

Zusammenstellung und Bearbeitung:
Uta Kleine

Leben mit den Heiligen Frömmigkeit und Gesellschaft zwischen Spätantike und Aufklärung

Kurseinheit 3:
Entfaltung der Gestalten und Formen im Mittelalter II

Fakultät für
**Kultur- und
Sozialwissen-
schaften**

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhaltsverzeichnis Kurseinheit 3

3.5 Die Manifestationen der Heiligenpräsenz: Wunder

- B 3.5.1: Wunder als Begegnungen zwischen Diesseits und Jenseits
(ANGENENDT, Arnold, Das Wunder) 162
- Q 3.5.1: Posthume Wunder als Heiligkeitsnachweis (Aus den Büchern
über die Wunder des hl. Anno) 173
- Q 2.5.2: Wundertaten im Bild (Zwei Wunderdarstellungen vom Schrein
des hl. Heribert) 176

3.6 Die heiligen Stätten und ihr Publikum: Wallfahrten und Prozessionen

- B 3.6.1: Ein enzyklopädischer Überblick (LANCZKOWSKI, Günter, Art
„Heilige Stätten I u. III“) 178
- B 3.6.2: Der Mittelpunkt: Grab oder Schrein (GEARY, Patrick, The
Saint and the Shrine) 184
- B 3.6.3: Die Dynamik der Wallfahrten: Organisatoren,
Inszenierungen und Publikum (ABOU-EL-HAJ, Barbara,
The Audiences...) 192
- Q 3.6.1: Pilger auf dem Wege zum heiligen Jakobus: Aus dem
Jakobsbuch von Santiago de Compostela, 12. Jh. 206

3.7 Himmlisch-irdische Schutzverhältnisse: Der Patronat

- B 3.7.1: Schutzheilige mittelalterlicher Gemeinschaften (BORST,
Arno, Schutzheilige) 213
- B 3.7.2: Die Ausgestaltung personaler Schutzverhältnisse:
himmlischer Beistand nach irdischem Muster (BRÜCKNER,
Wolfgang, Devotio und Patronage) 226
- B 3.7.3: Heilige Patrone im Wandel: Das Beispiel des hl.
Martin von Tours (SCHREINER, Klaus, Schutzherr, Schlachtenhelfer,
Friedensstifter) 234
- Q 3.7.1: Der heilige Dionysius von Paris als Schlachtenhelfer
(Suger, Aus dem Leben Ludwigs des Dicken, ca. 1140) 247

3.8. Die Bilderverehrung im Spätmittelalter

- B 3.8.1: Von der Reliquie zum Heiligenbild: neue Wallfahrtsziele
(FREITAG, Werner, Wallfahrtsbilder in Mittelalter und früher Neuzeit) 251

3.5 Die Manifestationen der Heiligenpräsenz: Wunder

B 3.5.1 Wunder als Begegnungen zwischen Diesseits und Jenseits

ANGENENDT, Arnold, Das Wunder - religionsgeschichtlich und christlich, in: Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen, hg. v. Dieter R. BAUER, Martin HEINZELMANN, Klaus HERBERS, Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie; 3), S. 95-113.

Einige Begriffserläuterungen:

apotropäisch (S. 96):	schadensabwehrend
numinos (ebd.)	von übernatürlichen Mächten bewirkt

Bearbeitungsfragen:

1. Angenendt unterscheidet vier unterschiedliche Traditionen des religiös verankerten Wunderverständnisses: die römische, die griechisch-philosophische, die alttestamentliche und die neutestamentliche. Fassen Sie die jeweils wichtigsten Grundlagen zusammen.
2. Das spätantike Christentum entwickelte eine neue Vorstellung der Wundervermittlung: die durch den religiös-asketisch herausragenden „Gottesmenschen“. Woher rührte seine/ihre Wunderkraft (virtus)? In welcher Weise blieb sie auch nach seinem/ihrer Tode erhalten?
3. Neben dem Modell der wunderwirkenden (‘thaumaturgischen’) Heiligkeit gab es auch immer dasjenige der vorbildhaften, ethischen Heiligkeit. Erläutern Sie die beiden Modelle.
4. Das christliche Wunder verstand sich nicht nur personal, sondern auch kosmisch, d. h. als Ausdruck zeit- und kulturspezifischen Vorstellungen von der Natur und ihren Wirkmöglichkeiten. Tragen Sie die unterschiedlichen, von Angenendt beschriebenen historischen Etappen des christlichen Wunderverständnisses zwischen Frühmittelalter und Jetztzeit zusammen und charakterisieren Sie stichwortartig ihre jeweiligen Eigentümlichkeiten. (Falls Sie unsicher sind, orientieren Sie sich mit Hilfe des dtv-Atlas’ zur Geschichte über die genannten Epochen).

Arnold Angenendt

Das Wunder – religionsgeschichtlich und christlich

Bei einem Gespräch unter Kollegen stellte sich kürzlich die Frage, ob es überhaupt eine Religion ohne Wunderglauben gebe bzw. gegeben habe. Ein Kollege rief sogar einen international renommierten Religionshistoriker an und erhielt bestätigt: Keine Religion auf der Welt ohne Wunderglauben! Meine Vermutung war gewesen, daß bestimmte ostasiatische Religionen, die keine persönlichen Götter kennen, darum auch keine Wunder kennen. Von einer Spezialistin für asiatische Religionen wurde ich indes triumphal widerlegt: kein Tag ohne Wunder. Wer sich in den klassischen Ländern asiatischer Religionen etwa in die Eisenbahn setze und nur zuhöre, vernehme die wunderbarlichsten Geschichten. Für unseren eigenen voraufklärerischen Kulturkreis gilt Ähnliches. Mit Rebekka Habermas wird man sagen dürfen: Das Wunder stellt in der vormodernen Welt „ein Faktum im Alltag einer Gesellschaft dar, die als Ganzes durch ein sakrales Deutungsmuster geprägt ist. Man glaubt einfach an Wunder. Sie sind fester Bestandteil der ‚Weltanschauung‘, und keiner fühlt sich genötigt, Wunder anders denn als Signum göttlichen Eingreifens zu interpretieren. Man versteht sie als Teil der zwar unbegreifbaren, jedoch gerechten göttlichen Ordnung“¹. Oder knapp und grundsätzlich mit Niklas Luhmann: „Ohne Assistenz ... transzendenter Mächte kann nichts Wichtiges gelingen, das ist die vielleicht wichtigste, jedenfalls älteste Version“².

