn, vil gerne
> die bîſchaft ich hie lerne,
> und wil mit willen volgen ir
> nâch dîner lêre unde dir.‘ (BJ 5747–5750)

Josaphat drängt es nun zur konsequenten Verwirklichung der *lêre* auf Grund der Einsicht in die Vergänglichkeit und den falschen Schein der Welt, die ihm Barlaams Unterweisung eröffnet hat. Der entsprechende religiöse Vollzug ist mit dem Beispiel der Märtyrer und Anachoreten schon zu Beginn idealtypisch dargestellt und gewinnt schließlich mit dem Vorbild Barlaams eine konkrete Gestalt. Auf die Frage Josaphats nach seinem Alter antwortet er ihm mit der Unterscheidung zwischen einer körperlichen und einer geistlichen Lebenszeit, deren letztere allein dem Leben Sinn verleiht und für ihn erst mit seinem anachoretischen Dasein auf der Insel Sennaar begonnen habe. Diesen Rückzug aus der Welt, griechisch ἀναχωρέω, schildert er seinem Schüler – ganz in der christlichen Dialektik der Fremdheit, als zur Buße der Sünden und Wiedereingliederung in die göttliche Ordnung von jedem Christen zu vollziehende Abkehr von der Welt[279] – als Hinwendung zum wahren Leben, weil das weltliche Leben als ein sündhaftes dem Tod geweiht sei (BJ 6283–6290). Barlaam muss ihm weiter über den entbehrungsreichen Alltag der Einsiedler und Anachoreten berichten, wie sie in völliger Armut nur von dem leben, was ihnen Gott in der Natur oder durch Almosen gibt, und welches einfache und raue Gewand sie tragen. Anschaulich wird all das an Barlaam selbst, denn sein Körper trägt die Spuren der Askese und Kasteiungen, die der Rezipient mit Josaphats Blick mitverfolgen kann: *dô fach Jôfaphât an in* (BJ 6484). Josaphat will nun, wie es folgerichtig scheint, nach seiner Taufe Barlaams Vorbild und Lehre ganz folgen, doch wehrt dieser entschieden ab:

> ‚dâ von iſt mîn lêre,
> daz dû belîbeſt, niender varſt,
> und mit dem toufe dich bewarſt,
> und wis ein bredigære gotes,
> unde ein lêrer fîns gebotes,
> wan dûs gar gewaltic biſt:

279 Vgl. oben in Kap. 5.1.1 Konversion als Grundmuster christlicher Identitätsbildung, S. 271.

alhie ſô kreftic niemen it,
der wider dir getürre ſîn.‘ (BJ 6568 – 6575)

Die Irritation, die eine solche Ablehnung nach einer langen Unterweisung über die Notwendigkeit einer asketischen, wenn nicht sogar anachoretischen Existenz verursachen muss, wird aber zugleich in einer höheren Logik aufgefangen: Josaphat soll zunächst ein Prediger Gottes sein, bevor er sich aus der Welt zurückziehen darf, denn alle Menschen müssen die christliche Lehre hören können: ‚*Den gotes touf enphâhen / und ſînem zeichen nâhen, / daz ſol niemen ſîn erwert.*‘ (BJ 6613 – 6615) Neben dem asketischen und anachoretischen Grundmotiv in der Glaubensunterweisung Barlaams findet sich auch schon davor an einigen Stellen die Aufforderung zur Verbreitung der christlichen Lehre: Als Josaphat fragt, warum nicht alle die *lêre* von der Nichtigkeit des Irdischen und den wahren Schätzen annehmen, ob sie überall gelte und sich auch sein Vater bekehren werde, sagt ihm Barlaam voraus, dass ihm dieser noch zum geistlichen Kind werde, wenn er ihm das wahre Leben zeige (BJ 5489 – 5496). Außerdem erzählt Barlaam ihm ein Gleichnis von der Bekehrung eines Königs, das er ausdrücklich auf Avenier bezieht (BJ 5704 – 5705). Und als Josaphat sich auf das Gleichnis vom jungen Edelmann hin gehorsam dem Willen und der Lehre seines Meisters übergibt, wünscht dieser, ‚*daz dû der boten ſîſt genôz / und der vil reinen wîsſagen*‘ (BJ 6126 – 6127).

Die Worte Barlaams, Josaphat solle bleiben, sind insgesamt also nicht so zu verstehen, als ob er ihm als Fürstensohn grundsätzlich und dauerhaft eine andere Lebensform zumessen würde, etwa weil er „auf Grund seiner Stellung in der Welt ‚christlicher‘ leben und mehr für Gott und für sein Seelenheil tun [könne] als als Eremit“.[280] Der Genitiv von ‚*wan dûs gar gewaltic biſt*‘ (BJ 6573) bezieht sich unverkennbar auf die Josaphat zugemessene und in der göttlichen Providenz abgesicherte Rolle, ‚*bredigære*‘ und ‚*lêrer*‘ zu sein: Als Herrscher kann Josaphat am besten die Ausbreitung des Glaubens befördern und allein darauf hin ist seine Herrschaft als ‚Mittel zum Zweck‘ entworfen und zeitlich begrenzt.[281] Barlaam hat seine Ablehnung außerdem schon zuvor mit einem Gleichnis begründet, in dem ein reicher Mann ein Rehkitz bei sich aufzieht, das dann aber mit seinesgleichen ziehen will, woraufhin er seine Knechte die Herde verjagen, etliche Tier töten und das eine endgültig einsperren lässt. Aus Barlaams Mund versteht sich das als Warnung, Josaphats sofortiger Weggang mit ihm würde nur zur Verfolgung der Christen oder Eremiten führen, bei der für den Glauben am Ende nichts gewonnen wäre. Damit aber ist die Anachorese nicht grundsätzlich abgewertet, wie in der Forschung immer wieder diskutiert worden ist,[282] vielmehr ergibt sich ein Nacheinander zweier Aufgaben, die beide eine je spezifische

280 Rupp, Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat*, S. 18.
281 Vgl. Brackert, Rudolf von Ems, S. 217.
282 So beispielsweise Schnell, Rudolf von Ems, S. 88.

Form des Vollzugs der christlichen *lêre* und folgerichtigen Konversion darstellen, deren jede ihre Zeit hat. So fährt Barlaam fort:

> ‚daȝ rât ich, lieber herre mîn:
> ſô danne got vüege dir
> die rehten zît, ſô kum ze mir,
> da ich mich dîn geniete.
> ſwie daȝ got gebiete,
> daȝ wir behalten unſer leben,
> des ſuln wir im volge geben,
> wan ich gedinge an gotes kraft,
> daz uns ein geſelleſchaft
> mit vrœlîcher ſtætekeit
> ze himelrîche ſî bereit.‘ (BJ 6576 – 6586)

Gott entscheidet über die Aufgaben der beiden Protagonisten, wird sie aber am Ende wieder zusammenführen, so die Verheißung. Dass Josaphat Barlaam nicht gleich folgen kann, erklärt sich dabei auch aus den Erfordernissen legendarischen Erzählens: Dem Heiligen müssen Bewährungen auferlegt sein, in denen sich seine Tugendhaftigkeit zeigen kann, denn sie kann nicht einfach postuliert, sondern muss narrativ dargestellt werden; dazu aber bietet sich der Kampf gegen Heidentum und innerweltliche Versuchungen viel stärker an als Askese und Anachorese, die ungleich schwerer darstellbar sind, weil sie immer einen Verzicht darstellen, der aber nicht das Eigentliche ist, und daher in ihrer Beschreibung immer etwas gezeigt werden muss, was nicht ist.[283] Eine Konversion kann nicht einfach mit der Taufe abgeschlossen werden, sondern muss sich ‚in der Welt‘ verwirklichen, wozu sich am besten eine Umkehrung der Rollen anbietet, in der der Bekehrte nun seinerseits zum Bekehrer wird. Dazu bietet sich im Falle eines Herrschers die Mission seines Volkes an, ja sie erscheint geradezu als notwendige Aufgabe. Mit diesem Auftrag tauft Barlaam daher den Prinzen, bevor er Abschied nimmt.

5.3.3 Der Bekehrte als Bekehrer: Josaphats Mission und Anachorese

Die Disputation mit den verschiedenen heidnischen Religionen über den wahren Glauben (BJ 9159 – 10982) stellt gegenüber der nichtchristlichen Stofftradition einen Einschub dar. Vom inhaltlichen Anspruch her ist diese Episode zunächst fremd, denn es geht hier nun nicht mehr um einen christlich-asketischen Lebensvollzug, sondern um die dogmatische Auseinandersetzung mit dem Heidentum. Zudem scheint ihre narrative Relevanz und Einbindung gering: Zwar handelt es sich zunächst um eine List

283 Die Heiligkeit von Anachoreten und Asketen erweist sich deshalb auch nicht in Anachorese und Askese selbst, also in der Wirksamkeit ihres ‚eigentlichen‘ Tuns, sondern in Visionen und Wundern, die sich zu Lebzeiten durch sie oder nach ihrem Tod an ihrem Grab ereignen.

Aveniers, der seinen Sohn vom Christentum abbringen will, indem er einen falschen Barlaam auftreten lässt, der gegenüber den Heiden unterliegen soll. Doch bekehrt sich Nachor schon vorher zum christlichen Glauben und kann so die Lehre der anderen Religionen widerlegen. Damit aber ist das intradiegetische Ziel vorweggenommen und der Disput scheint auf eine breite Darlegung theologischer Aussagen hinauszulaufen,[284] die sich vom Weg der beiden Protagonisten löst und mehr der Belehrung und Selbstvergewisserung des extradiegetischen Publikums dient.

Dennoch bildet der Religionsdisput einen integralen Bestandteil der Erzählung: Mit der vorangegangenen Glaubensunterweisung ist er im Grundmotiv der Schein-Sein-Problematik verbunden, denn auch er handelt von der Einsicht in die wahre Natur des Materiellen und der irdischen Welt als dem rechten Verständnis der *bezeichenunge*. Die Kritik an den heidnischen Göttern zielt dabei immer auf die Frage nach dem, was sie aus christlicher Sicht eigentlich sind, nämlich Abgötter, also nicht wahrhaft göttlich, weil geschaffene Dinge oder Wesen. Das Gespräch zwischen Barlaam und Josaphat, insbesondere das Edelsteingleichnis, wird so zum Muster für die umfassende Konfrontation des christlichen Glaubens mit dem Heidentum.[285] Es geht also um die diskursive Wahrheit der christlichen Lehre, die sich in ihren spezifischen Inhalten erweisen muss, weshalb der Disput auch nicht wie im Fall der Silvesterlegende über ein Wunder als *ultima ratio*, sondern allein durch die Argumentation entschieden werden kann.[286]

Denn der Vorwurf Zardans, der den König von der Bekehrung und Taufe seines Sohnes berichten muss, die er als Palastaufseher nicht hat verhindern können, gegenüber der Lehre und den Vertretern des Christentums ist schwerwiegend und bezieht sich auf den Geltungsstatus der christlichen *lêre* überhaupt: Barlaam sei ein *‚zouberære‘*, der Josaphat *‚mit fîner lüge‘* (BJ 7561 und 7562) verführt habe. Die Frage nach der Wahrheit ist zudem eine nach den Grenzen menschlicher Autorität, wenn Avenier den jungen Prinzen mehrfach auffordert, ihm den gebotenen Gehorsam als Sohn zu erweisen und seiner Lehre zu folgen: *‚lâ dir die valſchen lêre ſîn / unwert unde unmære gar / und nim mîner lêre war.‘* (BJ 8246 – 8248) Josaphat versucht seinerseits, den Vater zu überzeugen und bekennt seinen christlichen Glauben, der allein wahres Leben verheiße, während die heidnischen Götter nur Abgötter seien, *‚gegoʒʒen unde geſniten‘* (BJ 8361). Die göttliche Wahrheit wertet er letztlich höher als den Gehorsam gegenüber dem Vater. In dieser Konfrontation zweier Autoritätsbehauptungen soll der anberaumte Glaubensdisput verbindliche Klarheit für beide Seiten bringen, wie

284 Vgl. Ulrich Wyss: Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* zwischen Legende und Roman. In: Probleme mittelhochdeutscher Erzählformen. Marburger Colloquium 1969. Hrsg. von Peter F. Ganz. Berlin 1972 (Publications of the Institute of Germanic Studies. 13), S. 214 – 238, hier S. 226.

285 Vgl. Salvan-Renucci, Heidentum und christliche Theologie im *Barlaam und Josaphat* Rudolfs von Ems, S. 133.

286 Vgl. Rupp, Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat*, S. 35. Die wundersame Bekehrung Nachors wäre dann nur als narrativer ‚Gegentrick‘ zu sehen, der es überhaupt erst möglich macht, dass sich die christliche Wahrheit – entgegen der heidnischen List Aveniers – in der Argumentation erweisen kann.

Avenier fordert: *‚fwer dâ gefiget, des lêre iſt guot; / dem volgen beide, dêſt mîn muot.‘* (BJ 8891–8892).

Das Streitgespräch läuft aber nicht nur auf ein definitives Urteil angesichts zweier entgegengesetzter Wahrheitsansprüche hinaus, sondern mit dem Glauben wird zugleich die Frage nach der richtigen Lebensform entschieden. Denn das asketische Armutsideal, wie es in Barlaams Vorbild und Unterweisung untrennbar mit der christlichen Lehre verknüpft ist, steht der höfischen Bestimmung Josaphats entgegen. Akzentuiert und dramatisch zugespitzt wird diese Entscheidungssituation, wenn Josaphat dem vermeintlichen Barlaam Gewalt und einen schändlichen Tod androht, falls dieser im Disput unterliegen und sich seine Lehre ihm gegenüber als Lüge und Verführung erweisen sollte: *‚fô mac dich dîn valſcher got / des behüeten niht vor mir / ich reche mînen zorn an dir‘* (BJ 9082–9084). Dabei erinnert er ihn daran, *‚in welher rîcheit ich was‘* (BJ 9024), bevor Barlaam ihm den Reichtum der Welt als einen falschen erklärt habe. Josaphat scheint als noch nicht völlig überzeugt, seinen neuen Glauben unter allen Anfechtungen zu behaupten, wie es das Legendenschema im Sinne des Bekenner- oder Märtyrertypus erwarten lassen würde, zumal bei der vergeblichen Suche nach Barlaam zuvor etliche Christen bereitwillig Marter und Tod auf sich genommen haben, um diesen und ihren Glauben nicht zu verraten (BJ 7759–7938). Seine Konversion muss sich erst noch in der Konfrontation mit dem Heidentum bewähren und nichts scheint dazu – was die Ebene der diskursiven Vermittlung von christlichem Heilwissen betrifft – besser geeignet als ein Religionsdisput, der die Wahrheit ein für alle Mal und für alle verbindlich erweisen soll.

Urheber der christlichen *lêre* ist hier nun wiederum Gott selbst: Der heidnische Zauberer begibt sich in eine aussichtslose Lage, indem er einwilligt, die Rolle Barlaams zu übernehmen, weil ihm nun in jedem Fall Gewalt droht, egal welche Seite er gewinnen lässt. Entweder er muss dafür büßen, dass er Aveniers Auftrag nicht erfüllt, oder er erleidet Josaphats Strafe, die eigentlich dem richtigen Barlaam und seiner Lehre gelten würde. Angesichts dieser Situation entscheidet sich Nachor, wenigstens *der wârheit kemphe* (BJ 9124) sein zu wollen, und macht sich damit zum Werkzeug Gottes, wobei menschlicher Entschluss und göttliche Gnade wiederum in enger Wechselwirkung stehen:

> der geiſt der wîslîchen vernunſt,
> der lêrer redelîcher kunſt
> in Nachores herze dranc,
> ſîne zungen er betwanc,
> daȝ ſi vil anders rette gar,
> danne er wære komen dar. (BJ 9143–9148)

Er wird zu *gotes wîgant* (BJ 9665), der nicht einfach passiv bleibt und sich überwinden lässt, sondern seinerseits die heidnischen Gelehrten herausfordert. Der Ablauf des Religionsdisputs ist bei Rudolf von Ems dialogisiert und auf diese Weise dramatisiert, denn während er in der lateinischen Vorlage als ein langer Monolog des christlichen Streiters gestaltet ist, besteht er bei Rudolf in vier Reden Nachors und drei Gegenreden

der Heiden.[287] Damit wird wohl die geschlossene Form der Bekenntnis- und Verteidigungsrede des verfolgten Heiligen der Märtyrerlegenden aufgegeben, dafür aber das didaktische und narrative Potential eines Religionsdisputes ausgeschöpft: Auch wenn der Sieg des christlichen Glaubens zwangsläufig ist, müssen sich seine Argumente als richtig und überlegen erweisen und seine Lehren anschaulich gemacht werden – auch in Nachors Widerlegung der verschiedenen heidnischen Irrlehren zeigt sich „die Überzeugungskraft der Botschaft *in actu*, weil er – so hat es Rudolf gegenüber der Quelle eingeführt – jeweils mit einem der Religionsvertreter disputiert".[288]

Die heidnischen Religionen stehen dabei in einem ständigen Rechtfertigungszwang gegenüber dem universalen Anspruch des Christentums, dem sie in ihrer Widerlegung letztlich Stichwortgeber für seinen überhöhenden Triumph sind. Dem liegt als hermeneutisches Modell „das typologische Verhältnis von Heidnisch-Hinweisendem und Christlich-Erfüllendem" zugrunde, in dem die christliche Offenbarung jeden „menschlicher Teilerkenntnis entstammende[n] Glaubenssatz der Heiden"[289] aufgreift und überwindet. Inhaltlich-argumentativ entspricht das Dargestellte dem in der Tradition vorgegebenen Typus von Religionsdisputen und dem durch sie im Mittelalter verfügbaren ‚interreligiösen' Wissen, denn es geht zurück auf die frühchristliche *Apologie des Aristides* aus dem 2. Jahrhundert, die als die älteste erhaltene Apologie des Christentum gilt.[290] Als solche ist ihr Charakter kein mit Nachdruck polemischer oder missionarischer, sondern sie soll den christlichen Glauben einem philosophisch gebildeten heidnisches Publikum in dessen eigenen Kategorien darstellen und befördert damit auch die Selbstvergewisserung der Christen, die ihren Glauben als logische Konsequenz der Suche nach religiöser Wahrheit sehen können.[291]

Der Gang der Argumentation ist bei Rudolf der folgende: Der Himmel, den die Chaldäer anbeten, hat Anfang und Ende, ist als Kosmos von Gott geordnet, also von ihm geschaffen. Auch die Elemente wie Feuer und Wind, Sonne sind unbeständig, also nicht letztes Prinzip und daher ‚*gotes handtgetât*' (BJ 9621) und nicht mit ihm zu verwechseln. Das Schweigen der heidnischen Meister gegenüber dieser Beweisführung wird hier wie auch später immer wieder als Sieg für Nachor gedeutet. Den An-

287 Vgl. Czizek, Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* und seine lateinische Vorlage, S. 22.

288 Mertens, Langweilige Heilige – heilige Langeweile?, S. 264.

289 Roy Wisbey: Zum *Barlaam und Josaphat* Rudolfs von Ems. In: ZfdA 66 (1955/56), S. 293 – 301, hier S. 298.

290 Diese wurde die dem griechischen *Barlaam*-Roman einverleibt und ist überhaupt nur in diesem in seiner griechischen Fassung überliefert. Vgl. Peri, Der Religionsdisput der *Barlaam*-Legende, S. 30 – 31.

291 Zu dieser Apologie vgl. Susanne Hausammann: Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten; Bd.1: Frühchristliche Schriftsteller: ‚Apostolische Väter', Häresien, Apologeten. Neukirchen-Vluyn 2001, Kap. 3.2.1, S. 170 – 175, die (S. 175) zusammenfasst, die *Apologie des Aristides* sei „eine äußerst gekonnte und treffsichere Werbeschrift, die ohne Weitschweifigkeiten und mit voller Einhaltung der Arkandisziplin präzise und klar alle nötigen Informationen für einen Vergleich zwischen den im römischen Reich gesellschaftlich relevanten Religionen und dem Christentum liefert und dabei die Punkte zur Sprache bringt, die auch für einen heidnischen Philosophen jener Zeit bedenkenswert sein müssen".

spruch der Griechen, die die Machtbereiche ihrer Götter vorbringen, wehrt er mit dem euhemeristischen Vorwurf ab, dass es sich bei diesen letztlich um Menschen handele, die mit ihren Zauberkünsten beeindruckten und an sich glauben machten. Dazu kommt der Vorwurf ihres allzu menschlichen, niederträchtigen Verhaltens, wofür besonders die Liebesaffären des Zeus angeführt werden. Außerdem müsse Gott ein Mann sein (BJ 10256 – 10259), wodurch mit einem Schlag alle weiblichen Gottheiten widerlegt sind. Wieder geht es um Schein und Sein und die Frage nach der wahren Natur der Dinge, wenn es über Zeus und sein Geschlecht heißt, sie wären *‚Sôdômîten, / roubære und zouberære / und valſche trügenære‘* (BJ 10036 – 10038), die Vorbilder zur Sünde abgeben. Auch die Äypter bekennen ihre Götter, die Nachor wiederum als Menschen entlarvt, wobei vor allem das inzestuöse Verhältnis der Geschwister Osiris und Isis als Beleg für ihre nicht-göttliche Natur angeführt wird (BJ 10465 – 10469, 10487 – 10492), denn Gott muss in allem vollkommen, die unvollkommene Schöpfung kann nicht Gott sein.

Längst führt Nachor das Gespräch und nachdem er Chaldäer, Griechen und Ägypter widerlegt hat, kommt er zu den Juden, deren Glauben er verhandelt, ohne dass sie als Disputanten auftreten. Der *lêre* Gottes steht die Untreue des Volkes Israel gegenüber, das das Goldene Kalb anbetet, die Propheten missachtet und schließlich den Messias verkennt und damit endgültig vom Glauben abfällt. Mit dem falschen jüdischen Glauben ist der Übergang zur christlichen Wahrheit gelegt, die sich vor diesem Hintergrund herausstellen lässt, denn der Disput mündet in eine Verkündigung des Glaubens der Christen, die der wahren *lêre* folgen: Allein *‚ſie ſint ungelouben vrî‘* (BJ 10797), denn sie glauben an den allmächtigen und lebendigen Gott, der in Christus Mensch geworden ist und so Wahrheit verbürgt:

> ‚Die kriſten triegent ſich niht.
> ir geloube in des vergiht,
> daȝ Kriſt ûf der erde hie
> mit lêre zeichen vil begie.
> Des vaters lêre er lêrte,
> diu apgot er verkêrte.‘ (BJ 10825 – 10830)

Diese Lehre, die sich in den zwölf Boten bis nach Indien verbreitet hat, ist richtig und gut, weil Christus, *‚ir lebennes lêrære, / iſt guot, reht und vil gewære‘* (BJ 10879 – 10880) – ihm und seiner *lêre*, die er verkündet und verkörpert hat, folgen die Christen, denn sie führt zur wahren Freude, zur Erlösung und zum ewigen Leben.

