

Zusammenstellung und Bearbeitung:
Uta Kleine

Leben mit den Heiligen

Frömmigkeit und Gesellschaft
zwischen Spätantike und Aufklärung

Kurseinheit 2:
Entfaltung der Gestalten und Formen im Mittelalter

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 2

3 Entfaltung der Gestalten und Formen im Mittelalter

3.1 Die Heiligen: Typen und Einzelgestalten

- B 3.1.1: Heiligentypen des Mittelalters (VAUCHEZ, André, Der Heilige) 1
- B 3.1.2: Maria – die universale christliche Symbolgestalt (SCHREINER, Klaus, Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin) 19
- B 3.1.3: Franziskus von Assisi – ein Heiliger und sein Zeitalter (LE GOFF, Jacques, Der Heilige Franziskus) 38

3.2 Kanonisation

- B 3.2.1: Ein kurzer Abriß der Geschichte des Heiligsprechungsverfahrens (KÖTTING, Bernhard, Geschichte der Heiligsprechung) 43
- B 3.2.2: Päpstliche Kanonisationspolitik im 13. Jahrhundert (GOODICH, Michael, The Politics of Canonization) 46
- Q 3.2.1: Ein Einspruch des Papstes gegen die unautorisierte Verehrung eines zweifelhaften Heiligen (Alexander III. an den König von Schweden, ca. 1171) 61
- Q 3.2.2: Entstehung und Unterdrückung eines unheiligen Kultes (Etienne de Bourbon, Über die Verehrung des Hundes Guinefort, 13. Jh.) 63

3.3 Das Schrifttum über die Heiligen: Hagiographie

- B 3.3.1: Quellenkundliche Einführung (HERBERS, Klaus, Hagiographie) 67
- Q 3.3.1: Aus der bekanntesten Legendensammlung des Mittelalters (Legenda Aurea, Die Vita des hl. Franziskus von Assisi) 81

3.4 Die irdischen Repräsentanten: Gräber, Reliquien und Reliquiare

- B 3.4.1: Die Allianz von Reliquie und Bild im Früh- und Hochmittelalter (BELTING, Hans, Bild und Kult, Auszüge) 84
- B 3.4.2: Schätze des Heils, Gefäße der Auferstehung: Die Bedeutung der Reliquien im Früh- und Hochmittelalter (KLEINE, Uta, Schätze des Heils) 96
- Q 3.4.1: Eine Stellungnahme Karls des Großen zur Bilderverehrung (Die sog. Libri Carolini, ca. 790) 114
- Q 3.4.2: Warum die Reliquien zu verehren sind – eine monastische Stellungnahme (Petrus Venerabilis, Über die Reliquien des hl. Marcellus) 117

3.5 Die Manifestationen der Heiligenpräsenz: Wunder

B 3.5.1: Wunder als soziales Begegnungshandeln und als universales Deutungsparadigma
(KLEINE, Wunder im Mittelalter) 1 20

Q 3.5.1: Posthume Wunder als Heiligkeitsnachweis (Aus den Büchern
über die Wunder des hl. Anno) 135

3.6 Die heiligen Stätten und ihr Publikum: Wallfahrten und Prozessionen

B 3.6.1: Der Mittelpunkt: Grab oder Schrein (GEARY, Patrick, The
Saint and the Shrine) 138

B 3.6.2: Die Dynamik der Wallfahrten: Organisatoren,
Inszenierungen und Publikum (ABOU-EL-HAJ, Barbara,
The Audiences...) 146

Q 3.6.1: Pilger auf dem Wege zum heiligen Jakobus: Aus dem
Jakobsbuch von Santiago de Compostela, 12. Jh. 160

3.7 Himmlisch-irdische Schutzverhältnisse: Der Patronat

B 3.7.1: Schutzheilige mittelalterlicher Gemeinschaften (BORST,
Arno, Schutzheilige) 166

Q 3.7.1: Der heilige Dionysius von Paris als Schlachtenhelfer
(Suger, Aus dem Leben Ludwigs des Dicken, ca. 1140) 179

3 Entfaltung der Gestalten und Formen im Mittelalter

3.1 Die Heiligen: Typen und Einzelgestalten

B 3.1.1 Heiligentypen des Mittelalters

VAUCHEZ, André, „Der Heilige“, in: Der Mensch des Mittelalters, hg. v. Jacques LE GOFF, Frankfurt/M.–New York 1989, S. 340-373.

Bearbeitungsfragen:

Dieser Essay ist in einem für ein breiteres Publikum konzipierten mentalitätsgeschichtlichen Sammelband erschienen, der repräsentative Menschentypen der mittelalterlichen Gesellschaft vorstellt. Hierzu wird – neben dem Mönch, dem Krieger, dem Bauern und dem Kaufmann der Frau und der Familie – auch der (und die) Heilige gezählt. In der Übersetzung wurde die ursprüngliche Gliederung durch Zwischenüberschriften bedauerlicherweise aufgegeben. Daher sollten Sie in einem ersten Arbeitsschritt:

1. eine eigene Gliederung erstellen und Ihre Abschnitte mit Überschriften versehen.
2. Vauchez warnt davor, die Heiligen als zeitlose Gestalten, Heiligkeit als zeitloses Phänomen anzusehen. Er unterscheidet verschiedene Heiligentypen, die zu unterschiedlichen Zeiten und/oder in unterschiedlichen Regionen der westlichen Christenheit bevorzugt verehrt wurden. Stellen Sie diese in einer Übersicht zusammen und berücksichtigen Sie dabei die räumlichen und zeitlichen Varianten.
3. Heiligkeit ist keine natürliche Eigenschaft, sondern wird 'konstruiert'. Wie und durch wen werden Heilige 'gemacht'?
4. Sowohl die Vorlieben bei der Auswahl bestimmter Heiligentypen als auch die Formen ihrer Verehrung änderten sich im Laufe der Jahrhunderte. Fassen Sie stichwortartig zusammen, welche Entwicklungen im Übergang von früheren zum späteren Mittelalter zu beobachten sind.
5. Welche gesellschaftlichen Funktionen erfüllten die Heiligen? Tragen Sie Stichpunkte zusammen. Auch hier zeigen sich im späteren Mittelalter signifikante Veränderungen gegenüber den früheren Jahrhunderten. Bringen Sie auch diese auf den Punkt.

Kapitel 9

Der Heilige

André Vauchez

Es ist eine der spezifischen Aufgaben des Historikers, falsche Kontinuitäten zu entlarven, die zumeist stillschweigend von der Sprache gesetzt werden, wenn sie dieselben Worte zur Bezeichnung von Realitäten, die sich je nach Epoche veränderten, verwendet, und uns so den Sinn für den Wandel zu nehmen droht. Angebracht ist dieses Mißtrauen auf dem Gebiet der Religion, vor allem beim Katholizismus, der ohnehin gern betont, wie unwandelbar seine Grundüberzeugungen und Institutionen über die Jahrhunderte hinweg geblieben seien. So glaubt man manchmal, wenn von Personen in heutigen Kirchenämtern die Rede ist, es gehe um einen Bischof aus dem Altertum oder einen Prediger aus dem Mittelalter. Zum Anachronismus kann diese Art des Analogieschlusses insofern werden, als durch die absolute Gleichheit des Wortschatzes Veränderungen aus dem Blick geraten, die in einigen Fällen von ganz erheblicher Tragweite sind.

Mit besonderer Schärfe stellt sich dieses Problem bei den Heiligen. Tatsächlich werden die Gefahren der Verzerrung und Verflachung der Wirklichkeit, wie sie bei jeder historischen Forschung gegeben sind, durch die Art der Dokumente, auf die man sich bei ihrer Untersuchung stützen muß, sogar noch verschärft. Lebensbeschreibungen von Heiligen und Berichte über Wundertaten sind dazu gedacht, die Gottesdiener an Muster anzupassen, die jeweils einer anerkannten Kategorie christlicher Vollkommenheit entsprechen – Märtyrer, Jungfrauen, Bekenner usw. – und sie obendrein der Gestalt Christi anzunähern. Jeder oder jede Heilige(r), die(der) den Namen Gottesknecht oder Gottesmagd verdiente, trachtete nämlich zu Lebzeiten danach, wenn nicht dem Gottessohn

gleichzukommen, so doch dieser absoluten Norm so weit wie möglich zu entsprechen. Von dieser Warte aus verwundert es daher nicht, daß sie einander alle ähneln und die ihnen zugeschriebenen Wunder an die der Evangelien erinnern, von der Vermehrung der Brote bis zur Auferwekung von Toten. Aufgrund von Berichten, deren Absicht eben darin bestand, Besonderheiten von Individuen »wegzuradieren« und ihr Leben zu Mosaiksteinchen einer Ewigkeit zu machen, kann man sich nur schwer vorstellen, wie das Erdendasein dieser Personen, das häufig auf eine Aneinanderreihung von Stereotypen reduziert wird, ausgesehen haben mag. Außerdem neigen Heiligenlegenden wie eine gewisse Geschichtsschreibung dazu, Heilige nicht nur als außergewöhnliche Wesen darzustellen, sondern vor allem als immer wieder auftretende Gestalten, deren einzig wandelbarer Bestandteil der Rahmen von Raum und Zeit war, und die ansonsten schematisch wie eine Art Kulisse festgelegt sind, vor der die Vollkommenheit des Helden oder der Heldin besonders gut zur Geltung kam.

Als Reaktion auf Auffassungen vom Ende des letzten Jahrhunderts, die mit ihrer Betonung des zeitlosen Charakters der Heiligkeit die- ser letztendlich jegliche historische Dimension nahmen, erblickte eine kritische Strömung, die ihren Hauptsprecher in Frankreich mit P. Sain- tyves fand, in den christlichen Heiligen Nachfolger heidnischer Götter. Aufgrund gewisser kultureller Kontinuitäten der Stätten, die schon im Altertum als geweiht angesehen wurden (Quellen, Felsen und Haine), behauptete dieser Autor, bis weit ins Mittelalter hinein seien unter der Tünche des Christentums weiterhin Kulte gepflegt worden, wie sie die Römer in Gallien mit Halbgöttern oder Waldgeistern als Verkörperung der Naturkräfte zelebriert hätten. Obwohl gewisse Phänomene bisweilen in diese Richtung deuten, hat diese These wie die vorangegangene Interpretation den Mangel, daß sie den Heiligen aus der Geschichte herauslöst und seine Verehrung lediglich zu einer Lärmung macht, hinter der die Riten eines anderen Zeitalters fortauern. Den Heiligenkult im Sinne von Überbleibseln definieren, verleiht jedoch unweigerlich dazu, daraus eine Art Aberglauben zu machen. Doch mit diesem unklaren Begriff kann die Stellung nicht hinreichend erklärt werden, welche die Verehrung dieser Diener Gottes in der Religionswelt des Mittelalters einnahm. Zudem läuft diese Betrachtung unter dem Deckmantel der Mythologie oder der vergleichenden Ethnologie darauf hinaus, die sehr einschneidende Entwicklung außer Acht zu las-

sen, die sich aus der Christianisierung für das Verhältnis des Menschen zur Natur ergab. Indem sie die heiligen Haine der Druiden abholzte und den Heiligenkult an die Stelle der Verehrung von Brunnen und Quellen setzte, ließ sich die Kirche schon am Ende des Altertums auf ein sehr langfristiges Unterfangen mit keinem geringeren Ziel als der Anthropomorphisierung des Weltalls und der Unterwerfung der Natur unter den Menschen ein. Die Heiligen haben in diesem Prozeß eine bedeutende Rolle gespielt, eine Tatsache, die allzu lange vernachlässigt worden ist. Nicht das Mittelalter hat den Heiligenkult erfunden, auch wenn es ihn kräftig weiterentwickelt hat. Und man würde von diesem grundlegenden Aspekt des Christentums nach dem Jahre 1000 nichts begreifen, würde man das Vermächtnis der ersten Jahrhunderte unberücksichtigt lassen.

Die Geschichte der Heiligen beginnt mit dem Kult der *Märtyrer*, lange Zeit die einzigen von den Christen verehrten Heiligen, die selbst dann als andere Vorbilder sich durchsetzten, in der Kirche erhebliches Ansehen behielten. Entgegen einiger oberflächlicher Analogien hatten sie mit den griechischen oder römischen Heroen nichts gemein. Denn in der klassischen Antike war der Tod eine unüberwindliche Grenze zwischen Menschen und Göttern. Nun waren die Märtyrer aber aus christlicher Sicht gerade, weil sie als Menschen gestorben waren, um Christus nachzufolgen und seiner Botschaft treu zu bleiben, ins himmlische Paradies und zum ewigen Leben aufzufahren. Der Heilige ist ein Mensch, über den die Verbindung zwischen Himmel und Erde hergestellt wird. Sein Namenstag, an dem nach dem Tode seiner Wiedergeburt in Gottes Schoß gedacht wird, ist das christliche Fest schlechthin, um die heilbringende Fürbitte des für die Menschen gestorbenen Gottessohns zu erneuern. So ist der Märtyrerkult alles andere als das Eintrittsgeld einer neuen Religion oder als die Konzession christlicher Eliten an heidnische Massen, um deren Bekehrung zu erleichtern, sondern wurzelt in dem, was am Christentum im Vergleich mit anderen, damals konkurrierenden Religionen authentisch und ursprünglich war.

Das heißt allerdings nicht, daß der Heilige *ex nihilo* erfunden worden wäre. In der Spätantike gab es einen ziemlich verbreiteten Glauben an die Existenz von Schutzgeistern: Dämonen, Waldgeister, Engel, usw. Durch Übertragung der Beziehungen früherer Generationen zu Geisterwesen auf menschliche Wesen, auf Heilige, brachten einige große Bischöfe des

4. Jahrhunderts wie Paulinus von Nola und Ambrosius von Mailand Gläubige und Christengemeinde darauf, Männer und Frauen als Fürbitter zu gewinnen, die durch ihren heldenhaften Glauben Gott selbst als Beschützer erworben hatten. »Demokratisiert« wurde der Märtyrerkult über das System der Schutzheiligen, das auf denselben Vorstellungen fußte wie die Beziehungen einer Klientel: Treue des Beschützten, »Freundschaft« und Schutzpflichten des Patrons gegenüber denen, die sich ihm anbefohlen hatten. In einer von Zersplitterung bedrohten Gesellschaft, wo die einzelnen um ihre Identität und Freiheit bangten, kamen die Heiligen gerade recht, um wieder Vertrauen zu geben und Perspektiven des Heils im Alltag aufzuzeigen.

Zu den umstrittensten Behauptungen des englischen Historikers P. Brown über den Ursprung des Märtyrerkults gehört seine These, dieser sei zunächst auf privater Ebene organisiert worden, bevor er später von den örtlichen Kirchenhäuptern übernommen worden sei, die beunruhigt zusehen mußten, wie die Familienandachten, die sich um die Gräber entfalteten, die Einheit der Christengemeinde gefährdeten. Tatsächlich können wir anhand der archäologischen Belege selten weiter als bis zu den ersten Kultformen zurückblicken, die immer liturgischer Art sind. Doch trifft es deswegen nicht weniger zu, daß Bischöfe eine große Rolle bei der Verbreitung des Märtyrerkultes spielten und ihm eine im wesentlichen kirchliche Funktion zuwiesen, indem sie ihn unter ihre Kontrolle brachten. So erklärt sich, daß Papst Damasus die Katakomben Roms mit Beschlag belegte, und ebenso, daß die Reliquien des Hl. Gervasius und des Hl. Protasius in Mailand im Jahre 385 »erfunden« und sofort von Bischof Ambrosius zum Nutzen der Kirche übernommen wurden. Indem er zum himmlischen *Patronus* des Doms und der Stadt wurde, hob der Heilige das Ansehen seines Vertreters und bald auch Nachfolgers hienieden: des Bischofs. Überdies boten die immer größeren Ehren, die den Reliquien an den vom Kalender festgelegten Kirchenfesten zuteil wurden, und die Überführung der Gebeine dem städtischen Gemeinwesen Gelegenheit, seine Einheit zu bekräftigen und Randgruppen, Bauern oder Barbaren einzubeziehen. Über Prozessionen wurden neue Bande zwischen der Stadt und den *suburbia*, den Vorstädten geknüpft, wo die Friedhöfe und die *martyria* lagen, kleine geweihte Stätten, an denen die Gebeine der Märtyrer verwahrt wurden. Begünstigt von dieser mächtig aufstrebenden Liturgie, gelangten die Frauen, die darin eine große Rolle spielten, aus ihrer Vereinzelung heraus, während sich die Armen aus den

überkommenen Klientenschaften lösen, die ab Ende des 4. Jahrhunderts in eine Krise geraten sind, um sich unter den Schutz eines Heiligen zu stellen und später in seine *familia* einzutreten. Doch auch die Mächtigen kommen auf ihre Rechnung: Von da an und bis zum Ende des Mittelalters sollte es eine der Pflichten der Machthaber in einer christlichen Gesellschaft sein, Kirchen als Hort der Reliquien der Gottesknechte zu errichten, die ihren Weg aus den Gräbern auf die Altäre gefunden hatten.

Während das Abendland nach Ende der Christenverfolgungen von der Verehrung der Märtyrer allmählich dazu überging, die Bischöfe zu verehren, welche die Gebeine hüteten und weiheten, erlebte das Morgenland eine ganz andere Entwicklung, die alsbald tiefe Auswirkungen auf die gesamte Christenwelt haben sollte. Neben den Märtyrern tauchten nämlich in der nachkonstantinischen Zeit neue Typen von Heiligen auf: Glaubensbekenner wie der Hl. Athanasius (†371), der als Metropolit von Alexandria seine Kirche zur Fluchtburg gegen die Ketzerei des Arius machte, und vor allem die Asketen, die fortan fern der Welt nach Vollendung strebten, schwer zu erlangen im Rahmen einer Gesellschaft, die zwar oberflächlich christianisiert war, aber dem Geist des Evangeliums zu tiefst fremd blieb. Die Eremiten der ägyptischen Wüste, darunter der Hl. Antonius (†356) als der berühmteste, der Held der Thebais, und die syrischen Styliten auf ihren Säulen verkörpern vom 4. Jahrhundert an ein Ideal der Heiligkeit, dem eine glänzende Zukunft beschieden sein sollte: das Gottesmanns (*vir dei*), der die herrschenden Werte seiner Zeit (Macht, Reichtum, Geld, Stadtleben) verwirft, um in der Einsamkeit Zuflucht zu suchen und dort ein rein religiöses, d. h. der Buße und Kasteiung gewidmetes Leben zu führen. Erst in der Wüste wuchsen dem Gottesknecht, wie er uns in den ältesten Texten der Hagiographie wie den *vitae patrum* beschrieben ist, durch Abwehr jeglicher Versuchung die Kräfte zu, die er alsdann zum Nutzen der Menschheit einsetzte. Sehr rasch und trotz aller Versuche, ihr Charisma zu verbergen, wurden diese Personen durch die außergewöhnlichen Entbehrungen berühmt, die sie sich zumuteten. Nachdem sie die kultivierte Welt zugunsten der freien Natur verlassen hatten, ernährten sie sich fast ausschließlich von rohen Wildpflanzen und pflegten ihren Leib nicht mehr. Da sie das Minimum an menschlicher Ernährung, an Schlaf unterschritten, erschienen sie ihren Zeitgenossen als außergewöhnliche Wesen. Doch im Unterschied zu anderen Randfiguren, denen sie in manchen Punkten ähnelten, bewahrte

sie ihre Festigkeit im Gebet und ihr enger Umgang mit Gott nicht nur vor dem Wahnsinn, sondern verlieh ihnen auch in den Augen derer, die ihr Leben beobachteten, ein großes, übernatürliches Ansehen, ein gerechter Lohn für ein entsagungsvolles Dasein.