Selbstverständlich war schon die antike Geschichte mit dem Wunder befaßt. Ein bemerkenswertes Beispiel bietet die altrömische Religion – bemerkenswert, weil sie nicht primär mit personalen Göttern rechnete, vielmehr mit „Mächten“, mit *numina*. Kurt Latte schreibt dazu: „Die Mächte, die man spürt, werden in ihrem Wirken, in ihrer Funktion erfaßt, nicht als fest umrissene Personen“³. Wegen der nachgeordneten Personalität zeigt die römische Religion eine deutliche Impersonalität in ihrem Vollzug: „Religiosität bedeutet ... für den Römer nicht eine Gesinnung, die die ganze Persönlichkeit prägt, sondern die ständige Bereitschaft, auf jedes Anzeichen einer Störung des gewohnten Verhältnisses zu den Göttern mit einer begünstigenden Handlung zu antworten“⁴. So vermag der Mensch

¹ Rebekka HABERMAS, Wunder, Wunderliches, Wunderbares. Zur Profanisierung eines Deutungsmusters in der frühen Neuzeit, in: Richard van DÜLMEN (Hg.), Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung, Frankfurt a.M. 1988, 38–66, hier 48.

² Niklas LUHMANN, Die Religion der Gesellschaft, hg. v. André KIESERLING, Frankfurt a.M. 2000, 85.

³ Kurt LATTE, Römische Religionsgeschichte (Handbuch der Altertumswissenschaft 5, 4), München 1960, 62f.

⁴ Ebd., 39.

auf die impersonalen Mächte einzuwirken, nämlich in einer „Technik des religiösen Verhaltens“⁵. Statt dem Gott wird vielmehr „seinem Wirken geopfert“⁶, und auf diese Weise sind die Numina durchaus beeinflussbar. Fragt man speziell danach, ob die klassische Form der römischen Religion das Wunder kannte, wird man antworten müssen: Man rechnete mit Ungewöhnlichem und Unerwartetem, freilich eher in der negativen Form von Schicksalsschlägen, denen es dann vorzubeugen galt. In diesem Sinne war die römische Religion ‚apotropäisch‘ und ‚magisch‘, insofern also über das Normale hinausgehend; denn auch angesichts unpersönlicher Götter bestand „der Wunsch nach persönlichem Schutz“⁷. Der von Kurt Latte erhobene Befund ist eindrücklich: „Für die breiten Massen ersetzt ein Aberglaube, der an Gespenster, Vorzeichen aller Art und Zauberei glaubt, die Stelle der Religion. Zauberpapyri und Fluchtafeln zeugen davon... Mit einer Fülle von Vorsichtsmaßnahmen und konventionellen Gesten sucht man sich vor den Gefahren zu schützen, die ein unbedachtes Wort oder eine unvorsichtige Bewegung heraufbeschwören könnten ...“⁸. So war dafür zu sorgen, daß man etwa den Speiseraum mit dem rechten Fuß zuerst betrat, daß man böse Vorzeichen abzuwehren wußte, daß jemand bei einer Meerfahrt sich die Haare richtig geschnitten hatte; der Kaiserbiograph Sueton wünschte die Verlegung seines Prozesses, weil er schlecht geträumt hatte; der jüngere Plinius erörterte als Naturwissenschaftler ausführlich die Möglichkeit zukunftsverkündender Geisteserscheinungen und erzählte dazu ernsthaft Gespenstergeschichten; Nero gab eine Reise auf, weil er beim Aufstehen im Vesta-Tempel mit dem Zipfel seines Gewandes hängengeblieben war. Es liegt ein durchgehend immer einheitliches Muster zugrunde: der Versuch, Böses abzuwehren, und hierfür werden förderliche Eingriffe der Übermächte erstrebt, so gesehen also Wunder erwartet.

Eine kritische Stellung nahm die griechische Philosophie ein. Hier ist erstmals sogar „ein prinzipieller Atheismus“ konzipiert worden⁹. Die Welt sah man als einen Kosmos, der nach Gesetz und Recht aufgebaut war. Diese inneren Strukturen vermochte sich der Mensch mittels des Nous anzu eignen, und der so gewonnenen Erkenntnis war zu folgen. Auch die Götter, sofern sie solche vom Nous geleitete und nicht von Leidenschaften getriebene sein wollten, waren an Gesetz und Recht gebunden und durften darum keine Ausnahme machen: Alles verlief nach unverbrüchlichen Regeln, wie sie auch der menschlichen Erkenntnis zugänglich seien. Mit einem spontan und punktuell eingreifenden Gott wurde nicht gerechnet. Denn die Götter waren mit der Allnatur identisch, und so „läßt ihre Gnade keine Ausnahme zu, so wenig wie die Naturgesetze“¹⁰. Der klassischen griechischen Philosophie zufolge sollte niemand damit rechnen, daß sich

⁵ Ebd., 61.

⁶ Ebd., 56.

⁷ Ebd., 327–359 (Kapitelüberschrift).

⁸ Ebd., 327.

⁹ Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Die Religionen der Menschheit 15), Stuttgart u.a. 1977, 465.