Wenn schließlich die Inhalte des christlichen Lebens in kurzen Punkten angeführt werden: Nächstenliebe, Barmherzigkeit, Abkehr von aller Zauberei, Feindesliebe, fällt auf, dass Askese und Armut hier keine Rolle spielen. Im Disput geht es also letztlich um eine andere Frage, nämlich die dogmatische Wahrheit der christlichen *lêre:* Weil Christus *‚ein got mit gotlîcher kraft / und ein ſchepher aller geſchaft‘* (BJ 10959 – 10960) ist, sollen sich alle zu ihm bekehren, um nicht verloren zu gehen. Nachors Rede schließt mit einer rhetorischen Kimax auf den christlichen Schöpfer, deren letzte, lateinische Worte *‚dâ lebet diu gots eſsentiâ / per infinîtâ feculâ‘* (BJ 10979 – 10980) an

„traditionelle Predigtklauseln“ anklingen und damit die inhaltliche wie performative Bedeutung des Religionsdisputs in einen Appell an den Hörer münden lassen.[292]

Mit dieser Apologie des christlichen Glaubens müssen sich der König und seine Getreuen geschlagen geben, doch ist ihre intradiegetische Funktion damit noch nicht erschöpft, denn Nachors Widerlegung des Heidentums ist Ausdruck der Wirksamkeit der christlichen *lêre*, wie sie mit Barlaams Paränese an Josaphat begonnen hat. Nun ist es Josaphat, der Nachor, dessen Verstellung er durchschaut hat, im christlichen Glauben unterweist und damit die spontan vollzogene innere Bekehrung in dessen diskursiven Kategorien als Konversionsgeschehen verstehbar macht. Nachor selbst stellt in seiner Antwort an Josaphat seine Bekehrung als Erkenntnisprozess dar: *‚fwaʒ kriftenman gelouben ſol‘*, das habe er immer schon geglaubt, *‚wan ich an manegen buochen las, / fwaʒ trügelich unde gewære was‘* (BJ 11145 und 11146 – 11147), womit zugleich seine profunden dogmatischen Kenntnisse im Disput immanent plausibilisiert werden, doch sei er noch verstockt gewesen:

‚dô lie mîn gewonheit niht
ſi blante an mir die geſiht
ſô gar des herzen ougen
daʒ ich muoſte verlougen
des ich benamen weſse wâr.‘ (BJ 11149 – 11153)

Die gläubige Annahme des im Studium der Bücher erworbenen Heilwissens bleibt also auch im Kontext der als Erkenntnisprozess verstandenen Konversion des heidnischen Meisters in Gottes Ratschluss transzendent begründet (BJ 11135 – 11190), der Religionsdisput damit ein Offenbarungsgeschehen im göttlichen Heilshandeln. Dieses erweist sich weiterhin an Nachor, der nun, da er zur Buße und Umkehr zu Gott bereit ist (BJ 11161 – 11190), vollends die verwandelnde Kraft des christlichen Glaubens erfährt und *ein heiliger man* wird: *die kriftenheit er began / nâch kriftenlîchen êren / mit rehten werken lêren* (BJ 11261 und 11263 – 11264).

Josaphats Konversion muss sich aber noch auf einer weiteren Ebene bewähren, denn sie besteht ja eben nicht nur in der äußeren Dimension des Glaubenswechsels, sondern gleichzeitig in der Entscheidung für einen asketischen Lebenswandel. Die Frage der Religion ist also mit jener nach der Geltung der höfischen Lebensweise verknüpft, der Josaphat sich, nun noch bestärkt durch das Ergebnis des Religionsdisputs, entzieht:

ſwaʒ iemen kurzewîle treip,
tanz, buhurt oder ſpil
und ander kurzewîle vil,
daʒ was im gar als ein ſpot.
ſîn kurzewîle was, daʒ er got
ſîner gnaden bat. (BJ 11266 – 11271)

292 Vgl. Peri, Der Religionsdisput der *Barlaam*-Legende, S. 67, Zitat ebd.

Nachdem Aveniers Versuch, seinen Sohn durch einen betrügerischen Religionsdisput von seiner *lêre* zu überzeugen, gescheitert ist, folgt nun konsequenterweise die Versuchung Josaphats in ebendieser Enthaltsamkeit: Die Konversion zur christlichen *lêre* muss nach deren dogmatischem Sieg jetzt im asketischen Vollzug ihre Wirksamkeit erweisen. Angesichts seiner Niederlage im Disput lässt Avenier seine heidnischen Gelehrten im Zorn geißeln, blenden und nackt durch die Straßen jagen und versagt seinen Göttern die Opfer, woraufhin der Zauberer Theodas auf den Plan tritt und ihn an die heidnischen, höfisch codierten Feste erinnert:

> ‚die ſuln wir vrœlîche begân:
> ſtolze junge vrouwen hân
> und werde ritter hôhgemuot
> und ander höveſche liute guot,
> die den goten machen
> mit vreuderîchen ſachen
> die hôhgezît ſô lobelich,
> daȝ unſer gote vlîȝen ſich
> ûf unſer helfe iemer mê‘ (BJ 11427–11435).

Die heidnische Religion ist nicht einfach nur der Glaube ist, der an Aveniers Hof vorherrscht, sondern eine ‚höfische Religion‘, insofern sie ihre Wirksamkeit nur in und durch eine höfische Welt erweist. Darin liegt die Bedeutung von Theodas’ Plan: Die *‚juncvrouwen, ſchœne und wolgetân‘* (BJ 11561), die Josaphat versuchen sollen, bedrohen nicht nur seine Enthaltsamkeit, sondern verkörpern die höfische Werthaltung. Niemand könne der Kraft *‚wîplîcher minne‘* (BJ 11577) widerstehen, wie er in einer Parabel ausführt, die als diabolische Spiegelung der christlichen Unterweisung Barlaams zu verstehen ist und die Schein-Sein-Problematik verkehrt: Ein Königssohn, der erst mit zehn Jahren die Welt sehen darf, hält die Frauen sogar dann noch für das Schönste, was er je gesehen hat, als ihm jemand sagt, man nenne sie auch den *‚tiuvel, der den man / betriegen und verleiten kann‘* (BJ 11693–11694).

Der König folgt dem Rat und Theodas versucht Josaphat durch Zauberei und Teufelsbündlerei ins Schwanken zu bringen, doch besteht dieser durch Gebet und Gottes Hilfe die Anfechtungen. Als die Prinzessin von Syrien zu ihm geschickt wird, macht er sich angesichts ihrer Jugend und Schönheit Sorgen um ihr Seelenheil und fordert sie auf, sich zu bekehren. Sie lässt sich darauf ein, fordert aber von ihm, eine Nacht bei ihr zu liegen, dann wolle sie sich gleich am nächsten Morgen taufen lassen (BJ 12233–12246). Der Konflikt, den der junge Prinz auszutragen hat, ist also nicht einfach der zwischen höfisch-weltlichem und monastisch-asketischem Frauenbild, sondern letztlich eine geistliche Anfechtung, mit der die Versuchungen Jesu in der Wüste aktualisiert werden und die Berechtigung der Askese in der christlichen Tradition überhaupt zur Frage steht. Denn die Prinzessin erinnert ihn daran, dass es der christliche Glaube nicht verbiete, eine Frau zu haben, im Gegenteil die Patriarchen und sogar Petrus *‚mit gote wîbe phlâgen, / bî den ſie kiuſche lâgen‘* (BJ 12206–12207). Josaphat beruft sich demgegenüber auf seine Verpflichtung zur Keuschheit, die er mit

seiner Taufe gegeben habe, ist aber durch ihr Ansinnen in ernsthaftere Zweifel gebracht, *als ie getet fîn vater ê* (BJ 12254).

Es kommt aber zu keiner weiteren offenen Konfrontation, denn Josaphat trägt den Kampf innerlich und geistlich aus, bis seine Standhaftigkeit zu einem weiteren Sieg des christlichen Glaubens gegenüber dem Heidentum führt. Er müht sich in Gebet, Fasten und Kasteiung, bis er eine Traumvision erfährt (BJ 12341–12505), in der er einerseits die himmlische Herrlichkeit, andererseits die ewige Verdammnis sieht, die mit Keuschheit beziehungsweise unkeuschem Leben verbunden sind. Die *Legenda aurea* deutet diese Vision mit unverkennbar monastisch-klerikaler Polemik gegen die Sündhaftigkeit und Vergänglichkeit der Welt aus: Josaphat erwacht und *pulchritudo illius puellae et ceterarum stercore foetidior ei videbatur* (LA 2344).[293] Bei Rudolf hingegen wird er vor Kummer über das Leid der Sünder, das er geschaut hat, krank und will Barlaam in die Wüste folgen, der Fokus liegt wiederum auf einem inneren Geschehen und Erkennen. Avenier erschrickt und verzweifelt ob der Entschlossenheit seines Sohnes, die von Theodas geschickten Teufel müssen fliehen.

In einem letzten Versuch begeben sich Avenier und Theodas zu Josaphat, woraufhin sich ein Glaubensdisput zwischen den letzten beiden entspinnt (BJ 12673–13178). Josaphat vertritt nun seinerseits im Disput die christliche Religion, spiegelbildlich zum falschen Barlaam, und bewährt seine Konversion im offenen Streitgespräch mit einem der führenden Heiden. Der Ton wird dabei, gerade im Vergleich zur vorangegangen öffentlichen Disputation, immer aggressiver, wenn Josaphat schimpft: *‚finnelôser Thêodâ, / dû biſt vil lîhte âne vernunſt, / ein tumber eſel, âne kunſt‘* (BJ 12994–12996) und ihm vorwirft nur *‚mit tumben touben mæren‘* (BJ 12999) zu argumentieren. Nachdem das Heidentum durch Nachor argumentativ bereits überwunden worden ist, kann ein Festhalten daran nur noch als uneinsichtige Torheit und Böswilligkeit gelten. Allein die christliche *lêre* umfasse die volle Wahrheit, denn sie gründe in Gott selbst: *‚alſô hât ez der boten munt / gemachet in der welte kunt. / ir wort, daz ſint diu gotes wort‘* (BJ 13091–13093). Dem kann Theodas schließlich nichts mehr entgegensetzen, er wirft sich Josaphat zu Füßen, bekennt Avenier seine und damit auch die finale Niederlage des Heidentums: *‚wir fîn an diſen ſtunden / mit wârheit überwunden‘* (BJ 13206–13207) und bekundet, Gott habe durch Josaphat zu ihnen gesprochen (BJ 13213–13214). Wie Nachor steht auch Theodas der Weg der Buße und Umkehr – und damit der *conversio* zur Heiligkeit – offen, er verbrennt seine Zauberbücher und wird nun selbst *gote ein predigære* (BJ 13302).

Josaphats Konversion – und damit die mit Barlaam begonnene Vermittlung christlicher *lêre* an die Heiden überhaupt – bewährt sich und erweist ihre Wirksamkeit schließlich in seiner vorbildlichen christlichen Herrschaft und der Mission des ganzen Reiches. Denn als sich Avenier zum zweiten Mal überwunden sieht und keinen Rat mehr weiß, weist ihm einer seiner Fürsten als einzigen möglichen Weg die Teilung des Reiches. Vielleicht, so das heidnisch-weltliche Kalkül, werde der Reichtum Josaphat

293 „[S]chien ihm die Schönheit des Mädchens und aller anderen schmutziger als Mist zu sein“.

von seinem Glauben abbringen; wenn nicht, läge es immerhin außerhalb der Verantwortung des Königs (BJ 13357–13370). Josaphat nimmt diese Entscheidung im Gehorsam gegenüber seinem Vater an und lässt sich krönen, obwohl er die Gefahr sieht, *daz im der welte rîchez guot / von gote drunge fînen muot* (BJ 13411–13412). Die Königswürde erscheint ihm also eher als ein Hindernis auf seinem asketischen Weg denn als Möglichkeit zur Verbreitung des christlichen Glaubens und seiner eigenen Bewährung, die sie im Folgenden wird – der Gedanke lässt sich also vor allem funktional als Ermahnung des Publikums zu einer geistlichen Gesinnung sehen, die sich aber nicht vom weltlichen Reichtum beirren lässt, ganz so wie sie Josaphat nun verkörpert. Herrschaft und Wirken in der Welt sind somit nicht grundsätzlich negativ konnotiert, sondern werden als göttliche Prüfung verstanden, trotz des weltlichen Umfeldes den Blick stets auf Glaubensdinge gerichtet zu halten und sich nicht zur Wertschätzung des nichtigen Reichtums verführen zu lassen.[294]

Josaphat findet sich schnell in seine Aufgabe als christlicher Herrscher: Er lehrt seine Untertanen Gottes Wort und führt sie zur Taufe, seine Sorge gilt nun nicht mehr sich selbst, sondern *wie er daz lant bekêrte / und gotes gelouben lêrte* (BJ 13501–13502). Er lässt Kreuze auf die Zinnen und Tore setzen, die heidnischen Gebetshäuser samt ihren Grundfesten niederreißen, ihre Schätze zerstreuen und die Götterbilder zerstören. Die bisher verfolgten und im Verborgenen lebenden Christen hält er an, ihren Glauben zu verbreiten, baut eine Kirche und setzt einen Erzbischof ein. Die breite Verkündigungsarbeit führt zu zahlreichen Taufen und erfasst das ganze Land, denn was Josaphat in seiner Hauptstadt veranlasst hat, wird nun von den Getauften selbst und überall vollzogen. Die christliche Lehre erweist ihre Wirksamkeit im existentiellen Vollzug der Gläubigen: *der fêle und ouch des lîbes leben / bezzerte vrœlîche fich / an den liuten tägelich* (BJ 13600–13602) und die Heidenmission wandelt sich rasch zur Glaubensverkündigung an die Laien im Inneren: *ze allen zîten hiez er dort / die phafheit daz gotes wort / den leien künden unde fagen.* (BJ 13573–13575)

Zur Verbreitung des christlichen Glaubens trägt dabei nicht nur die Macht bei, mit der Josaphat als neuer Herrscher die Verkündigung vorantreibt, sondern wesentlich auch sein Vorbild. Als sich bei der Zerstörung der Gebetshäuser lautes Geschrei der Teufel erhebt, die sich vertrieben sehen, geraten die Menschen in Angst:

> diſiu vil grôze vorhte
> wol an den liuten worhte
> die kriſtenlîchen lêre.
> ie mêre und aber mêre
> began daz liut von ſinnen
> got und von herzen minnen.

294 Hendrik Lambertus: Der Weg aus der Welt im Wandel. Welt und Weltflucht in Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* und der altnorwegischen *Barlaams saga ok Josaphats* vor dem Hintergrund der indischen Buddhacarita-Tradition. In: Mediaevistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung 24 (2011), S. 37–110, hier S. 76.

ouch kunde in guot vorbilde geben
des küneges reineclîcheȝ leben. (BJ 13637–13644)

Als mustergültiger christlicher König, der sich an Gottes *lêre* hält und den Armen hilft, wird Josaphat mit den biblischen Vorbildern David und Salomo gleichgesetzt. Indem Josaphat sich als gerechter Herrscher demütig der göttlichen Weltordnung unterordnet, verwirklicht er ein christliches Idealkönigtum, das „als direkte Kontrafaktur zur anfänglich geschilderten Herrschaft König Aveniers zu sehen [ist], der zwar in allen weltlichen Belangen als vorbildlicher Herrscher geschildert wird, in spiritueller Hinsicht jedoch blind dem Heidentum verhaftet ist".[295]

Schließlich verblasst der Ruhm Aveniers neben dem seines Sohnes, sodass er sein Unrecht erkennt und sich endlich bekehrt, wofür Josaphat beständig gebetet hatte. In einem Brief gesteht er ihm seine Schuld ein und bittet um Unterweisung in der christlichen *lêre,* nach der er dem Unglauben entsagt und sich einem gottgefälligen Leben zuwendet.[296] Seine Taufe hat eine Konversionswelle zur Folge: *diu ſtat und al daȝ lant / wart geloubic ſâ zehant, / in gotes namen getoufet / unde gote wider gekoufet* (BJ 14165–14168). Er übergibt nun auch seinen Teil des Reiches an den Sohn und lebt als ein *reine*[*r*] *gotes dienſtman* (BJ 14222), bis ihn der Tod ereilt. Als er in dessen Angesicht noch einmal über seine Sünden zu verzweifeln droht, verweist ihn Josaphat auf die unendliche Gnade Gottes. Der Erzähler lässt den ehemaligen Christenverfolger sodann *mit himelvreuden grôz* in *Abrahâmes ſchôȝ* (BJ 14331 und 14332) eingehen, während sein Sohn in siebentägigem Gebet bittet, dass er in die Gemeinschaft gerade derer aufgenommen werde, die durch ihn die Marter erlitten haben:

‚ouch ſante dir hie vor ſîn ſwert
mangen reinen erben wert;
die ruoche im ouch mit minnen
ze vriunden gar gewinnen.' (BJ 14399–14402)

Wenn selbst der schlimmste der Heiden in einen Erkenntnisprozess gelangen kann, der ihn zur Konversion führt und zum Heiligen werden lässt, und wenn dabei die alten irdischen Gegensätze in der Transzendenz vollends aufgehoben werden können, dann ist Josaphats Integrationsleistung in der missionarischen Ausbreitung des Christentums durch Unterweisung und Vermittlung christlicher Lehre schließlich eine umfassende. Sie gründet in seiner eigenen Heiligkeit, die sich nicht erst in seinem Anachoretentum, sondern auch in seiner Rolle als Herrscher konkretisiert. Damit ist

295 Ebd., S. 73.

296 Insgesamt scheint dieser Wandel bei Rudolf von Ems gegenüber seiner Vorlage noch besonders herausgehoben, indem er sie breiter ausführt und ergänzt, wie der einstmals heidnische König nun seinerseits die Abgötter zerstören und ihre Schätze den Armen geben lässt sowie öffentlich seinen Glauben an den dreifaltigen Gott bekennt (BJ 14103–14135). Vgl. Czizek, Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* und seine lateinische Vorlage, S. 56–57.

Josaphats Weg nicht nur der einer persönlichen Bekehrung und asketischen Weltflucht, sondern er wird vorher noch „zum idealen Vertreter christlichen Königtums, der durch sein Vorbild (nicht durch Gewalt) andere für das Christentum gewinnt".[297]

Gemessen an der Bedeutung und dem Umfang seines eigenen Weges ist Josaphats Bekehrung des Volkes und seines Vaters allerdings nur eine kurze, wenngleich syntagmatisch unverzichtbare Episode, eine zu absolvierende Aufgabe, bevor er sich in der Anachorese seiner eigentlichen Bestimmung zuwendet. Denn Josaphats Bestreben ist es, sich der Krone zu entledigen und Barlaam in die Wüste zu folgen. Sein erster Versuch endet erfolglos: Nach dem Tod seines Vaters ruft er seine Untertanen zusammen und tut ihnen seinen Entschluss kund. Diese aber wollen keinen anderen Herrscher, sodass er seinen Plan zunächst aufgeben muss. Daraufhin versucht er es weniger öffentlich: Er vertraut sich dem Hofbeamten Barachias an, der schon Avenier treu gedient und sich noch vor Josaphats Geburt zum christlichen Glauben bekehrt hatte, und will ihm die Krone übergeben. Dieser nun wirft ihm mangelnde Nächstenliebe vor und offenbart somit die Zwiespältigkeit der Situation:

‚ob dich daʒ weltlîche guot
dunket üppic, als eʒ tuot,
wil dû danne gunnen mir,
des dû wilt ſelbe erbunnen dir,
ſô biſt dû mir niht alſô holt,
ſô dû nâch gotes lêre solt.' (BJ 14647–14652)

Josaphat will die Welt verlassen, muss dafür aber einen anderen der Gefahr für das Seelenheil aussetzen, die mit weltlicher Macht und Besitz verbunden ist. Auf den Vorwurf seines Getreuen will oder weiß er nichts zu antworten und gibt sein Streben zunächst auf: *Dô fweic der künic Jôfaphât.* (BJ 14661)

Der dritte Anlauf führt schließlich zum Erfolg, wenngleich immer noch gegen den Willen der Beteiligten: Josaphat zieht sich zurück, schreibt einen Brief an seine Fürsten, in dem er sie auf *gotes lêre* (BJ 14677) verpflichtet und Barachias als seinen Nachfolger nennt. Dann verlässt er in aller Heimlichkeit den Palast. Als seine Flucht entdeckt wird, eilt man ihm nach und führt ihn zurück, aber vergeblich, denn:

dô ſwuor der gotes dieneſtman,
daʒ er niemer mêre
wolder weltlîch êre
weltlîche gewinnen,
noch weltlîch guot geminnen. (BJ 14730–14734)

Er beruft sich darauf, dass er seine Aufgabe erfüllt und allen den christlichen Glauben gelehrt habe, und nun *‚eine vart'* leisten wolle, *‚der mir iemer was ze muote'* (BJ 14744

297 Johannes Erben: Zu Rudolfs *Barlaam und Josaphat*. In: Germanistische Studien. Hrsg. von dems., Eugen Thurnher. Innsbruck 1969 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. 15), S. 33–39, hier S. 34.

und 14745). Barachias wehrt sich zwar noch, doch wird ihm schließlich von den Versammelten die Krone *ûf fîn houbet dâ gefat / gewalteclîche fchône* (BJ 14758 – 14759).