Diese östlichen Auffassungen der Heiligkeit waren bald in der ganzen römischen Welt bekannt und verbreitet. Unter dem Einfluß von Hilarius von Poitiers und der aquitanischen Freunde des Hl. Hieronymus, später übernommen durch Johannes Cassianus von Marsilia und die provenzalischen Mönche des Klosters Lerinum, drangen die asketischen Einflüsse aus Ägypten und Syrien in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts bis ins Abendland und hatten dort einen Erfolg, der sich im bedeutendsten Werk der Hagiographie jener Zeit spiegelt, der *Vita Martini* (Leben des Hl. Martin von Tours, †397), zu Beginn des 5. Jahrhunderts von Sulpicius Severus verfaßt. Dieses Werk, das tiefen Einfluß auf die mittelalterlichen Heiligenlegenden haben sollte, will seinen Helden in der Tat als den Hl. Antonius des Abendlandes darstellen. Man sieht hier das Ideal des gal-lisch-römischen Asketismus triumphieren, das nach einem Worte des Bischofs Paulinus von Nola (Ep. 2,12) als »unblutiges Martyrium« aufgefaßt wird. Wie die Einsiedler in der ägyptischen Wüste ist dieser Offizier aus Pannonien (Westungarn) von einem »Abt«, nebenbei von Hilarius von Poitiers, in die Wissenschaft der Askese eingewiesen worden und hatte in Ligugé ein asketisches Eremitenleben geführt. Im Jahre 371 zum Bischof von Tours ernannt, nimmt er energisch den Kampf gegen alle Spielarten des Bösen auf: gegen die arianische Ketzerei, die Götzenverehrung auf dem Lande, den Kult falscher Märtyrer, die örtlich vom Volke verehrt werden – seine Missionstätigkeit kann sich auf zahlreiche Wunder stützen. Doch eben in diesen Aspekten löst sich die *Vita Martini* von ihren morgenländischen Vorbildern: das Leben des Martin ist insofern »gemischt«, als er zugleich Mönch mit einem Hang zur Einsiedelei und weltgewandter Prediger der Lehren des Evangeliums war. Zudem hebt Sulpicius Severus im Unterschied zur östlichen Hagiographie, deren Helden selten Priester sind, sein Priesteramt hervor, und so wurde das Kloster Marmoutier, das Martin am Ufer der Loire gründete, zur Pflanzschule für Bischöfe. Auf diese Weise gewinnt die abendländische Heiligkeit schon in ihren Anfängen einen weltgeistlichen Charakter und unterscheidet sich darin von der des Morgenlands, wo Weltgeistliche mit Ausnahme einiger großer Prälaten nicht als charismatische Persönlichkeiten angesehen wurden.

Vom Ende des 5. Jahrhunderts liegt die geistliche Macht in den zwei Hälften des ehemaligen Römerreichs, die sich fortan in verschiedene Richtungen entwickeln, nicht mehr an denselben Orten und bei den gleichen Personen: während im Osten die Verehrung des Kaisers als Oberhaupt der Christenheit zugleich mit der der Eremiten und Mönche wuchs, werden die Bischöfe in dem von Germaneninvasionen überrannten und auf mehrere Barbarenreiche aufgeteilten Abendland als Hüter der Reliquien und Verteidiger der Städte zu den Zentralgestalten des Kirchenlebens. Ob als Hl. Leo in Rom, Hl. Anianus in Orléans oder Hl. Desiderius in Cahors, das örtliche Oberhaupt der Kirche steht bereits zu Lebzeiten an vorderster Stelle des politischen, gesellschaftlichen und religiösen Tagesgeschehens und bleibt ganz selbstverständlich auch nach seinem Tode unbedingte Bezugsgröße, mit der die Stadt ihre Einheit und ihren kollektiven Lebenswillen kundtut. Die Zeit der Märtyrer ist vorbei; die der morgenländischen Eremiten sollte im Abendland nicht mehr werden als eine literarische Mode, und arme und einsiedlerische Büsser sollten alsbald in einer hierarchischen Kirche mißtrauisch beäugt werden, die sich die Praxis des Asketentums nur noch im Rahmen eines zenobitischen Mönchstums denken kann.

Während der Heilige der Spätantike Anhänger der *vita passiva* war und Vollkommenheit durch Weltentsagung erstrebte, war das Abendland des Frühmittelalters vor allem von Gestalten religiöser Oberhäupter und Gründer gekennzeichnet, die sich stark ins tätige Leben einmischten. Zu dieser Zeit war die Kirche nämlich treibende Kraft der Gesellschaft geworden, besonders in den Städten, wo sich gute Bischöfe durch ihren Eifer auszeichneten, mit dem sie die Einwohner gegen die Willkür des Königs und seiner Amtsverwalter verteidigten. Als Vertreter Gottes in einer profanen und brutalen Gesellschaft erscheint der heilige Prälat jener Zeit vor allem als Mann der handelnden und greifbaren Mildtätigkeit. Stütze der Schwachen, kämpft er gegen Unterdrückung und Vergewaltigung des Rechts, wird so für die Stadtbevölkerung zum Nothelfer gegen Willkür und zögert dabei nicht, den Mächtigen dieser Welt mit Gottes Strafe zu drohen. Diese Entwicklung zeigte sich faktisch in der Einrichtung des Kirchenasyls als einer Freistatt, wo Flüchtige unter dem Schutz der Reliquien des dort verehrten Heiligen standen. Gefördert wurde sie durch die Beteiligung an dem, was man heute als soziale Dienste bezeichnen würde: Spitäl (*xenodochia*), Hospize, Häuser für Findelkinder, Verzeichnisse – oder Matrikeln – von Armen, die von der Ge-

meinde unterstützt wurden. Doch das Hauptgebiet der Nothilfe der Heiligen ist die Hilfe für Gefangene, die häufig wie Sklaven gehalten wurden. Ein Hl. Cäsarius von Arles oder ein Hl. Germanus von Paris veräußerten ihr kostbares Geschirr und sogar ihre Kirchenornate, um Gefangene loszukaufen, und dieser Akt der Barmherzigkeit scheint zu den Bestandteilen der *fama sanctitatis* gehört zu haben, die sie alsbald umgab. Nicht nur Kriegsgefangene waren betroffen. Das Leben des Hl. Desiderius von Cahors (†655) zeigt ihn uns, wie er die Gefängnisse aufstößt, ohne einen Unterschied zwischen Schuldigen und Unschuldigen zu machen, und sich damit befaßt, die so von ihm in Freiheit gesetzten wieder ins gesellschaftliche Leben einzugliedern, indem er sie taufen ließ, wenn sie ungetauft waren, und sie auf seine Kirchen und Klöster verteilte. Manche Missionare wie der Hl. Amandus ließen befreite Sklaven ohne Federlesen zu Geistlichen oder Mönchen ausbilden. Gewiß zählten Äbte und Bischöfe damals zu den größten Besitzern von Leibeigenen, doch der mögliche Widerspruch zwischen diesen beiden Haltungen wurde nicht wahrgenommen.

Zwar wird der Heilige damals zum Nothelfer der Armen und der Opfer von Ungerechtigkeiten, doch macht er sich deswegen – bis auf einige hochpolitische »Märtyrer« wie den Hl. Legeirius von Autun (†678) – nicht zum Gegner der weltlichen Macht. Im Gegenteil, eines der typischen Merkmale der damaligen Zeit ist die Symbiose, die sich zwischen den herrschenden Klassen der Geistlichkeit und der Laien ergibt. Die Zeit zwischen dem Ende des 6. und dem Ende des 8. Jahrhunderts ist bisweilen als Hagiokratie bezeichnet worden, weil sie so viele Heilige aufweist, die bisweilen engste Beziehungen zur Macht hatten, wie der Hl. Eligius in Frankreich oder der Hl. Gregor (der Große) in Rom, der sich an die Stelle der verfallenden kaiserlichen Autorität setzte und die Verwaltung der Ewigen Stadt in die Hand nahm. Es handelt sich hier um einen Grenzfall, und nördlich der Alpen war die Situation spürbar anders: Dort gelangt nicht die Geistlichkeit an die Macht, sondern die fränkische, angelsächsische oder germanische Aristokratie, die ihren Zugriff auf die Kirche festigt und ihr zugleich dabei hilft, sich in ländlichen Regionen durchzusetzen, die sich bis dahin ihrem Einfluß entzogen hatten, und das Unternehmen der Christianisierung der immer noch heidnischen Germanenvölker durch Missionare wie den Hl. Bonifatius in Thüringen und den Hl. Korbinian von Freising in Bayern aktiv unterstützt.

Hauptfolge dieser engen Zusammenarbeit zwischen Klerus und herrschenden Kreisen war, wie K. Bosl nachgewiesen hat, die religiöse Legitimierung der herausgehobenen Stellung der Aristokratie im Vergleich zur übrigen freien oder unfreien Menschheit. Der Glaube, der damals entstand, wonach ein Heiliger immer adlig war und ein Adliger größere Ausichten hatte als irgendein anderer Mensch, zum Heiligen zu werden, war zumindest anfänglich kein ideologischer Überbau, von den herrschenden Gruppen oder von der Kirche aufgezwungen. Er wurzelte vielmehr in der Überzeugung, die dem spätantiken Christentum und dem germanischen Heidentum gemeinsam war und von Herrschenden wie Beherrschten geteilt wurde, daß sich moralische und geistige Vollkommenheit nur schwer außerhalb einer hervorragenden Abstammung entwickeln könne. Daher die enge Verbindung, die damals faktisch hergestellt und später zum äußerst schwer widerlegbaren Gemeinplatz der Hagiographie von der Untrennbarkeit von Heiligkeit, Macht und Adel des Blutes wurde.

Die erste Konsequenz dieser Durchsetzung des »Adelsheiligen« war der Ausschluß von Leuten ungeklärter sozialer Herkunft vom Königsweg zur Heiligkeit, wie ihn damals Bischofsamt und Abtswürden darstellten. Von nun an und für lange Zeit konnten einfache Leute – jene anonyme Masse von Leibeigenen, die in den Augen der Aristokratie weder denken noch frei sein konnte – zu Altarruhm nur noch über das Eremitenleben gelangen, das bis zum 11. Jahrhundert im Abendland nicht sehr verbreitet war. In einer Gesellschaft, in der Armut und äußerste Askese an den Rand gedrängt wurden, waren die Diener Gottes, deren nach ihrem Tode gedacht wurde, vor allem Kirchen- und Klostergründer, da sich die Dankbarkeit der Mönche und Laienbrüder in der Abfassung einer *vita* oder in der Errichtung eines Kultes zu ihren Ehren äußerte. Adlige Familien stachelten übrigens häufig deren Eifer an, indem sie selbst die Reliquien ihrer berühmtesten Angehörigen unter die Leute brachten. Das taten beispielsweise die ersten Karolinger mit ihren Vorfahren, dem Hl. Arnulf, Bischof von Metz, oder der Hl. Gertrud, Abtissin von Nivelles (†659) und Tochter des Hausmeiers Pippin I. sowie der Hl. Itta (od. Iruberga), Schwester der Hl. Begga. In diesen männlichen wie weiblichen Personen und in ihren Biographien zeigt sich eine neue Auffassung der Heiligkeit, die auf hoher Geburt, Ausübung von Autorität und häufig umfangreichem Vermögen beruht, das zur Verbreitung des christlichen Glaubens eingesetzt wird. Bisweilen kommt bei den Männern ein stattli-

ches Aussehen und eine große Leutseligkeit im gesellschaftlichen Umgang hinzu. Das ist weit entfernt vom asketischen Ideal des 5. Jahrhunderts, und noch weiter von den Heiligen der Anfänge des Christentums.

Insgesamt sollte das Abendland vom Hochmittelalter an eine ganze Reihe geistiger Vorstellungen auf dem Gebiet der Heiligkeit übernehmen, die im Laufe der folgenden Jahrhunderte nur allmählich und teilweise in Frage gestellt wurden. Zu diesen Grundmerkmalen gehören das Überwiegen der Männer (90 Prozent der Heiligen jener Zeit), der Erwachsenen – die Kindheit weckt damals keinerlei besonderes Interesse – und vor allem die enge Verbindung zwischen aristokratischer Geburt und moralischer und religiöser Vollkommenheit.

In diesem besonderen religiösen Kontext – Widerspiegelung einer aufstrebenden Adelsgesellschaft und des engen Bündnisses zwischen Kirche und weltlicher Macht, wie er für die Karolingerzeit und die nachkarolingische typisch ist – treten die ersten *Königsheiligen* auf den Plan. Das Frühmittelalter hatte bereits einige erlebt, darunter den Hl. Sigismund (†523), König der Burgunder, der dem Arianismus abgeschworen und die Abtei von St. Moritz im Wallis gegründet hatte, oder dem Hl. Edmund (†839), König der Ostangeln, der von den Dänen erschlagen und später als Märtyrer des christlichen Glaubens angesehen wurde. Doch außer diesen wenigen Sonderfällen hatte das Abendland kaum interessiert, solange sie mit der Kontinuität einer heidnischen oder magischen Sakralität im Zusammenhang mit der Königsmacht oder gewissen Attributen ihrer Inhaber rechnen konnten, wie z. B. dem langen Haar der Merowinger. Dagegen begannen sich die neuen Dynastien, die sich in Europa zwischen dem 8. und dem 10. Jahrhundert festsetzten – Karolinger, Ottonen, Kapetinger usw., – in ihrem Streben nach Legitimierung auf die Kirche zu stützen. Hierzu erneuerten sie die Tradition des christlichen Kaisertums, wie sie sich in Byzanz gehalten hatte, und ergänzten sie um das Ritual der Salbung und Krönung, das in Spanien zur Weihe der Westgotenkönige entwickelt worden war. Durch die Weihen, die er an diesem Tag empfing, unterschied sich der König von der Laienaristokratie und geriet in die Nähe der *otatores*, wurde eine Art »weltlicher Bischof«, dessen Handeln zu lenken und moralisieren sich die Kirche bemühte. Um das Königsamt wurde in England wie auf dem Kontinent eine regelrechte Ideologie des *rex iustus* entwickelt, die stark unter dem Einfluß des Alten Testaments stand. Ihren vollkommensten Ausdruck findet sie in der

Lebensbeschreibung des Kapeters Robert (II.) des Frommen (†1031) durch den Mönch Helgaldus von Fleury, der unter Auslassung des sehr verwickelten und wenig erbaulichen Ehelebens des Herrschers den Schwerpunkt auf den liturgischen Aspekt des Priesterkönigs legte. Zwar wurde Robert nicht zum Heiligen erhoben, doch erscheint er in diesem Text zu Recht berühmt, als bevorzugter Fürsprecher zwischen den Menschen und Gott, der ihm das Privileg gewährt hatte, Wunderheilungen durch bloßes Handauflegen zu bewirken. So begann in Frankreich die Tradition der wundertätigen Könige, die unlängst von M. Bloch glänzend untersucht worden ist.

Zur selben Zeit nimmt der Prozeß der Sakralisierung der Macht des Königs in den vor kurzem christianisierten Randländern des Abendlands die Gestalt einer persönlichen Heiligung mancher Herrscher an. Das gilt besonders für solche, die unter tragischen Umständen einen gewaltsamen Tod fanden, wie König Wenzeslav (†929, der Hl. Wenzel) in Böhmen, auf Betreiben seiner Mutter und seines Bruders ermordet, oder für Olaf den Dicken (den Hl. Olaf) von Norwegen, 1030 in der Schlacht von Stiklestad erschlagen. Es ist schwer auseinanderzuhalten, was an der Verehrung, die diesen Personen alsbald zuteil wurde, von einer heidnischen Sakralisierung herrührt, und was von der Einmischung der Kirche. Olaf zum Beispiel war der letzte aus der Dynastie der Yngling, die göttliche Abkunft für sich beanspruchte, doch war er auch der Urheber der Christianisierung Norwegens gewesen. Die Geistlichen stellten ihn jedenfalls als einen Märtyrer dar, der wegen seines blutigen Todes und der darauffolgenden Wunder mit Christus zu vergleichen sei. Später sollte er zum Nationalheiligen seines Landes werden, als dessen *rex perpetuus* er gegen Ende des Mittelalters angesehen wurde. Neben Schweden und Dänemark, wo im 12. Jahrhundert mehrere ähnliche Fälle anzutreffen sind, muß vor allem Ungarn erwähnt werden, wo die Dynastie der Arpaden nach ihrer Bekehrung zum Christentum das Sakralprestige behielt, das sie in der heidnischen Zeit innehatte. Bereits 1083 erkannte die Kirche die Heiligkeit des Königs Stefan (†1038) an, der sein Volk hatte taufen lassen, und die seines Sohnes Emerich (†1031), zu dem sich wenig später auch noch König Ladislaus (†1095) von Ungarn und Kroatien gesellte. In England erlangt die Verehrung des angelsächsischen Königs Eduard des Bekenners (†1066) vom 12. Jahrhundert an landesweite Bedeutung, während das Haus Plantagenet versuchte, auch hier nach französischem Vorbild die Idee eines heiligen und wundertätigen Königtums zu verankern.

Selbst die Kerngebiete der Christenheit, wo der Typ des Königsheiligen Ausnahme blieb, erlebten mehr oder minder erfolgreiche Versuche, gewisse Fürstinnen mit einer »Aura« von Heiligkeit auszustatten, wie Königin Mathilde (†986), Gattin Heinrichs I., zu deren Ehren in Sachsen in der Ottonenzeit zwei *vitae* nacheinander verfaßt wurden, oder Kaiserin Adelheid (†999), Witwe Ottos I., die von Urban II. im Jahre 1097 heilig gesprochen wurde. Hervorgegangen aus einem Zusammentreffen zwischen der Selbstverherrlichungsabsicht eines Herrschergeschlechts auf dem Gipfel seiner Macht und der Dankbarkeit, die Mönche und Laienbrüder ihren Wohltätern unbedingt erweisen wollten, sind diese Kulte Ausdruck einer Gesellschaft, in der sich die Kirche herbeiließ, die Ahnen des Königs heiligzusprechen, um seine Legitimität zu verteidigen und eine Macht zu festigen, die in manchen Fällen vom wachsenden Feudalismus angetastet wurde.

Zur selben Zeit, als sich diese recht weltliche Heiligkeit endgültig durchsetzte, entwickelte sich bei den Klerikern ein Ideal, das den Mönchsberuf aufwertete und das Kloster zur Vorstufe des Paradieses machte. Solche Auffassungen waren nicht neu, doch wurden sie von dem Augenblick an glaubwürdig, wo das benediktinische Mönchtum, das sich durch sehr aktive geistige Elemente auszeichnete, sich zu reformieren begann. Diese Restauration geschah über die Wiedereinführung der regelmäßigen Observanz, besonders auf dem Gebiet der Liturgie, und durch Verherrlichung der Jungfräulichkeit, die als zentraler Punkt christlicher Vervollkommnung angesehen wurde. Mönche sind kollektiv heilig, weil sie beten und keusch sind. Diese Lebensweise, die sie den Engeln ähnlich und in Gegensatz zu den wenig erhebenden Sitten des weltlichen Klerus stand, trug ihnen die Gunst der Gläubigen ein. Als echter Soldat Christi (*miles Christi*) erfüllt der Mönch nach den Worten Odos von Cluny mit dem Verzicht auf jegliches Eigentum, auf Gewalt und auf Ge-schlechtsleben das Mysterium des Erbarmens und ermöglicht mit seinem Opfer die Rettung der sündigen Menschheit. Als Vorwegnahme des Reiches Gottes auf Erden ist das Kloster der Ort der Heiligung schlechthin, und es ist kein Zufall, daß die großen Äbte von Cluny ebenso wie später der Hl. Bernhard versuchten, alle Kleriker oder Laien zum Eintritt zu bewegen, an denen ihnen hervorragende menschliche und religiöse Eigenschaften auffielen, zum großen Mißbehagen mancher Päpste oder Bischöfe, die erleben mußten, wie viele der besten Christen sich aus einer Welt, wo die Kirche sie benötigte, ins Kloster abzusetzten.