¹⁰ Heinrich Dörrie, *Art. Gnade* (Nichtchristlich, griechisch-römisch), *Reallexikon für Antike und Christentum* 11 (1981), 315–333, hier 329.

die Götter um das Schicksal der einzelnen kümmerten. „Der einzelne, der sich als einen winzigen Teil der ‚physis‘ betrachtet, soll, darf nicht erwarten, von der Gottheit wahrgenommen zu werden“¹¹. Insofern gab es hier kein Wunder. Wohl aber gab es das ‚thaumazein‘, das Sich-Wundern darüber, daß überhaupt etwas existiert, daß ich, der jeweilige Mensch, bin. Der Kosmos war staunenswert, aber wegen der in ihm erkannten Ordnung und Gesetzmäßigkeit schienen Wunder eigentlich unmöglich. Das war die klassische Position der aufklärerischen Philosophen, aber genau hiergegen stellte der späte Platon eine Reihe von Gegen-Sätzen auf: „daß die Götter existieren, daß sie sich um die Menschen kümmern und daß sie nicht durch Opfer und Gebet bestechlich sind“, wobei mindestens „der zweite Satz ... aus kosmischer Religion stets so schwer herzuleiten ist“¹².

Die Frömmigkeit des Volkes hoffte indes immer schon auf ein günstiges Eingreifen höherer Mächte und suchte wie selbstverständlich auch das Wunder. Geschah das aber nur deswegen, weil „weniger gebildete Schichten zu mehr Wunder- und Aberglauben neigen“¹³? Zweifellos ist die Einschätzung dessen, was als Wunder angesehen wird, durch die Weltanschauung wie auch vom verfügbaren Weltwissen her begründet, und insofern ist Bildung gewiß mitbestimmend. Aber es scheint auch Zeiten zu geben und gegeben zu haben, „in denen sich die Gebildeten mit einer Konsequenz irrationalen Einstellungen hingeben, die dem ‚gesunden‘ Menschenverstand fern liegt“¹⁴. Tatsächlich änderte sich seit der Zeitenwende generell die philosophische Richtung und wandte sich dem Irrationalen zu¹⁵, und infolgedessen ist „die Zeitenwende durch eine allgemeine Intensivierung des Wunderglaubens charakterisiert“¹⁶. In entsprechender Weise kannten die spätantiken „spirituellen Biographien“, denen Marc van Uytenghe soeben eine umfassende Darstellung gewidmet hat und worüber gleich noch ausführlicher zu sprechen ist, wie selbstverständlich das Wunder¹⁷, sogar auch Totenerweckungen¹⁸.

Anders als die griechische Philosophie präsentiert sich das biblische Konzept. Hier ist Gott der Höchste und Mächtigste, ein Gott, der alles vermag, woraus sich auch der Ausruf erklärt: „Er allein tut Wunder“ (Ps 72,18). Souverän handelt er als Herrscher und Vater, so daß er provokativ fragen kann: „Kann ich nicht tun, was ich will?“ (Jes 45, 9–13; Jer 18, 1–10, Röm 9, 14–18). Jahwe läßt

¹¹ Ebd., 329.

¹² Burkert, *Griechische Religion* (wie Anm. 9), 490.

¹³ Gerd Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (Studien zum Neuen Testament 8), Gütersloh 1990, 229.

¹⁴ Ebd., 230.

¹⁵ Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Sather Classical Lectures 48), Berkeley u.a. 1982, 99–122; dt. Übersetzung: Ders., *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985, 110–137.

¹⁶ Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten* (wie Anm. 13), 270.

¹⁷ Marc van Uytenghe, *Art. Biographie II* (spirituelle), in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 1 (2001), 1088–1364, bes. 1336–1364.

¹⁸ Stephanie M. Fischbach, *Totenerweckungen*. Zur Geschichte einer Gattung (Forschung zur Bibel 69), Würzburg 1992, 113–154.

die Sonne aufgehen und untergehen, sendet Hitze, Regen und Blitz, strafft mit Krankheit und Not oder belohnt mit Wohlergehen, ja vermag, wie im Alten Testament zweimal berichtet wird, auch Tote wieder zum Leben zu erwecken¹⁹. Da Jahwe zugleich ein Gott von Geist wie von Herz ist, verbindet er sich mit den Menschen, und diese sollen allzeit auf ihn, Jahwe, hören. Umgekehrt vermag auch der Mensch diesen herzlichen Gott anzusprechen und auf ihn einzuwirken, auf daß er wunderbar eingreife. Freilich verknüpft Jahwe sein Wunderwirken mit Bedingungen: nur denen, die seinen Geboten folgen, wird das Wunder zuteil. Doch haben auch die Bösen mit Jahwes Wundern zu rechnen, allerdings mit solchen der Strafe²⁰.

Die griechisch-philosophische Sicht einerseits und die biblische Sicht andererseits bildeten scharfe Kontraste. Beide hatten ihre Stärken wie auch ihre Aporien. Das griechische Verständnis gipfelte in der 'theoria', in der Schau des göttlichen Nous und des Kosmos. Aber es blieb als 'Wunde ... die sich nicht wieder schließen wollte' – so Walter Burkert –, die Frage nach der 'Charis', ob denn 'das Göttliche sich um die Menschen, um den einzelnen Menschen' kümmerge²¹. Das konnte zur Resignation verleiten, wogegen sich dann der späte Platon wandte. Hingegen sollte sich der biblische Gottesverehrer bewußt sein, Jahwe vollauf vertrauen zu dürfen, daß derselbe 'ganz andere Gedanken' hege, eben auch solche unausdenklicher Fürsorge. Indes stellte sich hier die Frage nach dem Leid: Wie kann ein Gott, der fürsorglich und herzlich sein will, all das zulassen, was an Unmenschlichem geschieht? Um so intensiver setzte deswegen die Bitte um das Wunder ein, daß Jahwe sich im Guten als mächtig erweisen möge. Denn umfassend war sein Wirken, wurde nicht als eingeschränkt auf das Wunder im engeren Sinne gedacht, sondern allgemein als Segen aufgefaßt, als 'die wunderhafte Vermittlung göttlicher Heilsmacht aus der Sphäre der Transzendenz in die immanente Welt hinein'²².