In der Forschung ist die Bewertung dieses Abschieds immer wieder diskutiert worden, weil man daraus Rudolfs persönliche Haltung zum Geschehen und damit die Aussage des Textes erschließen wollte.[298] Den aufscheinenden Gegensatz von Askeseideal und Herrschaftsaufgabe, zwischen persönlichem Heilsweg und der Verpflichtung für das Seelenheil und Gemeinwohl der Untertanen, sollte man aber nicht psychologisierend vom Hintergrund der Stofftradition ablösen, die ein nicht ohne Weiteres veränderbares Syntagma vorgibt: Josaphat hat seinen Auftrag als Bekehrer seines Volkes erfüllt, nun muss er seinem eigenen Weg folgen, denn er ist auch zum Anachoreten bestimmt. Sein Reich aber braucht einen Nachfolger auf dem Königsthron und dazu ist im Gegenzug Barachias bestimmt. Das Verstummen des Königs Josaphat kann man vor diesem Hintergrund als Ausdruck einer Aporie sehen, wenn mit diesem Vers nicht einfach gemeint sein soll, dass er seinen Versuch vorerst aufgibt, um auf anderem Wege zum Ziel zu kommen. Das Schweigen macht dann aber ebenso deutlich, dass eine inhaltliche Klärung gar nicht angestrebt ist. Die Reaktionen der Betroffenen zeigen zwar, dass in Josaphats Abschied unterschiedliche Ansprüche und Werte aufeinandertreffen – grundsätzlich infrage zu stellen vermögen sie ihn aber nicht.[299]

Bei Rudolf scheint der Kontrast erzählerisch eher noch abgemildert, wenn er die heftigen Gefühlsausbrüche des Volkes und die Drohungen Josaphats bei seinem Abschied auslässt, die in der lateinischen Fassung geschildert werden.[300] Die Versuche der Untertanen, Josaphat zurückzuhalten, seine Nachgiebigkeit, die einer offenen Konfrontation ausweicht, seine Vorsorge hinsichtlich seiner Nachfolge, der Kummer bei seinem endgültigen Abschied – all das dient eher der Betonung der Vorbildlichkeit des vollkommenen christlichen Königs, Heidenbekehrers und Lehrers, und als Hintergrund, vor dem sich seine zu allen Prüfungen bereite Glaubensstärke abhebt.[301] Auch der Kummer und die Klage des Barachias sind kaum dahingehend zu deuten, der Abschied Josaphats solle negativ dargestellt und dem Protagonisten damit ernsthaft mangelnde Nächstenliebe vorgeworfen werden. Denn gerade in der Beteuerung seiner eigenen Schwäche und der Weigerung, „an eine Herrschaftsübernahme überhaupt

298 „Rudolf sieht sicher den Egoismus des Josaphat hinter dem so streng christlich anmutenden Lebenswandel. […] Dadurch, daß das Büßerdasein erkauft wird mit dem Kummer anderer Menschen, erscheint dem Dichter diese Askese verdächtig." Schnell, Rudolf von Ems, S. 90.

299 Einen anderen Sinn erhält der Vers, wenn man mit Biesterfeldt, *Moniage*, S. 92 „das Gewicht auf die für Josaphat hier zum letzten Mal verwendete Königstitulatur" legt, womit lediglich der endgültige Charakter der Herrschaftsentsagung markiert wäre. Allerdings scheint mir diese Lesart, die zwar in eine verdienstvolle Argumentation gegen Schnell eingebettet ist, wiederum allzu harmonisierend. Die Worte Barachias' bleiben unkommentiert und Josaphat ist eben an dieser Stelle noch nicht endgültig seiner Herrschaftsaufgaben ledig. – Im Übrigen findet sich das Schweigen des Königs auch im *Laubacher Barlaam*, es kann also keine gänzlich eigenständige Zutat Rudolfs sein: *Dô der künc vernam den man, / dô liez er die rede vergân.* (LB 14970 – 14971)

300 Vgl. Czizek, Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* und seine lateinische Vorlage, S. 158 – 159.

301 Vgl. Biesterfeldt, *Moniage*, S. 93.

nur zu denken, qualifiziert er [= Barachias, F.P.] sich im Sinne der das Werk bestimmenden Lehre auf das vortrefflichste".[302] In der Demut werden die Würde und Eignung des Nachfolgers offenbar, die sich im Folgenden auch in dessen Herrschaft erweisen, wobei die mit der Macht verbundenen Gefahren keine Rolle mehr spielen.[303]

Barachias muss zudem aus erzähllogischen, legendentheoretischen Gründen in der Welt bleiben, um dafür sorgen zu können, dass die Geschichte aufgezeichnet wird und die intendierte Wirkung *ze bezzerunge der kriftenheit* (BJ 16103), wie es im Epilog heißt, entfalten kann.[304] Würden alle beteiligten Figuren der Welt entsagen und Josaphat unmittelbar folgen, dann gäbe es die Legende nicht und sie hätte dann auch keinen Sinn, weil sich ihr exemplarischer und admirativer Anspruch nur angesichts einer gläubigen Gemeinschaft entfalten kann, deren Mehrheit eben nicht zur radikalen Nachahmung der Weltabkehr bestimmt ist. Allgemein gesprochen funktioniert die Legende als Erzählung vom Einbruch des Heiligen in die Welt nur unter der Maßgabe, dass nicht alle Menschen Heilige sind beziehungsweise noch nicht zu solchen geworden sind. Ihre Berechtigung bezieht sie aus der Notwendigkeit, vom Transzendenten in das Immanente narrativ vermitteln zu müssen. Josaphats Weg in die Wüste bleibt daher ein einsamer und singulärer, der nur im Erzählen und Hören der Geschichte mitvollzogen werden kann.

Nach seinen letzten Worten an Barachias, in denen er ihn vor allem an die Demut als Herrscher gemahnt, will Josaphat *daz ellende* [...] *lân / und vrœlîche wider gân / zuo fînen vriunden in fîn lant* (BJ 14913 – 14915). Er strebt also aus der als Fremde verstandenen Welt der ihm gemäßen Lebensform und der wahren und unvergänglichen Heimat zu, doch mit mehrfachem *owê* (BJ 14923 – 14934) beklagt der Erzähler den einsamen Abschied Josaphats, dem niemand aus dem *ellende* in die wahre *heimuot* folge (BJ 14930 und 14931). In einer erweiterten und allegorischen Auslegung sind damit alle Menschen gemeint, Erzähler und Rezipienten mit eingeschlossen:[305]

> Hie meine ich dirre welte kint,
> die mit houbetfünden fint

302 Vgl. ebd., S. 91.

303 Im Übrigen findet sich Barachias' Worte, die Übertragung der Herrschaft an ihn stehe im Widerspruch zum von Josaphat selbst gelehrten Gebot der Nächstenliebe, schon im lateinischen Text: ‚*O rex, quam iniustum est iudicium tuum, quamque non secundum mandatum tuum est sermo! Si enim diligere proximum, sicut teipsum edoctus es, qua ratione onus quod ipse deponere festinas michi conaris imponere? Nam si bonum est regnare, ipse quod bonum est tene. Si autem istud est anime scandalum atque offendiculum, cur michi imponis illud et uis me supplantare?*' VB 502. „‚Oh König, wie ungerecht ist dein Urteil, wie steht dein Wort zum (göttlichen) Gebot in Widerspruch! Denn wenn du weißt, dass man seinen Nächsten lieben soll wie sich selbst, aus welchem Grund versuchst du mir die Last aufzubürden, die du selbst eilig ablegen willst? Denn wenn es gut ist zu herrschen, behalte selbst, was gut ist. Wenn es jedoch für die Seele etwas Anstößiges und ein Hindernis ist, warum bürdest du es mir auf und willst, dass ich stolpere?'" (Übersetzung F. P.) Auch hier antwortet Josaphat ihm nicht, es fehlt sogar der Hinweis auf sein Schweigen. Er zieht sich einfach zurück, um seinen Brief zu schreiben.

304 Vgl. Cordoni, Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters, S. 310.

305 Vgl. ebd., S. 286.

und in den ſô ſtille ſtânt
und niht mit dem rehten gânt
ûz den ſünden in daz leben
dem niemer ende wirt gegeben. (BJ 14935–14940)

Der Erzähler reiht sich explizit in die Menge der Sünder ein: *owê, war gât nû Joſaphât, / daz manec ſîn vriunt ſô ſtille ſtât, / der ich leider einer bin* (BJ 14941–14943), um sich schließlich in seiner Rolle als Vermittler des Geschehens an seinen Protagonisten zu binden:

nû wil ich in niht eine lân
und wil im geſelleſchaft
mit geſelleclîcher kraft
leiſten mit dem mære. (BJ 14946–14949)

Die Nachfolge des Heiligen besteht in der Rezeption seiner Legende, über deren Mitvollzug sich der Erzähler legitimiert, dabei aber sein Schaffen in den höheren Zusammenhang religiöser Offenbarung und geistlicher Wirkung stellt.[306] Diese Art der Nachfolge steht aber auch dem intendierten Publikum offen, das nicht unbedingt aufgerufen ist, Josaphat auf seinem Weg in die Wüste zu folgen, wohl aber diesen im Hören der Legende zu begleiten und aneignend mitzuvollziehen.

Josaphats Weg zur Heiligung, wie er in der Stofftradition vorgegeben ist, muss in die Wüste führen muss, denn er wird letztlich nicht als Herrscher heilig, sondern als Asket. Beide Funktionen aber bleiben wichtig für das Bild des Heiligen und seine Funktion für ein christliches Publikum, er ist eben sowohl ein „strahlendes Exempel asketischer Weltflucht" als auch ein „gottgefälliger Herrscher in der Welt":

> Diese doppelte Exemplum-Funktion des heiligen Josaphat für den weltlichen wie für den monastischen Bereich kann als einer der Hauptgründe für die große Verbreitung und Beliebtheit des

306 Mit Wyss, Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* zwischen Legende und Roman, S. 231 die zitierten Verse 14946–14949 als „literarischen Witz" zu verstehen, in dem „Rudolf sich ironisch von der Vorbildlichkeit seines Helden distanziert", ist letztlich nur möglich, wenn man unbedingt Belege für diese Distanz beziehungsweise eine Spannung zwischen Roman und Legende im *Barlaam und Josaphat* sucht. Ähnlich hat zuletzt Matthias Meyer mit Blick auf die Erzählerexkurse zum Thema Minne und Frauen (BJ 11735–11870 und 12267–12289) konstatiert, Rudolf rede hier „vom vorgeblichen Anlass her gegen die Binnengeschichte, eigentlich aber gegen seinen eigenen Roman an". Matthias Meyer: *Barlaam*, die Heilsgeschichte und der/die Erzähler. In: Rudolf von Ems. Beiträge zu Autor, Werk und Überlieferung. Hrsg. von Elke Krotz [u. a.] Stuttgart 2020 (ZfdA. Beihefte. 29), S. 97–111, hier S. 94. Es scheint mir allerdings sowohl inhaltlich-thematisch als auch erzähltheoretisch kurzschlüssig, diese Exkurse schlicht als Infragestellung der im Weg Josaphats verkörperten religiös-asketischen Geltungsansprüche zu verstehen. Vgl. dazu meinen Beitrag: Heiliger Herrscher und Anachoret. Die Aushandlung divergierender Ansprüche an ein religiöses Leben in Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat*. In: *vita perfecta?* Zum Umgang mit divergierenden Ansprüchen an religiöse Lebensformen in der Vormoderne. Hrsg. von Daniel Eder, Henrike Manuwald, Christian Schmidt. Tübingen [erscheint 2021] (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße).

Legendenstoffes im europäischen Hochmittelalter und auch darüber hinaus angesehen werden.[307]

Dass aber der exemplarische Gehalt gerade des Eremitendaseins ein großes Identifikationspotential für ein christliches Publikum, Laien wie Religiose gleichermaßen, entfalten kann, zeigen die Ausführungen des Erzählers über *der keftegunge vünve* (BJ 15146), die eine Zutat Rudolfs von Ems sind, aber auf eine allgemeine theologische Tradition zurückgreifen.[308] Dieser Exkurs vertieft den Gedanken der Nachfolge, macht somit das Geschehen auf einer geistlichen Ebene verständlich und durchsichtig hin auf die Logik legendarischen Erzählens und die Notwendigkeit innerer *conversio:* Josaphat gibt nach dem Abschied seine Kleider den Armen als Almosen, nimmt das Büßergewand, das er von Barlaam erhalten hatte und begibt sich auf die Suche nach seinem Lehrer. Zwei Jahre lebt er in Hunger und Armut asketisch in der Wüste und wird mehrfach vom Teufel versucht, nimmt aber alles als Prüfung auf sich.

Der Inhalt der fünf Züchtigungen, die Gott über seine Frommen verhängt, ist kurz gefasst dieser: Gott schickt den Menschen Leid, um ihre Geduld zu prüfen, sich in seiner Allmacht zu offenbaren, damit sie sich bessern, damit sie ihre Sündhaftigkeit erkennen, und schließlich als Strafe für diejenigen, die sich dem Teufel zuwenden. Grundthema ist also das Leid der Welt in seinen Ursachen, dem sich jeder einzelne stellen muss.[309] Vor diesem Hintergrund ist die Anachorese Josaphats zu verstehen: Er muss sich in der christlichen *lêre* und somit als Heiliger bewähren und ist in dieser Bewährung in der Gnade Gottes aufgehoben. Gleichzeitig transportiert dieser Exkurs in exemplarischer Form eigenständige *lêre*, die Gültigkeit für jeden christlichen Vollzug beanspruchen kann, unabhängig davon, wie radikal er sich in der Wahl der Lebensform gestaltet.

Das Ende der Erzählung folgt legendentypischen Mustern, die die Heiligkeit der Protagonisten ausstellen und ihre Geschichte für die gläubige Verehrung anschlussfähig machen: Josaphat wird schließlich von Gott zu einer Höhle geführt, die Barlaams Einsiedelei ist. Dieser erkennt seinen von der Askese gezeichneten Schüler kaum wieder, denn dessen Haut ist schwarz geworden, der Leib ist abgemagert und kraftlos,

307 Lambertus, Der Weg aus der Welt im Wandel, S. 106. – In diese Richtung weist auch die Beobachtung von Johannes Traulsen, dass sich dies- und jenseitiger Luxus in Rudolfs Fassung nicht ausschließen, vgl. Diesseitige und jenseitige *rîchheit* in Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat*. In: Fremde – Luxus – Räume. Konzeptionen von Luxus in Vormoderne und Moderne. Hrsg. von Jutta Eming [u. a.]. Berlin 2015 (Literaturwissenschaft. 43), S. 43 – 62.

308 Vgl. Nägler, Studien zu *Barlaam und Josaphat* von Rudolf von Ems, S. 120 – 121.

309 Vgl. Schnell, Rudolf von Ems, S. 102. Wobei der Gegensatz zwischen Bewährung in der Welt und Weltflucht, den Schnell mit Blick auf Rudolfs von Ems Œuvre insgesamt konstruiert: „Nicht Weltflucht, sondern Weltbewältigung will Rudolf in seinen Werken darstellen, weil er in ihr die Aufgabe unsres Lebens sieht." (S. 92) und: „Warum sollten wir aus der Welt fliehen, wenn uns Gott gerade hier begegnet?" (S. 103), gerade für den *Barlaam und Josaphat* irreführt, denn Josaphats Anachorese meint ja gerade eine spezifische Form der Weltbewältigung. ‚Welt' in einem allgemeinen Sinne ist von den geistlichen Implikationen des Begriffs zu trennen.

das Gesicht trägt die Spuren der durchlittenen Mühen, das Haar verfilzt und lang: *ſîn lîp was im niht erkant, / wan er in gar verwandelt vant.* (BJ 15339 – 15340) Wesen und Vollzug der *lêre* erscheinen am Körper, der metonymisch für die innere Wandlung Josaphats steht und die bekannte Frage von Schein und Sein vergegenständlicht. Auf die Wiedersehensfreude folgt ein kurzer Abschnitt über das gemeinsame Leben der beiden Eremiten, die vereint den Weg der Heiligung vollenden: *ir reiniu wandelunge / bezzerte ſich tägelich* (BJ 15400 – 15401), bis Barlaams Ende naht. In seinen Abschiedsworten ermahnt er den Schüler, weiter in der Wüste zu bleiben, das Herz fest an Gott zu halten und dem Teufel zu widerstehen, *‚biz daz dû lebeſt‘* (BJ 15448), also bis er das ewige Leben nach dem Tod errungen habe. Für die irdischen Mühen und Armut stellt er reichen himmlischen Lohn in Aussicht.

Nach einer gemeinsamen Messe stirbt *ſante Barlââm*, wie er nun genannt wird (BJ 15569/15632/15661), woraufhin Josaphat ihn mit der Hilfe von Engeln zu Grabe trägt. Der einstige Schüler, nun ganz auf sich gestellt, wendet sich im Gebet an Gott und erfährt seine zweite Traumvision. Ihm erscheinen Engel mit leuchtenden Kronen und verkünden ihm:

> ‚dir ſol einiu ze lône
> (diu hât den liehteſten ſchîn)
> umb den viel lieben vater dîn,
> daz dû den bekêrteſt,
> und den gelouben lêrteſt,
> dar nâch durch maneger ſêle leben,
> die gote ſint von dir gegeben.‘ (BJ 15710 – 15716)

Also nicht zuvorderst die Weltflucht führt zur himmlischen Krone, sondern die Bekehrung des Vaters und des ganzen Volkes.[310] Dieser Aspekt scheint hier bewusst herausgearbeitet, denn im *Laubacher Barlaam* beispielsweise findet sich keine solche Erwähnung der Mission und der Lohn wird Josaphat allein für seinen heiligmäßigen asketischen Lebenswandel in der Wüste zugesprochen.[311] Allerdings werden diese beiden Heiligkeitsmuster bei Rudolf von Ems nicht gegeneinander ausgespielt, denn Verbreitung der christlichen Lehre und Anachorese gehen ineinander über. Nachdem die zweite Krone Avenier zugeordnet worden ist, heißt es in der göttlichen Verkündigung weiter:

> ‚dir iſt diz himeliſche lant
> behalten, daz wil dir got geben,
> wil dû ſtæten im dîn leben

310 Vgl. Heinz Rupp: Rudolf von Ems und Konrad von Würzburg. Das *Problem des Epigonentums*. In: Der Deutschunterricht 17, 2 (1965), S. 5 – 17, hier S. 10.

311 *‚Diu eine krône diu ist dîn / durch daz reine herze dîn / und durch die sêle manicvalt / die von dir sint got gezalt. / Sie sol gezieret werden baz / und wir noch schœner ume daz / durch des lebens minne / dâ dû dich üebest inne / in der einœde alle zît, / ob dû volendest wol den strît.‘* (LB 16319 – 16328)

und der einœde einekeit
durch got dulten âne leit.
dîn und dîns vater rîcheit
ſol ein lôn hie ſîn bereit,
der niemer mêre mac zergân.
ſwaȝ ir habet durch got gelân,
daȝ wirt getûfentvaltet hie.‘ (BJ 15722–15731)

Bevor Josaphat seine Krone empfangen kann, sind ihm weitere Mühen in der Wüste bestimmt: *er müeſte ſich arbeiten ê / durch got in dirre welte mê* (BJ 15783–15784), bekommt er von Barlaam persönlich aufgetragen, der ihm in der Vision ebenfalls erscheint. Als *marteraere* und *begihtaere* (BJ 15816 und 15817) erfüllt er den ihm von Gott vorgegebenen Weg: *der boten lôn ſîn leben nam, / wan er sô manigen lêrte, / daȝ er ze got kêrte*. (BJ 15812–15814)[312] Glaubensbote ist er dabei sowohl in seiner Funktion als Missionar wie als Anachoret, die beide unter dem Zeichen der Askese stehen.

Erst nach insgesamt 35 Jahren des Büßerlebens stirbt *ſante Jôſaphât* (BJ 15854 und 15877) als *der heilege* (BJ 15840). Ein anderer Eremit bekommt von Gott den Auftrag, den Toten bei seinem Meister zu begraben und den Tod der beiden Heiligen in Indien kundzutun, woraufhin Barachias ihre unverwesten und wohlriechenden Leichname in die Kathedrale der Hauptstadt überführen lässt, wo sie für viele Wunder und Taufen sorgen, außerdem werden ihre Gewänder *ze grôȝem heiltuom* (BJ 16020) in fremde Länder verteilt. Dazu sorgt der Nachfolger auf dem Königsthron dafür, dass die Lebensgeschichte Barlaams und Josaphats *ze vorbilde den liuten* (BJ 16025) aufgezeichnet wird, womit die Wahrheit der Überlieferung intratextuell und im Hinweis auf die kultische Verehrung der Reliquien außerliterarisch abgesichert wird, die Legende letztlich überhaupt erst als solche konstituiert wird.

Der admirative Mitvollzug des asketischen Lebens Josaphats ist auf diese Weise im Text selbst schon angelegt und wird in den sich direkt daran anschließenden Ausführungen des Epilogs auf die ‚literarische Situation‘ hin geöffnet. Denn der Erzähler betont hier zum einen die Treue einer Überlieferung, die direkt auf die Augenzeugen zurückgeht, ähnlich wie die Evangelien dies für das Leben Jesu beanspruchen: *zuo dirre wârheit / niht mê noch minner wart geleit* (BJ 16043–16044). Zum anderen stellt er nochmals den in dieser reinen Wahrheit verbürgten Nutzen und geistlichen Geltungsanspruch seiner Erzählung heraus. Wie auch schon im Prolog erscheint Johannes von Damaskus fälschlicherweise als Übersetzer aus dem Griechischen ins Lateinische. Dabei werden seine lateinische Übertragung, die direkt auf die von Barachias in Auftrag gegebene Vita zurückgeführt wird, und das Latein als Vermittlersprache generell gerühmt. Denn nur diese Vermittlung ermöglicht den im Griechischen Unkundigen einen Zugang zur Legende von Barlaam und Josaphat, wie es entsprechend für die Heilige Schrift gilt (BJ 16048–16056).

312 Vgl. Erben, Zu Rudolfs *Barlaam und Josaphat*, S. 36.

Neben der bereits dargestellten geistlichen Legitimierung durch die Figur des Abts Wido und seinen Konvent verortet der Erzähler sein Schaffen im Kontext der Vermittlung religiöser *lêre* und Heilswissens:

> Hab ich ouch iht dar zuo geleit,
> daʒ iſt ſô gar von wârheit,
> daʒ ich es âne valſchen wân
> von der ſchrift urkünde hân. (BJ 16089–16092)

Über den topischen Charakter dieser Beteuerung hinaus lässt sich die Treue zur *ſchrift* als Garant der Wahrhaftigkeit nicht nur auf die schriftliche Quelle für die vorliegende Legende beziehen, sondern ebenso auf die Autorität der Heiligen Schrift.[313] Ebendiese beiden Dimensionen klingen an, wenn der Erzähler ausführt, was ihn *diu ſchrift gewîſet hât / mit rehter orthabunge* (BJ 16100–16101), das habe er getreulich weitergegeben *ze beʒʒerunge der kriſtenheit* (BJ 16103). Dieses Vorgehen setzt er mit den eingangs zitierten Versen gegenüber den sonst üblichen höfischen, fiktiven Stoffen ab und damit der weltlichen Unwahrheit die religiöse Ernsthaftigkeit seines *mære* entgegen, das zur beständigen inneren *conversio* auffordere: *ſwer eʒ hœre oder leſe, / daʒ er ſich beʒʒernde weſe* (BJ 16077–16079).

313 Vgl. Biesterfeldt, *Moniage*, S. 99.

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 *um*codiert 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

OpenAccess. © 2021 Felix Prautzsch, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783110664720-007

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 Se-

lektionsofferten 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.

Literaturverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis

ATB	Altdeutsche Textbibliothek
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz (ab Bd. 3 von Traugott Bautz). Hamm 1975 ff.
DLL MA	Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter. Autoren und Werke nach Themenkreisen und Gattungen. Hrsg. von Wolfgang Achnitz. Berlin/New York 2011 – 2016.
EM	Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Hrsg. von Kurt Ranke (ab Bd. 6 von Rolf Wilhelm Brednich) [u. a.]. Berlin/New York 1977 – 2015.
FMLS	Forum for Modern Language Studies
GRM	Germanisch-Romanische Monatsschrift
HZ	Historische Zeitschrift
LexMA	Lexikon des Mittelalters. Hrsg. von Robert-Henri Bautier [u. a.]. München/Zürich 1980 – 1999.
LiLi	Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche. Begründet von Michael Buchenberger. 3., völlig neu bearbeitete Auflage. Hrsg. von Walter Kasper [u. a.] Freiburg i. Br. [u. a.] 1993 – 2001.
PBB	Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Hrsg. von Theodor Klauser (ab Bd. 13 von Ernst Dassmann, ab Bd. 20 von Georg Schölgen) [u. a.], Stuttgart 1953 ff.
RGA	Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. 2., völlig neu bearbeite und stark erweiterte Aufl. Hrsg. von Heinrich Beck [u. a.]. Berlin/New York 1973 – 2007.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4., völlig neu bearbeitete Aufl. Hrsg. von Dieter Betz [u. a.]. Tübingen 1998 – 2007.
TRE	Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von Gerhard Krause, Gerhard Müller. Berlin/New York 1977 – 2004.
VL	Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Begründet von Wolfgang Stammler fortgeführt von Karl Langosch. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter hrsg. von Kurt Ruh. 2. Aufl. Berlin/New York 1978 – 2008.
ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur
ZfdPh	Zeitschrift für deutsche Philologie
ZfR	Zeitschrift für Religionswissenschaft
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte

OpenAccess. © 2021 Felix Prautzsch, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783110664720-008

Primärliteratur und Quellensammlungen

Siglen

BJ Rudolf von Ems: Barlaam und Josaphat. Hrsg. von Franz Pfeiffer. Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1843. Mit einem Anhang aus Franz Söhms „Das Handschriftenverhältnis in Rudolfs von Ems *Barlaam*“, einem Nachwort und einem Register von Heinz Rupp. Berlin 1965 (Deutsche Neudrucke. Reihe: Texte des Mittelalters).

HG Der heilige Georg Reinbots von Durne. Nach sämtlichen Handschriften hrsg. von Carl von Kraus. Heidelberg 1907 (Germanische Bibliothek. Dritte Abteilung: Kritische Ausgabe altdeutscher Texte. 1).

LA Jacobus de Voragine: Legenda aurea. Goldene Legende. Lateinisch–Deutsch. 2 Bände. Hrsg. von Bruno W. Häuptli. Freiburg 2014 (Fontes Christiani. Sonderband). Zitiert unter Angabe der Seitenzahl in dieser Ausgabe.

LB Bischof Otto II. von Freising: Der Laubacher Barlaam. Hrsg. von Adolf Perdisch. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1913 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart. 260). Hildesheim, New York 1979.

MartPol Das Martyrium des Polykarp. Übersetzt und erklärt von Gerd Buschmann. Göttingen 1998 (Kommentar zu den Apostolischen Vätern. 6).

NV Liber ad milites templi de laude novae militiae. In: Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke. Lateinisch/Deutsch, Bd. 1. Hrsg. von Gerhard B. Winkler. Innsbruck 1990, S. 257 – 326.

P Das Passional. Eine Legendensammlung des dreizehnten Jahrhunderts. Hrsg. und mit einem Glossar versehen von Friedrich Karl Köpke. Quedlinburg/Leipzig 1852 (Bibliothek der gesammten deutschen National-Literatur von der älteren bis auf die neuere Zeit. 32). Nachdruck Amsterdam 1966.

PAM Passio Acaunensium Martyrum. In: Scriptores rerum Merovinigcarum, Bd. 3: Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquorum aliquot. Hrsg. von Bruno Krusch. Hannover 1896. Neudruck 1977, S. 20 – 41.

S Konrad von Würzburg: Die Legenden I (= Silvester). Hrsg. von Paul Gereke. Halle/Saale 1925 (ATB. 19).

SFL Lamprecht von Regensburg: Sanct Francisken Leben und Tochter Syon. Hrsg. von Karl Weinhold. Paderborn 1880.

VB Vulgata-Version des Barlaam, in: Oscar de la Cruz Palma: Barlaam et Iosaphat. Versión vulgata latina. Con la traducción de Juan de Arce Solorceno (1608). Madrid 2001 (Nueva Roma. Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris. 12), S. 108 – 550.

VM Sulpicius Severus: Vita sancti Martini. Das Leben des heiligen Martin. Lateinisch–Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Gerlinde Huber-Rebenich. Stuttgart 2010 (Reclams Universal-Bibliothek. 18780).

WaM *Wallersteiner Margaretenlegende*, unter falschem Autornamen ediert in: Karl Bartsch: Wetzels heilige Margarete. In: Germanistische Studien 1 (1872), S. 1 – 30.

WeM *Margaretenlegende* Wetzels von Bernau, in: Gerrit Gijsbertus van den Andel: Die Margaretalegende in ihren mittelalterlichen Versionen. Eine vergleichende Studie. Groningen 1933, S. 125 – 156.

Die Franziskusquellen zitiere ich, wenn nicht anders angegeben, nach den beiden Ausgaben:

Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden. Im Auftrag der Provinziale der deutschsprachigen

Franziskaner, Kapuziner und Minoriten hrsg. von Dieter Berg, Leonhard Lehmann. Kevelaer 2009 (Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung. 1).
Fontes Franciscani. Hrsg. von Enrico Menestò und Stefano Brufani. Assisi: Porziuncola 1995 (Medioevo Francescano. 2).

unter Angabe der folgenden in der Forschung üblichen Siglen:

1 Cel	*Vita prima* des Thomas von Celano
LM	*Legenda maior* des Bonaventura
NbR	*Regula non bullata*
BR	*Regula bullata*
Bon	Bonaventura von Bagnoregio: *Die Predigten über unseren heiligen Vater Franziskus*
Fior	*Die Blümelein des heiligen Franziskus* (*Fioretti*)
Jord	Jordan von Giano: *Chronik*

Die Bibel zitiere ich im Lateinischen nach:

Biblia sacra. Iuxta Vulgatam versionem. Durchgesehen und mit einem kritischen Apparat erläutert von Robert Weber. 5., verbesserte Auflage, bearbeitet von Roger Gryson. Stuttgart 2007.

und die Übertragungen ins Deutsche nach:

Die Luther-Bibel, Revision 1984.

Weitere Quellen

Aurelius Augustinus: Confessiones/Bekenntnisse. Lateinisch–deutsch. Übersetzt von Wilhelm Thimme. Mit einer Einführung von Norbert Fischer. Düsseldorf/Zürich 2004 (Sammlung Tusculum).
Aurelius Augustinus: Der Gottesstaat – De civitate dei. Zwei Bände. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. Paderborn [u. a.] 1979 (Aurelius Augustinus' Werke).
Aurelius Augustinus: Enarrationes in psalmos I–L. Turnholt 1990 (Corpus christanorum. Series Latina. 38/Aurelii Augustini Opera. 10, 1).
Chronica fratris Jordani a Jano O.F.M. In: Analecta Franciscana 1 (1885), S. 1–19.
Chronica XXIV generalium Ordinis minorum. Quaracchi 1897 (Analecta Franciscana. 3).
Commentaria Innocentii Quarti Pont. Maximi super libros quinque decretalium. Francofurti ad Moenum 1570.
Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa Theologica*, Bd. 15: Glaube als Tugend. Graz 1950.
Die legent 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).
Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi. Hrsg. von Lothar Hardick und Engelbert Grau. Kevelaer 2001.
Fioretti di San Francesco. Hrsg. von R. Pratesi und G. Sabatelli. Florenz 1982.
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).
Hartmann von Aue: Der arme Heinrich. Hrsg. von Hermann Paul, neu bearbeitet von Kurt Gärtner. 17., durchgesehene Aufl. Tübingen 2001 (ATB. 3).

Humbert de Romans: Le Don de crainte ou L'Abandonce des exemples. Traduit du latin et présenté par Christine Boyer. Lyon 2003 (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales. 11)
Humbert von Romans: Opusculum tripartitum. In: Orthuinus Gratius: Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum. Appendix Edwardi Brown. London 1690, S. 185 – 229.
Mark Aurel: Selbstbetrachtungen. Griechisch – deutsch. Hrsg. und übersetzt von Rainer Nickel. 2. Aufl. Mannheim 2010 (Sammlung Tusculum).
Petrus Venerabilis: Epistulae 4, Epistula 36. In: Patrologiae cursus completus. Series Latina, Bd. 189. Hrsg. von Jacques-Paul Migne. Paris 1890, Sp. 366 – 368.
Robert von Reims: Historia Iherosolimitana. In: Patrologiae cursus completus. Series latina, Bd. 155. Hrsg. von Jacques-Paul Migne. Paris 1844, Sp. 669 – 758.
Roger Bacon: Opus maius, Bd. 3. Hrsg. von John Henry Bridges. Oxford 1900.
Rudolf von Ems: Alexander. Ein höfischer Versroman des 13. Jahrhunderts. Zum ersten Male herausgegeben von Victor Junk. Erster Teil: Buch 1 – 3. Leipzig 1928.
S. Bonaventurae Opera Omnia, Bd. 9. Quaracchi 1901.
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).
Tertullian: Apologeticum. Verteidigung des christlichen Glaubens. Eingeleitet und übersetzt von Tobias Georges. Freiburg i. Br. 2015 (Fontes Christiani. 62).
Usâma ibn Munqidh: Ein Leben im Kampf gegen Kreuzritterheere. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter. Lenningen 2004 (Bibliothek arabischer Klassiker).
Wolfram von Eschenbach: Willehalm. Text nach der Ausgabe von Werner Schröder, Übersetzung, Vorwort und Register von Dieter Kartschoke. 3., durchgesehene Aufl. Berlin/New York 2003.

Forschungsliteratur

Aland, Kurt: Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums. Berlin 1961 (Theologische Bibliothek. 5).
Almond, Philip: The Buddha of the Christendom. A Review of the *Legend of Barlaam and Josaphat*. In: Religious Studies 23, 3 (1987), S. 391 – 406.
Althoff, Gerd: *Nunc fiant Christi milites, quid dudum extiterunt raptores*. Zur Entstehung von Rittertum und Ritterethos. In: Saeculum 32 (1981), S. 317 – 333.
Althoff, Gerd: „Selig sind, die Verfolgung ausüben." Päpste und Gewalt im Hochmittelalter. Darmstadt 2013.
Ameling, Walter: Vorwort. In: Märtyrer und Märtyrerakten. Hrsg. von dems. Stuttgart 2002 (Altertumswissenschaftliches Kolloquium. 6), S. 7 – 12.
Andenna, Cristina: Neue Formen der Frömmigkeit und Armutsbewegung. In: Verwandlungen des Stauferreichs. Drei Innovationsregionen im mittelalterlichen Europa. Hrsg. von Bernd Schneidmüller, Stefan Weinfurter, Alfried Wieczorek. Darmstadt 2010, S. 246 – 263.
Andenna, Cristina: Heiligenviten als stabilisierende Gedächtnisspeicher in Zeiten religiösen Wandels. In: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006. Hrsg. von Peter Strohschneider. Berlin 2009 (Germanistische Symposien. Berichtsbände), S. 526 – 573.
Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. 2., überarbeitete Aufl. München 1997.
Angenendt, Arnold: Martin als Gottesmann und Bischof. In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 18 (1999), S. 33 – 47.

Angenendt, Arnold: Die Kreuzzüge. Aufruf zum ‚gerechten' oder zum ‚heiligen' Krieg? In: Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens. Hrsg. von Andreas Holzem. Paderborn 2009 (Krieg in der Geschichte. 50), S. 341–367.

Angenendt, Arnold: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Münster 2009.

Asbridge, Thomas Scott: Die Kreuzzüge. 7. Aufl. Stuttgart 2016.

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

Assion, Peter: Art. Katharina von Alexandrien. In: ^{2}VL 4 (1983), Sp. 1055–1073.

Assmann, Jan: Heiden. Der religiöse Unterschied. In: Merkur 49, 9/10 (1995), S. 957–962.

Assmann, Jan: Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München 2003.

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

Assmann, Jan: 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.

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

Assmann, Jan: Monotheismus und die Sprache der Gewalt. Vortrag im Alten Rathaus am 17. November 2004. 6. Aufl. Wien 2013 (Wiener Vorlesungen im Rathaus. 116).

Assmann, Jan: Monotheismus der Treue. Korrekturen am Konzept der „mosaischen Unterscheidung" im Hinblick auf Marcia Pally und Micha Brumlik. In: Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen. Hrsg. von Rolf Schieder. Berlin 2014, S. 249–266.

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

Assmann, Jan: Exodus. Die Revolution der Alten Welt. München 2015.

Auerbach, Erich: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. 8. Aufl. Bern/Stuttgart 1988.

Auffarth, Christoph: Die Makkabäer als Modell für die Kreuzfahrer. Ursupationen und Brüche in der Tradition eines jüdischen Heiligenideals. Ein religionswissenschaftlicher Versuch zur Kreuzzugseschatologie. 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.

Auffarth, Christoph: Heilsame Gewalt? Darstellung, Begründung und Kritik der Gewalt in den Kreuzzügen. In: Gewalt im Mittelalter. Hrsg. von Manuel Braun und Cornelia Herberichs. München 2005, S. 251–272.

Auffarth, Christoph: Mittelalterliche Modelle der Eingrenzung und Ausgrenzung religiöser Verschiedenheit. In: Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. 2. Hrsg. von Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke, Kocku von Stuckrad. Göttingen 2009, S. 193–218.

Auffarth, Christoph: Pluralität, Einheitszwang und Pluralismus. Religionen im latein-europäischen Mittelalter. In: Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven. Hrsg. von Karl Gabriel, Christian Spieß, Katja Winkler. Paderborn 2012 (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt. 5), S. 51–79.

Aurast, Anna, Hans-Werner Goetz (Hrsg.): Die Wahrnehmung anderer Religionen im früheren Mittelalter. Terminologische Probleme und methodische Ansätze. Berlin [u. a.] 2012 (Hamburger geisteswissenschaftliche Studien zu Religion und Gesellschaft. 1).

Bachorski, Hans-Jürgen, Judith Klinger: Körper-Fraktur und herrliche Marter. Zu mittelalterlichen Märtyrerlegenden. In: Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999). Hrsg. von Klaus Ridder. Berlin 2002 (Körper, Zeichen, Kultur. 11), S. 310 – 333.

Baraldi, Claudio: Religion. In: Ders., Giancarlo Corsi und Elena Esposito: GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer System. Frankfurt a. M. 1997, S. 156 – 159.

Baraldi, Claudio: Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien. In: Ders., Giancarlo Corsi und Elena Esposito: GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer System. Frankfurt a. M. 1997, S. 189 – 195.

Barnes, Timothy David: Early Christian Hagiography and Roman History. Tübingen 2010 (Tria corda. 5).

Barth, Ferdinand: Legenden als Lehrdichtung. Beobachtungen zu den Märtyrerlegenden in der *Legenda aurea*. In: Europäische Lehrdichtung. Festschrift für Walter Naumann zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Hans Gerd Rötzer, Herbert Walz. Darmstadt 1981, S. 61 – 73.

Bartlett, Robert: Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 bis 1350. München 1996.

Bastert, Bernd: Helden als Heilige. *Chanson de geste*-Rezeption im deutschsprachigen Raum. Tübingen, Basel 2010 (Bibliotheca Germanica. 54).

Baumeister, Theofried: Die Anfänge der Theologie des Martyriums. Münster 1980 (Münsterische Beiträge zur Theologie des Martyriums. 45).

Baumeister, Theofried: Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums. Bern 1991 (Traditio christiana. 8).

Baumeister, Theofried: Die Norm des evangeliumgemäßen Blutzeugnisses. Das *Martyrium Polycarpi* als vorsichtige *Exhortatio ad Martyrium*. In: Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann. Hrsg. von Georg Schölligen, Clemens Scholten. Münster 1996 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. 23), S. 122 – 128.

Baumeister, Theofried: Märtyrer und Martyriumsverständnis im frühen Christentum. Ursprünge eines geschichtsmächtigen Leitbildes. In: Wissenschaft und Weisheit 67 (2004), S. 179 – 190.

Baumeister, Theofried: Die Entstehung der Heiligenverehrung in der Alten Kirche. In: Ders: Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im Christlichen Altertum. Rom 2009 (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementband. 61), S. 233 – 250.

Baumeister, Theofried: Die Entstehung der Märtyrerverehrung. In: Ders: Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im Christlichen Altertum. Rom 2009 (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementband. 61), S. 260 – 268.

Baumeister, Theofried: Rekurs auf die Bibel als Mittel zur Darstellung heiliger Geschichte. In: Ders: Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im Christlichen Altertum. Rom 2009 (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementband. 61), S. 217 – 230.

Becker, Hans-Jürgen: Die Stellung des kanonischen Rechts zu den Andersgläubigen: Heiden, Juden und Ketzer. In: Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, Bd. 1. Hrsg. von Ludger Grenzmann [u. a.]. Berlin 2009 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge. 4), S. 101 – 123.

Bede, Norman, Bele Freudenberg (Hrsg.): Von Sarazenen und Juden, Heiden und Häretikern. Die christlich-abendländischen Vorstellungen von Andersgläubigen im Früh- und Hochmittelalter in vergleichender Perspektive. Bochum 2013.

Beinert, Wolfgang: Die Heiligen in der Reflexion der Kirche. Systematisch-theologische Grundlegung. In: Die Heiligen heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung. Hrsg. von dems. Freiburg i. Br. 1983, S. 12–80.

Benz, Maximilian, Julia Weitbrecht: *Honicmaeziu maere.* Zur Welthaltigkeit legendarischen Erzählens bei Rudolf von Ems und Reinbot von Durne. In: Die Versuchung der schönen Form. Spannungen in ‚Erbauungs'-Konzepten des Mittelalters. Hrsg. von Susanne Köbele, Claudio Notz. Göttingen 2019 (Historische Semantik. 30), S. 245–266.

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

Berg, Dieter: Kreuzzugsbewegung und *propagatio fidei.* Das Problem der Franziskanermission im 13. Jahrhundert und das Bild von der islamischen Welt in der zeitgenössischen Ordenshistoriographie. In: Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter. Hrsg. von Albert Zimmermann, Ingrid Craemer-Ruegenberg. Berlin/New York 1985 (Miscellanea Medievalia. 17), S. 59–76.

Bernuth, Ruth von, Werner Röcke, Julia Weitbrecht: Einleitung. In: Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von dens. Berlin/Boston 2016 (Transformationen der Antike. 39), S. 1–5.

Berschin, Walter: Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. 1: Von der *Passio Perpetuae* zu den *Dialogi* Gregors des Großen. Stuttgart 1986.

Betz, Otto: Art. Mission III. Neues Testament. In: TRE 23 (1994), S. 23–31.

Bienert, Wolfgang Artur.: Art. Bekehrung/Konversion IV. Kirchengeschichtlich 1. Alte Kirche. In: ^{4}RGG 1 (1998), Sp. 1232–1233.

Biesterfeldt, Corinna: *Moniage.* Der Rückzug aus der Welt als Erzählschluß. Untersuchungen zu *Kaiserchronik*, *König Rother*, *Orendel*, *Barlaam und Josaphat*, *Prosa-Lancelot.* Stuttgart 2004.

Bischofberger, Otto: Art. Bekehrung/Konversion I. Religionswissenschaftlich. In: ^{4}RGG 1 (1998), Sp. 1228–1229.

Bitterli, Urs: Alte Welt – neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. München 1986.

Blanke, Fritz: Die Mohammedanermission im Mittelalter. In: Ders.: Missionsprobleme des Mittelalter und der Neuzeit. Zürich/Stuttgart 1966, S. 77–87.

Bleumer, Hartmut: ‚Historische Narratologie'? Metalegendarisches Erzählen im *Silvester* Konrads von Würzburg. In: Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven. Hrsg. von dems. [u. a.]. Berlin [u. a.] 2010, S. 231–261.

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

Blumenkranz, Bernhard: Patristik und Frühmittelalter. Die Entwicklung im Westen zwischen 200 und 1200. In: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen. 1. Hrsg. von Karl Heinrich Rengstorf, Siegfried von Kortzfleisch. Stuttgart 1968, S. 84–135.

Bobbe, Heinrich: Mittelhochdeutsche Katharinenlegenden in Reimen. Eine Quellenuntersuchung. Berlin 1922 (Germanistische Studien. 19).

Bohl, Cornelius: Belehren und Bekehren. Das *Sante Francisken leben* des Lamprecht von Regensburg als Zeugnis franziskanischer Bildung, Seelsorge und Frömmigkeit Mitte des 13. Jahrhunderts in Deutschland. In: Europa und die Welt in der Geschichte. Festschrift zum 60. Geburtstag von Dieter Berg. Hrsg. von Raphaela Averkorn. Bochum 2004, S. 574–592.