In diesem stark vom asketischen Mönchtum der Benediktiner geprägten geistigen Klima zogen gewöhnlich Gestalten die Aufmerksamkeit ihrer Zeitgenossen auf sich, die das Mönchtum reformierten, wie Gerhard vom Kloster Brogne († 959) bei Lüttich, Johannes vom Kloster Gorze in Lothringen († 974) und vor allem die großen Äbte von Cluny, der Hl. Odilo († 1048) und der Hl. Hugo († 1109), unter dessen Leitung die burgundische Mönchsgemeinde den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreichte. Doch um eine richtige Vorstellung von der Ausstrahlung dieser *Mönchsheiligkeit* zu gewinnen, muß man die Galionsfiguren noch um einige Dutzend Männer und nicht ganz so viele Frauen ergänzen, die diese oder jene Abtei oder Priorei mit der Intensität ihres vergeistigten Lebens auszeichneten. Vor allem ist der außergewöhnliche Einfluß des Mönchsideals auf alle anderen Formen des christlichen Lebens hervorzuheben, angefangen mit dem Bischof und Prediger bis zu den Laien, wie das Beispiel des Hl. Gerald von Aurillac († 909) belegt, eines Grafen aus der Auvergne, der sich in der Lebensgeschichte seines Biographen Odo von Cluny wie ein Mönch verhält, der sich im Jahrhundert geirrt hat.

Einer der Hauptfaktoren des ungewöhnlichen Durchsetzungsvermögens des mönchischen Vorbilds in der ersten Zeit des Feudalismus liegt darin, daß es vollkommen der Vorstellung entsprach, die sich die damaligen Menschen von der Heiligkeit machten, in ihren Augen eine Sache von »Professionellen«. Wären die »Söhne« des Hl. Benedikt nicht die einzigen, die sich ständig wie fromme Männer verhielten, im Unterschied zu den Gläubigen und sogar Klerikern, die das nur mehr oder minder vorübergehend taten? Stiegen ihre Gebete und das eucharistische Opfer, das sie zum Heil der Seelen darboten, nicht Tag und Nacht bis vor Gottes Thron hinauf? Außerdem überließen ihnen die Massen, die sich von vornherein nicht in der Lage fühlten, nach Heiligkeit zu streben, nur zu gern diese Funktion von Heilsmittlern zwischen Himmel und Erde, ohne die in den Augen der Menschen von damals keine Gesellschaft Bestand haben konnte.

Doch schon Ende des 11. Jahrhunderts zog die Lebensweise der klassischen Benediktiner herbe Kritik auf sich, und die anspruchsvollsten Geister suchten nach anderen Wegen zur Heiligkeit, besonders das Einsiedlerwesen, das damals einen bemerkenswerten Aufschwung nahm. Dies entsprach nicht nur einem Bedürfnis nach Verbreiterung der religiösen Erfahrung, verständlich in einer Gesellschaft, die aus langer Zurückgezogenheit herausfand und demographisch, ökonomisch und kulturell eine

rasche Expansion erlebte. Tatsächlich verändert sich damals der Charakter der Heiligkeit selbst. Sie hört auf, die Frucht der Kontemplation über das unendliche Geheimnis eines ganz anderen und sozusagen unerreichbaren Gottes zu sein und wird zur *Nachahmung Christi*, des »sichtbaren Ebenbilds des unsichtbaren Gottes«, dem man Schritt für Schritt nachfolgen muß, um dereinst in die glückselige Ewigkeit einzugehen. Diese Wende, mit der Wiederentdeckung der Innerlichkeit verknüpft, hinterließ tiefe geistige Spuren. Auch wenn das Mönchtum im 12. Jahrhundert der Königsweg bleibt, auf dem man allein zur Vollkommenheit gelangen konnte, erliegt es indes dem Einfluß des neuen Klimas und ist bemüht, dem religiösen Streben der damaligen Zeit besser gerecht zu werden. Besonders den Cluniazensern wurde vorgeworfen, sie hätten mit ihrer Betonung der liturgischen und eschatologischen Aspekte des religiösen Lebens die Weltzugewandtheit im Sinne der Arbeit und der Predigertätigkeit aufgehoben. Der Hl. Bernhard, der mit Cîteaux (Cistercium) zum Buchstaben und Geist des Hl. Benedikt zurückkehrt, erblickt im Mönch vor allem einen Büsser, der sich von der Welt abgewandt hat, um seine Sünden zu beweinen. Es handelt sich nicht bloß um eine Erneuerung der Kasteiung und des äußerst einfachen Lebens gegenüber der realen und unterstellten Verweichlichung Clunys: In der Spiritualität der neuen mönchischen und kanonischen Orden zu Beginn des 12. Jahrhunderts ist das Asketentum nur Anfangspunkt eines Prozesses – der sieben Stufen der Liebe – der dem Ordensbruder ermöglicht, schrittweise zur göttlichen Ekstase zu gelangen, die Bernhard von Clairvaux zum letzten Ziel des geistigen Weges zu Gott erklärt.

Die Beständigkeit der institutionellen Formen des Mönchtums und des mönchischen Gedankenguts sollte uns nicht darüber hinwegtäuschen, wie tief die damaligen Veränderungen gingen. Daß die Zahl der Heiligen im Abendland beträchtlich wächst, ist nicht nur darauf zurückzuführen, daß die Männer und Frauen des 12. und 13. Jahrhunderts stärker vom Streben nach Vollkommenheit erfaßt waren als ihre Vorgänger. Doch zuvor konnte man fast nur im Rahmen eines *ordo* zum Heiligen werden, im wesentlichen in einem *ordo monasticus*, der an sich schon heiligende Eigenschaften besaß, oder durch vollkommene Erfüllung staatsmännischer Pflichten, was allein für Könige und Königinnen und allgemeiner für Inhaber der Macht galt. Die aufkommende neue Geisteshaltung dagegen betont die Notwendigkeit eines persönlichen Engagements des einzelnen. Bei den Zisterziensern oder den Prämonstratensern werden keine Kinder oder *oblata* mehr

als Laienbrüder in die Klöster aufgenommen, sondern nur noch »Bekehrte«, d.h. Erwachsene, die sich aus freien Stücken für die Nachfolge Christi (*sequela Christi*) entschieden haben. Die Sanktifizierung wird also vor allem zum persönlichen Wagnis und zum inneren Anspruch, der je nach Person und Ort in unterschiedlicher Art und Weise empfunden wird, aber immer dem Antrieb der Liebe zu Gott gehorcht.

Die Auswirkungen dieses neuen Geisteszustands waren beträchtlich: »Dem nackten Christus nackt folgen«, wie die Formel hieß, von der sich Wanderprediger wie der Hl. Johannes Gualbert in Italien (†1073) oder Robert von Arbrissel in Frankreich (†1116) leiten ließen, hieß in der Tat in Armut und Askese leben, sich dem Dienst an den Armen und Leprakranken widmen und Prostituierte wieder auf den rechten Weg führen. Die bedauernswerten Freiwilligen wurden dafür gerühmt. Gregor VII. hatte den unheilvollen Charakter der weltlichen Macht unterstrichen und Kaisern und Königen ihr unchristliches Verhalten vorgeworfen. Auch wenn bei weitem nicht alle Kleriker dem Papst auf diesen extremen Pfaden folgten, ging die weltliche Macht aus dem Investiturstreit geschwächt und entheiligt hervor, und erkannte die Kirche fortan als Heilige nur noch die Herrscher an, die ihr wie der Hl. Ludwig (†1270) von Frankreich wohlgesonnen waren und zugleich in Frömmigkeit und sittlichem Verhalten ein Beispiel gaben. Dagegen wird der Niedergang der Heiligkeit kraft Amtes dadurch belegt, daß die Heiligsprechung Karls des Großen, 1166 auf Betreiben Friedrichs II. von einem Gegenpapst vorgenommen, von der Römischen Kirche nie bestätigt wird.

Gefördert wurde diese zunehmende Vergeistigung des Begriffs, der Heiligkeit durch die Entwicklung des Verfahrens der *Heiligsprechung*, die darauf hinauslief, dem Papst das alleinige Recht einzuräumen, auf diesem Gebiet die letzte Entscheidung zu treffen. Zu Beginn des 13. Jahrhunderts war dieser Prozeß abgeschlossen. Es handelte sich dabei nicht nur um einen Sieg der römischen Zentralgewalt oder ein Problem innerkirchlicher Disziplin. Daß der Heilige Stuhl alle Fälle von Heiligsprechung an sich zog, ging nämlich einher mit einer Kontrolle der Vorrüge und Wunder der Gottesknechte, die von der Kurie im Verlaufe eines Prozesses der Heiligsprechung genauestens überprüft wurden, nachdem zuvor jene Zeugnis abgelegt hatten, denen ihre Fürbitte geholfen hatte. Fortan gab es im Abendland zwei Kategorien von Heiligen: diejenigen, die nach ihrer Genehmigung und Anerkennung durch den Papst zum

Gegenstand eines liturgischen Kultes werden konnten, und die anderen, die sich mit lokaler Verehrung begnügen mußten.

Genau dieses neue Vorbild der apostolischen und himmlischen Heiligkeit, das auf dem Ideal der *sequela Christi* beruht, fördert die römische Kirche im 13. Jahrhundert nach Kräften, wie dies die Heiligsprechungen von Franz von Assisi und Dominikus belegen, den Gründern des Minoriten- bzw. Predigerordens und Anhängern der Armut und des Bettelmönchstums. Doch dieses Streben fand je nach Landstrich in ganz verschiedenen Menschentypen Ausdruck. Nördlich der Alpen blieb die seit dem Hochmittelalter bestehende Verknüpfung zwischen adliger Abstammung, Machtausübung und Heiligkeit sehr stark und die irdische Hierarchie war mit der himmlischen fast deckungsgleich. Gewiß gelangte eine wachsende Zahl von Laien und Frauen in dieser Zeit zu Altruhm, doch sind es meist Könige wie der Hl. Ludwig, Kaiserinnen wie Kunigunde, die im Jahre 1200 heiliggesprochene Gattin Heinrichs II., oder Fürstinnen wie Elisabeth von Thüringen (†1231), Tochter des Königs Andreas II. von Ungarn, und die Hl. Hedwig (†1243), Herzogin von Schlesien. Selbst als sich die von den Bettelorden verbreiteten neuen religiösen Werte der Demut und Armut endgültig durchgesetzt haben, hält sich immer noch die Bevorzugung des Adels, und bleibt die Rekrutierung neuer Heiliger gesellschaftlich gesehen äußerst elitär. Das ging so weit, daß die Verfasser von Heiligenlegenden nördlich der Alpen Diener Gottes, deren Geburt dunkel oder ungewiß war, stets mit illustrier Herkunft ausstaffierten.

Ganz anders ging es zur selben Zeit in den Mittelmeerländern und besonders in Italien zu, wo der Anteil der Heiligen aus den herrschenden Klassen sehr viel geringer war. Die Bischofsheligen, im 13. Jahrhundert in Frankreich und England zahlreich, verschwanden in dieser Zeit aus dem Bereich, aus dem sich die öffentliche Meinung ihre Vorbilder suchte. Dagegen hing die *vox populi* fast ausschließlich Männern und Frauen an, die nicht durch die Ausübung eines Amtes oder durch adlige Abstammung hervorstachen, sondern durch die Prüfungen, die sie aus Liebe zu Gott und zu den Nächsten durchgemacht hatten. Dabei geht es bis auf wenige Ausnahmen nicht mehr um einen gewaltsamen Tod oder Blutvergiessen. Für das Zustandekommen eines Rufes der Vollkommenheit zählen vor allem die Entbehrungen und Leiden, die die Diener Gottes freiwillig auf sich genommen haben. Die mediterrane Heiligkeit beruht als Lebens- und Verhaltensmodell auf Armut und Entsagung. Doch

handelt es sich von nun an um ein Asketentum der Anpassung, in dem der Mensch Christus, dem erbarmenswürdigen Opfer der Kreuzigung, ähnlich werden soll, »der nichts hatte, um sein Haupt niederzulegen«. Der Hl. Franziskus († 1226), der Arme von Assisi und Stigmatisierte vom Monte Alverno, hat dieses Bemühen um Verwirklichung des Evangeliums in einem irdischen Dasein gewiß am weitesten getrieben und sogar das Leiden Christi in seinem eigenen Fleische dargestellt. Sein Leben ist der vollendete Ausdruck der neuen Auffassung der Heiligkeit als Frucht einer innerlichen Erfahrung und einer Liebe, die sich bemühte, in allen Menschen, und vor allem bei den Ärmsten, das Antlitz Gottes wiederzufinden.

In den Mittelmeerländern werden ganz verschiedene Kategorien aufgrund einer Gleichsetzung mit dem barmherzigen und leidenden Christus unmittelbar als heilig wahrgenommen: Eremiten und Einsiedler, umherziehende Pilger auf Gottessuche, die unterwegs sterben, Gründer von Spitälern und Hospizen, Wohltäter der Armen wie der Hl. Homobonus von Cremona († 1197), der erste nichtadlige Laie, der heiliggesprochen wurde (1199). Durch solche mildtätigen Werke gelangen damals zahlreiche Laien bescheidener oder bürgerlicher Herkunft zu lokaler Verehrung. Doch selbst in den Regionen nördlich und westlich der Alpen, in denen aristokratische Vorbilder eindeutig dominierten, macht der Inhalt von Heiligenleben im Verhältnis zu früher eine erhebliche Veränderung durch.

Mit einem Vergleich zwischen zwei Gestalten Heiliger Fürstinnen aus dem 11. und dem 13. Jahrhundert läßt sich der Wandel erfassen, der mittlerweile stattgefunden hat: Als der Mönch Theodorich um 1105 das Leben der Hl. Margarete, Königin von Schottland († 1093) niederschreibt, ist er um den Nachweis bemüht, daß ihr Verehrung wegen ihres muster-gültigen Verhaltens als Gattin, Mutter und Herrscherin gebührt, indem er sie wegen der guten Ratschläge preist, die sie ihrem Gatten wie ihren Kindern erteilte, und dafür, daß sie nie mit Unterstützung für die Männer der Kirche gespart habe. Weniger als eineinhalb Jahrhunderte später wird die Hl. Elisabeth († 1231), Gattin des Landgrafen Ludwig IV. von Thüringen, wegen ihrer Mildtätigkeit in ganz Deutschland und bald auch darüber hinaus berühmt. Doch bei genauerer Betrachtung ihrer Biographien haben die beiden Fürstinnen außer ihrer hohen Geburt nicht viel miteinander gemein: die ungarische Königstochter Elisabeth gründete weder eine Abtei noch eine Kirche, sondern ein Armenspital. Vor ihrer

Witwenschaft hatte sie durchaus das Leben einer Herrscherin geführt, aber nur dem Scheine nach, denn sie saß bei Festgelagen dabei, ohne selbst etwas zu essen, und nahm die Reste an sich, um sie an die Armen zu verteilen. Zur großen Entrüstung ihres Gefolges rührte sie Nahrungsmittel nicht an, die von bestimmten Domänen stammten, wo die Feudal-gewalt ungerecht ausgeübt wurde. Nach dem Tode ihres Gatten verließ sie ständig ihren Familiensitz Wartburg und ließ sogar ihre Kinder im Stich, um die Lebensumstände der Armen und Aussätzigen zu teilen, für die sie ihr ganzes Vermögen einsetzte und die sie bis zu ihrem Tode eigenhändig pflegte. Hier zeigt sich klar der Prozeß der Verinnerlichung der Heiligkeit, die fortan ungeachtet der Unterschiede des sozialen Milieus auf einer gemeinsamen Hingabe an das Menschsein Christi und auf dem Bestreben beruht, ihm durch Nachahmung zu folgen.

Von Ende des 13. Jahrhunderts an gerät die Strömung der Verkünder des Evangeliums, die einige Jahrzehnte früher von den Bettelorden verkörpert worden war, mit der Kirche in Konflikt, wie an der Auflehnung der frankiskanischen *Spirituales* gegen das Papsttum gut zu sehen ist. Diese wandten sich von einem fragwürdig gewordenen Ideal ab, dessen Themen zum Teil von Ketzerbewegungen wie der des Fra Dolcino oder von vereinzelt Papstgegnern aufgegriffen worden waren. Mit Avignon verschärfte sich der Prozeß der Klerikalisierung der Kirche und ihrer Verwandlung in einen Machtapparat noch weiter. Im Gegenzug werden wir Zeuge des Auftretens neuer Formen der Heiligkeit am Rande einer Institution, die immer weniger in der Lage ist, auf die religiösen Bedürfnisse der Gläubigen zu reagieren. In diesen Kontext ist der Aufschwung des Mystizismus einzuordnen, der sich bereits in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Deutschland, Flandern und Italien durchsetzte, bevor er um 1300 die gesamte Christenheit erfaßte, und vor allem die Zunahme des seherischen Prophetentums, dessen Einfluß infolge der Krisen nach dem großen Schisma von 1378 unaufhörlich zunahm.

Der sicher auffälligste Aspekt dieser Bewegung liegt in der Stellung der Frauen und vor allem der Laien. Von der Verkündung des Wortes in der Kirche ausgeschlossen, bemächtigen sie sich desselben unter Hinweis auf eine göttliche Berufung. Wohl stellen sie sich unter die Leitung von Beichtvätern oder Gewissenswächtern, doch kehren sie recht oft alsbald dieses Autoritätsverhältnis um, indem sie letztere zu ihren Schreibern und Sprechern machen. Die ältesten Fälle visionärer weiblicher Heilig-

keit sind die der Margareta von Cortona (†1297), der Klara vom Kreuze, Abtrissin von Montefalco (†1308) und der Angela von Foligno (†1309). Bezeichnend ist, daß keine von ihnen im Mittelalter heiliggesprochen wurde, obwohl sie sowohl zu Lebzeiten als auch nach ihrem Tode großes geistiges Ansehen eben deswegen genossen, weil sie die Grundanschauungen des Franziskanertums auf eine andere Ebene hoben. Jedenfalls geschah es beim Prozeß der Heiligprechung der Hl. Klara von Montefalco in Umbrien das erste Mal, daß paramystische Erscheinungen und Visionen von der römischen Kirche in Betracht gezogen wurden und Anlaß zu einer besonderen Prüfung gaben. Daß die Sache nicht zum Abschluß kam, liegt sicher ungeachtet aller Gelegenheitsmotive, die sich in jedem Einzelfall finden lassen, in dem Mißtrauen der Kleriker gegenüber Frauen, die ihnen mit der Behauptung, die Vereinigung mit Gott sei in der liebenden Verschmelzung des Willens hienieden möglich, ihre Rolle als unerläßliche Mittler zwischen den Menschen und dem Jenseits streitig zu machen drohten. Der prophetische Aspekt der weiblichen Heiligkeit verstärkte sich im 14. Jahrhundert, wie bei einer Hl. Birgitta von Schweden (†1373) festgestellt werden kann, die von 1343 an Visionen über die Notwendigkeit der Rückkehr des Papsttums nach Rom, die Reform der Heiligen Kirche und die Bekehrung der Ungläubigen hatte und verkündete, oder bei einer Hl. Katharina von Siena (†1380), die mit Leidenschaft dieselben Ziele verfolgte.