Hervorzuheben ist das Neue Testament²³. Wiederum ist das Wunder die souveräne göttliche Tat, denn 'für Gott ist nichts unmöglich' (Lk 1,37f), auch nicht die Toten-Erweckung²⁴. Wenn Jesus Wunder wirkt, tut er das, weil er 'Vollmacht hat' (cf. Mk 1, 22 u. ö.) und sich in den 'Zusammenhang einer alle Erfahrung sprengenden universalen Wende' stellt²⁵. Dafür soll der Glaube geweckt werden, denn nur dieser führt in das Heil des neuen Aons. So heißt es

¹⁹ Ebd., 33–112.

²⁰ Peter WEIMAR, Art. Wunder (biblisch-theologisch, Altes Testament), Lexikon für Theologie und Kirche 10 (2001), 1311–1313.

²¹ Burkert, Griechische Religion (wie Anm. 9), 460.

²² Ulrich MANN, Das Wunderbare. Wunder, Segen und Engel (Handbuch systematischer Theologie 17), Gütersloh 1979, 37.

²³ Karl KERTELGE, Art. Wunder (biblisch-theologisch, Neues Testament), Lexikon für Theologie und Kirche 10 (2001), 1313–1315; Bernd KOLLMANN, Jesus und die Christen als Wunderheiler. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (Forschungen zu Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 170), Göttingen 1996; THEISEN, Urchristliche Wundergeschichten (wie Anm. 13).

²⁴ FISCHBACH, Totenerweckung (wie Anm. 18), 155–312.

²⁵ THEISEN, Urchristliche Wundergeschichten (wie Anm. 13), 282.

immer wieder am Ende von Wunder-Geschichten: „Dein Glaube hat dir geholfen“ (Mt 9, 22 u. ö.). Zuletzt vermag sogar auch der Mensch, sofern Gott ihn dazu befähigt, Wunder zu wirken. Nur darf diese Wunderbefähigung nicht als untrügeliche Heilsversicherung aufgefaßt werden. Denn grundsätzlich heißt es: „Wer Wunder vollbringt, ist dadurch nicht gerechtfertigt“ (Mt 7, 22). Die Wunder sind sowohl Zeichen zur Glaubenserweckung wie ebenso Zeichen zur Glaubensbelohnung. Besonders deutlich äußert sich das Johannes-Evangelium. Nach Jesu erstem Wunder, der Wein-Vermehrung auf der Hochzeit zu Kana, heißt es am Ende: „So tat Jesus sein erstes Zeichen ... und offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn“ (Joh 2, 11). Andererseits kritisiert der Evangelist das Wunder-Verlangen: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht“ (Joh 4, 48). Ein Blick auf Paulus bezeugt: Wunder geschehen durch Gott, durch Jesus Christus, auch durch den Satan wie noch durch menschliche Charismen. Doch „als Wundertäter schlechthin gilt Gott“²⁶. Soziologisch gesehen ist im Neuen Testament „eine gewisse Schichtengebundenheit urchristlicher Wundergeschichten ... kaum [zu] leugnen“²⁷. Doch werden ‚Märchenwunder‘ abgelehnt, ersichtlich etwa daran, daß Geschenkwunder wie etwa die Brotvermehrung nicht die Verpflichtung zur Sozialtätigkeit aufheben²⁸.

Ohne hier alle theologischen Deutungen der Alten Kirche vorzustellen²⁹, sei als eine besonders herausragende Position die des heiligen Augustinus angeführt³⁰. Allen voran predigte auch er das *θεοπαδεία*, das Staunen darüber, daß es Gott, Welt und Mensch gebe. Grundsätzlich sind Wunder nicht gegen die Natur gerichtet, sondern sichtbare Zeichen für das den Menschen im ersten Hinblick verborgene Handeln Gottes, dem die Welt in Gänze offensteht. Augustinus „Wundertheorie kennt ontologisch keinen absoluten Unterschied zwischen dem natürlichen Geschehen und dem wunderbaren Wirken Gottes. Beide gehen in gleicher Weise auf Gott zurück. In beiden bedient sich Gott der Zweitursachen, vor allem der Engel“³¹. Im Laufe seiner Seelsorgsjahre fügte Augustinus noch ein Zweites hinzu: die Klage darüber, daß die Menschen oft viel Gutes von Gott erfahren, dieses Gute aber zu wenig bedächten und bald wieder vergaßen. Diese Klage verstärkte sich noch, als Augustinus glaubte, wahrnehmen zu müssen, daß die an den Gräbern von Märtyrern und Heiligen geschehenen Wunder, obwohl zunächst großes Aufsehen erregend, doch bald wieder vergessen seien. Augustinus' Empfehlung lautete: die Wunder seien aufzuschreiben und in ‚libelli‘ zu

²⁶ Stefan ALKIER, Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus. Ein Beitrag zu einem Wunderverständnis jenseits von Entmythologisierung und Rehistorisierung (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 134), Tübingen 2001, 294.

²⁷ THEISEN, Urchristliche Wundergeschichten (wie Anm. 13), 250.

²⁸ Ebd., 249.

²⁹ Jakob SREJAL, Die Rolle der Wunder im vorkonstantinischen Christentum, Zeitschrift für Katholische Theologie 92 (1970), 287–312.

³⁰ Alfred SCHINDLER/Gordon LEFF/Ulrich BÜBENHEIMER/Martin SCHMIDT, Art. Augustin/Augustinismus, Theologische Realenzyklopädie 4 (1979), 645–723.