Borgolte, Michael: Europa entdeckt seine Vielfalt 1050 – 1250. Stuttgart 2002 (Handbuch der Geschichte Europas. 3).
Borgolte, Michael: Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr. München 2006 (Siedler Geschichte Europas. 2).
Borgolte, Michael: Christen und Juden im Disput. Mittelalterliche Religionsgespräche im ‚spatial turn'. In: HZ 286 (2008), S. 359 – 402.
Cramer, Valmar: Kreuzpredigt und Kreuzzugsgedanke von Bernhard von Clairvaux bis Humbert von Romans. In: Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart, Bd. 1. Köln 1939 (Palästina-Hefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande. 17/20), S. 43 – 204.
de Boor, Helmut: Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. 2: Die höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang. 1170 – 1250. München 1953.
de Boor, Helmut: 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).
Borst, Arno: Herbert Grundmann (1902 – 1970). In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 26 (1970), S. 327 – 353.
Brackert, Helmut: Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte. Heidelberg 1968 (Germanische Bibliothek, Dritte Reihe, Untersuchungen und Einzeldarstellungen).
Brandt, Niels: Gute Ritter, böse Heiden. Das Türkenbild auf den Kreuzzügen (1095 – 1291). Köln/Weimar/Wien 2016.
Brandt, Rüdiger: Konrad von Würzburg. Darmstadt 1987 (Erträge der Forschung. 249).
Brandt, Rüdiger: Konrad von Würzburg. In: German literature of the High Middle Ages. Hrsg. von Will Hasty. Rochester/New Work 2006 (The Camden House history of German literature. 3), S. 243 – 253.
Brandt, Rüdiger: Konrad von Würzburg. Kleinere epische Werke. 2. Aufl. Berlin 2009 (Klassiker-Lektüren. 2), S. 15 – 31.
Braun, Manuel: *violentia* und *potestas*. Mediävistische Gewaltforschung im interdisziplinären Feld. In: PBB 127, 3 (2005), S. 436 – 458.
Braun, Manuel, Cornelia Herberichs: Gewalt im Mittelalter: Überlegungen zu ihrer Erforschung. In: Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen. Hrsg. von dens. München 2005, S. 7 – 37.
Braunfels-Esche, Sigrid: Sankt Georg. Legende, Verehrung, Symbol. München 1976.
Brennecke, Hanns Christof: Art. *Militia Christi*. In: [4]RGG 5 (2002), Sp. 1231 – 1233.
Brennecke, Hanns Christof: 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.
Brinker, Klaus: Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt des Heiligen in mittelhochdeutschen Legendenepen des 12. und 13. Jahrhunderts. Bonn 1966.
Brox, Norbert: Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie. München 1961 (Studien zum Alten und Neuen Testament. 5).
Brunner, Horst: Art. Konrad von Würzburg. In: [2]VL 5 (1985), Sp. 272 – 304.
Brunner, Horst: Konrad von Würzburg. Versuch eines Porträts. In: Ders.: Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Berlin 2008 (Philologische Studien und Quellen. 210), S. 173 – 184.
Buc, Philippe: Heiliger Krieg. Gewalt im Namen des Christentums. Darmstadt 2015.
Buchheit, Vinzenz: ‚Militia Christi' und Triumph des Martyrers (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.
Burschel, Peter: Leiden und Leidenschaft. Zur Inszenierung christlicher Martyrien in der frühen Neuzeit. In: Martyrdom in literature. Visions of death and meaningful suffering in Europe and

the Middle East from antiquity to modernity. Hrsg. von Friederike Pannewick. Wiesbaden 2004, S. 91–104.
Burschel, Peter: Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit. München 2004 (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution. 35).
Buschmann, Gerd: *Martyrium Polycarpi.* Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte. Berlin und New York 1994 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. 70).
Campenhausen, Hans von: Das Martyrium in der Mission. In: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. 1: Die Alte Kirche. Hrsg. von Heinzgünter Frohnes, Uwe W. Knorr. München 1974, S. 71–*85.*
Cancik, Hubert: Art. Bekehrung/Konversion II. Griechisch-römische Antike. In: ^{4}RGG 1 (1998), Sp. 1229–1230.
Cardini, Franco: Europa und der Islam. Geschichte eines Mißverständnisses. München 2004.
Castelli, Elizabeth A.: Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making. New York 2004 (Gender, Theory, and Religion).
Cicek, Hüseyin I.: Martyrium zwischen Gewalt und Gewaltfreiheit. Eine Kriterologie im Blick auf Christentum, Islam und Politik. Wien 2011 (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung. 31).
Cieslik, Karin: Die Legenden Rudolfs von Ems und Konrads von Würzburg. Eine vergleichende Untersuchung. In: Deutsche Literatur des Spätmittelalters. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven der Forschung. Hrsg. von Wolfgang Spiewok. Greifswald 1986, S. 193–204.
Classen, Albrecht: Kulturelle und religiöse Kontakte zwischen dem christlichen Europa und dem buddhistischen Indien im Mittelalter. Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* im europäischen Kontext. In: Fabula 41, 3/4 (2000), S. 203–228.
Cohen, Jeremy: The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism. Ithaca/London 1982.
Cohen, Jeremy: Towards a Functional Classification of Jewish anti-Christian Polemic in the High Middle Ages. In: Religionsgespräche im Mittelalter. Vorträge, gehalten anläßlich des 25. Wolfenbütteler Symposions vom 11. bis 15. Juni 1989 in der Herzog August Bibliothek. Hrsg. von Bernard Lewis, Friedrich Niewöhner. Wiesbaden 1992 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien. 4), S. 93–114.
Colomer, Eusebio: Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen. Zwischen Zwie- und Streitgespräch. In: Religionsgespräche im Mittelalter. Vorträge, gehalten anläßlich des 25. Wolfenbütteler Symposions vom 11. bis 15. Juni 1989 in der Herzog August Bibliothek. Hrsg. von Bernard Lewis, Friedrich Niewöhner. Wiesbaden 1992 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien. 4), S. 217–236.
Cordoni, Constanza: Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters. Darstellung der Stofftraditionen – Bibliographie – Studien. Berlin 2014.
Coxon, Sebastian: The presentation of authorship in medieval German literature, 1220–1290. Oxford 2001.
Croitou, Joseph: Der Märtyrer als Waffe. Zur Funktion des Selbstmordattentäters als Märtyrer. In: Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums. Hrsg. von Andreas Kraß, Thomas Frank. Frankfurt a. M. 2008, S. 59–71.
Czizek, Hannah: Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* und seine lateinische Vorlage. Diss. masch. Wien 1931.
Daxelmüller, Christoph: Art. Exemplum. In: EM 4 (1984), Sp. 627–649.
Decuble, Gabriel H.: Die hagiographische Konvention. Zur Konstituierung der Heiligenlegende als literarische Gattung. Unter besonderer Berücksichtigung der Alexius-Legende. Konstanz 2002.
Dehandschutter, Boudewijn: Leben und/oder Sterben für Gott bei Ignatius und Polykarp. In: Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter. Leben oder sterben für Gott? Hrsg. von

dems. Leiden [u. a.] 2012 (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums. 80), S. 191 – 202.
Demandt, Alexander: Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284 – 565 n. Chr. 2., vollständig bearbeite und erweiterte Aufl. München 2008.
Derron, Marianne: Des Strickers *ernsthafter König*. Ein poetischer Lachtraktat des Mittelalters. Eine motivgeschichtliche Studie zur ersten Barlaam-Parabel. Frankfurt a. M. 2008 (Kultur, Wissenschaft, Literatur. Beiträge zur Mittelalterforschung. 19).
Dinzelbacher, Peter: Über die Körperlichkeit in der mittelalterlichen Frömmigkeit. In: Ders.: Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte. Paderborn 2007, S. 11 – 49.
Dittmeyer, Daria: Gewalt und Heil. Bildliche Inszenierungen von Passion und Martyrium im späten Mittelalters. Köln 2014 (Sensus. 5).
Dolbeau, François: Art. Märtyrerakten (*acta martyrum*). In: LexMA 6 (1993), Sp. 352 – 353.
Dorn, Erhard: Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters. München 1967 (Medium Aevum. 10).
Drews, Wolfram: Heilige Männer im Kampf. Formen religiösen „Heldentums" im christlichen und islamischen Mittelalter. In: Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters. Bearbeitet von Jan-Dirk Müller und Peter Strohschneider. Hrsg. von Andreas Hammer, Stephanie Seidl. Heidelberg 2010 (GRM. Beiheft. 42), S. 47 – 68.
Dünzl, Franz: Bekenner und Märtyrer. Heroen des Volkes – ein Problem für das Amt? In: Volksglaube im antiken Christentum. Hrsg. von Heike Grieser, Theofried Baumeister. Darmstadt 2009, S. 504 – 524.
Durkheim, Émile: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris 1912.
Ecker, Hans-Peter: Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung. Stuttgart [u. a.] 1993 (Germanistische Abhandlungen. 76).
Einhorn, Jürgen Werinhard: Franziskus und der ‚edle Heide'. In: Text und Bild. Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste in Mittelalter und früher Neuzeit. Hrsg. von Christel Meier, Uwe Ruberg. Wiesbaden 1980, S. 630 – 650.
Einhorn, Jürgen Werinhard: Unter den Fuß gebracht. Todesleiden und Triumph der franziskanischen Märtyrer von Marokko 1220. In: Europa und die Welt in der Geschichte. Festschrift zum 60. Geburtstag von Dieter Berg. Hrsg. von Raphaela Averkorn. Bochum 2004, S. 447 – 483.
Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen [1957]. Frankfurt a. M. 1984.
Elm, Kaspar: Franz von Assisi: Bußpredigt oder Heidenmission? In: Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Festgabe zum 65. Geburtstag. Hrsg. von dems., Dieter Berg. Werl 1994 (Saxonia Franciscana. 5), S. 155 – 171.
Erben, Johannes: Zu Rudolfs *Barlaam und Josaphat*. In: Germanistische Studien. Hrsg. von dems., Eugen Thurnher. Innsbruck 1969 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. 15), S. 33 – 39.
Erdmann, Carl: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens. Unveränderter Nachdruck des 1935 als sechster Band der Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte erschienenen Werkes. Stuttgart 1955.
Erdmann, Elisabeth: Die Kreuzzüge. In: Arbeitsbuch Religion und Geschichte. Das Christentum im interkulturellen Gedächtnis, Bd. 1. Hrsg. von Harry Noormann. Stuttgart 2009.
Erkens, Franz-Reiner: *Militia* und Ritterschaft. Reflexionen über die Entstehung des Rittertums. In: HZ 258 (1994), S. 623 – 659.
Ernst, Ulrich: Der Körper des Asketen. Zur Theatralik von ‚Heiligkeit' in legendarischen Texten von der Spätantike bis zur Frühen Neuzeit. In: Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999). Hrsg. von Klaus Ridder. Berlin 2002 (Körper, Zeichen, Kultur. 11), S. 275 – 307.

Ertl, Thomas: Mission im späten Mittelalter. Kontinuitäten und Neuansätze zwischen Spanien und China. In: Im Zeichen des Kreuzes. Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter. Hrsg. von Bernd Hausberger. Wien 2004 (Expansion, Interaktion, Akkulturation. Historische Skizzen zur Europäisierung Europas und der Welt. 7), S. 51–78.

Ertzdorff, Xenia von: Rudolf von Ems. Untersuchungen zum höfischen Roman im 13. Jahrhundert. München 1967.

Eßer, Kajetan: Das missionarische Anliegen des heiligen Franziskus. In: Wissenschaft und Weisheit. Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte 35 (1972), S. 12–18.

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

Feistner, Edith: Art. Wetzel von Bernau. In: ^{2}VL 10 (1999), Sp. 975–977.

Feistner, Edith: *Imitatio* als Funktion der *Memoria*. Zur Selbstreferentialität des religiösen Gedächtnisses in der Hagiographie des Mittelalters. In: Kunst und Erinnerung. Memoriale Konzepte in der Erzählliteratur des Mittelalters. Hrsg. von Ulrich Ernst, Klaus Ridder. Köln/Weimar/Wien 2003 (Ordo. 8), S. 259–276.

Feistner, Edith: Selbstbild, Feindbild, Metabild. Spiegelungen von Identität in präskriptiven und narrativen Deutschordenstexten des Mittelalters. In: Forschungen zur deutschen Literatur des Spätmittelalters. Festschrift für Johannes Janota. Hrsg. von Horst Brunner, Werner Williams-Krapp. Tübingen 2003, S. 141–158.

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

Feistner, Edith, Michael Neecke, Gisela Vollmann-Profe: Krieg im Visier. Bibelepik und Chronistik im Deutschen Orden als Modell korporativer Identitätsbildung. Tübingen 2007 (Hermaea. Germanistische Forschungen. Neue Folge. 114).

Feld, Helmut: Franziskus von Assisi und seine Bewegung. 2., überarbeitete Aufl. Darmstadt 2007.

Feldtkeller, Andreas: Art. Fremde IV. Sozialgeschichtlich, soziologisch, sozialethisch. In: ^{4}RGG 3 (2000), Sp. 342–343.

Feldtkeller, Andreas: Sieben Thesen zur Missionsgeschichte. Berlin 2000 (Berliner Beiträge zur Missionsgeschichte. 1).

Fidora, Alexander: Das philosophische Religionsgespräch im Mittelalter. Von Gilbert Crispin und Peter Abaelard zu Ramon Llull. In: Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur. Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung. Hrsg. von Bernd F. W. Springer, Alexander Fidora. Wien/Berlin 2009 (Literatur. 18), S. 71–81.

Fischer, Helmut: Art. Georg, Hl. In: EM 5 (1987), Sp. 1030–1039.

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

Fleckenstein, Josef: Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift *De laude novae militae* 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.

Fleith, Barbara: Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen *Legenda aurea*. Brüssel 1991 (Subsidia hagiographica. 72).

Flood, John L.: 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.

Foidl, Sabina: *Buch der Märtyrer* (*Märterbuch*). In: DLL MA 1 (2011), Sp. 815–817.

Fontaine, Jacques: Vérité et fiction dans la chronologie de *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.

Fontaine, Jacques: Sulpice Sévère a-t-il travesti saint Martin de Tours en martyr militaire? In: Analecta Bollandiana 81 (1963), S. 31–58.
Fontaine, Jacques: Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au IVè siècle. L'idéal évangélique de la non-violence dans le christianisme théodosien. In: Augustinianum 20, 1/2 (1980), S. 141–171.
Forey, Alan John: The military orders and the conversion of Muslims in the twelfth and thirteenth centuries. In: Journal of Medieval History 28 (2002), S. 1–22.
Frank, Karl Suso: Zur altkirchlichen Missionsgeschichte. In: Franziskanische Studien 66 (1984), S. 3–18.
Frank, Thomas: Zur Figur des christlichen Märtyrers. In: Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung. Hrsg. von Martin Treml, Daniel Weidner. München 2007 (Trajekte), S. 209–224.
Frank, Thomas: Märtyrer der christlichen Mission im früheren Mittelalter. In: Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums. Hrsg. von Andreas Kraß, Thomas Frank. Frankfurt a. M. 2008, S. 219–237.
Fredouille, Jean-Claude: Art. Heiden. In: RAC 13 (1986), Sp. 1113–1149.
Frend, William H. C.: Art. Bekehrung I. Alte Kirche und Mittelalter. In: TRE 5 (1980), Sp. 440–458.
Frey, Winfried: Gottesmörder und Menschenfeinde. Zum Judenbild in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Hrsg. von Alfred Ebenbauer, Klaus Zatloukal. Wien/Köln 1991, S. 35–51.
Fuhrmann, Sebastian: Leben verlieren und Leben finden. Nachfolge und Martyrium in den Evangelien. In: Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter. Leben oder sterben für Gott? Hrsg. von dems. Leiden [u. a.] 2012 (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums. 80), S. 167–189.
Funkenstein, Amos: Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages. In: Viator. Medieval and Renaissance Studies 2 (1971), S. 373–382.
Funkenstein, Amos: Juden, Christen und Muslime. Religiöse Polemik im Mittelalter. In: Die Juden in der europäischen Geschichte. Sieben Vorlesungen. Hrsg. von Wolfgang Beck. München 1992, S. 33–49.
Geisthardt, Constanze: Nichts als Worte. Die Problematik sprachlicher Vermittlung von Heil in Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat*. In: Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen. Hrsg. von Matthias Meyer, Constanza Cordoni. Berlin/München/Boston 2015, S. 101–139.
Gemeinhardt, Peter: Märtyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike bis zur Reformation. In: ZKG 120 (2009), S. 289–322.
Gemeinhardt, Peter: *Non poena sed causa facit martyrem*. Blut- und Lebenszeugnis in der Alten Kirche: Sache, Kontext und Rezeption. In: Vom Blutzeugen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel. Hrsg. von Gordon Blennemann, Kaus Herbers. Stuttgart 2014 (Beiträge zur Hagiographie. 14), S. 23–39.
Gensichen, Hans-Werner: Art. Heidentum I. Biblisch/Kirchen-missionsgeschichtlich. In: TRE 14 (1985), S. 590–601.
Gerlitz, Peter: Art. Konversion I. Religionsgeschichtlich. In: TRE 20 (1990), Sp. 559–563.
Gerlitz, Peter: Art. Krieg I. Religionsgeschichtlich. In: TRE 20 (1990), S. 11–19.
Girard, René: Der Sündenbock. Benziger 1988.
Gîrbea, Catalina: Le double romanesque et la conversion. Le Sarrasin, le Juif et le Grec dans les romans allemande (XIIe–XIIIe siècles). In: Cahiers de civilisation médiévale 54, 3 (2011), S. 243–286.
Goerlitz, Uta, Wolfgang Haubrichs: Einleitung. In: Integration oder Desintegration? Heiden und Christen im Mittelalter. Hrsg. von dens. Stuttgart 2009 (LiLi 39/156), S. 5–11.

Goetz, Hans-Werner: Die christlich-abendländische Wahrnehmung anderer Religionen im frühen und hohen Mittelalter. Methodische und vergleichende Aspekte. Berlin 2013 (Wolfgang-Stammler-Gastprofessur für Germanische Philologie Vorträge. 23), S. 11–46.

Goetz, Hans-Werner: Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert). Zwei Bände. Berlin 2013.

Grieb, Christine: Die Selbst- und Fremdwahrnehmung der Franziskaner. Mendikantische Vorstellungen zwischen Ordensideal und Realität. Regensburg 2010 (Regensburger Beiträge zur Regionalgeschichte. 10).

Grönbold, Günter: Art. Buddha. In: EM 2 (1979), Sp. 987–998.

Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik Berlin 1935 (Historische Studien. 267). Sonderausgabe. Reprografischer Nachdruck. 4., unveränderte Aufl. Darmstadt 1977.

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

Gumbrecht, Hans Ulrich: Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie. In: Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven. Hugo Kuhn zum Gedenken. Hrsg. von Christoph Cormeau. Stuttgart 1979, S. 37–84.

Haas, Thomas, Andreas Hammer, Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld, Juliane Schiel, Stephanie Seidl, Annette Seitz, Matthias M. Tischler, Julia Zimmermann: Arbeitsforum A: Wahrnehmung von Differenz – Differenz der Wahrnehmung. Einleitung und Schlussbetrachtung. In: Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. Hrsg. von Michael Borgolte [u. a.]. Berlin 2008 (Europa im Mittelalter. 10), S. 25–29 und 164–169.

Haase, Annegret, Martin Schubert, Jürgen Wolf: Einleitung. In: Passional. Buch I: Marienleben. Hrsg. von dens. Berlin 2013 (Deutsche Texte des Mittelalters. 91, 1), S. XXIX–XLV.

Haferland, Harald: Metonymie und metonymische Handlungskonstruktion. Erläutert an der narrativen Konstruktion von Heiligkeit in zwei mittelalterlichen Legenden. In: Euphorion 99 (2005), S. 323–364.

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

Hames, Harvey J.: Truly Seeking Conversion? The Mendicants, Ramon Llull and Alfonso de Valladolid. In: Morgen-Glantz. Zeitschrift der Christian-Knorr-von-Rosenroth-Gesellschaft 20 (2010), S. 41–62.

Hamilton, Bernard F.: Knowing the Enemy. Western Understanding of Islam at the Time of the Crusades. In: Ders.: Crusaders, Cathars and the holy places. Ashgate 1999 (Variorum Collected Studies Series. 656), S. 373–387.

Hammer, Andreas: Der heilige Drachentöter. Transformationen eines Strukturmusters. In: Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters. Hrsg. von dems. und Stephanie Seidl. Heidelberg 2010 (GRM. Beiheft. 42), S. 143–180.

Hammer, Andreas: Zwischen *ratio* und Erleuchtung. Religionsgespräche und Konversionserlebnisse in der mittelalterlichen Literatur. In: Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. Hrsg. von Nine Miedema, Angela Schrott, Monika Unzeitig. Berlin 2012 (Historische Dialogforschung. 2), S. 329–349.

Hammer, Andreas: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im *Passional*. Berlin und Boston 2015.

Hammer, Andreas, Stephanie Seidl: Die Ausschließlichkeit des Heiligen. Narrative Inklusions- und Exklusionsstrategien im mhd. *Passional*. In: PBB 130, 2 (2008), S. 272–297.

Hammer, Andreas, Stephanie Seidl: Die Entfremdung vom Eigenen. Narrative Wahrnehmungsmuster von Heiligkeit im mittelhochdeutschen *Passional*. In: Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. Hrsg. von Michael Borgolte [u. a.]. Berlin 2008 (Europa im Mittelalter. 10), S. 134 – 153.

Hammer, Franziska: Grausamkeit als Modus der Unterhaltung. Zur Funktionalisierung von Grausamkeit in den Folterszenen spätmittelalterlicher Passionsspiele und Heiligenlegenden. In: Grausamkeit und Metaphysik. Figuren der Überschreitung in der abendländischen Kultur. Hrsg. von Mirjam Schaub. Bielefeld 2009 (Edition Moderne Postmoderne), S. 118 – 140.

Harnack, Adolf: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III. Freiburg 1890.

Harnack, Adolf: *Militia Christi*. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1905.

Hathaway, Stephanie: Saracens and Conversion. Chivalric Ideals in *Aliscans* and Wolfram's *Willehalm*. Frankfurt a. M. 2012 (Studies in Old Germanic Languages and Literatures. 6).

Haubrichs, Wolfgang: Georgslied und Georgslegende im frühen Mittelalter. Text und Rekonstruktion. Königstein im Taunus 1979 (Theorie – Kritik – Geschichte. 13).

Haubrichs, Wolfgang: Bekennen und Bekehren (*confessio* und *conversio*). Probleme einer historischen Begriffs- und Verhaltenssemantik im zwölften Jahrhundert. In: Aspekte des 12. Jahrhunderts. Freisinger Kolloquium 1998. Hrsg. von dems. Berlin 2000 (Wolfram-Studien. 16), S. 121 – 156.

Haubrichs, Wolfgang: 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 Krummacher. Mainz/Stuttgart 2000 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. 2000, 2). S. 143 – 159.

Haug, Walter: Wolframs *Willehalm*-Prolog als Paradigma für das Selbstverständnis der Legendenautoren im 13. Jahrhundert. Rudolfs *Barlaam und Josaphat* als Musterbeispiel. In: Ders.: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Sonderausgabe, unveränderter Nachdruck der 2. Aufl. 1992. Darmstadt 2009, S. 316 – 328.

Haug, Walter, Benedikt Konrad Vollmann (Hrsg.): Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland 800 – 1150. Frankfurt a. M. 1991 (Bibliothek des Mittelalters. 1).

Hausammann, Susanne: Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten, Bd. 1: Frühchristliche Schriftsteller: ‚Apostolische Väter', Häresien, Apologeten. Neukirchen-Vluyn 2001.

Hausammann, Susanne: Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten, Bd. 2: Verfolgungs- und Wendezeit der Kirche. Gemeindeleben in der Zeit der Christenverfolgungen und Konstantinische Wende. Neukirchen-Vluyn 2001.

Hausberger, Bernd: Mission. Kontinuitäten und Grenzen eines universalen Anspruchs. In: Im Zeichen des Kreuzes. Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter. Hrsg. von dems. Wien 2004 (Expansion, Interaktion, Akkulturation. Historische Skizzen zur Europäisierung Europas und der Welt. 7), S. 9 – 25.

Heckel, Ulrich: Das Bild der Heiden und die Identität der Christen bei Paulus. In: Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden. Hrsg. von Reinhard Feldmeier, Ulrich Heckel. Tübingen 1994 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 70), S. 269 – 296.