So verschieden ihre Empfindungen und ihre Kultur waren, gingen diese Frauen – und viele unbekanntere, die nur lokale Wirkung hatten – auf gleiche Weise vor: sie versuchten nicht, sich an das Volk zu wenden, sondern Reformen von oben zu fördern. Daher der gesellschaftlich elitäre Aspekt ihrer Beiträge, die die Form von Appellen annahmen und schriftlich oder mündlich an Päpste, Herrscher und Große dieser Welt gerichtet wurden. In den meisten Fällen stellen die Seher(innen) vorhandene Institutionen nicht in Frage, auch wenn sie ihre Unzulänglichkeiten kritisieren, sondern wollen sie im Gegenteil veranlassen, ihre vorgegebene Rolle auszufüllen. Der Papst solle sich von den politischen Problemen und den Sorgen der weltlichen Macht nicht völlig in Anspruch nehmen lassen; der König von Frankreich trotz der Einwände seiner schlechten Ratgeber seine heilige Sendung nicht vergessen! In ihren Eingebungen äußert sich ein Predigertum, das in den kirchlichen und gesellschaftlichen Strukturen keinen Platz mehr findet und versucht, durch Anrufung der Spitzen der Hierarchie Wirkung zu erzielen. Alle diese Heil-

gen erwarten von ihrem Rekurs auf den Papst und auf die Herrscher eine Zusammenfassung der Energien der von inneren Kriegen geschwächten Christenheit, und einen geistigen Aufbruch, der endlich jene Kirchenreform ermöglichen sollte, die alle erklärtermaßen herbeisehnen, die aber aus menschlicher Sicht unmöglich scheint. Zur Durchsetzung ihrer Ansichten verfügten diese Boten des Himmels nur über zwei Waffen: mit dem Zorn Gottes zu drohen, der über die Sünde der Menschen und den Abfall der Geistlichen erzürnt sei, und an die unendliche Liebe und das Erbarmen des geopfertem Lammes zu erinnern, das sein Blut für das Heil der Menschheit vergossen habe. Sie benutzten diese Waffe mit wechselndem Erfolg, doch gibt es keinen Zweifel, daß sie in der damaligen Christenheit, die auf dem Wege zur Spaltung und Säkularisierung war, die äußerst wichtige Rolle von Zeugen des Spirituellen spielten, die ihnen großes Ansehen einbrachte.

Für die Kirche war es gefährlich, zuzulassen, daß sich Heiligkeit an ihrem Rande entwickelte und sich gar bisweilen gegen sie selbst wandte, um Unzulänglichkeiten zu kritisieren. So erleben wir zu Beginn des 14. und vor allem während des 15. Jahrhunderts eine Wiedereroberung der öffentlichen Meinung durch die dynamischsten Elemente des Klerus eben auf dem Gebiet, wo die Propheten und Visionäre gewirkt hatten: dem gesprochenen Wort, das in einer Gesellschaft, in der die Massen eine wachsende Rolle spielten, aber weitgehend von der Welt des Lesens und Schreibens ausgeschlossen blieben, von ganz entscheidender Bedeutung war. Wenn man die Liste der Haupttheiligen vom Ende des Mittelalters betrachtet, verblüfft die Stellung, die die großen Prediger der damaligen Zeit hier einnehmen: Vincent Ferrer (†1419), Bernhardin von Siena (†1444), Johannes von Capestrano (1456), Jakob de Marchia (†1476) usw., alle aus Bettelorden hervorgegangen und mit der Observantenbewegung verbunden, die letztere nach den Krisen des 14. Jahrhunderts wiederbelebt hatte. Gewiß war dies nicht eine absolute Neuheit, hatte die Kirche ja bereits im 13. Jahrhundert Sakralredner wie Antonius von Padua von den Minoriten oder Petrus Martyr (Petrus Veronensis, †1252) vom Predigerorden heiliggesprochen. Im 15. Jahrhundert jedoch erreicht das Phänomen einen bisher nicht gekannten Umfang. Im ganzen Abendland waren die einzigen Mönche, die außer einigen Eremiten die Begeisterung der Massen weckten, Prediger, die ihr Leben und ihre Kräfte der Verkündigung des Wortes widmeten. Auf Wanderschaft durch das Abendland von Aragon bis in die Bretagne und von Italien nach Po-

len und Kroatien, unterschieden sich diese Mönche eindeutig von den Klerikern, an welche die Gläubigen gewöhnt waren. Indem sie in größter Armut von Stadt zu Stadt zogen, hatten sie dennoch Zeit, bei ihren Zuhörern bekannt zu werden, da sie ihnen häufig einen ganzen Zyklus von Predigten – z. B. die ganze Fastenzeit hindurch – widmeten, was ihnen ermöglichte, sich mit den Problemen dieser oder jener Stadt und ihrer Einwohner vertraut zu machen. Mehr als an Predigten gemahnen ihre Reden an große, gutorganisierte Schaueranstaltungen, regelrechte »Meetings« oder »Happenings«, bei denen sie zugleich Organisator und Star waren. Im allgemeinen unter freiem Himmel von hierfür eigens errichteten Holzgerüsten predigend, waren sie von Beichtvätern begleitet, die Vollmacht hatten, Ablass von Sünden zu gewähren, der sonst Bischöfen oder dem Papst vorbehalten war, und bisweilen zogen Scharen von Büssern mit ihnen einher – bereits Bekehrte sozusagen auf einer Art sühnender Pilgerfahrt –, die Geißelungs- oder Andachtsübungen vollbrachten, bevor der Redner das Wort ergriff. Dieser behandelte im allgemeinen die großen, heilsnotwendigen Wahrheiten, doch mehr moralisch als dogmatisch. In dem Bemühen, große Zuhörschaften zu rühren und zu bewegen, versuchten sie vor allem, den Gläubigern ihre Sünden bewußt zu machen und sie zur Reue zu bringen. Hatte er Erfolg, forderte der Büsserprediger greifbare Zeichen der von ihm bewirkten geistigen Erneuerung, und der Einsatz schloß häufig mit einem »Autodafé«, bei dem auf einem Scheiterhaufen Glücksspiele und überflüssiger Putz der Frauen verbrannt wurden.

Doch der Wunsch nach Bekehrung, von dem diese Heiligen getrieben wurden, ging über die individuelle Moral hinaus. Da sie sich darüber klar waren, daß sie in einer Welt lebten, in der der Einfluß der christlichen Botschaft auf die Sitten recht schwach war, spielten sie ohne Umschweife die Rolle von »Friedensstiftern«, indem sie verfeindete Familien und gegnerische Klans miteinander versöhnten und versuchten, die Übel zu lindern, an denen die Armen und Randgruppen litten. Im Kielwasser ihrer Predigten wurden Hospize für die Siechen und vor allem Darlehenskassen zur Bekämpfung des Wuchers gegründet. Um diesen Initiativen Dauerгарантиen zu verschaffen, stellten die Diener Gottes häufig die öffentliche Gewalt in Frage und forderten von den Magistraten neue Vorschriften oder Gemeindecapitulationen, die mit der christlichen Ethik besser in Einklang standen, besonders gegen den unverschämten Luxus der Reichen und gegen die unsaubereren Finanz- und Geschäftspraktiken des

Handelsbürgertums. So knüpfte die christliche Heiligkeit in der Morgendämmerung der Neuzeit an die Tradition der sozialen und tatkräftigen Einmischung des Frühmittelalters an, die mehrere Jahrhunderte lang vom Ruhm mönchischer und vergeistigter Ideale zugedeckt worden war.

Wenn man eine exakte Idee von den Vorstellungen über die Heiligen des ausgehenden Mittelalters geben will, kann man sich indes nicht nur an Personen halten, denen die Ehre der Heiligsprechung zuteil wurde, denn in dieser Zeit brechen auf diesem Gebiet ernsthafte Unstimmigkeiten zwischen der kirchlichen Hierarchie und den Gläubigen auf. Das Papsttum neigte dazu, den Altarruhm einer kleinen Zahl handverlesener Heiliger vorzubehalten, doch das Volk verfiel oft spontan darauf, Männer oder Frauen oder sogar Kinder zu verehren, deren Hauptverdienst darin bestand, daß sie eines gewaltsamen Todes gestorben waren, ohne ihn verdient zu haben. Es ist angebracht, den jüdischen »Märtyrern« unter diesen »unschuldigen Heiligen« einen besonderen Platz einzuräumen, die in England wie in der germanischen Welt besonders zahlreich waren: so der junge Werner von Bacharach († 1287), der im 14. und 15. Jahrhundert im Rheintal und bis in die Niederlande besonders beliebt war, oder aber Simon von Trient († 1475), über dessen weitverbreitete Verehrung der Klerus in den Alpenregionen und in Norditalien zutiefst gespalten war. Allgemein setzte die römische Kirche damals allen Formen der Heiligkeit mit Nichtanerkennung ein Ende, die mit Blutvergießen verbunden waren. Doch vernachlässigte sie auch Gestalten, die die Volksverehrung ins Herz geschlossen hatte, wie den heiligen Pilger und Wundertäter, dessen berühmtester Vorläufer der Hl. Rochus war, der von Mitte des 15. Jahrhunderts an gegen die Pest angerufen wurde. Während allerorten Kirchen und Kapellen zu Ehren dieses Nothelfers errichtet wurden, dessen Biographie immer noch sehr geheimnisumwittert ist, mußte das 17. Jahrhundert abgewartet werden, bevor ihn das Papsttum mit dem Status eines ordentlichen Heiligen ausstattete. Ein Zeichen dafür, daß das Volk Ende des Mittelalters und trotz der zunehmenden Kontrolle des Klerus auf diesem Sektor immer noch Heilige schafft.

Für die meisten Menschen des Mittelalters, vor allem vor dem 13. Jahrhundert, ist ein Heiliger zunächst einmal ein berühmter Toter, dessen Geschichte nicht genau bekannt war, von dem man aber wußte, daß er zu Lebzeiten um seiner Liebe zu Gott willen Verfolgungen und Leiden ausgehalten hatte. Daher die grundlegende Bedeutung des Leibes, der einzigen Gemeinsamkeit zwischen den Dienern Gottes und den Gläubigen,

die sie verehrten, indem sie Kulte und Legenden entwickelten. Auf den Leib waren die Büttel und bisweilen die Heiligen selbst losgegangen. Von der Tücke der Heiden oder dem selbstzerstörerischen Eifer der Asketen zerstückelt und verstümmelt, fand er nach dem Tode zu einer geheimnisvollen Unversehrtheit zurück, dem Zeichen göttlicher Erwähltheit. Im Mittelalter ist Heiligkeit zunächst eine Sprache des Körpers, ein Diskurs des »geduldigen Fleisches«, um die gelungene Formulierung P. Camporesis aufzugreifen.

Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, daß eine Synode von Poitiers es 1387 für geboten hielt, Maßnahmen zu ergreifen gegen »das einfache Volk, das auf Betreiben gewisser Ungläubiger die Gewohnheit übernommen hat, die Leiber unversehrt aufgefundener Toter anzubeten und sie zu verehren, als handle es sich um Heilige«. Selbst für die Kleriker der damaligen Zeit war der gute Erhaltungszustand des Leibes nach dem Tode ein notwendiges, aber nicht hinreichendes Kriterium, um einem Menschen den Titel Diener Gottes zu verleihen. Neben dem Ausbleiben der Verwesung und dem guten Ruch hatten die Überbleibsel von Heiligen mit der Hostie den wunderbaren Vorzug gemein, zerteilt werden zu können, ohne etwas von ihrer Wirkung einzubüßen, d.h. von den Kräften, die Gott ihnen bei ihrem verdienstvollen Tode verliehen hatte. Das waren auf der Ebene der allgemeinen Geistesverfassung die stillschweigenden Grundlagen des Reliquienkults, einer Verehrung von Einzelteilen eines geopfert und zerstückelten Leibes, der nach dem Vorbilde Jesu den noch Quelle des Lebens und Verheißung der Auferstehung blieb.

In diesen Kontext muß man sich hineinversetzen, um die Bedeutung der Verlagerung und des Raubs von Reliquien im religiösen Leben des Mittelalters zu verstehen. Von diesen Überführungen oder Umbettungen, die bisweilen mit Betrug, ja sogar Gewalttaten einhergingen, wurden lange Zeit nur die pittoresken Aspekte vermerkt. Tatsächlich nahmen sie insofern eine zentrale Stellung in der zeitgenössischen Gesellschaft ein, als der Besitz eines heiligen Leibes – und möglichst mehrerer – für Laien wie Kirchengemeinschaften lebensnotwendig war. Die Heiligen selbst waren sich darüber durchaus im klaren und suchten zum Sterben oft bewußt entweder ihren Geburtsort oder eine Stätte auf, von der sie glaubten, daß die Gegenwart ihrer Gebeine dort einen günstigen Einfluß ausüben konnte. So kehrte der Eremit Giovanni Bono († 1249), der den größten Teil seines Daseins bei Cesena in der Romagna verbracht hatte, als er sein Ende nahen fühlte, in seine Geburtsstadt Mantua heim, zugleich aus

Treue zu seinem Vaterlande und um durch die posthume Ausstrahlung seiner Reliquien die Häretiker zu bekämpfen, die dort über feste Positionen verfügten. Im selben Geiste wimmelte es in mittelalterlichen Legenden von Vorfällen, wo sich die Gebeine eines Heiligen einem von diesem mißbilligten Versuch der Umbettung widersetzen, indem sie sich plötzlich ganz schwer machten. Tatsächlich war das einzige gültige Kriterium auf diesem Gebiet Erfolg oder Mißerfolg: Die Überführung von Reliquien oder ihr Raub ließ sich ohne Rücksicht auf die ursprünglichen Absichten dieser Heiligen immer damit rechtfertigen, daß ihre früheren Besitzer sie ohne Ehre an einem unwürdigen Platz gelassen hätten. Sie an einen anderen Ort zu bringen, war in diesem Falle eine eher lobenswerte als tadelnswerte Demonstration der Frömmigkeit. Selbst als das Papsttum im 13. Jahrhundert mit Innozenz III. erklärte, daß »die Falschheit unter dem Schleier der Heiligkeit nicht geduldet werden darf« und versuchte, ein Mindestmaß an Disziplin auf diesem Gebiet durchzusetzen, entsprachen die Ergebnisse bei weitem nicht den Erwartungen. Die Gläubigen waren einfach davon überzeugt, im Recht zu sein und eine fromme Tat zu tun, wenn sie Reliquien von Heiligen aus dem alten Domizil hervorholten, wo diesen ihrer Ansicht nach keine genügende Verehrung zuteil wurde – ein verschwommener Begriff, der alle Bemühungen rechtfertigte, sich ihrer im Guten oder im Bösen zu bemächtigen.

Diese Auffassungen hielten sich um so hartnäckiger, als sie in überlieferten Volksbräuchen wurzelten, deren entstelltes, aber immer noch hörbares Echo aus den Heiligenlegenden zu vernehmen ist, besonders aus manchen Lebensgeschichten von Heiligen in der Umgangssprache des 12. und 13. Jahrhunderts. Gottesdiener und -mägde erschienen wie Figuren, die sich im Zeitablauf nicht verändern, mit allen Vollkommenheiten ausgestattet und ständig von der Gnade Gottes erfüllt sind, wobei die unter den Menschen verbrachten Jahre ihnen lediglich ermöglichen, sich durch Nachweis ihrer Tugenden und ihrer Kräfte als Wundertäter Anerkennung als Heilige zu verschaffen. Bezeichnend ist, daß die Verfasser dieser Texte sich fast stets dafür entschieden, die Verdienste von räumlich und zeitlich entfernten Personen zu preisen und dabei betonten, was an deren Dasein seltsam bzw. übermenschlich war. In Erfüllung der Erwartungen ihres Publikums versuchten die Autoren nämlich Gestalten zu zeichnen, die unermüdlich bewundert wurden, doch denen nachzueifern nicht einmal dort in Frage kam, wo sich ihre Vollkommenheit im Unterlassen zeigte.

Der Heilige, wie ihn diese Literatur darstellt, enthält sich aller Dinge, die anderen Menschen Freude machen, praktiziert Keuschheit und Askese im Übermaß und lebt in körperlicher Nacktheit und Entsagung. So bleibt für das Volk der Eremit als Mann der Entbehrungen und bittersten Not Urbild der Heiligkeit. Gegenüber einer so unerreichbaren Vollkommenheit reagieren die Massen mit Konsumhaltung. Von dem Gottesherrmann wird erwartet, daß er die sündige und leidende Menschheit an den Gnadenweisen beteiligt, die ihm wegen seines Opfers zuteil geworden sind. Es wird vor allem als Fürsprecher gesehen, der zuständig ist für den Schutz derer, die ihn anrufen. Die Geistlichen teilen diese Überzeugung mindestens bis zum 13. Jahrhundert und verfassen Heiligenviten und Wunderberichte mit dem Ziel, den Ruf dieser oder jener heiligen Stätte bekannt zu machen und die Volksmassen im Glauben zu festigen.

Vom 12. Jahrhundert an – und in Italien bereits im 11. – wurden die Vorstellungen der Heiligkeit in Verbindung mit dem kulturellen und religiösen Wandel, den das Abendland damals durchmachte, von einer allmählichen, aber tiefgreifenden Veränderung erfaßt. Neben dem Reliquienkult, der bis zur Reformation ungebrochen blieb, entwickelten sich Formen der Verehrung von Frauen und Männern, denen die öffentliche Meinung in Anbetracht ihres Lebens spontan den Heiligentitel verlieh. Man begnügt sich nicht mehr mit der Verehrung von berühmten oder unbekanntem Fürbittern, deren Erdenleben sich in fernen Jahrhunderten und geheimnisvollen Landstrichen abgespielt hatte: Das Volk zeigt fortan vor allem in den Mittelmeerländern wachsendes Interesse an bekannten Gestalten aus jüngerer Zeit. Der Heilige wird nicht mehr auf einen Leib mit besonderen Privilegien reduziert, sondern vor allem als lebendes Wesen definiert. Stärker als an den Märtyrerkult, bei dem sich alles um den Tod des Gottesknechts drehte, knüpft diese neue Auffassung wieder an die Tradition des Hl. Antonius, der Wüstenmönche und Büsser an, die seit der Büsserin Maria Magdalena Pelagia von Thais die Gemüter in der Welt von Byzanz und im christlichen Morgenland in ihren Bann geschlagen hatte. Auch überrascht es nicht, unter denen, die das Abendland nach dem Jahre 1000 als seine Heiligen anerkannte, eine erkleckliche Zahl von Eremiten, wie den Hl. Romuald und den Hl. Johannes Gualbert in Italien, zu finden, sowie ganz allgemein Asketen und Konvertiten, die den Gläubigen durch ihre entsagungsvolle Lebensweise bekannt geworden waren.