³¹ Bernhard WEISCH, Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders, Salzburg 1981, 152.

sammeln³². Diese Anweisung wurde grundlegend und bewirkte einen beträchtlichen Schub von Verschriftlichung gerade im Mittelalter³³ – wir werden darauf noch zurückkommen.

Neben dieser doch auch wunderkritischen Linie aber gibt es ebenso eine wunderfreundliche Linie, die gleichfalls im Neuen Testament beginnt. Am deutlichsten äußert sich das Markus-Evangelium, verheißt es doch in seinem „sekundären Schluß“ den in alle Welt ausgesandten Aposteln: „In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben; sie werden in neuen Sprachen reden; wenn sie Schlangen anfassen oder tödliches Gift trinken, wird es ihnen nicht schaden; und die Kranken, denen sie die Hände auflegen, werden gesund werden“ (Mk 16,17f). Diese Verheißung wurde zum großen Einfallstor für den christlichen Wunderglauben. Die Brücke bildete die Idee des ‚theios aner‘, des göttlichen Menschen. Neben Peter Brown³⁴ und anderen hat zuletzt Marc van Uytenghe die Gestalt und Logik der für den Gottesmenschen typischen „spirituellen Biographie“ herausgearbeitet, wie sie sich seit Beginn unserer Zeitrechnung in der ganzen antiken Religionswelt durchzusetzen begann. Van Uytenghe spricht von einer „gemeinsamen religiösen Mentalität oder Erlebnisstruktur damaliger Zeit“³⁵. Der christliche Gottesmensch (der auch eine Frau sein konnte) besitzt demnach eine besondere ‚dynamis‘ bzw. ‚virtus‘, und diese hat er von Gott; er ist also ‚begrnadet‘ und insofern nicht von sich aus göttlich wie der heidnische Gottesmann³⁶. Diese göttliche Kraft ermöglicht es nun dem Gottesmenschen, Wunder zu wirken, wobei ‚heidnische und christliche Wunder wesentlich identisch sind‘³⁷, nämlich Toterweckungen, Bändigung von Natur und wilden Tieren, Exorzismen, Heilungen, Visionen und Strafwunder. Solche Wunder können zur Lebenszeit des Gottesmenschen wie auch postum am Grab geschehen³⁸.

Wie sich die wundertrüchtige ‚theios aner‘-Idee im Christentum durchsetzte, bedarf einer besonderen Erläuterung. Denn, neben Jesus Christus auch noch andere – und seien es religiös-asketisch besonders Herausragende – zu ehren, war eine eigene Etappe in der christlichen Frömmigkeit. Sie begann mit der Verehrung der Märtyrer. Diese waren Jesus Christus bis in den Tod gefolgt, und ihr Lebensopfer eröffnete ihnen den Zutritt zum Jenseits; dort aber hatten sie eine Fürbittgewalt bei Gott, die sie für die irdischen wirksam machen konnten³⁹. Eine

³² Christian GNILKA, Der neue Sinn der Worte. Zur frühchristlichen Passionsliteratur, Frühmittelalterliche Studien 26 (1992), 32–64.

³³ Arnold ANGENENDT, Grab und Schrift, in: Hagen KELLER/Christel MEIER/Thomas SCHARFF (Hgg.), Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern (Akten des Internationalen Kolloquiums 8.–10. Juni 1995), München 1999, 9–23.

³⁴ Peter BROWN, The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity, Chicago 1981; dt. Übers.: Deas, Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit, Leipzig 1991.

³⁵ VAN UYTENGHE, Biographie (wie Anm. 17), 1340.

³⁶ Wolfgang SREYER, Der kirchliche Heilige als religiöses Leitbild in der Kirchengeschichte, in: Walter KERBER (Hg.), Personenkult und Heiligenverehrung, München 1997, 57–99.

³⁷ VAN UYTENGHE, Biographie (wie Anm. 17), 1347.

³⁸ Ebd., 1348.

³⁹ Ernst DASSMANN, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerverbittung in den

bevorzugte Stellung erlangten bald auch die Asketen, die sich ‚abgetötet‘ hatten und nun gleichfalls ihre Verdienste bei Gott geltend machen konnten. Geboren war damit die Fürbitte der Heiligen bei Gott, und diese Fürbitte ging so weit, daß auch Wunder geschahen⁴⁰. Vorzustellen hat man sich den christlichen Gottesmenschen als ‚was spiritale‘, als geistliches Gefäß⁴¹. Der neutestamentliche Anknüpfungspunkt war Pauli Wort, daß die Liebe Gottes ausgesossen sei in die menschlichen Herzen (cf. Röm 5, 5). So sah man Gott allgemein seine ‚dynamis‘ bzw. ‚virtus‘ in die Menschen einfließen, freilich nur in dem Maß, wie sich ein jeder bei Gott verdient gemacht habe. Ein grundlegendes Beispiel bietet hierfür die Vita des heiligen Martin: Die Wunder geschehen aus der von Gott eingegossenen Virtus, welche aber zuvor verdient werden muß. Sulpicius Severus, der Verfasser der Martinusvita, berichtet es ganz genau: Vor der ersten Totenerweckung „betete der Heilige [Martin] eine Zeitlang und spürte dann, wie sich ihm durch den Geist eine besondere Kraft des Herrn mitteilte“; darauf „harte [er] voll fester Zuversicht auf die Wirkung seines Gebetes und den Erweis der göttlichen Barmherzigkeit“⁴². Tatsächlich regte sich in dem Toten bald wieder Leben. Indes betonte Martin demütig, das Wunder „gehe über seine Kraft“⁴³; denn es war und blieb immer Gottesgabe; aber auf Seiten des Heiligen war es zugleich auch die Frucht des unablässigen Gebetes und festen Vertrauens. Gelegentlich sei Martin um eine Krankenheilung mit dem Hinweis ausgewichen, das gehe über seine Kraft; aber dann habe er doch wieder zu seinen gewohnten Mitteln gegriffen und die Heilung erreicht⁴⁴. Für eine bestimmte Krankenheilung habe er einmal sogar „sieben Tage und sieben Nächte ununterbrochen“ in Beten und Fasten ausharren müssen, bis endlich das Erbetene eingetreten sei⁴⁵. In den „Dialogen“ wird mitgeteilt, daß die Wundergnade, die eine Zeitlang ob der bischöflichen Amtspflichten schon abgenommen habe, in doppelter Fülle wiedergekommen sei⁴⁶. Hier sehen wir modellhaft dargestellt, was den wunderwirkenden Gottesmenschen ausmacht: Er betet und macht sich verdient

Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (Münstersche Beiträge zur Theologie 36). Münster 1973; Theodor BAUMEISTER, Die Anfänge der Theologie des Martyriums (Münstersche Beiträge zur Theologie 45), Münster 1980.