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

Hehl, Ernst-Dieter: Die Kreuzzüge. Feindbild – Erfahrung – Reflexion. In: Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge. Katalog-Handbuch zur Ausstellung im Dom- und Diözesanmuseum, Mainz, 2.4.–30.7.2004. Hrsg. von Hans-Jürgen Kotzur. Mainz 2004, S. 237 – 247.

Hehl, Ernst-Dieter: Heiliger Krieg – eine Schimäre? Überlegungen zur Kanonistik und Politik des 12. und 13. Jahrhunderts. In: Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens. Hrsg. von Andreas Holzem. Paderborn 2009 (Krieg in der Geschichte. 50), S. 323 – 340.

Hehl, Ernst-Dieter: 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.

Heinzle, Joachim: Art. Lamprecht von Regensburg. In: ^{2}VL 5 (1985), Sp. 520 – 524.

Hellmann, Kai-Uwe: Fremdheit als soziale Konstruktion. Eine Studie zur Systemtheorie des Fremden. In: Die Herausforderung durch das Fremde. Hrsg. von Herfried Münkler unter Mitarbeit von Karin Meßlinger und Bernd Ladwig. Berlin 1998 (BBAW. Schriftenreihen. Forschungsberichte der interdisziplinären Arbeitsgruppen. 5), S. 401 – 459.

Hensler, Ines: Ritter und Sarrazin. Zur Beziehung von Fremd und Eigen in der hochmittelalterlichen Tradition der *Chansons de geste*. Köln/Weimar/Berlin 2006 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte. 62).

Henß, Christina: Das Erzählen vom fremden Heiligen in Reiseberichten des Mittelalters. Masterarbeit masch. Konstanz 2010.

Hesse, Franz, Raul Gyllenburg, Jürgen Moltmann: Art. Verstockung. In: ^{3}RGG (1986), Sp. 1383 – 1385.

Heullant-Donat, Isabelle: Martyrdom and Identity in the Franciscan Order (Thirteenth and Fourtheenth Century). In: Franciscan Studies 70 (2012), S. 429 – 453.

Heullant-Donat, Isabelle: Franciscains, martyrs et ‚mission' aux XIII^{e} et XIV^{e} siècles. 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. 179 – 194.

Hieber, Wolfgang: Legende, protestantische Bekennerhistorie, Legendenhistorie. Studien zur literarischen Gestaltung der Heiligenthematik im Zeitalter der Glaubenskämpfe. Diss. masch. Würzburg 1970.

Hiestand, Rudolf: „Gott will es!" Will Gott es wirklich? Die Kreuzzugsidee in der Kritik ihrer Zeit. Stuttgart 1998 (Beiträge zur Friedensethik. 29).

Hildebrandt, Mathias: Mittelalterliche Religionsdialoge. Auf der Suche nach einer interreligiösen Hermeneutik. In: Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte. Hrsg. von Manfred Brocker, Mathias Hildebrandt. Wiesbaden 2008 (Politik und Religion. 5), S. 29 – 70.

Holze, Heinrich: Religiöse Toleranz im Mittelalter? Überlegungen zum Umgang mit der ‚diversitas' im 11. und 12. Jahrhundert. In: Berliner Theologische Zeitschrift 15 (1998), S. 41 – 55.

Holzem, Andreas: 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.

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

Housley, Norman J.: The crusades and Islam. In: Medieval encounters 13, 2 (2007), S. 189 – 208.

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

Jackson, Timothy R.: Konrad von Würzburg's legends. Their historical context and the poets' approach to his material. In: Probleme mittelhochdeutscher Erzählformen. Marburger Colloquium 1967. Hrsg. von Peter Felix Ganz, Werner Schröder. Berlin 1972, S. 197–213.

Jackson, Timothy R.: The Legends of Konrad von Würzburg. Form, Content, Function. Erlangen 1983 (Erlanger Studien. 45).

Jackson, Timothy R.: *christen, ketzer, heiden, jüden*. Questions of identity in the middle ages. In: Encounters with Islam in German literature and culture. Hrsg. von James R. Hodkinson, Jeff Morrison. Rochester, New York 2009 (Studies in German literature, linguistics, and culture), S. 19–35.

Jaspert, Nikolas: „Wo seine Füße einst standen" (*Ubi steterunt pedes eius*) – Jerusalemsehnsucht und andere Motivationen mittelalterlicher Kreuzfahrer. In: Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge. Katalog-Handbuch zur Ausstellung im Dom- und Diözesanmuseum, Mainz, 2.4.–30.7.2004. Hrsg. von Hans-Jürgen Kotzur. Mainz 2004, S. 173–185.

Jaspert, Nikolas: Communicating Vessels: Ecclesiastic Centralisation, Religious Diversity and Knowledge in Medieval Latin Europe. In: The Medieval History Journal 16, 2 (2013), S. 389–424.

Jaspert, Nikolas: Die Kreuzzüge. 6., unveränderte Aufl. Darmstadt 2013.

Jochum-Godglück, Christa, Verena Linseis, Daniek Potthast, Christian Saßenscheidt, Andreas Schorr: Im Spannungsfeld der Religionen. Textuelle Konstruktionen des ‚Anderen' in Europa seit dem Frühmittelalter. In: Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter. Hrsg. von Michael Borgolte [u. a.] Berlin 2011 (Europa im Mittelalter. 18), S. 193–258.

Jolles, André: Einfache Formen [1930]. 6., unveränderte Aufl. Tübingen 1982 (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft. 15).

Jörg, Christian, Kenneth Scott Parker, Nina Pleuger, Christofer Zwanzig: Soziale Konstruktion von Identität. Prozesse christlicher Selbstvergewisserung im Kontakt mit anderen Religionen. In: Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter. Hrsg. von Michael Borgolte [u. a.]. Berlin 2011 (Europa im Mittelalter. 18), S. 17–102.

Kahl, Hans-Dietrich: Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050. 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. 271–342.

Kahl, Hans-Dietrich: 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.

Kästner, Hannes: Mittelalterliche Lehrgespräche. Textlinguistische Analysen, Studien zur poetischen Funktion und pädagogischen Intention. Berlin 1978 (Philologische Studien und Quellen. 94).

Kedar, Benjamin Zeev: Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims. Princeton 1984.

Kedar, Benjamin Zeev: Muslim conversion in canon law. In: Ders.: The Franks in the Levant, 11th to 14th centuries. Aldershot [u. a.] 1993 (Variorum Collected Studies Series. 423), S. 321–332.

Kelemen, Miklós: Zum Begriff des spätrömischen öffentlichen Dienstes (*militia*). In: Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae Sectio iuridica 53 (2012), S. 339–358.

Kern, Manfred: Das ‚Märchen' vom Widerstreit. Weltkritik, Götterpolemik und poetische Resistenz im *Barlaam* Rudolfs von Ems. In: Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen. Hrsg. von Matthias Meyer, Constanza Cordoni. Berlin/München/Boston 2015, S. 191–210.

Kerscher, Gottfried: *Barlaam und Josaphat*. Überlegungen zur Bildwürdigkeit der Askese im Mittelalter. In: Das Mittelalter 15, 1 (2010), S. 66 – 81.

Klaniczay, Gábor: Stigmatisierung und Martyrium. 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. 139 – 155.

Kleine, Christoph: Niklas Luhmann und die Religionswissenschaft: Geht das zusammen? In: ZfR 24, 1 (2016), S. 47 – 82.

Kliege-Biller, Herma: *und ez in tiusch getihte bringe von latîne*. Studien zum *Silvester* Konrads von Würzburg auf der Basis der *Actus Silvestri*. Münster 2000.

Kliege-Biller, Herma: *und ez in tiusch getihte bringe von latîne*. Der *Silvester* Konrads von Würzburg und seine Vorlage in den *Actus Silvestri*. Möglichkeiten und Grenzen einer Rekonstruktion. In: Edition und Übersetzung. Zur wissenschaftlichen Dokumentation des interkulturellen Texttransfers. Beiträge der Internationalen Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition, 8. bis 11. März 2002. Hrsg. von Bodo Plachta. Tübingen 2002, S. 45 – 54.

Knaeble, Susanne, Silvan Wagner: Gott und die *heiden* – Einleitung. In: Gott und die *heiden*. Mittelalterliche Funktionen und Semantiken der Heiden. Hrsg. von dens. Berlin [u. a.] 2015 (Bayreuther forum TRANSIT. Kulturwissenschaftliche Religionsstudien. 13), S. 9 – 26.

Köbele, Susanne: *heilicheit durchbrechen*. Grenzfälle von Heiligkeit in der mittelalterlichen Mystik. In: Sakralität zwischen Antike und Neuzeit. Hrsg. von Berndt Hamm, Klaus Herbers, Heidrun Stein-Kecks. Stuttgart 2007 (Beiträge zur Hagiographie. 6), S. 147 – 169.

Köbele, Susanne: Die Illusion der ‚einfachen Form'. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende. In: PBB 134, 3 (2012), S. 365 – 404.

Koch, Elke: Formen und Bedingungen von Sprachgewalt in Katharinenlegende und -spiel. In: Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Jutta Eming, Claudia Jarzebowski. Göttingen 2008 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung. 4), S. 15 – 30.

Koch, Elke: 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.

Koch, Elke: Zwischenstufen. Überlegungen zur Transzendenzproblematik in geistlichen Spielen. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 21, 2 (2012), S. 77 – 92.

Koch, Elke: Legende. In: Handbuch Literatur und Religion. Hrsg. von Daniel Weidner. Stuttgart 2016, S. 245 – 249.

Kokott, Hartmut: Konrad von Würzburg. Ein Autor zwischen Auftrag und Autonomie. Stuttgart 1989.

König, Daniel: Christliche ‚Helden' und Gewalt. In: Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. Hrsg. von Michael Borgolte [u. a.] Berlin 2008 (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik. 10), 483 – 492.

Kortüm, Hans-Henning: 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.

Koschorke, Albrecht: Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 2013.

Koselleck, Reinhart: Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe. In: Positionen der Negativität. Hrsg. von Harald Weinrich. München 1975 (Poetik und Hermeneutik. 6), S. 65 – 104.

Kraß, Andreas: Der heilige Eros des Märtyrers. Eine höfische Georgslegende des deutschen Mittelalters. In: Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums. Hrsg. von dems., Thomas Frank. Frankfurt a. M. 2008, S. 143 – 168.

Kunze, Konrad: Art. *Buch der Märtyrer* (*Märterbuch*). In: ^{2}VL 1 (1978), Sp. 1093 – 1095.

Kunze, Konrad: Art. Jacobus a (de) Voragine (Varagine). In: ^{2}VL 4 (1983), Sp. 448 – 466.

Kühnel, Harry: Das Fremde und das Eigene. Mittelalter. In: Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen. Hrsg. von Peter Dinzelbacher. 2., durchgesehene und ergänzte Aufl. Stuttgart 2008, S. 477 – 492.

Küsters, Urban: Spuren der Heiligkeit. Formen der Körperwahrnehmung in mittelhochdeutschen Franziskus-Legenden. In: Mediävistik und Kulturwissenschaften. Akten des X. Internationalen Germanistenkongresses Wien 2000. Bern [u. a.] 2002 (Zeitenwende. Die Germanistik auf dem Weg vom 20. ins 21. Jahrhundert. 5. Jahrbuch für internationale Germanistik, Reihe A, Kongreßberichte. 57), S. 57 – 61.

Lackner, Irmgard: Art. Barlaam und Josaphat. In: EM 1 (1977), Sp. 1243 – 1252.

Ladner, Gerhart B.: *Homo Viator.* Mediaeval Ideas on Alienation and Order. In: Speculum 42, 2 (1967), S. 233 – 259.

Lähnemann, Henrike: 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.

Lambertus, Hendrik: Der Weg aus der Welt im Wandel. Welt und Weltflucht in Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* und der altnorwegischen *Barlaams saga ok Josaphats* vor dem Hintergrund der indischen Buddhacarita-Tradition. In: Mediaevistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung 24 (2011), S. 37 – 110.

Lang, David Marshall: St. Euthymius the Georgian and the *Barlaam and Ioasaph* Romance. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 17, 2 (1995), S. 306 – 325.

Largier, Niklaus: Das Theater der Askese. Gewalt, Affekt und Imagination. In: Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Werner Röcke, Julia Weitbrecht. Berlin/New York 2010 (Transformationen der Antike. 14), S. 207 – 221.

Lauster, Jörg: Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums. 3. Aufl. München 2015.

Leclercq, Jean: „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.

Leemans, Johans: Flexible Heiligkeit. Der Beitrag der Märtyrer zur Identitätskonstitution christlicher Gemeinden im griechischen Osten im 4. Jahrhundert. In: Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen. Hrsg. von Peter Gemeinhardt, Katharina Heyden. Berlin/Boston 2012 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. 61), S. 205 – 230.

Le Goff, Jacques: Saint Louis. Paris 1996.

Leipold, Inge: Die Auftraggeber und Gönner Konrads von Würzburg. Versuch einer Theorie der Literatur als soziales Handeln. Göppingen 1976 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik. 176).

Lembke, Astrid: Erzählte Heiligkeit. St. Georg in mittelalterlicher Dichtung. Berlin 2008 (Reihe Hochschulschriften. 23).

Leppin, Volker: Repräsentationsfrömmigkeit. Vergegenwärtigung des Heiligen in der Frömmigkeit des späten Mittelalters und ihre Transformation in der Wittenberger Reformation. In: Die Gegenwart des Gegenwärtigen. Hrsg. von Mario Fischer, Margarethe Drewsen. Freiburg i. Br./München 2006, S. 376 – 391.

Leppin, Volker: Geschichte des mittelalterlichen Christentums. Tübingen 2012 (Neue Theologische Grundrisse).

Leuze, Reinhard: Wahrnehmung des Anderen. Der Islam in der Sicht christlicher Theologie. In: Der Orient im Okzident. Sichtweisen und Beeinflussungen. 44. Jahrestagung der Gesellschaft für Geistesgeschichte im Herbst 2002 in Potsdam. Hrsg. von Irene A. Diekmann, Thomas Gerber, Julius H. Schoeps. Potsdam 2003 (Neue Beiträge zur Geistesgeschichte. 3), S. 63–75.

Liebs, Detlef: Umwidmung. Nutzung der Justiz zur Werbung für die Sache ihrer Opfer in den Märtyrerprozessen der frühen Christen. In: Märtyrer und Märtyrerakten. Hrsg. von Walter Ameling. Stuttgart 2002 (Altertumswissenschaftliches Kolloquium. 6), S. 19–46.

Lienemann, Wolfgang: Einleitung. In: Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel. Hrsg. von Christine Lienemann-Perrin und dems. Wiesbaden 2012 (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika. 20), S. 3–37.

Limor, Ora: Art. Religionsgespräche III. Jüdisch-christlich. In: TRE 28 (1997), S. 649–654.

Linseis, Verena: Aussendung – Mission – Migration. Zur Szene der Apostelaussendung im Geistlichen Spiel. In: PBB 134, 4 (2012), S. 512–539.

Lotter, Friedrich: „Tod oder Taufe". Das Problem der Zwangstaufen während des Ersten Kreuzzugs. In: Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge. Hrsg. von Alfred Haverkamp. Sigmaringen 1999 (Vorträge und Forschungen. 47), S. 107–152.

Luckmann, Thomas: Kanon und Konversion. In: Kanon und Zensur. Hrsg. von Aleida Assmann. München 1987 (Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation. 2), S. 38–46.

Luhmann, Niklas: Funktion der Religion. Frankfurt a. M. 1982.

Luhmann, Niklas: Das Recht der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1993.

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

Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft. Hrsg. von André Kieserling. Frankfurt a. M. 2000.

Lutz, Eckart Conrad: *Rhetorica divina.* Mittelhochdeutsche Prologgebete und die rhetorische Kultur des Mittelalters. Berlin/New York 1984 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker. Neue Folge. 82=206).

Lützelschwab, Ralf: Vom Blut der Märtyrer. Gewalt in der *Legenda aurea*. In: Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Jutta Eming, Claudia Jarzebowski. Göttingen 2008 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung. 4), S. 113–128.

Luz, Ulrich: Conversion in the New Testament. In: Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel. Hrsg. von Christine Lienemann-Perrin, Wolfgang Lienemann. Wiesbaden 2012 (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika. 20), S. 227–250.

MacQueen, Graeme: Rejecting enligthenment? The medieval Christian transformation of the Buddha-legend in Jacobus de Voragine's *Barlaam and Josaphat*. In: Studies in Religion / Sciences Religieuses 30, 2 (2001), S. 151–165.

Maier, Christoph T.: Preaching the Crusades. Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century. Cambridge 1998 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series. 28).

Maier, Hans: *Compelle intrare.* Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums. In: Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung. Judentum, Christentum und Islam im Vergleich. Hrsg. von Klaus Schreiner, Elisabeth Müller-Luckner. München 2008 (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien. 78), S. 55–70.

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

Masser, Achim: Bibel- und Legendepik des deutschen Mittelalters. Berlin 1976 (Grundlagen der Germanistik. 19).

Mayer, Hans Eberhard: Geschichte der Kreuzzüge. 10., überarbeitete und erweiterte Aufl. Stuttgart 2005.

Melville, Gert: Der geteilte Franziskus. Beobachtungen zum institutionellen Umgang mit Charisma. In: Kunst, Macht und Institution. Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kultursoziologie der Moderne. Festschrift für Karl-Siegbert Rehberg. Hrsg. von Joachim Fischer, Hans Joas. Frankfurt/New York 2003, S. 347 – 363.

Merkt, Andreas: Verfolgung und Martyrium im frühen Christentum. Mythos, Historie, Theologie. In: Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt. Hrsg. von Jan-Heiner Tück. Freiburg i. Br. 2015, S. 192 – 206.

Mertens, Volker: Sprechen mit Gott – Sprechen über Gott. Predigt und Legendendichtung im frühen 13. Jahrhundert (Rudolf von Ems, *Barlaam und Josaphat*). In: Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. Hrsg. von Nine Miedema, Angela Schrott, Monika Unzeitig. Berlin 2012 (Historische Dialogforschung. 2). S. 269 – 284.

Mertens, Volker: Langweilige Heilige – heilige Langeweile? In: Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen. Hrsg. von Matthias Meyer, Constanza Cordoni. Berlin/München/Boston 2015, S. 247 – 270.

Meyer, Matthias: *Barlaam*, die Heilsgeschichte und der/die Erzähler. In: Rudolf von Ems. Beiträge zu Autor, Werk und Überlieferung. Hrsg. von Elke Krotz [u. a.] Stuttgart 2020 (ZfdA. Beihefte. 29), S. 97 – 111.

Meyer, Werner: Basel im 13. Jahrhundert. In: Das ritterliche Basel. Zum 700. Todestag Konrads von Würzburg. Katalog zur Ausstellung. Hrsg. von Christian Schmid-Cadalbert. Basel 1987, S. 23 – 31.

Miedema, Nine: Wunder sehen – Wunder erkennen – Wunder erzählen. In: Sehen und Sichtbarkeit in der deutschen Literatur des Mittelalters. XXI. Anglo-German Colloquium. London 2009. Hrsg. von Ricarda Bauschke, Sebastian Coxon, Martin H. Jones. Berlin 2011, S. 331 – 347.

Miklautsch, Lydia: Der Antijudaismus in den mittelalterlichen Legenden am Beispiel der Silvesterlegende in der Fassung des Konrad von Würzburg. In: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Hrsg. von Alfred Ebenbauer, Klaus Zatloukal. Wien/Köln 1991, S. 173 – 182.

Milde, Vera: *si entrunnen alle scentlîchen dannen*. Christlich-jüdischer Disput in der Silvesterlegende der *Kaiserchronik*. In: Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte, Feindbilder, Rechtfertigungen. Hrsg. von Ursula Schulze. Tübingen 2002, S. 13 – 34.

Moore, Robert Ian: The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950 – 1250. Oxford und New York 1987.

Moos, Peter von: Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike bis zu Neuzeit und die *historiae* im *Policratius* Johannes von Salisbury. Hildesheim 1988 (Ordo. Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit. 2).

Moss, Candida: The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom. New York 2013.

Mühlenberg, Ekkehard: The Martyr's Death and its Literary Presentation. In: Historica, theologica et philosophica, critica et philologica. Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies. Hrsg. von Elizabeth Anne Livingstone. Leuven 1997 (Studia patristica. 29), S. 85 – 93.

Müller, Anne: Bettelmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts. Münster 2002 (Vita regularis. 15).

Müller, Anne: Bettelmönche und Islam. Beobachtungen zur symbolischen Darstellung von Missionsprinzipien der Mendikanten in Text, Handlung und Bildkunst des 13. Jahrhunderts. In: Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des

Spätmittelalters. Hrsg. von Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld. Berlin 2009 (Europa im Mittelalter. 15), S. 285 – 308.
Müller, Anne: Das Missionsverständnis des Franziskus von Assisi und der frühen franziskanischen Bewegung. In: Das Charisma des Ursprungs und die Religionen. Das Werden christlicher Orden im Kontext der Religionen. Hrsg. von Petrus Bsteh, Brigitte Proksch. Münster 2011 (Spiritualität im Dialog. 3), S. 171 – 205.
Müller, Anne: Die frühe Franziskanermission im muslimischen Orient. Ideen, normative Grundlagen und Praxis. In: Missionen. Hrsg. von Giancarlo Collet, Johannes Meier. Paderborn 2013 (Geschichte der sächsischen Franziskaner-Provinz von den Anfängen bis zum Ende des 20. Jahrhunderts. 4), S. 33 – 56.
Müller, Jan-Dirk: Literarische und andere Spiele. Zum Fiktionalitätsproblem in vormoderner Literatur. In: Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft 36, 3/4 (2004), S. 281 – 311.
Müller, Jan-Dirk: Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik. Tübingen 2007.
Müller, Ulrich: Toleranz zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter? Zur Archäologie der Beziehungen zwischen dem christlich-lateinischen Okzident und dem islamischen Orient. In: Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung. Hrsg. von Alois Wierlacher. München 1996, S. 307 – 353.
Müllerburg, Marcel, Britta Müller-Schauenburg, Henrik Wels: „Und warum glaubst du dann nicht?“ Zur ambivalenten Funktion der Vernunft in Religionsdialogen des 12. Jahrhunderts. In: Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter. Hrsg. von Michael Borgolte [u. a.]. Berlin 2011 (Europa im Mittelalter. 18), S. 261 – 324.
Münkler, Marina: Erfahrung des Fremden. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts. Berlin 2000.
Münkler, Marina: Alterität und Interkulturalität. Ältere deutsche Literatur. In: Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Hrsg. von Claudia Benthien, Hans Rudolf Velten. Reinbek bei Hamburg 2002, S. 323 – 344.
Münkler, Marina: Sündhaftigkeit als Generator von Individualität. Zu den Transformationen legendarischen Erzählens in den Faustbüchern des 16. und 17. Jahrhunderts. In: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006. Hrsg. von Peter Strohschneider. Berlin/New York 2009 (Germanistische Symposien. Berichtsbände), S. 25 – 61.
Münkler, Marina: Narrative Ambiguität. Die Faustbücher des 16. bis 18. Jahrhunderts. Göttingen 2011 (Historische Semantik. 5).
Münkler, Marina: *Amicus Dei.* Konstruktionsformen des Heiligen am Beispiel der Franziskuslegenden. In: Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen. Hrsg. von Hans Vorländer. Berlin/New York 2013, S. 374 – 394.
Münkler, Marina: Freundschaft als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium. In: Freundschaft. Das Buch. Hrsg. für das deutsche Hygienemuseum von Daniel Tyradellis. Berlin 2015, S. 78 – 87.
Münkler, Marina, Werner Röcke: Der *ordo*-Gedanke und die Hermeneutik der Fremde im Mittelalter. Die Auseinandersetzung mit den monströsen Völkern des Erdrandes. In: Die Herausforderung durch das Fremde. Hrsg. von Herfried Münkler unter Mitarbeit von Karin Meßlinger und Bernd Ladwig. Berlin 1998 (BBAW. Schriftenreihen. Forschungsberichte der interdisziplinären Arbeitsgruppen. 5), S. 701 – 766.
Münkler, Herfried, Bernd Ladwig: Dimensionen der Fremdheit. In: Die Herausforderung durch das Fremde. Hrsg. von Herfried Münkler unter Mitarbeit von Karin Meßlinger und Bernd Ladwig. Berlin 1998 (BBAW. Schriftenreihen. Forschungsberichte der interdisziplinären Arbeitsgruppen. 5), S. 11 – 44.