Ein lebender Heiliger war zunächst daran zu erkennen, daß er die Natur in sich niedrigerungen hatte, was ihm wiederum übernatürliche Kräfte über die Elemente und die Tiere verschaffte. So ließen Einsiedler neben ihrer Klausen Quellen entspringen und einen in den Boden gestoßen Stock Blüten tragen. Sie schritten unversehrt durchs Feuer, und auf ihre bloße Hantbewegung hin schwiegen die Vögel, die mit ihrem Gesang eine religiöse Verrichtung gestört hatten. Hier findet sich unterschiedlich ein anthropologisches Modell, das auch anderen Religionen gemein ist, besonders dem Islam, und das grundsätzlich jeder moralischen Konnotation oder jedes Gedankens an einen Vorbildcharakter entbehrt, wobei der christliche Bezug in der Heiligenlegende häufig nur durch einen Vergleich der asketischen Entbehrungen des Dieners Gottes mit den Leiden Christi hergestellt wird. Es ist nicht sicher, ob dieser Vergleich spontan von den Massen angestellt wurde, die sich drängten, den Heiligen zu sehen und zu berühren. Daß das Muster damals so erfolgreich war, liegt zunächst an seiner Wirksamkeit. Da er seine übernatürliche Macht in den Dienst der Menschen und vor allem der Ärmsten, der Kranken und Gefangenen stellt, erscheint der Heilige in erster Linie als ein erfolgreicher Heilmittler. Durch Teufelsaustreibung vertreibt er Dämonen und gliedert Randfiguren und Verfemte wieder in ihre früheren Gruppen ein. Dank des Ruhmes, den er genießt und der Furcht, die er verbreitet, beendet er Fehden, versöhnt Feinde und stellt dort Eintracht wieder her, wo Haß und Zwietracht herrschten. Doch würde man seine Rolle verkleinern, sähe man in ihm einfach einen geschickten Unterhändler, der Streit mit seiner Erfahrung schlichtet. Tatsächlich rührt seine Autorität zugleich von seiner Lebensweise und seinem Außenstandpunkt im Verhältnis zu denen her, die ihn um seine Nothilfe bitten. Häufig aus der gesellschaftlichen und kulturellen Elite hervorgegangen, waren die Gottesknechte in jedem Falle der normalen Menschheit fremd. Ihre Askese machte sie »übermenschlich« und sonderte sie dadurch noch weiter ab. Da sie die familiären und ökonomischen Verbindungen zur Welt zerrissen hatten und sich der Gesellschaft von Frauen entzogen, was eventuell dazu beitragen hätte, sie an einen bestimmten Ort zu fesseln, erschienen sie letztendlich als die einzigen völlig freien und selbständigen Personen in einer Gesellschaft, die häufig von ihren inneren Zwängen und Widersprüchen gelähmt war. Auch überrascht es nicht, daß sie für diese Gesellschaft bei ernststen Schwierigkeiten oder in Krisenfällen die letzten Nothelfer waren. Als Männer des Glaubens, die ihre Existenz für

diesen aufs Spiel gesetzt hatten, boten sie durch ihre bloße Gegenwart ein Heilmittel gegen die Angst und eine Antwort auf das Bedürfnis nach Gewißheiten, das jene beseele, die sich an sie wandten. Auf dieser Ebene kommt die religiöse Dimension der Heiligkeit ins Spiel. Man erwartete nämlich von den Dienern Gottes, daß sie die in ihnen versammelte übernatürliche Kraft darauf verwendeten, dort wieder normale Beziehungen zwischen den Menschen untereinander und zwischen diesen und der Natur herzustellen, wo der böse Geist sie zerstört hatte. Durch das Wunder sollte die durch die Sünde gestörte Weltordnung wiederhergestellt werden. Denn die Wurzel des Bösen war fast immer eine Missetat, die die Heiligen mit ihrer geistigen Klarsicht erkennen und nachweisen konnten. Wenn die Sünde zu tief verwurzelt war, begnügten sie sich damit, Katastrophen vorherzusagen und auszumalen, was diese unweigerlich nach sich zögen. Also ist der Heilige unauf lösbar Wundertäter und Prophet zugleich.

So stellten die Heiligen, ob tot oder lebendig, für die Gläubigen geheiligte Nothelfer dar, die ohne jede geistliche Vermittlung erreichbar waren, da man, um aus deren *virtus* Nutzen zu ziehen, bloß sie selbst bzw. nach ihrem Tode ihr Grab aufsuchen mußte. Bald – jedenfalls vom 13. Jahrhundert an – sollte es nicht einmal mehr nötig sein, an eine heilige Stätte zu wallfahren, um erhört zu werden. Eine einfache Anrufung, gefolgt von dem Gelöbnis eines Weihegeschenk, sollte genügen, zwischen dem Gläubigen und seinem himmlischen Schutzpatron ein Verhältnis herzustellen, bei dem der Gläubige der Fürbitte sicher sein konnte. Doch wenn man sich an einen lebenden Heiligen wandte, wie dies vor allem in den Mittelmeerländern immer häufiger geschah, konnte man erleben, daß der Gottesmann mehr wollte als nur den an ihn gerichteten Bitten um Heilung und Schutz zu entsprechen. Gläubige scheuten es gewöhnlich, sich auf andere Gebiete ziehen zu lassen, wie sehr schön an der Reaktion eines Notars zu sehen ist, der den Einsiedel Peter von Murrhone (den späteren Papst Coelestin V., † 1294) in seiner Klausur tief in den Abruzzen aufgesucht hatte: »Machen wir das, wozu wir gekommen sind«, erwidert er trocken dem Einsiedel, der wohl wissend, daß er es mit einem notorischen Wüstling zu tun hat, ihm Vorhaltungen über seinen Lebenswandel zu machen beginnt. In den Augen des Bittstellers war ein Heiliger zum Heilen da, und nicht zum Bekehren. Doch für den Einsiedel wiederum war die Macht des Wunderheilers, die ihm verliehen war, eine Gabe Gottes, und nicht ein persönlicher Vorzug. Außerdem

war er bemüht, die erbetene Gunst daran zu knüpfen, daß der Bittsteller bestimmte, amoralische Verhaltensweisen ablegte. So kann man an solchen Begegnungen sehen, wie sich eine seelsorgerische Funktion der Heiligkeit abzeichnete, die sich in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters verstärken sollte.

Von dem Zeitpunkt an, wo sich die abendländische Christenheit bewußt wurde, daß Heilige nicht nur Wundertäter oder Reliquien bedeuteten, die diesem oder jenem Heiligtum zur Konjunktur verhalfen, sondern, nach einem Worte des Hl. Thomas, »die Tempel und Organe des Heiligen Geistes« waren, nahmen die ihnen erwiesenen Ehren und Kulte eine andere Bedeutung an, die die frühere nicht auslöschte, sondern diese ergänzte. Einer der in dieser Hinsicht bemerkenswertesten Texte ist die Bulle, mit der der Hl. Dominikus 1234 heiliggesprochen wurde. Papst Gregor IX. läßt dort die verschiedenen Kategorien von Heiligen Revue passieren, die seit den Ursprüngen des Christentums aufeinanderfolgten. Er beginnt mit der Schilderung der Märtyrer, »die der ungeheuer gewachsenen Kirche Kinder aus allen Völkern unter dem Himmel gegeben haben«. Doch weil später »der Hochmut dem Anwachsen der Größe auf dem Fuße folgte, und die Bosheit der Freiheit«, habe Gott den Hl. Benedikt und seine Söhne berufen, die »die glückliche Gesellschaft eines Zusammenlebens in der Gnade und das Gemeinwohl wiederherstellte, das durch die zu große Zahl aus dem Blick geraten war«. Auf die Dauer aber habe das ursprüngliche Mönchtum der Benediktiner seine Tugend veräußert, und Gott habe, »wie um seine ermüdete Heerschar zu bekräftigen«, den Orden von Cîteaux (Zisterzienser) entsandt, der das Gotteslob in seiner ganzen Reinheit wiederherstellte. Doch reichte dies nicht aus, um dem Bösen Einhalt zu gebieten, denn »in der elften Stunde, als der Tag sich bereits dem Abend zuneigte . . . weckte Gott den Geist des Dominikus und verlieh ihm die Kraft und die Gabe der göttlichen Predigt. Bei seinem Anblick zittert die ganze Sekte der Häretiker, während die ganze Kirche der Gläubigen vor Freude erbebt«. Trotz einer gewissen Emphase, wie sie dieser Art päpstlicher Dokumente eigen ist, enthält dieser Text sehr wichtige Bestätigungen über die Rolle der Heiligen im Leben der Kirche. Beachten wir zunächst, daß für diesen Papst, der den Hl. Franziskus und den Hl. Dominikus noch persönlich gekannt hatte, der Hauptbeweis der Heiligkeit des letzteren darin liegt, daß er eine religiöse Bewegung gestiftet hat. In seinen Augen ist der Predigerorden die in Raum und Zeit verwirklichte Wohltätigkeit des Hl. Dominikus selbst.

Auch hebt er weniger die persönlichen Tugenden des Hl. Benedikt, des Hl. Bernhard oder des Hl. Dominikus hervor als die Fruchtbarkeit und die historischen Auswirkungen ihres Handelns.

Dieses Bewußtsein des kirchlichen Werts der Heiligkeit war bereits im christlichen Altertum vorhanden, jedoch aus der Sicht dieser oder jener örtlichen Kirche, deren Schutzpatron ein Märtyrer oder Bischof nach seinem Tode geworden war. Im 13. Jahrhundert ging es von nun an um die vom Stellvertreter Jesu geleitete Universalkirche, die sich soeben das Recht der Heiligensprechung vorbehalten hatte. Für sie war das Auftreten neuer Heiliger in ihrem Schoße eine große Stärkung zu einer Zeit, als viele behaupteten, sie werde ihrem Auftrag nicht gerecht, und lieber den Lehren der Katharer oder den Predigern der Waldenser folgten. So ging das Papsttum daran, im ganzen Abendland die Verehrung neuer Märtyrer wie z. B. des Hl. Thomas Beckett, Erzbischof von Canterbury († 1170), zu verbreiten, der in seiner Kathedrale von gedungenen Attentätern König Heinrichs II. ermordet worden war; oder des dominikanischen Inquisitors Petrus Martyr, in Ausübung seines Amtes 1252 bei Mailand getötet, oder aber des Hl. Franziskus von Assisi, den sein Biograph Thomas de Celano ohne Zögern als »neuen Evangelisten« bezeichnet. Im Leben des Hl. Franziskus erblickten eine große Zahl von Christen, Kleriker wie Laien, das Vorzeichen »neuer Zeiten«, ein Ausdruck, mit dem zugleich die neueste Gegenwart und die Vollendung der Weltgeschichte bezeichnet wurde. Denn in den Augen ihrer Zeitgenossen war der Arme von Assisi, wie übrigens auch der Hl. Dominikus, nicht als bloße Stütze der kirchlichen Institutionen erschienen, sondern als Reformator und mehr noch: als Erneuerer der antiken christlichen Heiligkeit, der an die Botschaft des Evangeliums anknüpfend eine neue und letzte Etappe in der Heilsgeschichte eröffnete. Manche Brüder im Orden der Minoriten bezeichneten ihn übrigens ohne Umschweife als zweiten Christus (*alter Christus*).

Allgemeiner noch werden Heilige damals als Individuen angesehen, deren Kommen »zur rechten Zeit« für die Kirche von der Vorsehung gewollt war, und es ist kein Zufall, daß sich die mittelalterliche Ikonographie später darin gefiel, das Thema der Vision von Papst Innozenz III. zu illustrieren, der im Traume einen Klosterbruder (je nachdem den Hl. Franziskus oder den Hl. Dominikus) erblickt hatte, wie er mit eigener Körperkraft die vom Verfall bedrohte Laterankirche stützte. Die Hagiographie verspürte alsbald die Auswirkung dieser neuen Auffassung der

Heiligkeit, auch wenn dies verspätet und nur allmählich erfolgte. Sie will fortan in ihren »modernsten« Strömungen den Gedanken veranschaulichen, daß jeder Heilige eine historische Sendung hat, die darin besteht, bestimmte Bedürfnisse seiner Zeit vom Standpunkt der Ewigkeit und seiner Erfahrung Jesu zu erfassen und zu stillen. Das sei zum Beispiel die tiefere Bedeutung des franziskanischen Armutsgeübdes, das gegenüber der Habsucht und dem Hochmut der neuen Welt – der Stadt und der Handelswirtschaft – das Primat des Gebens und der Mittellosigkeit behauptet. In der neuen Hagiographie, die sich vom 13. Jahrhundert an entwickelt und deren Urbild das Leben der mystischen Begine Marie von Oignies († 1213) ist, ein Werk Jakob von Vitry, liegt die Betonung wie in den ersten Biographien des Hl. Franziskus mehr auf der Lebensführung der Gottesknechte und -mägde als auf ihren Wundertaten. Der Gedanke, daß es sich bei ihnen um Wesen handelt, denen man nachleben kann, setzt sich allmählich gegen die etwas ängstliche Bewunderung durch, die bis dahin die Beziehungen zwischen den Gläubigen und ihren himmlischen Nothelfern gekennzeichnet hatte, deren Fürbitte sie erfluchten. Indem sie den Geistlichen, und über sie den Gläubigen, solche Texte vorlegten, wollen die Biographen ihnen die Möglichkeit geben, durch Nachahmung zur Heiligkeit zu gelangen. Und im selben Geiste sprachen sich die ältesten Weggenossen des Hl. Franziskus, nachdem sie erfahren hatten, daß die leitenden Instanzen des Minoritenordens einen Bericht über die Wunder verfassend lassen wollten, die dem Gründer seit seinem Tode zugeschrieben wurden, in einem Brief von 1245 an das Generalkapitel von Greccio gegen dieses Vorhaben aus und bekräftigten darin, daß »Heiligkeit nicht aus Wundern besteht, sondern sich in diesen nur zeigt«. Auch wenn daraus nicht sofort alle Schlußfolgerungen gezogen wurden, ist dies ein bemerkenswerter Vorstoß, die Heiligen aus der Sphäre des Magischen herauszuholen und sie wieder in das Herz der Kirche und der Gläubigen zu pflanzen.

Diese Ansichten waren durchaus nicht allen Gläubigen zugänglich. Für die meisten von ihnen waren Heilige in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters vertraute und hilfsbereite Gestalten, denen sie sich gefühlsmäßig verbunden fühlten, was häufig auf realer oder angenommener Zugehörigkeit zur selben beruflichen, ethnischen oder politischen Gruppe beruhe. Schon in den ersten Jahrhunderten des Christentums war der Gedanke, daß die Gottesknechte den Ort, wo sich ihre Reliquien befanden, besonders schützten, äußerst erfolgreich gewesen. Bald hatte

jede Bischofsstadt, angefangen in Rom mit Peter und Paul, ihren *sanctus proprius* als bestellten Wächter über ihre Mauern und Einwohner. Nach den Märtyrern hatte der Bischof häufig diese Rolle gespielt: als Verteidiger der Stadt und Nothelfer der Armen wurde er als örtliches Oberhaupt der Kirche ganz selbstverständlich nach seinem Tode über seine Reliquien zum bevorzugten Fürbitter.

Vom 13. Jahrhundert an gewinnt dieser Wunsch nach einem Schutzpatron an Umfang und erfaßt auch weltliche Gemeinden. Die kleinste Stadt, die bescheidenste Bruderschaft wollen fortan ihren eigenen Schutzpatron haben. Diese Geistesverfassung zeigt sich besonders ausgeprägt in Regionen wie dem städtischen Italien oder Süddeutschland, wo lokaler Partikularismus und städtischer Patriotismus besonders hoch entwickelt waren, doch wurde die Forderung in den mit Heiligen und Reliquien schlechter ausgestatteten Randländern der Christenheit nicht weniger entschieden gestellt. So schrieb der Verfasser der Lebensgeschichte des Hl. Nikolaus (Nils Hermansson), Bischof von Linköping in Schweden († 1391), im Jahre 1414 bezeichnenderweise: »Zwar können wir nicht das Fest aller Heiligen feierlich begehen, doch ist es richtig, daß jede Region oder gar jede Stadt oder jedes Kirchspiel ihren eigenen Schutzpatron besonders verehren ... Frankreich verehrt den Hl. Dionysius, England den Hl. Thomas, Schweden den Hl. Siegfried. Und auch wir in unserer Diözese von Linköping müssen unseren Vater Nikolaus verehren und unsere Bemühungen verstärken, ihn heiligsprechen zu lassen.«

Die eifrige Nachfrage von einzelnen oder Gruppen nach dem Schutz von Heiligen führte damals dazu, daß zwei besondere Formen der Verehrung entstanden: der städtische Kult und der dynastische. Ersterer war hauptsächlich in Regionen und Städten anzutreffen, die eine echte politische Selbständigkeit genossen, letztere in Ländern mit traditioneller Monarchie, in denen der nationale Zusammenhalt bereits stark war. Das Beispiel des Hl. Sebaldus, des Schutzpatrons von Nürnberg, erhellt recht gut den Charakter und die Formen des städtischen Kultes. Bei ihm handelt es sich um einen Einstedel unbekannter Herkunft, der um die Mitte des 11. Jahrhunderts in der Gegend lebte, als die Stadt von Kaiser Heinrich III. gegründet wurde. Nach seinem Tod wurde sein Leib in einer kleinen Kapelle der neuen Stadt beigesetzt, dann in eine Kirche überführt, wo er von Kaufleuten und Handwerkern verehrt wurde. Keinerlei Kult wurde ihm damals zuteil: Nürnberg war keine Bischofsstadt und feierte lediglich die religiösen Feiertage des Bistums Bamberg, zu dessen

Territorium die Stadt gehörte. Doch im 13. Jahrhundert trat Sebaldus, wie A. Borst nachgewiesen hat, aus dem Schatten heraus und begann die Freiheit und das Wachstum der Stadt zu verkörpern, deren Privilegien Friedrich II. 1219 anerkannte. Die Kommunalbehörden ließen zu seinen Ehren eine große Kirche errichten, die im Jahre 1273 geweiht wurde. Das Fest des Hl. Sebaldus am 19. August sollte fortan jedes Jahr feierlich begangen werden, und war ab 1256 mit Ablaß verbunden. Doch täuschte man sich nicht: Es handelte sich nicht um eine Verehrung durch das Volk, sondern um eine politische Religiosität, mit dem städtischen Patriziat verknüpft, das in Sebaldus den Verteidigern der Größe und Unabhängigkeit der Stadt erblickte. Genau das veranschaulichen seine ersten Hochämter, die um 1280 von Geistlichen im Dienste der Stadt zu seinen Ehren auf Latein zusammengestellt wurden: Das größte Wunder, das dem Gottesmann zugeschrieben wird, ist das Wachstum Nürnbergs, das sich von einem Markflecken zur Zeit seines Todes dank seiner zu einer der mächtigsten und reichsten Städte im deutschen Raum entwickelt habe. Spätere Texte machten Sebaldus zu einem Adligen, der Eltern und Schloß zugunsten eines Lebens in Armut und Verborgenheit aufgegeben habe, dann zum Sohn eines Königs von Dänemark, der hier inkognito gestorben sei. Tatsächlich wurde Sebald erst nach 1350, als Handwerker an der Stadterweiterung beteiligt wurden, wirklich volkstümlich. Wie sich bereits in Mailand im 11. und 12. Jahrhundert mit dem Kult des Hl. Ambrosius erwiesen hatte, traten die neuen Schichten dort, wo sie gegen die alten herrschenden antraten, gern unter dem Banner des lokalen Schutzheiligen an, um so ihren Willen zu bekunden, die wahren Interessen der Stadt zu vertreten und das Neue an ihren Forderungen unter dem Mantel der Anrufung der traditionellen Nothelfer zu verbergen. So diente der beeindruckende Aufschwung des Sebaldskults am Ende des 14. Jahrhunderts dazu, die Absichten der Aufsteiger zu legitimieren und eine größere Zahl von Bürgern an den öffentlichen Angelegenheiten zu beteiligen. Die ihm gewidmete Kirche wurde vergrößert, und er wurde nun auch in Standbildern und Kirchenfenstern abgebildet, während er bis dahin ohne Ikonographie geblieben war. Seine Lebensgeschichte wurde ins Deutsche übersetzt; der Vorname Sebald wurde in Nürnberg sehr geäufig, und schließlich wurde sein Abbild zu Beginn des 15. Jahrhunderts auf die Münzen der Stadt geprägt. Diesem Kult fehlte nur noch die Anerkennung der Geistlichkeit, die ihm bis dahin offenbar wenig günstig gesinnt war und ihm einen echten liturgischen Kult verweigerte. Doch im Jahre 1425 er-

langte der Nürnberger Rat vom Papst die Heiligsprechung seines Helden, der damit zu vollen Ehren kam. Allerdings ging die Sache selten so aus. Die italienischen Städte, wo städtische Kulte häufig zeitnahen Personen wie dem Bruder Heinrich von Bozen (†1315) in Treviso galten, versuchten mehrfach, die Römische Kirche zu veranlassen, ihre neuen Schutzpatrone heilig zu sprechen. Sie weigerte sich fast stets, doch dies hielt die Städte nicht davon ab, sie öffentlich als ihre Namensheiligen zu verehren, so stark war die Überzeugung der Stadtväter, daß der Wohlstand der Stadt und die Eintracht unter den Bürgern durch ihre Fürbitte gewährleistet sei.