⁴⁰ Deas, Art. Heiligenverehrung I. Reallexikon für Antike und Christentum 14 (1988), 96–150.

⁴¹ Arnold ANGENENDT, Martin als Gottesmann und Bischof, Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 18 (1999), 33–47, hier 37.

⁴² Sulpicius Severus, Vita Martini, Praefatio 7, 3, ed. Jacques FONTAINE (Sources Chrétiennes 133), Paris 1967, 268; dt. Übers.: Pius BÜHMEYER, Des Sulpicius Severus: Schriften über den heiligen Martinus, Bischof von Tours (Bibliothek der Kirchenväter 20), Kempten/München 1914, 29.

⁴³ Sulpicius Severus, Vita Martini, 16, 5 (wie Anm. 42), 288; dt. Übers.: BÜHMEYER (wie Anm. 42), 39.

⁴⁴ Sulpicius Severus, Vita Martini, 16, 7 (wie Anm. 42), 288, dt. Übers.: BÜHMEYER (wie Anm. 42), 39.

⁴⁵ Sulpicius Severus, Dialogi III, 14, ed. Carolus HALM (CSEL 1), Wien 1866, 212¹⁴; dt. Übers.: BÜHMEYER (wie Anm. 42), 141.

⁴⁶ Sulpicius Severus, Dialogi III, 14 (wie Anm. 45) 211¹⁴; dt. Übers.: BÜHMEYER (wie Anm. 42), 141.

bei Gott, verspürt daraufhin die von Gott in ihn einfließende Virtus und vermag dann Wunder zu wirken. Neben dem Gottesmann kannte die christliche Hagiographie ebenso die Gottesfrau, die *famula Dei*, die in ihrer Wirkkraft den Männern nicht nachstand⁴⁷.

Die himmlische Virtus übertrug sich dann noch auf alles, was der Gottesmann berührte, benutzte oder auch segnete und mit seinem Wort sprach. Zudem verblieb diese Gotteskraft nach dem Tod weiterhin im Leib des Verstorbenen. Mit diesem Verbleiben entstand die Reliquien-Verehrung⁴⁸. Man verehrte, ja erlebte von der in den „Überbleibseln“ weiterhin anwesenden Virtus das Wunder. Solange die Heiligen-Leiber ungeteilt blieben – und dieses Postulat galt bis ins 9. Jahrhundert⁴⁹ – mußte man deswegen zum Grab pilgern⁵⁰. Letztlich sah man alle diese Wunder als von Gott gewirkt an, aber sie waren eben doch vermittelt durch die Heiligen. Beiden, Gott wie den Heiligen, gebührte Dank. Daraus resultierte dann ein Zweifaches: Zum einen hatte man den Heiligen ein Entgelt zukommen zu lassen, was die zahllosen Gaben zu deren Ehren erklärt⁵¹; zum anderen waren die vom Heiligen und letztlich von Gott gewirkten Wunder aufzuschreiben, damit sie nicht vergessen würden⁵². Die den Heiligen dargebrachten Gaben, ob nun als vorausgehende Bittgaben oder nachträgliche Dankesgaben, sind bislang noch wenig erforscht, müssen aber von erheblichem Ausmaß gewesen sein⁵³. Für die Pflicht des Aufschreibens stand als Autorität – wie bereits erwähnt – der heilige Augustinus, dessen eigene Vita zwar von keinen Wundern weiß, der aber selber die Heiligenverehrung durch die Forderung der Wunder-Registrierung erheblich bestärkte. Das Mittelalter hielt sich an diese Pflicht, und die am Grab der Heiligen aufzeichneten Wunder sind oft von hoher Authentizität, beruhen sie doch zumeist auf unmittelbarem Augenschein und sofortiger Vergewisserung⁵⁴.

⁴⁷ Gisela Muschol, *Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern* (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerums 41), Münster 1994.

⁴⁸ Arnold Angenendt, *Die Reliquien und ihre Verehrung im Mittelalter*, in: Ludger Honnefelder/Norbert Trapp (Hgg.), *Dombau und Theologie im mittelalterlichen Köln. Festschrift Kölner Dom und Joachim Meisner* (Studien zum Kölner Dom 6), Köln 1998, 309–322.

⁴⁹ Ders., *Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung*, in: *Saeculum* 42 (1991), 320–346.

⁵⁰ Pierre-André Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (11.–13. siècle)*, Paris 1985; R. C. Finucane, *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*, London 1977; Benedikt Ward, *Miracles and the medieval Mind. Theory, Record and Event 1000–1215*, London 1982.

⁵¹ Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1997, 207–213; Gerhard Weilandt, *Heiligen-Konjunktur*, in: Markus Matr (Hg.), *Von Goldenen Gebeinen. Wirtschaft und Reliquie im Mittelalter* (Geschichte und Ökonomie 9), Innsbruck u. a. 2001, 186–220.

⁵² Christian Gnauk, *Der neue Sinn der Worte. Zur frühchristlichen Passionsliteratur, Frühmittelalterliche Studien* 26 (1992), 32–64.