Murray, Alan V.: Reinbot von Durne's *Der heilige Georg* as Crusading Literature. In: FMLS 22, 2 (1986), S. 172–183.
Näf, Beat: Städte und ihre Märtyrer. Der Kult der Thebäischen Legion. Fribourg 2011 (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie. 51).
Nägler, Charlotte: Studien zu *Barlaam und Josaphat* von Rudolf von Ems. Diss. masch. Karlsruhe 1972.
Oberste, Jörg: 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.
Osterhammel, Jürgen: Distanzerfahrung. Darstellungsweisen des Fremden im 18. Jahrhundert. In: Der europäische Betrachter außereuropäischer Kulturen. Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung. Hrsg. von Hans-Joachim König, Wolfgang Reinhard, Reinhard Wendt. Berlin 1989 (ZHF. Beiheft. 7), S. 9–42.
Osterhammel, Jürgen: Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas. In: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 46 (1995), S. 101–138.
Ott, Norbert H.: Art. Barlaam und Josaphat. In: Katalog der deutschsprachigen illustrierten Handschriften des Mittelalters, Bd. 2, 1/2. Hrsg. von der Kommission für Deutsche Literatur des Mittelalters der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München 1993, S. 5–21.
Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen [1917]. München 1963, Nachdruck 2004.
Paciocco, Roberto: *Oratio debet esse communis* – Bemerkungen über Universalismus und Heiligenverehrung im 13. Jahrhundert. In: Global-Player der Kirche? Heilige und Heiligsprechung im universalen Verkündigungsauftrag der Kirche. Hrsg. von Ludwig Mödl, Stefan Samerski. Würzburg 2006, S. 89–126.
Pacyna, Jana: Juden und Christen im Mittelalter. Zwischen Verfolgung und ‚Judenrecht'. In: Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte. Hrsg. von Mariano Delgado, Volker Leppin, David Neuhold. Fribourg 2012 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte. 17), S. 31–49.
Padberg, Lutz E. von: Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter. Stuttgart 2003 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters. 51).
Padberg, Lutz E. von: Religiöse Zweikämpfe in der Missionsgeschichte des Frühmittelalters. In: Runica, Germanica, Mediaevalia. Gewidmet Klaus Düwel. Hrsg. von Wilhelm Heizmann, Astrid van Nahl. Berlin [u. a.] 2003 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde. 37), S. 509–552.
Padberg, Lutz E. von: Missionierendes Christentum und nicht-christliche Religionen im Mittelalter. In: Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte. Hrsg. von Mariano Delgado, Volker Leppin, David Neuhold. Fribourg 2012 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte. 17), S. 169–180.
Patschovsky, Alexander: Toleranz im Mittelalter. Idee und Wirklichkeit. In: Toleranz im Mittelalter. Hrsg. von dems., Harald Zimmermann. Sigmaringen 1998 (Vorträge und Forschungen. 45), S. 391–402.
Patschovsky, Alexander: Feindbilder der Kirche. Juden und Ketzer im Vergleich (11.–13. Jahrhundert). In: Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge. Hrsg. von Alfred Haverkamp. Sigmaringen 1999 (Vorträge und Forschungen. 47), S. 327–357.
Peri, Hiram: Der Religionsdisput der *Barlaam*-Legende. Ein Motiv abendländischer Dichtung. Untersuchung, ungedruckte Texte, Bibliographie der Legende. Salamanca 1959 (Acta Salmanticensia. Filosofía y Letras. XIV, 3).

Prautzsch, Felix: *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. [http://www.sung.sk/fotky10204/SZfG/2017_2/57_PDFsam_SZfG_2017_2.pdf, Zugriff: 28. 01. 2021]

Prautzsch, Felix: Von der Märtyrerlegende zum kirchengeschichtlichen Exempel. Die Transformation legendarischen Erzählens im nachreformatorischen Meistergesang. In: ZfdPh 136, 1 (2017), S. 1 – 20.

Prautzsch, Felix: Die Wahrheit der Legende. Geltungsbedingungen und Geltungsstrategien legendarischen Erzählens am Beispiel der *Legenda aurea.* In: DIEGESIS. Interdisziplinäres E-Journal für Erzählforschung / Interdisciplinary E-Journal for Narrative Research 7, 2 (2018), S. 90 – 110. [https://www.diegesis.uni-wuppertal.de/index.php/diegesis/article/download/322/532, Zugriff: 28. 01. 2021]

Prautzsch, Felix: Der heilige Franziskus vor dem Sultan. Erzählen von religiösen Gegensätzen und die Ästhetik der Legende. In: Himmlisch, irdisch, höllisch. Religiöse und anthropologische Annäherungen an eine historisierte Ästhetik. Hrsg. von Olivia Kobiela, Lena Zschunke. Würzburg 2019, S. 295 – 335.

Prautzsch, Felix: Geheimnis und Offenbarung des Glaubens. Zur Konstruktion christlicher Gemeinschaft im legendarischen Erzählen. In: Geheimnis und Verborgenes im Mittelalter. Funktion, Wirkung und Spannungsfelder von okkultem Wissen, verborgenen Räumen und magischen Gegenständen. Hrsg. von Stephan Conermann, Harald Wolter von dem Knesebeck, Miriam Quiering. Berlin 2021 (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte. 15), S. 45 – 64.

Prautzsch, Felix: Vermittlung von Heilswissen und kollektive Heilsvergewisserung. Zur gemeinschaftsstiftenden Funktion von Konversionslegenden, am Beispiel von Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat.* In: Zwischen Himmel und Alltag. Wissen und Gemeinschaft vom Hochmittelalter bis in die Frühe Neuzeit. Hrsg. von Angelika Kemper, Christian Domenig. Berlin [erscheint 2021] (Medieval to Early Modern Culture / Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit).

Prautzsch, Felix: Heiliger Herrscher und Anachoret. Die Aushandlung divergierender Ansprüche an ein religiöses Leben in Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat.* In: *vita perfecta?* Zum Umgang mit divergierenden Ansprüchen an religiöse Lebensformen in der Vormoderne. Hrsg. von Daniel Eder, Henrike Manuwald, Christian Schmidt. Tübingen [erscheint 2021] (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße).

Prochnow, Georg: Mittelhochdeutsche Silvesterlegenden und ihre Quellen. In: ZfdPh 33 (1901), S. 145 – 212.

Rädle, Fidel: Konversion. Zur Einführung. In: Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit. Hrsg. von Friedrich Niewöhner, Fidel Rädle. Hildesheim 1999 (Hildesheimer Forschungen. 1), S. 1 – 3.

Rambo, Lewis R.: Understanding religious conversion. New Haven/London 1993.

Rein, Matthias: *Conversio* deutsch. Studien zur Geschichte von Wort und Konzept ‚bekehren', insbesondere in der deutschen Sprache des Mittelalters. Göttingen 2012 (Historische Semantik. 16).

Reinbold, Wolfgang: Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche. Göttingen 2000 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments).

Reuter, Hans-Richard: Art. Krieg VI. Christentum. In: ^{4}RGG (2001), Sp. 1770 – 1772.

Rhee, Helen: Early Christian Literature. Christ and Culture in the Second and Third Centuries. London/New York 2005 (Routledge Early Church Monographs).

Richert, Hans-Georg: Art. *Passional.* In: ^{2}VL 7 (1989), Sp. 331 – 340.

Riedenauer, Markus: Das mittelalterliche Christentum in Auseinandersetzung mit dem Islam. In: Mittelalterliches Denken. Gestalten, Ideen und Debatten im Kontext. Hrsg. von Christian Schäfer, Martin Thurner. Darmstadt 2007, S. 105–126.
Riley-Smith, Jonathan: Art. Kreuzzüge. In: TRE 20 (1990), S. 1–10.
Riley-Smith, Jonathan: Der Aufruf von Clermont und seine Folgen. In: Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge. Katalog-Handbuch zur Ausstellung im Dom- und Diözesanmuseum, Mainz, 2.4.–30.7.2004. Hrsg. von Hans-Jürgen Kotzur. Mainz 2004, S. 51–64.
Riley-Smith, Jonathan: Wozu heilige Kriege? Anlässe und Motive der Kreuzzüge. Berlin 2005.
Ringler, Siegfried: Zur Gattung Legende. Versuch einer Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters. In: Würzburger Prosastudien II. Untersuchungen zur Literatur und Sprache des Mittelalters. Kurt Ruh zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Peter Kesting. München 1975 (Medium Aevum. Philologische Studien. 31), S. 255–270.
Ritter, Adolf Martin: Das Mittelalter als Zeitalter der Missionsgeschichte. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 79, 2 (1995), S. 97–110.
Röcke, Werner: Das Alte im Neuen. Paradoxe Entwürfe von Konversion und Askese in Legende und Roman des Mittelalters (Eustachius-Typus). In: Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von dems., Julia Weitbrecht. Berlin/New York 2010 (Transformationen der Antike. 14), S. 157–173.
Röhrich, Lutz: Art. Drache, Drachenkampf, Drachentöter. In: EM 3 (1981), Sp. 787–820.
Rose, Els: From Eyewitnesses to Blood Witnesses. The Cult of the Apostles in the Early Medieval West. 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. 57–70.
Rosen, Judith: Martin von Tours. Der barmherzige Heilige. Darmstadt 2016 (Historische Biographie).
Röttgers, Kurt: Art. Gewalt. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3. Hrsg. von Joachim Ritter. Darmstadt 1974, S. 562–570.
Runde, Ingo: Art. Thebäische Legion. In: ^{2}RGA 30 (2005), S. 400–405.
Rupp, Heinz: Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat*. In: Dienendes Wort. Eine Festgabe für Ernst Bender zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Walter Franke. Karlsruhe 1959, S. 11–37.
Rupp, Heinz: Rudolf von Ems und Konrad von Würzburg. Das Problem des Epigonentums. In: Der Deutschunterricht 17, 2 (1965), S. 5–17.
Ryan, James D.: Missionary Saints of the High Middle Ages. Martyrdom, Popular Veneration, and Canonization. In: The Catholic Historical Review 90, 1 (2004), S. 1–28.
Sabel, Barbara: Toleranzdenken in mittelhochdeutscher Literatur. Würzburg 2003 (Imagines medii aevi. 14).
Salvan-Renucci, Françoise: Heidentum und christliche Theologie im *Barlaam und Josaphat* Rudolfs von Ems. In: Orient und Okzident in der Kultur des Mittelalters. Monde oriental et monde occidental dans la culture médiévale. XXXI. Jahrestagung des Arbeitskreises „Deutsche Literatur des Mittelalters“. Greifswald 1997 (Wodan. 68. Serie 3, Tagungsbände und Sammelschriften. 39), S. 125–135.
Sauser, Ekkart: Art. Katharina von Alexandrien. In: BBKL 3 (1992), Sp. 1213–1217.
Schäffter, Ortfried: Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit. In: Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Hrsg. von dems. Opladen 1991, S. 11–42.
Schenkheld, Elisabeth: Die Religionsgespräche der deutschen erzählenden Dichtung bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts. Borna/Leipzig 1930.
Schieder, Rolf: Sind Religionen gefährlich? Berlin 2008.
Schieder, Rolf (Hrsg): Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen. Berlin 2014.

Schirrmeister, Albrecht: Folter und Heiligung in der *Legenda aurea*. Frühchristliche Martern und spätmittelalterliche Körperkonzepte. In: Das Quälen des Körpers. Eine historische Anthropologie der Folter. Hrsg. von Peter Burschel, Götz Distelrath, Sven Lembke. Köln [u. a.] 2000, S. 133 – 149.

Schmid, Josef J.: Art. Margareta. In: BBKL 18 (2001), Sp. 855 – 859.

Schmitt, Ursula: Art. Silvester I. In: BBKL 10 (1995), Sp. 338 – 341.

Schnell, Rüdiger: Rudolf von Ems. Studien zur inneren Einheit seines Gesamtwerkes. Bern 1969 (Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur. 41).

Schnyder, Mireille: Staunen und *conversio*. In: Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Ruth von Bernuth, Werner Röcke, Julia Weitbrecht. Berlin/Boston 2016 (Transformationen der Antike. 39), S. 169 – 185.

Schotte, Manuela: Christen, Heiden und der Gral. Die Heidendarstellung als Instrument der Rezeptionslenkung in den mittelhochdeutschen Gralsromanen des 13. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. [u. a.] 2009 (Germanistische Arbeiten zu Sprach und Kulturgeschichte. 49).

Schreckenberg, Heinz: Die christlichen *Adversus-Judaeos*-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.). Frankfurt a. M. 1982 (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23 Theologie. 172).

Schreckenberg, Heinz: Die christlichen *Adversus-Judaeos*-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.–20. Jh.). Frankfurt a. M./Bern 1994 (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23 Theologie. 497).

Schreiner, Klaus: Schutzherr, Schlachtenhelfer, Friedensstifter. Die Verehrung Martins von Tours in politischen Kontexten des Mittelalters. In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 18 (1999), S. 89 – 110.

Schreiner, Klaus: Märtyrer, Schlachtenhelfer, Friedensstifter. Krieg und Frieden im Spiegel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung. Opladen 2000 (Otto-von-Freising-Vorlesungen der Katholischen Universität Eichstätt. 18).

Schreiner, Klaus: 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 und Stephanie Seidl. Heidelberg 2010 (GRM. Beiheft. 42), S. 25 – 46.

Schrey, Heinz-Horst: Art. Gewalt/Gewaltlosigkeit I. In: TRE 13 (1984), S. 168 – 178.

Schubert, Kurt: Das christlich-jüdische Religionsgespräch im 12. und 13. Jahrhundert. In: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Hrsg. von Alfred Ebenbauer, Klaus Zatloukal. Wien/Köln 1991, S. 223 – 250.

Schulmeister, Rolf: *aedificatio* und *imitatio*. Studien zur intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende. Hamburg 1971 (Geistes- und sozialwissenschaftliche Dissertationen. 16).

Schürer, Markus: Das Beispiel im Begriff. Aspekte einer begriffsgeschichtlichen Erschließung exemplarischen Erzählens im Mittelalter. In: Mittellateinisches Jahrbuch 38 (2003), S. 199 – 237.

Schwarz, Monika: Der heilige Georg. *Miles Christi* und Drachentöter. Wandlungen seines literarischen Bildes in Deutschland von den Anfängen bis in die Neuzeit. Köln 1972.

Schwinges, Rainer Christoph: Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus. Stuttgart 1977 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters. 15).

Seebald, Christian: ‚Hermeneutischer Dialog'. Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* und die Lehre von der *bezeichenunge*. In: Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. Hrsg. von Nine Miedema, Angela Schrott, Monika Unzeitig. Berlin 2012 (Historische Dialogforschung. 2), S. 285 – 306.

Seebald, Christian: Erzählstrategien und literarischer Ort des *Laubacher Barlaam*. In: Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen. Hrsg. von Matthias Meyer, Constanza Cordoni. Berlin/München/Boston 2015, S. 343 – 364.

Seebold, Elmar, Knut Schäferdiek: Art. Heide. In: RGA 14 (1999), S. 142 – 144.

Seeliger, Hans Reinhard: Art. Katharina von Alexandrien. In: ^{3}LThK 5 (1996), Sp. 1330 – 1331.

Seeliger, Hans Reinhard: 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.

Seeliger, Hans Reinhard: „Das Geheimnis der Einfachheit". Bild und Rolle des Märtyrers in den Konflikten zwischen Christentum und römischer Staatsgewalt. In: Die Anfänge des Christentums. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf, Klaus Wiegandt. Frankfurt 2009, S. 339 – 372.

Seidl, Stephanie: 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.

Seidl, Stephanie: 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).

Seidl, Stephanie, Julia Zimmermann: Jenseits des Kategorischen. Konzeptionen des ‚Heidnischen' in volkssprachigen literarischen und chronikalischen Texten des 13. Jahrhunderts. In: Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter. Hrsg. von Michael Borgolte [u. a.]. Berlin 2011 (Europa im Mittelalter. 18), S. 325 – 384.

Siberry, Elizabeth: Missionaries and Crusaders, 1095 – 1274. Opponents or Allies? In: Studies in Church History 20 (1983), S. 103 – 110.

Sieburg, Heinz: Plädoyer für eine interkulturelle Mediävistik. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 2, 1 (2011), S. 11 – 26.

Sieradzan, Wieslaw: Der gottgefällige Bischof oder Missionar-Märtyrer? In: Ständische und religiöse Identitäten in Mittelalter und früher Neuzeit. Hrsg. von Stefan Kwiatkowski. Toruń 1998, S. 147 – 161.

Sievernich, Michael: Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart. Darmstadt 2009.

Simmel, Georg: Exkurs über den Fremden. In: Ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. 4. Aufl. Berlin 1958, S. 509 – 512.

Skottki, Kristin: Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug. Die Macht der Beschreibung in der mittelalterlichen und modernen Historiographie. Münster/New York 2015 (Cultural Encounters and the Discourses of Scholarship. 7).

Soden, Hans von: Die christliche Mission in Altertum und Gegenwart. In: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 1: Die Alte Kirche. Hrsg. von Heinzgünter Frohnes, Uwe W. Knorr. München 1974, S. 18 – 31.

Solf-Maennersdoerfer, Salome: *Francisk*. Eine Deutung aus der Sprache des Lamprecht von Regensburg. In: Seligenthal 1231 – 1981. Beiträge zum 750-jährigen Jubiläum. Hrsg. von Gabriel Busch. Siegburg 1981 (Rhenania Franciscana antiqua. 1), S. 317 – 382.

Speidel, Michael Alexander: 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 altchristlichen Literatur und Theologie. 49), S. 37 – 46.

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

Stein, Siegfried: Die Ungläubigen in der mittelhochdeutschen Literatur von 1050 bis 1250. Diss. Heidelberg 1932. Nachdruck Darmstadt 1963 (Libelli. 108).

Steiner, Peter Bernhard: 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.

Stohlmann, Jürgen: Orient-Motive in der lateinischen Exempla-Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts. In: Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter. Hrsg. von Albert Zimmermann, Ingrid Craemer-Ruegenberg. Berlin/New York 1985 (Miscellanea Mediaevalia. 17), S. 123 – 150.

Stöllinger-Löser, Christine: Art. Barlaam und Josaphat. In: ^{2}VL 11 (2004), Sp. 215 – 219.

Strohschneider, Peter: Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns *Gregorius*. In: Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Christoph Huber, Burghart Wachinger, Hans-Joachim Ziegeler. Tübingen 2000, S. 105 – 133.

Strohschneider, Peter: *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.

Strohschneider, Peter: Textheiligung. Geltungsstrategien literarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg *Alexius*. In: Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen. Hrsg. von Gert Melville, Hans Vorländer. Köln 2002, S. 109 – 147.

Strohschneider, Peter: Religiöses Charisma und institutionelle Ordnungen in der Ursulalegende. In: Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Franz F. Felten, Annette Kehnel, Stefan Weinfurter. Köln [u. a.] 2009, S. 571 – 588.

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

Strohschneider, Peter: Weltabschied, Christusnachfolge und die Kraft der Legende. In: GRM 60, 2 (2010), S. 143 – 163.

Strohschneider, Peter: Höfische Textgeschichten. Über Selbstentwürfe vormoderner Literatur. Heidelberg 2014 (GRM. Beihefte. 55).

Szpiech, Ryan: Conversion and Narrative. Reading and religious authority in medieval polemic. Philadelphia 2013 (Middle Ages series).

Taveirne, Maarten: Das Martyrium als *imitatio Christi*. Die literarische Gestaltung der spätantiken Märtyrerakten und -passionen nach der Passion Christi. In: Zeitschrift für antikes Christentum 18 (2014), S. 167 – 203.

Tiedemann, Ernst: *Passional* und *Legenda aurea*. Berlin 1909 (Palaestra. Untersuchungen und Texte aus der deutschen und englischen Philologie. 87).

Tloka, Jutta: Märtyrer. In: Arbeitsbuch Religion und Geschichte. Das Christentum im interkulturellen Gedächtnis, Bd. 1. Hrsg. von Harry Noormann. Stuttgart 2009, S. 61 – 82.

Tolan, John Victor: Saracens. Islam in the medieval European Imagination. New York 2002.

Tolan, John Victor: Saint Francis and the Sultan. The Curious History of a Christian-Muslim Encounter. Oxford 2009.

Traulsen, Johannes: Diesseitige und jenseitige *rîchheit* in Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat*. In: Fremde – Luxus – Räume. Konzeptionen von Luxus in Vormoderne und Moderne. Hrsg. von Jutta Eming [u. a.]. Berlin 2015 (Literaturwissenschaft. 43), S. 43 – 62.

Treml, Martin: Kreuzzug und heiliger Krieg – sakrale Gewalt im Christentum. In: Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegern. Hrsg. von Sigrid Weigel. München 2007, S. 89 – 94.

Tubach, Jürgen: Das Bild vom idealen Christen. Askese im Barlaam-Roman. In: Sprache, Mythen, Mythizismen. Festschrift für Walter Beltz zum 65. Geburtstag am 25. April 2000, Bd. 3. Hrsg. von Armenuhi Drostabgarjan, Jürgen Tubach. Halle 2004, S. 759 – 782.

Ulrich, Jörg: Kommentar. In: Augustinus: Bekenntnisse. Confessiones. Aus dem Lateinischen übersetzt von Joseph Bernhart. Hrsg. von Jörg Ulrich. Frankfurt a. M./Leipzig 2007, S. 367 – 580.