Eine ähnliche Einstellung findet sich in Ländern, wo der dynastische Kult vorherrschte, der männlichen oder weiblichen Heiligen erwiesen wurde, deren posthumes Schicksal irgendwie mit dem der Herrscherfamilie verknüpft war. Tatsächlich wurde der Schutzpatron der königlichen Familie in dem Maße zum Schutzheiligen der gesamten Nation, wie sich ein starkes, im Gefühl für die Monarchie verankertes Nationalbewußtsein entwickelte. Bereits im 13. Jahrhundert wurde der Hl. Dionysius, dessen Gebeine in der gleichnamigen Abtei bei Paris verehrt wurden, und die Kapetinger stets beschützt hatten, zum Symbol Frankreichs, und merkwürdigerweise wurde er von Ludwig dem Heiligen nicht aus dieser Rolle verdrängt. Der Hunderjährige Krieg verschärfte die Rivalitäten zwischen den Staaten und beschleunigte damit den Prozeß: England erkannte sich im Hl. Georg, Burgund im Hl. Andreas wieder, ganz wie Venedig sich schon seit langem mit dem Hl. Markus und seinem Löwen identifizierte. Man könnte noch mehr Beispiele anführen, z. B. Skandinavien, wo sich das norwegische Nationalbewußtsein um den Kult des Hl. Olaf herausbildete, und es der schwedischen Monarchie gelang, die Gestalt des Hl. Erik (IX., König v. Schweden) populär zu machen, einen Herrscher des 12. Jahrhunderts, von einem Konkurrenten heimtückisch ermordet, mit dessen christlichen Tugenden es jedoch nicht weit her war, was die heftige Feindseligkeit erklärt, die die Hl. Birgitta gegenüber seinem Kult hegte. So werden die Heiligen nun zu einer Art Gottheit, zum Gattungsbegriff für die Nation.

Man kann das Wuchern der städtischen und dynastischen Kulte, wie es für das Ende des Mittelalters typisch ist, sehr verschieden bewerten. Eine große Zahl hervorragender Geister erblickte darin bereits damals das Zeichen eines Niedergangs des christlichen Universalismus. So wettete der florentinische Humanist Franco Sacchetti bereits Ende des 14. Jahrhunderts gegen die beschränkte Kirchenpolitik, die zu seiner Zeit für die

Auswahl von neuen Schutzpatronen bestimmend war, und fürchtete nach seinen eigenen Worten, »daß alle diese neuen Heiligen im Glauben an die alten irremachen könnten«. Im selben Sinne versuchten einige reformwillige Theologen wie der Deutsche Heinrich Hainbuche von Langenstein (†1397) oder der Franzose Jean Gerson vergeblich, die Kirche auf diesem Gebiet zu einer größeren Disziplin zu bewegen, während Nicolaus von Clémanges ein *Traktat wider die Einführung neuer Feste* verfaßte, dessen Titel für sich selbst spricht. Alle wetteten sie gegen die Entartung ihrer Zeitgenossen, die sich von den großen Gestalten der Heilsgeschichte der Kirche, den Evangelisten, Aposteln, Märtyrern der ersten Jahrhunderte abwandten, um auf mildere Kulte abzugleiten, die bisweilen zweifelhaften Heiligen galten.

Rückblickend müssen diese Kritiken, die nicht unbegründet waren, allerdings nuanciert werden. Gewiß war der Heiligenkult am Ende des Mittelalters so tief im Leben der Gesellschaft verwurzelt, daß er auf die Gefahr hin, veralltäglich zu werden, zu dessen unverzichtbarem Bestandteil geworden war. Doch ist es nicht gerade diese innige Beziehung von Profanem und Sakralem, von Politischem und Religiösem im Rahmen der bruderschaftlichen und städtischen Religion, die es dem Heiligenkult ermöglicht hat, sich zu halten und sich während langer Jahrhunderte in Italien und Frankreich ebenso wie auf der iberischen Halbinsel sogar auszudehnen. Dagegen konnte die protestantische Reformation nördlich der Alpen, wo der Kult insgesamt liturgische und traditionellere Formen bewahrt hatte, dort, wo sie siegreich war, ohne weiteres mit einem Federstrich eine ganze Reihe von Überzeugungen und Praktiken tilgen, in denen das städtische Bürgertum im 16. Jahrhundert nur noch Aberglauben erblickte, von den Geistlichen künstlich bewahrt, um die Massen unter ihrer Fuchtel zu halten.

Wie auch immer das Urteil lauten wird, das letztendlich über Stellung und Funktion der Heiligen in der mittelalterlichen Gesellschaft gefällt wird, man sollte nicht vergessen, daß sich im Heiligenkult im Laufe der Jahrhunderte der Glaube des einfachen Volks an sich selbst und an sein Ideal ausdrückte, auszuharren und die zeitweisen Krisen, die Widrigkeiten der Umgebung und die Feindseligkeit von Mitmenschen zu meistern. Und daß manche Heiligen bisweilen bis in unsere Tage verehrt und angerufen werden, liegt sicher daran, daß viele Generationen nacheinander erkannten, wie ihre Vorfahren mit dieser Andacht ihr Bestes verbunden und ihre jeweiligen Auffassungen menschlicher Vollkommenheit eingebracht hatten.

B 3.1.2 Maria – die universale christliche Symbolgestalt

SCHREINER, Klaus, Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin, München–Wien 1994, Kap. 1: Kindheit, Jugend, Mutterschaft, S. 23-68 (leicht gekürzt), Kap. 12: Tod, S. 465-468.

Schreiners Maria-Buch versteht sich als ein "Porträt" der "universellen Frau des Abendlandes". Porträt kann in diesem Zusammenhang selbstverständlich nicht 'Lebensbeschreibung' bedeuten, denn was sich die Menschen während vieler Jahrhunderte und bis heute von Maria erzählten oder was sie in Bildern bannten, wird durch die dürftigen Berichte der Evangelien nicht annähernd gedeckt. Das wenige, was man vom Leben Mariens weiß, reicht nicht aus, um sie sich als leibhaftige Person vorzustellen. Umso üppiger gediehen deshalb jahrhundertlang die diesbezüglichen Imaginationen: Maria war eine unerschöpfliche Quelle poetischer und künstlerischer Inspiration. Die so entstandenen Bilder und Erzählungen haben nichts mit der historischen Maria zu tun, sondern sind Ausdruck der Wünsche und Bedürfnisse der Nachwelt: Maria wird zur idealen Projektionsfläche, zur christlichen Symbolgestalt schlechthin.

Die im folgenden gebotenen Auszüge aus dem ersten und dem letzten Kapitel des Buches behandeln die zentralen Lebensstationen Mariens – in steter Auseinandersetzung mit der Spannung zwischen dem Wißbaren und dem Imaginierten. Sie stehen beispielhaft für die soziale Realität, die Wirkmacht der Legende in der mittelalterlichen Gesellschaft.

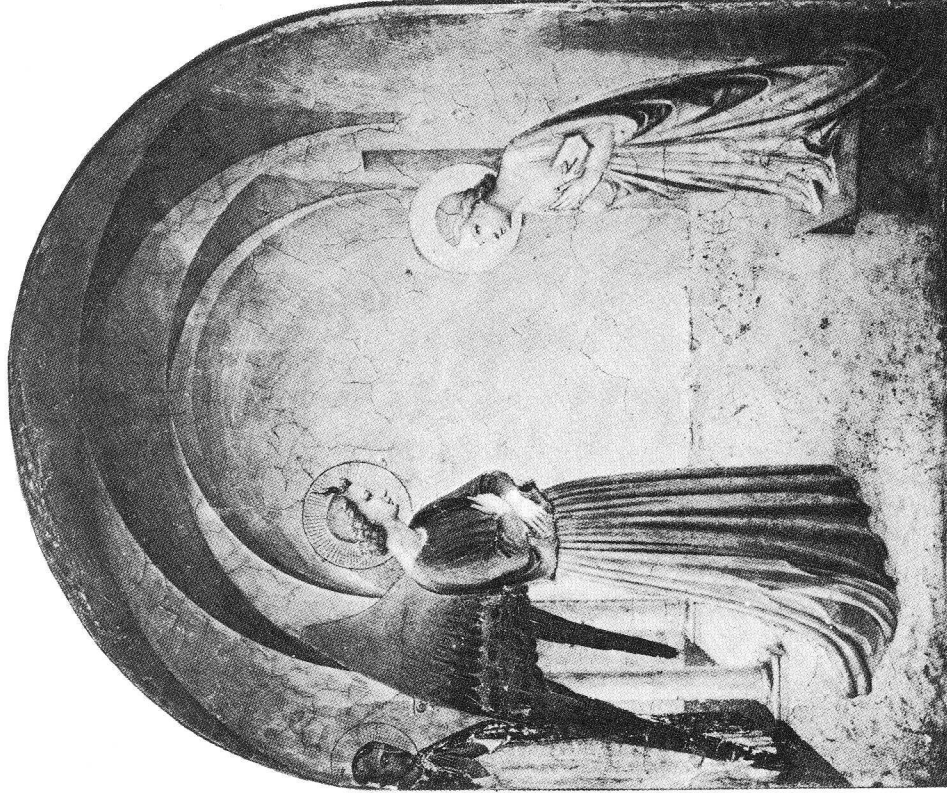
Bearbeitungsfragen:

1. Welches sind die wichtigsten Schriften (biblisch, apokryph, mittelalterlich), die Angaben zur Person und zum Leben Mariens machen?
2. Welches sind die entscheidenden, daher von der Legende besonders ausgestalteten Stationen im Leben Marias? Zählen Sie auf.
3. Am Beispiel der Legenden, die sich um die Ehe zwischen Maria und Joseph, insbesondere die Frage nach ihrem Alter, ranken, zeigt sich sehr schön, daß in der Vormoderne die Legendenbildung ein dynamischer Prozeß war, der auf aktuelle theologische, aber auch gesellschaftliche Bedürfnisse reagierte. Erläutern Sie dies. Berücksichtigen Sie dabei auch die Rolle der Bilder als Vermittler von Vorstellungen.
4. Die Geburtserzählung des Lukasevangeliums ist ein relativ karger Bericht. Viele der Vorstellungen und Bilder von der Menschwerdung Christi, die sich bis in unsere Zeit erhalten haben (in Krippendarstellungen, Weihnachtsliedern etc.) sind spätere Imaginationen und Deutungen. Tragen Sie die 'Zutaten' und Ausmalungen dieser Marianischen Lebensstation zusammen, die Schreiner nennt. Fallen Ihnen darüberhinaus noch weitere legendarische Details im Umkreis der Geburt ein? Denken Sie hierbei an traditionelle Überlieferungsformen (Bilder, Liedgut o.ä.)?
5. Welche Bedeutung hatte im Mittelalter die Legende vom Tod Mariens (*transitus Mariae*) und mit welchen Argumenten wurde Sie beglaubigt oder zurückgewiesen?

Es ist schon unmöglich, ein Leben Jesu zu schreiben, da die Evangelien Nachrichten nur aus einigen Lebensjahren Jesu enthalten, so ist es vollends unmöglich, das Leben Marias darzustellen. «

Matthäus, Markus, Lukas und Johannes beschreiben in ihren Evangelien Marias Rolle in der christlichen Heilsgeschichte. An der Biographie einer außergewöhnlichen Frau sind sie nicht interessiert. Sie geben keine Auskunft über Marias Eltern, Geschwister und Verwandte; sie sagen nichts über ihre Kindheit und ihre Jugend, nichts über das familiäre Milieu, in dem Maria aufwuchs. Das alles bleibt aus ihren Darstellungen der Jesusbewegung ausgeblendet. Für die Erlösung der Menschheit aus Sünde und Schuld waren solche Informationen ohne Belang. Deshalb wird in den Evangelien nichts berichtet über Vorlieben und geistige Interessen, die Maria pflegte, nichts über Gefühle und Passionen, die Aufschluß darüber geben, ob Maria eine sanftmütige oder temperamentvolle Frau war. Theologische Berichte interessieren schlossen es aus, aufzuschreiben und zu schildern, wie sie aussah, welche Farbe ihre Augen und ihre Haare hatten, ob Anmut von ihr ausging, ob sie schön und ansehnlich war. Nicht einmal Marias Geburts- oder Todesdatum ist aus den biblischen Schriften zu erfahren.

Alles das hätten die Menschen gerne gewußt, aber das Buch der Bücher verschwiegen vieles. So ließ fromme Neugierde *Mariensleben* entstehen, aus denen zu erfahren war, was die Evangelisten – absichtlich oder aus Unkenntnis – übergangen hatten. Der Abstand zwischen den knappen Angaben der Evangelisten und dem überraschend breiten Wissen mittelalterlicher Autoren ist offenkundig. Wenn diese das Leben Marias nacherzählten, wollten sie keine Lügengeschichten unter die Leute bringen, sondern festhalten, was im Leben der Gottesmutter biographisch denkbar, historisch wahrscheinlich und theologisch vertretbar war.



Verkündigung an Maria. Fra Angelico (um 1400–1455), um 1440. Fresko im Kloster S. Marco in Florenz. Museo di S. Marco, Florenz. – Fra Angelico will den spirituellen Gehalt eines wunderbaren Vorganges bildlich darstellen. Um dies zu erreichen, bedient er sich einer stark vereinfachten Form- und Farbgebung. Die Unmittelbarkeit der Begegnung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen wird getragen von der Absolutheit des lichtdurchfluteten, von jeder Gegenständlichkeit freien Raumes in der Bildmitte.

Anna, die Mutter

Hält man sich an die Angaben des Protoevangeliums des Jakobus (nach 150), hieß Marias Mutter Anna, ihr Vater Joachim. Beide lebten in Jerusalem. Ihre Ehe blieb zunächst unfruchtbar.

Über die Vorgeschichte von Marias wunderbarer Geburt berichtet der apokryphe Autor folgendes: Joachim, ein frommer, wohlhabender Herdenbesitzer, zog sich mit seinen Tieren in die Wüste zurück, weil die Priester von Jerusalem das Opfer eines kinderlosen Mannes nicht hatten annehmen wollen. Die soziale Ächtung tat weh. Anna, seine Frau, zeigte sich ungehalten über ihren unfruchtbaren Schoß. Sie stimmte ein Klagelied an: »Meine Wütwenschaft will ich bejammern, bejammern meine Kinderlosigkeit dazu.« Ihre Klage verband sie mit einer Bitte: »O Gott unser Väter, segne mich und erhöre meine Bitte, wie Du den Mutterleib Saras gesegnet und ihr einen Sohn, den Isaak, geschenkt hast« (1. Mos. 21, 1–3). Gott erhörte ihr Gebet und ließ ihr durch einen Engel ausrichten: »Anna, Anna, der Herr hat Deine Bitte erhört. Du wirst empfangen und gebären, und Deine Nachkommenschaft wird in der ganzen Welt genannt werden.«

Den beiden unfruchtbaren Alten geschah, wie es ihnen Gott verheißt hatte. Bereits nach sieben Monaten brachte Anna ein Mädchen zur Welt, dem sie den Namen Maria gab. Aus dem Gang der Erzählung drängt sich dem Leser der Eindruck auf, Anna habe nicht durch natürliche Zeugung, sondern auf wunderbare Weise empfangen. Jungfräuliche Empfängnis und vorzeitige Geburt bereits nach sieben Monaten gaben Maria den Charakter eines Wunderkindes. Der anonyme Verfasser der Geburtsgeschichte ließ das »Kind, wie es Anna zum ersten Mal auf die Erde stellen wird, zweimal sieben Schritte tun. Sieben sind die Jungfrauen aus dem Stamme Davids, die mit Maria das Los ziehen sollen, wer unter ihnen den Tempelvorhang zu verfertigen habe. Auch Joseph kehrt im siebten Monat nach der Verkündigung zurück.« Die symbolische Bedeutung der Zahl Sieben erhöhte den Nimbus der künftigen Gottesmutter.

Ihre Mutterpflichten erfüllte Anna mit Sorgfalt. Im Tempel unterzog sie sich pflichtgemäß der rituellen Reinigung. Dem Kind, das von Tag zu Tag kräftiger wurde, gab sie die Brust. Mit drei Jahren brachten es Joachim und Anna in den Tempel, um Annas Gelübde zu erfüllen. Bis zu ihrem zwölften Lebensjahr blieb Maria im Tempel. Dann wurde sie dem hochbetagten Joseph zur Obhut anvertraut. Dieser aber sträubte sich zunächst. »Ich habe«, sagte er, »[schon] Söhne und bin alt, sie aber ist ein junges Mädchen. Ich fürchte, ich werde zum Geläch-

ter für die Söhne Israels.« Der Priester aber ließ Josephs Einwände nicht gelten. Joseph beugte sich und nahm Maria in sein Haus.

Historische Beweiskraft besitzen diese Angaben nicht. Der Tempeldienst von Jungfrauen widersprach den Grundsätzen des jüdischen Tempelkultes. Eine als Weihgabe dem Tempel übergebene Jungfrau war in der Vorstellungswelt des damaligen Judentums schlechterdings undenkbar. Der Anonymus hatte aber Maria in den Tempel geschickt, um sie als Jungfrau erscheinen zu lassen, die von Anfechtungen einer fluchbeladenen Welt verschont blieb. Im Allerheiligsten des Tempels lebte sie rein und unschuldig wie eine Taube. Engel kamen und brachten ihr Speise.