⁵³ Angenendt, *Heilige und Reliquien* (wie Anm. 51), 209–212.

⁵⁴ Annegret Wenz-Hauble, *Miracula post mortem. Studien zum Quellenwert hochmittelalterlicher Mirakelsammlungen*, vornehmlich des ostfränkisch-deutschen Reiches (Siegbur-

Aber noch einmal zurück zum Neuen Testament! Dort galt, daß die Wunder zum Glauben hinführen sollten, indem der erhöhte Christus weiterhin den Aposteln beistehe und ihre Predigt durch Zeichen, also Wunder, bestärke (cf. Mk 16, 20). Das Wunder sollte dem Glauben und der christlichen Lebensführung dienen. Sofern aber ein Wunder vom Glauben und von den guten Werken ablenkte, konnte es nur eine Irreführung sein, ja sogar eine Versuchung des Teufels, denn auch dieser vermochte Wunder zu tun. So blieb in der christlichen Geschichte stets der Gedanke lebendig, daß der Glaube und die guten Werke wichtiger seien als alle Mirakel. Wann immer sich Perioden der christlichen Geschichte von neuem auf ihre Grundlagen besannen – für das Mittelalter sind es die verschiedenen Renaissance – mußte man einem reinen Wunderverlangen entgegenreten. So kann für die karolingische Renaissance etwa Paschasius Radbertus angeführt werden, der vor übertriebener Verehrung der Reliquien und den dabei erhofften Wundern warnte, vielmehr auf das religiös-ethische Vorbild der Heiligen verwies: Wir wollen „den heiligen Reliquien keinen Abbruch tun, die doch allen sie fromm Verehrenden Sündenvergebung, Tugendkraft und unsterbliche Freude bringen. Wir wollen nur bei [aller] Hochachtung [vor den Reliquien] die Lehre und das Leben derer, an die die heilige Asche erinnert, hören und das Gehörte dem innersten Herzen anvertrauen, daß wir das Antlitz derer, deren Asche wir fromm verehren, als eine lebendige Erscheinung im Sinn haben, damit unser Geist dem ihren verbunden“ ist⁵⁵.

Was die Art und Weise der Wunder anbetrifft, zeigt sich eine erhebliche Varianz, die teilweise sogar epochegebunden ist. Für die Spätantike und das Frühmittelalter nimmt das Wunder einen breiteren und auch selbstverständlichen Raum ein als in späteren Perioden. Der Grund liegt in einem nur noch ansatzhaft geklärten Bild von der Natur und deren Wirkmöglichkeiten. Wir fassen hier die Folgen, die sich aus dem „Ende der antiken Bildung“ ergaben: nämlich „das Vergessen des Griechischen, das Schwinden der Mathematik und des naturwissenschaftlichen Geistes, die Vorliebe für abenteuerliche Spekulation und *mirabilia*, das übermäßige Vertrauen, das man auf geistige Konstruktionen und auf die Autorität der schriftlichen Überlieferung setzte“⁵⁶. Für Gregor von Tours, den ersten großen Wundererzähler des Mittelalters, liegt zutage, daß er kein irgendwie naturwissenschaftlich gearbetetes Weltbild mehr hatte, sondern nur ein „göttliches“: „God's omnipotence makes all inquiry into material causes and effects irrelevant and even sacrilegious ... For him the visible world is more or less directly shot through with divine power ...“⁵⁷. Gregor der Große, doch noch gu-

ger Studien 26), Siegburg 1998; Barbara Schuch, *Jenseitigkeit in diesseitigen Formen* (Schriftenreihe des Instituts für Geschichte, Darstellungen 3), Graz 1989.

⁵⁵ Paschasius Radbertus, *De Passione Rufini et Valerii*, ed. Migne PL 120, 1490f; dt. Übers.: Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, 3: Karolingische Biographie 750–920 n. Chr. (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 10), Stuttgart 1991, 305f.

⁵⁶ Henri-Irénée Marrou, Augustinus und das Ende der antiken Bildung, Paderborn u. a. 1982, 452.

⁵⁷ Giselle De Nig, *Views from a many-windowed Tower. Studies of Imagination in the Works of Gregory of Tours*, Amsterdam 1987, 128.

tenteils vertraut mit der antiken Bildung, übergeht gleichwohl die ‚Naturwissenschaft‘; er tut das nicht aus Verachtung, sondern getrieben von der Verehrung eines nur zu bestaunenden Gottes, dessen Werke und Handeln letztlich nicht zu ergründen sind: „Gregory had to accept a good deal more mystery in his life than we do, and was consequently reader to acknowledge that many of these mysteries have only God for explanation“⁵⁸. Ähnliches gilt für den Angelsachsen und Gregor-Verehrer Beda Venerabilis: „Bede really had no conception of an objective, coherent natural order, but rather subjected nature directly to the governance of God“⁵⁹. Gott ist hier sowohl allgegenwärtig wie allwirkend; selbst auch ganz ‚normale‘ Vorgänge gelten, wenn sie in entsprechender Konstellation zusammenreffen, sofort als Wunder. In der Volksfrömmigkeit setzte sich dieser Wunderglaube durch das ganze Mittelalter fort⁶⁰.