Vauchez, André: Jacques de Voragine et les saints du XIII[e] siècle dans la *Légende dorée*. In: *Legenda aurea*. Sept siècles de diffusion. Actes du colloque international sur la *Legenda aurea*. Texte latin et branches vernaculaires à l'université du Québec à Montréal 11 – 12 mai 1983. Hrsg. von Brenda Dunn-Lardeau. Montréal/Paris 1986 (Cahiers d'études médiévales. 2), S. 27 – 56.

Völkl, Martin: Muslime – Märtyrer – Militia Christi. Identität, Feindbild und Fremderfahrung während der ersten Kreuzzüge. Stuttgart 2011 (Wege zur Geschichtswissenschaft).

Vollmann-Profe, Gisela: 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.

Wachinger, Burghart: Religionsgespräche in Erzählungen des Mittelalters. In: Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität. Hrsg. von Klaus Ridder, Steffen Patzold. Berlin 2013 (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik. 23), S. 295 – 316.

Waldenfels, Bernhard: Fremdheit und Alterität im Hinblick auf historisches Interpretieren. In: Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren. Hrsg. von Anja Becker, Jan Mohr. Berlin 2012 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen. 8), S. 61 – 71.

Walsh, Christine: The Cult of St Katherine of Alexandria in Early Medieval Europe. Aldershot [u. a.] 2007 (Church, Faith and Culture in the Medieval West).

Walter, Christopher: The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition. Aldershot 2003.

Waschke, Ernst-Joachim: Art. Bekehrung/Konversion III. Bibel 1. Altes Testament. In: [4]RGG 1 (1998), Sp. 1230 – 1231.

Wehrli-Jons, Martina: Voraussetzungen und Perspektiven mittelalterlicher Laienfrömmigkeit seit Innozenz III. Eine Auseinandersetzung mit Herbert Grundmanns „Religiöse Bewegungen". In: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 104 (1996), S. 286 – 309.

Weigel, Sigrid: Schauplätze, Figuren, Umformungen. Zu Kontinuitäten und Unterscheidungen von Märtyrerkulturen. In: Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegern. Hrsg. von ders. München 2007, S. 11 – 37.

Weiß, Stefan: Päpstliche Heilige des 10. bis 13. Jahrhunderts. Heilige zweiter Klasse? In: Global-Player der Kirche? Heilige und Heiligsprechung im universalen Verkündigungsauftrag der Kirche. Hrsg. von Ludwig Mödl, Stefan Samerski. Würzburg 2006, S. 21 – 66.

Weitbrecht, Julia: *Die magd nakint schowen / Ir reinen lip zerhowen*. Entblößung und Heiligung in Märtyrerinnenlegenden. In: ,,Und sie erkannten, dass sie nackt waren." Nacktheit im Mittelalter. Ergebnisse einer interdisziplinären Tagung des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, 3. und 4. November 2006. Hrsg. von Stefan Biessenecker. Bamberg 2008 (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien. 1), S. 269 – 288.

Weitbrecht, Julia: Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters. Heidelberg 2011 (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte).

Weitbrecht, Julia: Entblößung, Scham und Heiligung in den Märtyrerinnenlegenden des Mittelalters und in Hugo von Langensteins *Martina*. In: Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne. Für Werner Röcke zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Katja Gvozdeva, Hans Rudolf Velten. Berlin/New York 2011 (Trends in medieval philology. 21), S. 330 – 350.

Weitbrecht, Julia: *Imitatio* und Imitabilität. Zur Medialität von Legende und Legendenspiel. In: PBB 134, 2 (2012), S. 204 – 219.

Weitbrecht, Julia: Bewegung – Belehrung – Bekehrung. Die räumliche und emotionale Kodierung religiöser Erkenntnis im *Straßburger Alexander*. In: Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Ruth von Bernuth, Werner Röcke, Julia Weitbrecht. Berlin/Boston 2016 (Transformationen der Antike. 39), S. 109 – 142.

Weitbrecht, Julia [u. a.]: Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter. Berlin 2019 (Philologische Studien und Quellen. 273).

Wells, David A.: Christliche Apologetik, die mittelhochdeutsche Silvesterlegende, Wolframs von Eschenbach *Willehalm* und die Toleranz gegenüber Andersgläubigen im Mittelalter. In: Mediaevistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung 14 (2001), S. 179 – 224.

Weltecke, Dorothea: Jenseits des „Christlichen Abendlandes". Grenzgänge in der Geschichte der Religionen des Mittelalters. Konstanz 2010 (Konstanzer Universitätsreden. 238).

Weltecke, Dorothea: Müssen monotheistische Religionen intolerant sein? Drei Ringe, Drei Betrüger und der Diskurs der religiösen Vielfalt im Mittelalter. In: Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen. Hrsg. von Rolf Schieder. Berlin 2014, S. 301 – 323.

Weltecke, Dorothea: Einführende Bemerkungen. In: Religiöse Vielfalt und der Umgang mit Minderheiten. Vergangene und gegenwärtige Erfahrungen. Hrsg. von ders., Ulrich Gotter, Ulrich Rüdiger. Konstanz/München 2015, S. 9 – 24.

Wendebourg, Dorothea: Das Martyrium in der Alten Kirche als ethisches Problem. In: ZKG 98 (1987), S. 295 – 320.

Wesjohann, Achim: Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert. Mythen als Element institutioneller Eigengeschichtsschreibung der mittelalterlichen Franziskaner, Dominikaner und Augustiner-Eremiten. Berlin 2012 (Vita regularis. Abhandlungen. 15).

Wetzig, Norman: 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.

White, Hayden: Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe. Baltimore 1973.

White, Monica: Military Saints in Byzantium and Rus, 900 – 1200. New York 2013.

Wieland, Georg: Das Eigene und das Andere. Theoretische Elemente zum Begriff der Toleranz im hohen und späten Mittelalter. In: Toleranz im Mittelalter. Hrsg. von Alexander Patschovsky, Harald Zimmermann. Sigmaringen 1998 (Vorträge und Forschungen. 45), S. 11 – 25.

Williams-Krapp, Werner: Art. Margareta von Antiochien. In: ^{2}VL 5 (1985), Sp. 1239 – 1247.

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

Williams-Krapp, Werner: Reinbot von Durne. In: ^{2}VL 7 (1989), Sp. 1156 – 1161.

Wisbey, Roy: Zum *Barlaam und Josaphat* Rudolfs von Ems. In: ZfdA 66 (1955/56), S. 293 – 301.

Witthöft, Christiane: Zwischen Wahrheitssuche und Wunderglauben. Die christlich-jüdische Disputation der Silvesterlegende in der *Kaiserchronik*. In: Disputatio, 1200 – 1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur. Hrsg. von Marion Gindhart, Ursula Kundert. Berlin/New York 2010, S. 291 – 310.

Wohlrab-Sahr, Monika: Zwischen Besonderung und Konformität. Religiöse Konversion in soziologischer Perspektive. In: Figuren der Konversion. Friedrich Schlegels Übertritt zum

Katholizismus im Kontext. Hrsg. von Winfried Eckel, Nikolaus Wegmann. Paderborn 2014 (Schlegel-Studien. 5), S. 25 – 55.
Wolf, Norbert Richard: Beobachtungen zum *Franziskusleben* Lamprechts von Regensburg. In: Franziskanische Studien 60 (1979), S. 155 – 167.
Wolpers, Theodor: Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Tübingen 1964 (Anglia. 10).
Wrogemann, Henning: Mission und Religion in der systematischen Theologie. Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert. Göttingen 1997 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie. 79).
Wyss, Ulrich: Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* zwischen Legende und Roman. In: Probleme mittelhochdeutscher Erzählformen. Marburger Colloquium 1969. Hrsg. von Peter F. Ganz. Berlin 1972 (Publications of the Institute of Germanic Studies. 13).
Wyss, Ulrich: Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik. Erlangen 1973 (Erlanger Studien. 1).
Wyss, Ulrich: Legenden. In: Epische Stoffe des Mittelalters. Hrsg. von Volker Mertens, Ulrich Müller. Stuttgart 1984, S. 40 – 60.
Wyss, Ulrich: Art. Otto II. von Freising. In: ^{2}VL 7 (1989), Sp. 223 – 225.
Zapf, Volker: *Passional*. In: DLL MA 1 (2011), Sp. 902 – 907.
Zapf, Volker: *Väterbuch*. In: DLL MA 1 (2011), Sp. 907 – 911.
Zelzer, Michaela: 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 altchristlichen Literatur und Theologie. 49), S. 325 – 330.
Zerfaß, Rolf: Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert. Freiburg i. Br. 1974 (Untersuchungen zur Praktischen Theologie. 2).
Ziegeler, Hans-Joachim: Art. Rudolf von Ems. In: Deutsche Dichter. Leben und Werk deutschsprachiger Autoren, Bd. 1: Mittelalter. Hrsg. von Gunter E. Grimm, Frank Rainer Max. Stuttgart 1989, S. 264 – 281.
Zimmerling, Peter: Gottesgeschenk oder menschliche Entscheidung? In: Evangelische Orientierung 2017, 2, S. 8 – 9.
Zips, Manfred: Die *Vita Prima S. Francisci* des Thomas von Celano in einer mittelhochdeutschen Version des 13. Jahrhunderts als frühes Zeugnis der Aufnahme franziskanischen Gedankengutes in Deutschland. In: Francescanesimo in volgare (secoli XIII–XIV). Atti del XXIV Convegno internazionale, Assisi, 17 – 19 ottobre 1996. Spoleto 1997, S. 179 – 217.
Zips, Manfred: Franziskus von Assisi, *vitae via*. Beiträge zur Erforschung des Geschichtsbewusstseins in den deutschen Franziskusviten des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung der deutschsprachigen Werke. Wien 2006.
Zirker, Hans: Grenzüberschreitungen. Möglichkeiten und Bedingungen einer Theologie interreligiösen Gesprächs. In: Ethik im Konflikt der Überzeugungen. Hrsg. von Andreas Lob-Hüdepohl. Fribourg 2004 (Studien zur theologischen Ethik. 105), S. 80 – 94.
Zumstein, Jean: Art. Bekehrung/Konversion III. Bibel 2. Neues Testament. In: ^{4}RGG 1 (1998), Sp. 1231 – 1232.
Zwierzina, Konrad: 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.

Register

Nicht verzeichnet sind die durch den Fokus der Arbeit allgegenwärtigen Konzepte und Begriffe wie Heiligkeit, Heidentum, legendarisches Erzählen, Martyrium, Konversion/Bekehrung und Mission. Hier ermöglicht das Inhaltsverzeichnis einen sinnvolleren Zugriff. Die verschiedenen Fassungen einer Legende sind unter dem Namen des oder der Heiligen aufgeführt.

Actus Silvestri 289, 301
admiratio, admirabile 33, 36, 40, 99, 127, 139, 148, 180, 295, 343
aedificatio 33, 35, 37 ff., 127, 148, 294
Alterität 5, 50, 63, 109
Anachorese 212, 265, 338 f., 344, 354 f., 359 ff., 370 ff., 375 ff.
Apologie des Aristides 364
Apostel 10, 91 f., 99, 101, 173, 182, 205, 207, 217, 265, 289, 297, 301, 304 ff., 349, 352, siehe Paulus, siehe *vita apostolica*
Apostelakten 92, 254, 264
Apostelgeschichte 91 f., 166, 268 f., 283, 288
Apostellegenden 40, 58
Armutsbewegung 152, 155, 277
Askese, Asketen 37, 87 ff., 152, 166, 184, 190, 203 ff., 212 ff., 217, 222 f., 265 f., 273, 281 f., 338 ff., 344, 348, 354, 359 ff., 365 ff., 371 ff., 382
Augustinus 45, 77 ff., 105
– *Confessiones* 279 ff.
– *De civitate dei* 48

Bacon, Roger
– *Opus maius* 83, 182
Barlaam und Josaphat, hlg. 265, 321, 337 ff., siehe Otto II. von Freising, *Laubacher Barlaam*, siehe Rudolf von Ems, *Barlaam und Josaphat*, siehe *Zürcher Barlaam*
– *Legenda aurea* 338, 342, 368
– *Vulgata* 337, 345 f., 373
Bekenner, Bekennerlegende 19, 30 f., 37, 87 f., 135, 164, 203, 206, 211, 217, 225, 265 f., 289, 296 ff., 339, 363
Berliner Georg 263
Bernhard von Clairvaux 81, 168
– *Liber ad milites templi de laude novae militiae* 220 ff., 226
Bettelorden siehe Mendikanten
Bonaventura von Bagnoregio 171, 180 f.
– *Die Predigten über unseren heiligen Vater Franziskus* 181 f.
– *Legenda maior* 1 f., 161, 166, 171 ff., 180

Christenverfolgung 31, 87, 92, 105 ff., 123, 132 ff., 141, 184, 237, 242, 248, 298, 302, 330, 338, 382
christianitas 8, 48, 89, 266, 274, 289, 312, 315, 322
communio sanctorum 12, 37, 39, 41, 43, 119, 148, 242, 264
confessor siehe Bekenner

Die legent vnd dz leben des hochgelopten manlichen ritters sant joergen 262
Drachenkampf
– Georg, hlg. 231 ff., 247 f., 262 f.
– Margareta, hlg. 119 f.
– Silvester, hlg. 299 ff., 308, 330

Eucherius von Lyon
– *Passio Acaunensium Martyrum* 193 f.

Fioretti (Die Blümelein des heiligen Franziskus) 165, 182 f.
Franziskaner 84, 152 ff., 162, 167 f., 170 f., 176 ff., 316, 322, siehe *Regula bullata*, siehe *Regula non bullata*
– franziskanische Märtyrer 157 ff., 179 f.
Franziskus, hlg. 1 ff., 20, 55 f., 69, 90, 111, 154 ff., 175 ff., 265 f., 273 f., 383, siehe Bonaventura von Bagnoregio, *Legenda maior*, siehe *Fioretti (Die Blümelein des heiligen Franziskus)*, siehe Lamprecht von Regensburg, *Sante Francisken leben*, siehe Thomas von Celano, *Vita prima*, siehe Thomas von Celano, *Vita secunda*
Fremdheit 49 ff., 70, 272 ff., 313, 359

Georg, hlg. 186 f., 215, 227 f., 231 ff., siehe *Berliner Georg*, siehe *Die legent vnd dz leben des hochgelopten manlichen ritters*

OpenAccess. © 2021 Felix Prautzsch, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783110664720-009

sant joergen, siehe Reinbot von Durne, *Der heilige Georg*
– *Legenda aurea* 234 ff., 241
– *Passional* 238 ff., 243 f.
Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum 223 ff.
Gewalt 2 f., 14 ff., 49, 67 ff., 71, 75 ff., 82 ff., 92 f., 109 ff., 116 ff., 124, 138, 145, 160, 184 f., 195, 201 ff., 209 ff., 214 ff., 225 f., 229 ff., 261, 265 f., 315 ff.
Gregor IX., Papst 12, 162, 176, 180
Gregorianischen Reformen siehe Kirchenreformen des 11. Jahrhunderts

Hartmann von Aue
– *Der arme Heinrich* 35, 197
Heidenkampf 19 f., 74, 81, 185 f., 220, 226, 232, 235, 243 f., 247 ff., 257 ff., 379, 382
Heidenmission 20, 61 f., 89, 111, 153 ff., 159, 164, 166, 172, 175, 177 ff., 180, 266, 287, 369, 382 f.
– franziskanische Neubegründung 62, 89, 152, 266
heilige Jungfrauen siehe Jungfräulichkeit
Heiliger Krieg 72 ff., 226 ff.
Heiligsprechung 12, 26, 140, 162, 166, 179, 224 ff.
Heldenepik 82, 230 f.
höfische Legende siehe Legendenroman
höfische Literatur 6, 12 ff., 20, 41, 70, 124, 126 ff., 141 f., 167, 186, 195 ff., 200, 212, 231, 235, 238 ff., 245 ff., 260 ff., 266, 287 f., 291, 293 f., 297, 344 ff., 366 f., 378
homo viator 272 f.
Humbert von Romans
– *De dono timoris* 342
– *De praedicatione s. crucis contra Saracenos* 75
– *Opusculum tripartitum* 82 f.

imitatio 33 ff., 37 ff., 95, 127, 148, 150, 170, 294, 341, 343
– *imitatio Christi* 34 f., 72, 88, 93, 150, 157, 159, 165 f., 169, 253, 343
Innozenz III., Papst 8 f., 152 f., 155, 168, 226
Innozenz IV., Papst 78, 180
Islam 2, 8, 18 f., 46, 51, 64, 68 f., 81, 84, 89, 111, 157 f., 160, 176 f., 266, 310, 313, 323, siehe Muslime

Jacobus von Voragine
– *Legenda aurea* 11, 38 ff.
Jordan von Giano
– *Chronik* 158
Judentum 21, 44 f., 57, 77, 91 f., 111, 266, 274, 290, 292, 302, 309 ff., 323 ff., 365, 380
Jungfräulichkeit 90, 113 f., 120, 123, 127 f., 133 ff., 139, 143, 187

Katharina, hlg. 90, 112, 133 f., 150, 233
– *Legenda aurea* 134 ff., 141, 144, 148
– *Passional* 139 ff., 238
Kirchenreformen des 11. Jahrhunderts 72, 133, 152, 216, 218
Konrad von Würzburg 13, 290 f.
– *Silvester* 21, 28, 290 ff., 321, 323 ff.
Konstantin I., Kaiser 265, 289 f.
Konstantinische Wende 87, 106, 108, 201, 215 f., 269, 277, 311, 382
Kreuzzüge 1 ff., 7, 9, 19 f., 63 f., 68, 70 ff., 84 ff., 160, 176 f., 179 f., 185, 214, 219 f., 222 ff., 234, 248, 250 f., 315, 318, 320
– Kreuzzugskritik 9, 83 f.
– Kreuzzugsliteratur 55 f., 70, 80 f., 223 ff., 228, 232, 251, 266

Laienfrömmigkeit 10, 13, 74, 81, 123, 128, 141, 152 f., 167, 186, 195 f., 219, 222, 225, 256 f., 261, 273, 277 f., 292 f., 345, 352 f.
Lamprecht von Regensburg
– *Sante Francisken leben* 162, 166 ff.
– *Tochter Syon* 168
Legenda aurea siehe Jacobus von Voragine, *Legenda aurea*
Legendae novae 10 f.
Legendare 10 f., 13, 21, 40 f., 337 f.
Legendenroman 13 f., 256, 293, 344

Makkabäer 18, 76, 91, 228 ff.
Margareta, hlg. 90, 112 f., 133 f., 138, 233, siehe *Wallersteiner Margaretenlegende*, siehe Wetzel von Bernau, *Margaretenlegende*
– *Legenda aurea* 113 ff., 118 ff.
– *Passional* 123 ff.
Mark Aurel
– Selbstbetrachtungen 108
Martin, hlg. 185, 187, 202 ff., 213 f., siehe Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini*
– *Legenda aurea* 204 ff., 211 ff.

– *Passional* 204 ff., 211 ff., 238
Märtyrer ‚von unzerstörbarem Leben' 233, 243
Märtyrerakten 89, 104, 206
Martyrium, ‚unblutiges' 88, 164, 184, 206, 380, 382
Martyrium des Polykarp 93 ff., 106
Mauritius, hlg. 185, 187, 190, 192 ff., siehe Eucherius von Lyon, *Passio Acaunensium Martyrum*
– *Legenda aurea* 190 ff., 194 f.
– *Passional* 195 ff.
Mendikanten 9 ff., 71, 76, 84, 152 ff., 162, 177, 180 f., 266, 277, 316, 322, 341 f., 352
militia Christi 20 f., 103, 184 f., 190, 192, 196, 200 f., 203, 205 f., 211 f., 215 ff., 220, 223, 228, 230, 232 ff., 253, 258, 262, 379, 382, siehe *ritterschaft*
Mission siehe Heidenmission
Missionsbefehl 58 f., 101
Monotheismus 14 ff., 97, 268, 379
– Muslime 1 ff., 55 f., 63 f., 69 f., 73, 75, 81 ff., 156 f., 159 f., 162, 173 f., 176 ff., 315, 187, 221, 224, 227, 230, 266, 287, 320, siehe Islam

Otto II. von Freising
– *Laubacher Barlaam* 346, 372, 376

Passional 13, 40 ff., 195 f., 238
Paulus, Apostel 47, 92, 114, 271, 274 ff., 282, 286, 289, 304 ff., 312
Petrus Venerabilis 313 ff.
Polykarp von Smyrna, hlg. siehe *Martyrium des Polykarp*

Regula bullata 177 f.
Regula non bullata 154 ff., 159, 177
Reinbot von Durne
– *Der heilige Georg* 13, 20 f., 186, 231, 235, 245 ff., 293
Religionsdisput 266, 287, 301 f., 310, 314, 340, 348, 362 ff.
ritterschaft 196 ff., 211 ff., 238 f., 243
Robert von Reims
– *Historia Iherosolimitana* 73
Rudolf von Ems
– *Alexander* 127
– *Barlaam und Josaphat* 13, 21, 293, 340, 344 ff.

Sarazenen siehe Muslime
Sebastian, hlg. 185, 187, 202, 204, 214
– *Legenda aurea* 187 ff.
– *Passional* 196 ff., 200
Silvester, hlg. 265 ff., 289, 321, siehe *Actus Silvestri*, siehe Konrad von Würzburg, *Silvester*
– *Legenda aurea* 301, 303, 308 f., 325, 332 f., 336
– *Passional* 301, 303, 309, 326, 328, 333, 336 f.
Soldatenheilige 19, 185 ff., 203, 206 ff., 215 f., 227 f., 232, 237 f., 241, 243, 248, 253
Stephanus, hlg. 91 f., 98
Stigmatisation 164 ff., 171, 175, 181, 265
Sulpicius Severus
– *Vita sancti Martini* 203 ff.

Tertullian 215, 217
– *Apologeticum* 107
Thebäische Legion siehe Mauritius, hlg.
Theodor, hlg. 186, 202, 248
Thomas von Aquin
– *Summa theologica* 44 f., 77 f.
Thomas von Celano
– *Vita prima* 161 ff., 171 ff.
– *Vita secunda* 161, 273 f.
Toleranz 17, 57, 59, 65 ff., 70, 78, 109, 313 f., 319 f.

Urban II., Papst 72, 230

Verstockung 151, 164, 233, 274, 310 ff., 330 ff., 366
vita apostolica 10, 152 ff., 159, 166 f., 180, 183, 274 f., 353

Wallersteiner Margaretenlegende 129 ff.
Wetzel von Bernau
– *Margaretenlegende* 127 ff.
Wolfram von Eschenbach
– *Willehalm* 200, 255 f., 317

Zürcher Barlaam 346