Die Legende von Marias Kindheit und ihrem Aufenthalt im Tempel fand in der Kirche des Westens weite Verbreitung. Der Dominikaner Vincenz von Beauvais († 1264) nahm sie in sein *Speculum historiale* auf. Jakob von Varazze († 1298), Erzbischof von Genua und Kompilator der *Goldenen Legende* (um 1263–67), des im späten Mittelalter am weitesten verbreiteten Buches, trug viel dazu bei, die legendäre Kindheits- und Jugendgeschichte Marias zum Glaubensgut der abendländischen Christenheit zu machen. Geistliche Spiele brachten zur Anschauung, was sich schreibkundige Theologen über den Tempelgang und den Tempeldienst der künftigen Gottesmutter ausgesdacht hatten.

Marias Mutter Anna hinterließ in der Frömmigkeits- und Sozialgeschichte des Abendlandes als Ahnfrau eines weitverzweigten heiligen Geschlechtes unverwechselbare Spuren. Dreimal, behauptet Haimo von Halberstadt († 853), sei sie verheiratet gewesen. Die komplizierten Verwandtschaftsverhältnisse der von ihr begründeten »Heiligen Sippe« beschreibt er so: »Maria, die Mutter des Herrn, und Maria, die Mutter des Jakobus, des Bruders Christi, und die andere Maria . . . waren Schwestern, welche von verschiedenen Brüdern gezeugt, aber von derselben Mutter, nämlich Anna, geboren waren. Anna heiratete nämlich zuerst den Joachim und gebar ihm Maria, die Mutter des Herrn. Nach dem Tode Joachims heiratete sie Kleophas und schenkte einer zweiten Maria das Leben, welche im Evangelium Maria Kleophä genannt wird. Kleophas hatte einen Bruder Joseph, dem er seine Stieftochter, die heilige Jungfrau Maria, vermählte, seine eigene Tochter aber gab er dem Alphäus zur Gattin, welche die Mutter des Jakobus Minor und eines zweiten Joseph wurde. Nach dem Tode des Kleophas heiratete Anna einen dritten Mann, nämlich Salome, und gebar eine dritte Maria, die dem Zebedäus vermählt wurde; ihre Söhne waren Jakobus der Ältere und Johannes der Evangelist.« Fürwahr: Die Verwandtschaftsverhältnisse in der Sippe Jesu waren kompliziert.

Annas dreimalige Heirat blieb während des ganzen Mittelalters eine überaus umstrittene Angelegenheit. Theologen von Rang und Namen

äußerten Zweifel und erhoben Widerspruch. Maler und Bildhauer jedoch haben Mutter Anna gerne und oft mit ihren drei Männern, ihren drei Töchtern und zahlreichen Enkeln dargestellt. Der von ihnen geschaffene Bildtypus »heilige Sippe« entsprach offenkundig den Wünschen und Erwartungen ihrer Auftraggeber, die dem Sippen- und Familienbewußtsein von Laienchristen ein heilsgeschichtliches Vorbild zu geben suchten. Das genealogische Interesse war größer als die Bereitschaft, sich mit Wissenslücken, die an Hand der Bibel nicht geschlossen werden konnten, abzufinden.

Peinlich anmuten konnte die Auffassung, daß Anna durch den Kuß, den ihr Joachim an der Goldenen Pforte des Tempels von Jerusalem gegeben habe, geschwängert worden sei. Der Heilige Geist, so die phantastische Mutmaßung, »flog in dem Kuße in Anna munt« und »durch Anna lichnam«. Die innige Umarmung der greisen Eltern unter der Goldenen Pforte sei ein untrüglicher Beleg für die jungfräuliche Empfängnis Marias. Aber es gab auch Stimmen gegen eine unbedachte Glorifizierung der Großmutter Jesu. Etwa die von Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510), dem wortgewaltigen Münsterprediger von Straßburg, der in einer seiner *Vier schönen Predigten von Unser Lieben Frauen* die Vorstellung einer übernatürlichen Zeugung Marias folgendermaßen zu widerlegen suchte: »Also ist unser lieber frau auch menschlich empfangen. Nit von dem kuss, als thorechte menschen davon reden, sund in betwesen mann und frauen als ich und du. Diese empfenckniss eret man nitt. Sie hat weder sünd noch verdienst.«

Rede und Gegenrede beweisen, daß keine Einhelligkeit darüber bestand, wie denn Maria von ihrer Mutter empfangen worden sei. Jungfräuliche Extremisten votierten für Kußschwängerung. Die Mehrheit war der Auffassung, daß Maria auf natürlichem Weg gezeugt wurde, vom Fluch der Erbsünde aber entlastet war.

Auf welche Abwege der Streit um die reine Lehre führen konnte, beweist der sogenannte »Jetzer-Handel«. Im Mittelpunkt des Glaubensdisputis stand Johannes Jetzer (1483–1516), ein Schneidergeselle aus dem schweizerischen Zurzach, der 1506 als Laienbruder in den Konvent der Berner Dominikaner eingetreten war. Von sich reden machte er durch Marienerscheinungen, bei denen ihm Maria erklärt haben soll, sie sei – wie es dominikanischer Lehre entsprach – in Erbsünde empfangen worden. Wundmale, die, wie er vortäuschte, die weinende Madonna seinem Körper eingepreßt habe, sollten die Wahrheit seiner dogmatischen Behauptung bekräftigen. Vier Berner Dominikaner wurden vor einem vom Papst eingesetzten Sondergericht beschuldigt, den Laienbruder zu seinen visionären Täuschungsmanövern angestiftet und verführt zu haben. Die angeklagten Patres wurden gefoltert

und bekamen sich danach schuldig. Wegen Betrugs, Abfall vom Glauben, Abgötterei und Gottesleugnung wurden sie verbrannt. So geschehen im Jahre 1509. [...]

Gabriel, der Bote Gottes

In knappen, rhetorisch glanzlosen Sätzen beschreibt der Evangelist Lukas, wie der Engel Gabriel die Wohnung Marias betrat, um ihr mitzuteilen, daß sie Gott zur Mutter des erwarteten Messias erwählt habe. Der göttliche Bote begrüßte sie, nannte sie eine »Begnadete« und verhiess ihr, daß Gottes Allmacht in ihrem Schoß ein Kind zeugen werde. Der Engel redete; Maria antwortete und machte durch ihr Jawort eine vaterlose Empfängnis des göttlichen Sohnes möglich. Ihr Dialog verweist auf kulturelle Verhältnisse, die vornehmlich durch mündliche Kommunikationsformen geprägt waren. Von einem Austausch geschriebener Botschaften weiß und sagt der Evangelist nichts.

Im Mittelalter sah man das anders.

Ist auf den Glauben mittelalterlicher Frommer Verlaß, dann trug der himmlische Bote seine Nachricht schriftlich bei sich. Gott hatte Vorhänge getroffen. Auf der unendlich langen Reise vom Himmel auf die Erde sollte kein Wort der heilsbedeutsamen Botschaft verlorengehen. Zudem sollte der göttliche Bote keine Falschmeldung überbringen.

Christen- und Kulturmenschen von heute mögen eine derartige Annahme als abwegig empfinden. Ob sie nun das Buch der Bücher fromm, kritisch oder gar nicht lesen: der Versuch, aus dem geflügelten Gottesboten einen Briefträger zu machen, mutet sie mehr als frivole Verdrehung einer prominenten Bibelperikope an denn als Schlüssel zum Verständnis eines Heilsereignisses. Maler, Poeten und Geschichtenerzähler des Mittelalters dagegen stellten in Bildern und Geschichten ohne dogmatische Skrupel dar, daß Gabriel keine Gedächtnisleistung vollbrachte, sondern Wort für Wort vorlas, was ihm Gott aufgetragen hatte. Gläubige Einbildungskraft formte das Bild eines Engels, der einen versiegelten Brief, ein gefaltetes Schreiben oder eine Pergamentrolle in der Hand trug, mitunter auch mit beiden Händen eine engbeschriebene Urkunde umfaßte, als er in Nazareth in das Gemach der von Gott ertorenen Braut eintrat. Gottvater hatte den Text diktiert; der Heilige Geist hatte ihn geschrieben; der Sohn hatte es übernommen, den Inhalt auf Erden zu verwirklichen. Die Echtheit des für die Rettung des Menschengeschlechts grundlegenden Schriftstücks verbürgten drei Siegel, die Petschaften der hochheiligen Dreifaltigkeit.

Zum einen war es die Bildhaftigkeit theologischen Denkens, zum anderen die zunehmende Verschriftlichung menschlicher Verkehrsformen, die langfristig dazu geführt hatten, dem Verkündigungsendgel eine schriftlich ausformulierte Botschaft in die Hand zu geben. Um die

geheimnisvolle Einheit von Jungfräulichkeit und Mutterschaft darzutun, hatte Ephräm der Syrer († 373) Maria als ein versiegeltes Schreiben bezeichnet, das, voll von Geheimnissen, von keinem Sterblichen entziffert werden kann. Der syrische Theologe und Bischof Jakob von Serugh (um 451–521) sah die Gemeinsamkeiten zwischen Maria und einem Brief so: »Maria ist uns erschienen wie ein versiegelter Brief, in welchem die Geheimnisse und Tiefen des Sohnes verborgen sind. Ihren heiligen Leib bot sie dar wie ein reines Blatt, und das Wort schrieb sich selbst leiblich darauf. Der Sohn ist das Wort, und sie, wie wir gesagt haben, der Brief, durch welchen der ganzen Welt die Vergeltung mitgeteilt wurde. Sie ist nicht ein solcher Brief, der erst nach seiner Aufzeichnung versiegelt worden ist, sondern ein solcher, den die Dreieinigkeit zuerst versiegelt und dann beschrieben hat. Er wurde versiegelt und beschrieben und alsdann auch gelesen, ohne aufgebrochen zu werden: denn ungewöhnlich erhabene Geheimnisse hatte der Vater in ihm geoffenbart. Ohne Verletzung des Siegels trat das Wort ein und wohnte in ihr; bei dieser Wunderbaren findet sich die Jungfräulichkeit des Leibes mit Fruchtbarkeit vereinigt.«

Der Franziskanerprediger Bernardino von Busti († 1513) ging in seinen Anleihen an das zeitgenössische Buch- und Schriftwesen noch erheblich weiter. Der Engel Gabriel, wie ihn der Franziskanerprediger schilderte, war mit nicht weniger als drei Briefen ausgerüstet, als er Maria die Geburt Jesu ankündigte. Geschrieben hatte sie Gottvater, Gottsohn und der Heilige Geist. Begleiten ließ sich der Engel von drei Jungfrauen – der Klugheit, der Jungfräulichkeit und der Demut. Den Brief des ewigen Vaters öffnete Maria mit großer Furcht. Als sie geschrieben fand »Ave gratia plena«, fragte sie die Klugheit um Rat. Diese meinte: Maria solle nicht übereilt und unbedacht dem göttlichen Vorhaben zustimmen, sondern es sich gut und gründlich überlegen. In schwierigen Angelegenheiten empfehle es sich, über Entscheidungen lange und gründlich nachzudenken.

Als Gabriel sah, daß Maria verwirrt war, gab er Maria den zweiten Brief, den der Gottsohn geschrieben hatte. In diesem stand: »Fürchte Dich nicht, Maria, Du hast nämlich Gnade gefunden« (Luk. 1, 30). Danach bat Maria die Jungfräulichkeit um Rat. Diese redete ihr zu, das Geschenk der jungfräulichen Geburt anzunehmen und zu umarmen. Dennoch: Maria zweifelte. Sie fragte sich, wie das denn geschehen solle, nachdem sie keinen Mann erkenne und es auf natürliche Weise unmöglich sei, unversehrt zu empfangen und zu gebären. Maria zögerte, weil sie ihre Jungfräulichkeit rein und unversehrt bewahren wollte.

Daraufhin gab ihr der Engel den dritten, vom Heiligen Geist geschickten Brief. In diesem fand sie geschrieben: »Der Heilige Geist wird über Dich kommen« (Luk. 1, 35–37). Dann fragte Maria die

einem guten Jahr wurde die Verlobte von ihrem Mann heimgeführt. Bis dahin unterstand sie der Gewalt ihres Vaters. Geschlechtsverkehr unter Verlobten widersprach der herrschenden Sitte; er war streng verpönt. Erst wenn der Bräutigam seine Braut in sein Haus aufgenommen hatte, war eheliche Gemeinschaft rechtens.

Wie alt aber war Joseph, als er Maria, seine vom Heiligen Geist geschwängerte Verlobte, heimführte? Die lateinische Fassung der um 400 entstandenen *Historia Josephi* macht dazu folgende Angaben: Joseph, der Verlobte Marias und Nährvater Jesu, habe die ersten vierzig Jahre seines Lebens als Junggeselle zugebracht. Dann habe er geheiratet und sei neunundvierzig Jahre lang verheiratet gewesen. Ein Jahr nach dem Tod seiner ersten Frau – mit neunzig Jahren also – habe er die zwölffährige Maria in sein Haus genommen. Drei Jahre später habe sie Jesus geboren. Die Absicht des Berichts ist offenkundig: Es kommt dem anonymen Biographen darauf an, mit Hilfe überhöhter Altersangaben die Impotenz Josephs, des Nähr- und Pflegevaters Jesu, unter Beweis zu stellen. Josephs hohes Alter sollte die Möglichkeit einer echten Vaterschaft ausschließen. Seine neunzig Jahre dienten als theologisches Argument für die Jungfräulichkeit Marias. Ein zeugungsunfähiger Joseph machte die vom Heiligen Geist herbeigeführte Schwangerschaft über alle Zweifel erhaben.

Die Verbindung eines hochbetagten Witwers mit einem jungen Mädchen stärkte zwar den Glauben an jungfräuliche Unberührtheit. Unglücklicherweise machte sie es aber spätmittelalterlichen Predigern schwer, ihre Zuhörer von der Vorbildhaftigkeit der Heiligen Familie zu überzeugen. Es verursachte Schwierigkeiten, einen Greis, der mit dem Geschlechtstrieb keine Probleme mehr hatte, als Inbegriff mannhafter Züchtigkeit glaubwürdig darzustellen. Vorbild konnte Joseph nur dann sein, wenn er noch über eine Triebnatur verfügte, die der Disziplinierung bedurfte. Ein Mann, dessen Tugendhaftigkeit ursächlich mit seinem Alter zusammenhing, konnte Gläubigen nicht gerade zur Nachahmung empfohlen werden. Und so ließ denn auch das Bemühen, Joseph entsprechend aufzuwerten, im 15. Jahrhundert folgende Behauptung aufkommen: Als sich Joseph und Maria verlobten, sei Joseph kein altersschwacher, leidenschaftsloser Greis gewesen, sondern ein junger Mann zwischen achtundzwanzig und fünfzig Jahren.

Ein Prediger aus dem späten 15. Jahrhundert begründete Josephs jugendliches Alter folgendermaßen: Mit einem Greis verlobt zu sein, hätte Marias Ruf geschädigt. Um ihr Ansehen bei den ungläubigen Juden zu erhalten und um vor den Dämonen das Mysterium der Menschwerdung zu schützen, sei es erforderlich gewesen, daß Maria einen jüngeren Mann, nicht einen hinfalligen Alten zum Verlobten gehabt hätte. Ein jüngerer Verlobter sei für Maria gleichfalls erforderlich

dritte Dame, die Demut. Diese bedrängte sie flehentlich, indem sie sagte: »Die ganze der Sünde verfallene Welt bittet Dich um Zustimmung zum göttlichen Willen. Zögere deshalb nicht, dem Boten Dein Jawort zu geben und den Sohn zu empfangen.« Maria beugte in größter Demut die Knie, richtete Hände und Geist zum Himmel und sagte: »Siehe ich bin eine Magd des Herrn, mir geschehe nach Deinem Wort« (Luk. 1, 38). Nachdem sie ausgesprochen und ihre Einwilligung gegeben hatte, ereignete sich die »Empfangnis und Bildung des Körpers Christi« in ihrem jungfräulichen Schoß.

An dem Brief, den Gabriel überbringt, hängen gemeinhin drei aus Rotwachs gefertigte Siegel. Die Farbe Rot ist mit Fleiß gewählt. Rotes Wachs als Siegelwachs zu verwenden, war ursprünglich ein allein dem König vorbehaltenes Recht. Es wurde als »Zeichen herausragender Würde und Majestät« gedeutet. Die Skala verwendbarer Siegelfarben war hierarchisch gestuft. Rot nahm den höchsten Rang ein, dann folgten Grün und Gelb. Den verschiedenen Farben entsprachen hierarchisch gestufte Ränge in der spätmittelalterlichen Ständegesellschaft. Rot war die Farbe des Königs. Herren und Kommunen, die bei der Besiegelung der von ihnen ausgestellten Urkunden gleichfalls Rotwachs verwendeten, taten das in der Regel kraft königlicher Privilegierung.

In Bilder und Zeichen umgeformte Tatbestände des Schrift- und Urkundenwesens sollten das Geheimnis von Gottes Menschwerdung lesbar machen. [...]

Ein ungleiches Paar

Wie alt waren Maria und Joseph eigentlich, als sie sich miteinander verlobten und vermählten?

Die Verfasser hoch- und spätmittelalterlicher *Mariensleben* berichten: Maria aus Nazareth war, als sie schwanger wurde, ein Mädchen von dreizehn oder vierzehn Jahren. Ein solches Alter entspricht den Heiratsgewohnheiten im alten Israel. Töchter wurden in Israel sehr früh verheiratet. Rabbinische Zeugnisse nennen als Verlobungsalter für palästinensische Mädchen zwölf bis zwölfteinhalb Jahre. Meist nach

sie »gar fürsüchtig« war »in allem jrem wandel jres jungen lebens / als were sy drysig jöng gesein«. Ein lateinisch schreibender Autor des 14. Jahrhunderts rühmte Maria als junges Mädchen mit dem Herz einer Greisin. Marias vermeintliches Greisenherz erinnert an das Ideal des greisenhaften Jünglings, dem die Gefährdungen der Jugend erspart bleiben, weil ihn Gott zu einem außergewöhnlichen Leben berufen und begnadet hat.

Ohne Einfluß auf die zeitgenössische Kunst blieb diese veränderte Sicht der Dinge nicht. Auf Bildern der heiligen Sippe und der Heiligen Familie verwandelt sich das ursprünglich ungleiche Paar in zwei Personen, die auch aufgrund ihres Alters gut zueinander passen. Maria erscheint als gereifte Frau, die alles Mädchenhafte abgelegt hat. Josef verliert seine greisenhaften Züge und nimmt die Gestalt eines tatenfrohen Mannes mittleren Alters an.

Aus dem fürsorglichen, graubärtigen Alten, der, wie es spätmittelalterliche Maler darstellten, für das Jesuskind Brei kocht oder Windeln wäscht, machten frühneuzeitliche Autoren von Jesus-, Marien- und Josephsviten einen richtigen, mit Autorität ausgestatteten Hausvater, dem Maria und Jesus Gehorsam schulden. Maria, versicherte ein jesuitischer Autor des späten 16. Jahrhunderts, ist ein »Lehrmeister gewesen der verheyraten Persohnen / und Hausmüttern / dann ungeacht sie ein Königin war der Engeln / ein wahre Mutter Gottes / voll göttlicher Gnaden und Weisheit / hat sie sich dennoch genidriget gegen ihren lieben Ehegemahl Joseph / im gerne gehorsam / in lieb und in ernen gehabt / auch Fried und Einigkeit beständig gehalten«.