Die Renaissance des 12. Jahrhunderts brachte dann eine erste wirkliche Erschütterung dieser göttlichen Wunderwelt, wobei neue Konzepte von Gott und Mensch aufkamen: Himmel und Erde, Gottes und der Menschen Wirken wurden nunmehr stärker geschieden. In der Theologie begann man von Natur und Übernatur zu sprechen. Im Rückgriff auf die Antike erschien die Welt primär wieder als ein geordneter Kosmos, in dem Wunder zwar möglich seien, aber doch nur eher ausnahmsweise. Die Scholastik brachte das neue Gott/Welt-Verhältnis auf die Formel: „Die Erstsache (Gott) nimmt den Zweitsachen (den geschaffenen Wesen) nicht ihre Eigenständigkeit, sondern begründet sie“⁶¹. Infolgedessen wurde das Wunder nun zu einem Ereignis, das angesichts intensiver Naturkenntnis genauer definiert werden mußte, nämlich als Ereignis ‚contra naturam‘. Ja, man wollte ganz genau unterscheiden: das ‚miraculum‘ als Wunder Gottes und die ‚mirabilia‘ als das natürlicherweise Verwunderliche, wofür im Französischen genau im 12. Jahrhundert die Unterscheidung von ‚miracle‘ und ‚marveille‘ aufkam⁶², entsprechend auch im Englischen die von ‚miracle‘ und ‚marvellous‘. Gegenüber dem biblischen Wunderbegriff bedeutete die neue Auffassung eine Präzisierung wie aber auch eine Einengung: eine Präzisierung, weil nicht mehr jedes Verwunderliche ein Wunder war, und eine Einengung, weil sich das biblische Wunder als Zeichen Gottes verstanden hatte und nicht unbedingt als Ereignis ‚contra naturam‘: ein „natürlicher“ Sturm etwa hatte in der Bibel ein Zeichen Gottes sein können, war aber kein Wunder ‚contra naturam‘. Die neue kritische Wunderauffassung hatte Auswirkungen unter anderem auf den päpstlichen Prozeß der Heiligsprechung: hier war und blieb die heroische Tugendhaf-

⁵⁸ William D. McCready, *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great* (Pontifical Institute of Medieval Studies, Studies and Texts 91), Toronto 1989, 5.

⁵⁹ Ders., *Miracles and the Venerable Bede* (Pontifical Institute of Medieval Studies, Studies and Texts 118), Toronto 1994, 27.

⁶⁰ Michael E. Goobich, *Violence and Miracle in the Fourteenth Century. Private Grief and Public Salvation*, Chicago/London 1995.

⁶¹ Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1987, 334.

⁶² Claude LECOUTURE, *Au-delà du merveilleux. Des croyances du moyen âge (Cultures et civilisations médiévales 13)*, Paris 1995, 13.

tigkeit das erste Erfordernis für eine Kanonisation, und erst darauf folgte das Wunder, für das man jetzt allerdings eine stringente Definitionsbasis forderte und auch eine möglichst zuverlässige Bezeugung verlangte⁶³.

Wichtig war ebenso der vergrößerte Bereich menschlicher Eigenität: Man rechnete nicht mehr unbedingt mit dem sofortigen Eingriff Gottes. Hatte etwa der heilige Martin bei Ausbruch eines Feuers zunächst noch zu löschen versucht, bis er dann erkannte, daß nur das Anrufen Gottes helfe, und er so tatsächlich gerettet wurde, verschob das Hochmittelalter das Gewicht hin zu menschlicher Eigenität; um beim Beispiel zu bleiben: jetzt mußte Löscharbeit geleistet und für Löscharbeit vorgesorgt werden⁶⁴. Ein besonders instruktives Beispiel bietet das Gottesurteil. Dieses beruhte auf der Vorstellung, Gott rette den Guten und bestrafe den Bösen. Infolgedessen setzte man einen inkriminierten Menschen einer Gefährdung aus, etwa dem Anfasen eines glühenden Eisens oder der Eintauchung in Wasser, und erwartete daraufhin von Gott entweder Rettung oder aber Verderben⁶⁵. Mit Bestimmtheit sah man Gott hier handeln. Theologischerseits wurden freilich Gottesurteile im 12. Jahrhundert als Nötigung des Allerhöchsten kritisiert, mit der Konsequenz dann, daß der Mensch selber ein Urteil zu fällen hatte, was eine genaue Untersuchung erforderte und zu einem begründeten Urteilsspruch führen sollte. Auf diese Weise ist bekanntlich die Inquisition entstanden, die zunächst einmal – wie Winfried Trusen hervorhebt – „ein großer Fortschritt“ war⁶⁶, weil sie nämlich die irrationalen Gottesurteile ablösen wollte.

Das Ergebnis dieser menschlichen Eigenität als einer „Zweitsache“ war bedeutend: In vielem handelte nunmehr der Mensch selber und nicht mehr unmittelbar Gott. Dieser vergrößerte Bereich menschlicher Tätigkeit bestimmte vor allem auch das Ethos des Menschen. Vor Beginn der Scholastik war jede Tugend als von Gott eingegossen aufgefaßt worden. Nun aber wurden die Tugenden – mit Ausnahme der „göttlichen Tugenden“ des Glaubens, der Hoffnung und Liebe – als vom Menschen selbst antrainierbar verstanden. Im Werk des Thomas von Aquin finden sich neben den drei göttlichen und eingegossenen Tugenden an die vierzig menschlichen⁶⁷. Ja, noch bis in das göttliche Gnadenwirken hinein reichte die neue Scheidung von Göttlichem und Menschlichem. Beispielsweise konnte angesichts der Stigmatisierung des heiligen Franziskus die Frage erörtert werden, ob der Gekeuzigte direkt am Leib des Franziskus diese Wunden her-

⁶³ André VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rom 1988.

⁶⁴ Arnold ANGENENDT, „Gesta Dei“ – „gesta hominum“. Religions- und theologischeschiliche Anmerkungen, in: Anton SCHÄFER/Georg SCHEIBELREITER (Hgg.), *Historiographie im frühen Mittelalter*, München 1994, 41–67.

⁶⁵ Robert BARTLETT, *Trial by Fire and Water. The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford u.a. 1990.

⁶⁶ Winfried TRUSEN, *Der Inquisitionsprozeß. Seine historischen Grundlagen und frühen Formen*, in: ZRG Kan. 105 (1988), 168–230, hier 168.

⁶⁷ Otto Hermann PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz 1988, 231–245; Arnold ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2000, 580f.