Barockprediger gingen noch einen Schritt weiter. Selbst im Himmel, versicherte ein Franziskaner in einer 1720 gedruckten Sammlung von *Predigen auff jede Feyertäg des ganzen Jahrs*, könne Joseph kraft seiner väterlichen Autorität seinem Sohn Weisungen erteilen, denen dieser schwerlich widersprechen könne. »Hab also«, ermahnt er den Leser, »wohl befügt gnugsam Ursach zu glauben und zu sagen / daß nechst der übergebenedeyten Himmels-Königin Maria / Joseph seye der höchste Heilige / der höchste Patron / und Fürsprecher der armen Sünder bey GOtt / dieweilen / wo andre Heilige müssen bitten / er gleichsam befehlen kan / dieweil er so weit / wie auf Erden / also noch im Himmel die größte Gewalt hat.«

Aber nicht alle Christen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit waren bereit, diesem Perspektivenwechsel, der Joseph in eine achtbare Mannsperson und in einen einflußreichen himmlischen Heiligen verwandelte, zu folgen. Auch im 15. und 16. Jahrhundert fanden sich – unbeschadet einer kirchlicherseits stark geförderten Josephsverehrung – Poeten und Maler, die dem Nährvater Jesu Gebrechen und Laster eines gealterten Mannes zuschrieben: Hinfälligkeit, Angst, Me-

gewesen »wegen der prophetischen Verheißung«. Isaias habe nämlich geweissagt: »Freuen wird sich der Bräutigam über die Braut und der junge Mann wird mit der Jungfrau zusammenwohnen« (Is. 62, 5). Die Prophetie des Isaias treffe nur dann auf Maria zu, wenn Joseph tatsächlich ein junger Mann gewesen sei. Auch familiengeschichtliche Erwägungen würden für einen jüngeren Mann sprechen. Joseph nämlich sei der Bruder von Kleophas, des zweiten Mannes von Marias Mutter Anna, gewesen. Im Klartext: Joseph war Marias Stiefonkel.

Es sei eine Erfahrungstatsache, daß der Altersabstand zwischen Onkel und Nichte gemeinhin nicht mehr als dreißig Jahre betragen würde. War Maria vierzehn Jahre alt, als sie sich mit Joseph vermählte, könne dieser keinesfalls älter als fünfzig Jahre gewesen sein. Schließlich und nicht zuletzt: Als alter, gebrechlicher Mann hätte Joseph nicht die beschwerliche Flucht nach Ägypten durchstehen können. Der weite Weg ins Exil habe einen rüstigen Begleiter erforderlich gemacht.

Der Verjüngung Josephs entsprach eine Alterserhöhung Marias. In der Tat: Maria war mit ihren dreizehn oder vierzehn Jahren eine junge Mutter. Aus ihrer Verbindung mit dem hochbetagten Joseph ergab sich ein ungewöhnliches, ungleiches Paar. Hält man sich vor Augen, daß es im späten Mittelalter einen zeit- und gesellschaftskritischen Bildtypus gab, der eine solche Liaison unter dem Stichwort »alter Mann liebt junges Mädchen« dem allgemeinen Gespött preisgab, wird es verständlich, weshalb die Verfasser von *Marielenben* bestrebt sein mußten, Maria gereifter und Joseph jünger zu machen. Die Ehe zwischen einem alten Mann und einem jungen Mädchen widersprach der Ehe- und Familienmoral der spätmittelalterlichen Kirche. Der Franziskanerprediger Berthold von Regensburg (um 1210–1272) riet dringend davon ab, »alten mannen« junge Frauen in die Ehe zu geben. Würden nämlich, wie er aus Erfahrung glaubt sagen zu können, »junge frouwen alte mann« nehmen, gehe das »selten wol«. Johannes Geiler von Kayzersberg (1445–1510), Prediger am Straßburger Münster und als solcher einer der bekanntesten im deutschen Spätmittelalter, erinnerte an einen Grundsatz Ovids, um junge heiratswillige Leute vor einer Heirat mit erheblich älteren Ehepartnern zu warnen. »Wan man«, schärfte er ihnen ein, »wil in die ee greiffen, so sollen gleich gleich nemen, bauer beurin, iung iung, alt alt, hübsch hübsch, edel edel, ieglichß seins gleichen. Da sagt Ouidius (in epistola) wan man zwei vngleiche (ein iungs vnd ein alt) zusammen spant in dy ee, so ist es eben als so man zwei vngleiche thier zesamen in ein pflüg spant die ziehent nimmer gleich miteinander. Darumb so sollent gleich vnd glych zesamen kummen in die ee.«

Maria, schreibt Otto von Passau, der Lesemeister des Basler Barfüßerklosters, im Jahre 1386, sei von allem Volk bewundert worden, weil

lantholie, Habgier, Geiz, den Hang zur Flasche. Bereits das *Alte Passional*, eine im ausgehenden 13. Jahrhundert verfaßte Verslegende, berichtet, daß Joseph durch die beschwerliche Reise nach Ägypten so müde geworden sei, daß er nicht mehr in der Lage war, von einem Palmbaum Früchte zu pflücken, die Maria so gerne gegessen hätte. Nur durch ein Wunder – der Palmbaum neigte sich von selber – sei Maria in den Genuß der ersehnten Früchte gelangt. Als wilde Tiere auftauchten, schreibt um 1200 Konrad von Fußesbrunnen, habe sich Joseph über alle Maßen gefürchtet. Josephs Angst wurde noch größer, als ihn Räuber irrtümlich für den Vater Marias hielten.

Es ist kein Zufall, daß Jan von Denemarken, ein in Utrecht lebender Weltkriker, für die Aufführung seines von ihm um 1500 verfaßten *Processionspiels* (processiespel) folgende Anweisung gibt: Der Schauspieler, der die Rolle Josephs spielt, solle weder wie ein Lämmel (slobbert) noch wie ein Mönch, sondern schicklich wie ein »edel man« gekleidet sein. Der Autor des Stücks konnte sich nicht recht erklären, weshalb Joseph in geistlichen Spielen oftmals so »scofferlic« (schmäählich) und »verworpic« (verächtlich) dargestellt wird.

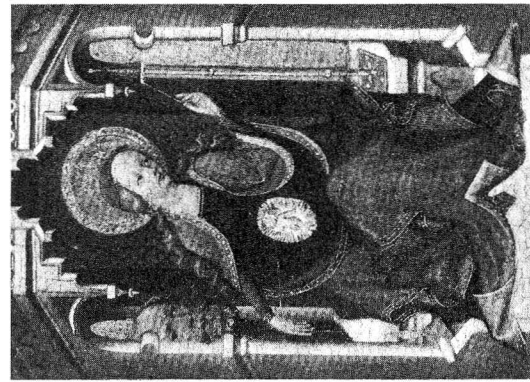
Was Jan von Denemarken irritierte, ist aus der *Comédie von der freudreichen Geburt Jesu Christi* (1536) genauer zu erfahren. Diese bringt eine Szene, wonach es zwischen Maria und Joseph, als sie sich für die Reise nach Ägypten rüsteten, über den Reisetrank zu Meinungsverschiedenheiten gekommen sei. Maria habe ihrem Gatten empfohlen, nur das Nötigste einzupacken. Joseph aber habe verärgert reagiert: »Bhütet Got! laß das flaschl nit dahindn und solt ich gleich noch so schwer tragen. Ei mein Maria, thue das nit sagn! bin nun ain alter schwacher man, und solt ich mich nit z'laben han mit ainem klainen drüncel wein? Maria, das kan gar nit sein! Wil eh was anders hinden laßn, ich mueß wein han auf der straßn! dernhalbn füll mir das flaschl ganz wol... Der wein macht frölich alte leut, ist ser gesund, ain sterk auch geit, wann man in zimlich drinkt mit maß.« Unterwegs, als er Maria ermunterte, doch mit ihm zu trinken, habe diese entschieden widersprochen: Es sei »weder zucht noch er daß sich ain frau mit wein behaus.« Joseph muß auf der Flucht nach Ägypten des öfteren einen kräftigen Schluck zu sich genommen haben. Als seine Flasche leer war, wollte er in ein Gasthaus einkehren. Maria fand das entsetzlich. Er aber sagte: »O mein Maria, hab kain klag! thue mirs trinken nit so verhebn; ain guets trünckel halt mich beim leben, des eßens acht ich mich nit vil.«

Malers karikierten Joseph als zahnlosen Brillenträger oder stellten ihn als traurigen Melancholiker dar, der mit der Hand seinen tief gebeugten Kopf abstützt. In Bildern der Anbetung des Jesuskindes in der

Krippe von Bethlehem blickt Joseph bisweilen mit habgierigen Augen auf die von den Heiligen Drei Königen mitgebrachten Geld- und Goldstücke. Schnell verstaubt sie der als geiziger Jude stilisierte Joseph in einer Truhe. Darstellungen Josephs, die den Eindruck altersbedingter Passivität und melancholischer Gestimmtheit machten, gaben zu ironischen Bemerkungen Anlaß. Folgender Vorfall, von dem der Florentiner Erzähler Franco Sacchetti (um 1332–um 1400) in einer seiner Novellen berichtet, belegt das. Es heißt da: »Und sie [der Maler Giotto und seine Begleiter] gingen hinauf nach San Gallo. Als sie dann auf dem Rückweg an San Marco und der Servitenkirche vorbei kamen und, wie es der Brauch ist, die Malereien betrachteten und ein Bild von unserer lieben Frau mit Josef zur Seite sahen, sagte einer der Begleiter zu Giotto: ›Geh, sag' mir, Giotto, warum ist Josef immer so schwermütig dargestellt? Da antwortete Giotto: ›Hat er denn nicht Ursache dazu, da er seine Frau schwanger sieht und nicht weiß von wem?‹ [...]«

Josephs Zweifel

Viel wissenschaftlicher und redseliger befaßt sich das apokryphe Protoevangelium des Jakobus mit dem Geschehen. Mehrere Kapitel seiner Schrift widmet er dem Schwangerschaftsproblem der von Gott erwählten Jungfrau. Über die seelische und körperliche Verfassung der schwangeren Maria verliert er zwar kein Wort, ihm interessieren aber brennend die Reaktionen von Joseph, den in seiner Ehre gekränkten Ehemann, der in Tränen, Klagen und Selbstvorwürfe ausbricht, als er die vorzeitige Schwangerschaft seiner heimgeführten Verlobten wahrnimmt.



Josephs Zweifel. Oberdeutsches Tafelgemälde, um 1400. Staatliche Museen zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Gemäldergalerie (Foto: Jörg P. Anders, Berlin). – Durch eine rundbogenartige Öffnung beobachtet der nach Hause kommende Joseph seine Verlobte, die gesegneten Leibes ist. Maria spinnst Purpur für den Vorhang des Tempels. Mit der linken Hand zieht sie Fäden aus dem Rocken und dreht diese mit Daumen und Mittelfinger zusammen; mit der rechten Hand gibt sie der Spindel, an welcher der Faden befestigt ist, eine Drehung, so daß ein Drall entsteht. In der Bildmitte trifft der Purpurfaden auf das vor dem Schoß Marias schwebende Jesuskind.

Der Anonymus will wissen: »Als sie [Maria] aber im sechsten Monat war, siehe, da kam Joseph von seinen Bauten, und da er in sein Haus eintrat, fand er sie schwanger. Und er schlug sein Angesicht, warf sich nieder auf den Sack, weinte bitter und sprach: »Mit welchem Angesicht soll ich zu dem Herrn, meinem Gott, aufblicken? Was soll ich beten ihretwegen [wegen dieses Mädchens]? Denn als Jungfrau habe ich sie aus dem Tempel des Herrn, meines Gottes, empfangen und habe sie nicht behütet. Wer hat mich hintergangen? Wer hat diese Schlechtigkeit in meinem Hause verübt und sie [die Jungfrau] befleckt? Sollte sich an mir die Geschichte (Adams) wiederholt haben? Denn wie Adam in der Stunde seines Gebets (abwesend) war und die Schlange kam und Eva allein fand, sie betrog und sie so befleckte, so ist es auch mir widerfahren. Und Joseph stand auf von dem Sack und rief Maria und sprach zu ihr: »Du von Gott Umsorgte, warum hast du das getan und hast des Herrn, meines Gottes, vergessen? Warum hast du deine Seele erniedrigt, die du im Allerheiligsten aufgezogen wurdest und Speise aus der Hand eines Engels empfangst? Sie aber weinte bitterlich und sprach: »Rein bin ich und von einem Manne weiß ich nicht.« Und Joseph sprach zu ihr: »Woher ist nun das in deinem Leib? Sie aber sprach: »(So wahr) der Herr, mein Gott, lebt, ich weiß nicht, woher mir das (kommt).«

Marias Antwort war offensichtlich nicht dazu angetan, Josephs Zweifel zu zerstreuen. Deshalb entfernte er sich von ihr und überlegte sich, was er mit ihr anfangen sollte. »Und Joseph sprach: »Verberge ich ihre Sünde, so werde ich als einer erfunden, der gegen das Gesetz des Herrn streitet. Stelle ich sie bloß vor den Söhnen Israels, so fürchte ich, das, was in ihr ist, könnte von den Engeln stammen, und ich könnte

(so) als einer erfunden werden, der unschuldig Blut dem Todesgericht ausliefert. Was soll ich nun mit ihr tun? Ich will sie heimlich von mir entlassen.« Darüber überraschte ihn die Nacht. Und siehe, ein Engel des Herrn erscheint ihm im Traum und spricht: »Fürchte dich nicht wegen dieses Mädchens. Denn das, was in ihr ist, entstammt dem heiligen Geist. Sie wird einen Sohn gebären, und seinen Namen sollst du Jesus heißen; denn er wird sein Volk von seinen Sünden retten.« Und Joseph stand auf vom Schlaf, lobte den Gott Israels, der ihm diese Gnade erwiesen hatte, und nahm sie (weiterhin) in seine Obhut.«

Endgültig geklärt war die Affäre durch diese im Traum empfangene Offenbarung nicht. Joseph und Maria mußten sich vor dem Hohenpriester verantworten. Dieser sagte zu der schwangeren Jungfrau: »Maria, warum hast du das getan? Warum hast du deine Seele erniedrigt und des Herrn, meines Gottes, vergessen, die du erzogen wurdest im Allerheiligsten und Speise empfangst aus der Hand eines Engels und Lobgesänge hörtest und vor ihm tanztest? Warum hast du das getan?« Die Anklage gegen Joseph lautete: »Du hast ihr Beilager gestohlen [deine Hochzeit im geheimen vollzogen] und es den Söhnen Israels nicht kundgetan.«

Um ihre Unschuld zu beweisen, mußten Maria und Joseph das »Prüfungswasser des Herrn« trinken. Konkret: Sie mußten sich dem sogenannten Sota-Ritual unterziehen, das beim Verdacht eines Ehebruchs zur Anwendung kam und mit der autoritativen Kraft eines Gottesurteils den Sachverhalt aufklären sollte.

Das Ritual, das in der Zeit von Joseph und Maria vermutlich noch in Übung war, verlief folgendermaßen: Der Mann, der gegenüber seiner Ehefrau einen begründeten Verdacht der Treulosigkeit hegte, mußte sich »mit einer Opfergabe zum Priester begeben und die verdächtige Gattin dem Priester vorstellen. Dieser nimmt Wasser vom Heiligtum und vermischt es mit Staub vom Boden des Heiligums in einem Tonkrug. Der verdächtigen Frau wird das Haupt entblößt und die Opfergabe in die Hand gelegt, woraufhin der Priester seine Beschwörung beginnt. Er droht ihr mit Krankheit und Verfall und schreibt alle diese Flüche auf eine Schriftrolle, die in dem Beschwörungswasser abgewaschen wird, das die Frau austrinken muß. Ist sie eine Ehebrecherin, so wirkt das Wasser verheerend. Der Bauch der Ehebrecherin schwillt auf, die Hüften schwinden, und das Weib wird ein Fluch in Israel. Ist die Frau aber unschuldig, gemeint ist hier offensichtlich: nicht schwanger, so können ihr Flüche und Wasser nichts anhaben, und damit ist ihre Unschuld erwiesen.«

Das Prüfungsverfahren brachte keine Sünde an den Tag. Der Hohenpriester beugte sich dem göttlichen Urteil und sprach Joseph und Maria von jeder Schuld frei. Daraufhin nahm Joseph »Maria zu sich und

ging fort in sein Haus voll Freude und Lobpreis gegen den Gott Israels«.

Mittelalterliche Exegeten und Dichter mißtrauten der Sache mit dem Prüfungswasser.

Sie suchten nach anderen Lösungen, um Josephs Zweifel an der Treue seiner Braut verständlich zu machen. Nicht wegen fehlender Einsicht in das Geheimnis der vaterlosen, vom Heiligen Geist gewirkten Zeugung, beteuerte der karolingische Theologe Hrabanus Maurus (um 780–856), habe Joseph seine Verlobte entlassen wollen. Nachdem er die Größe von Marias geheimnisvoller Mutterschaft erkannt hatte, habe ihn ein Gefühl persönlicher Unwürdigkeit übermannt, weswegen er auf den Gedanken gekommen sei, sich von Maria zu trennen.

Der Verfasser der *Erlösung*, einer geistlichen Dichtung aus dem 14. Jahrhundert, war von Marias Fehltritt fest überzeugt. Entlassen habe sie Joseph aber nicht. Wußte er doch, daß Maria, wäre ihr Vergehen nach jüdischem Gesetz abgeurteilt worden, mit der Todesstrafe hätte rechnen müssen. Dem verzweifelten Joseph legte der Dichter folgende Verse in den Mund:

»Melde ich dise missedât
iz gêt ir lîhte an daz leben.
Sulde ich sie dan dem dôde geben,
sô wêre ich herter dan ein stein;
nein ich, herre, indrûwen nein!
Swîge ich dan, sô sprichet man,
ich sî schuldec daran.«

Walther von Rheinau, ein bürgerlicher Berufsschreiber aus Bremsgarten an der Reuß, einem kleinen Ort im Nordschweizer Kanton Aargau, kam in seinem *Marieneben* (spätes 13. Jahrhundert) auf den Gedanken, die sieben Gespielinnen Marias als Eidhelferinnen aufzutreten zu lassen. Um Marias Unbescholtenheit unter Beweis zu stellen, versichern sie gegenüber dem skeptischen Joseph:

»Diu magt Maria ist reine
Und frî vor allem meine,
Und swaz an ir ze dirre frist
Wunders geschehen ist,
Daz ist, als wir dir verjehen,
Vom heiligen geiste geschehen,
Wan si wart nie von keinem man
Sus noch sô berüeret an.
Wol sô hân wir daz vernomen,

Daz gotes sun ist zuzozir komen
Und si den in ir lîbe traget
Und doch beliben ist ein maget.«

Joseph ließ sich überzeugen. Als gerechter Mann bewahrt er seine des Ehebruchs bezichtigte Braut vor öffentlicher Schande. Er bleibt bei Maria, stellt ihr weder einen Scheidebrief aus, noch liefert er sie der gesetzlichen Bestrafung aus. [...]

Die Geburt Jesu

Wie hat aber Maria, die ihren Geschlechtsgegnossen bei der Bewältigung ihrer Schwangerschafts- und Geburtsprobleme half, selber entbunden?

Erstaunlich verhalten erzählt der Evangelist Lukas von der Geburt Jesu, einem Heilsereignis, in dem sich die Sehnsucht nach einem rettenden Erlöser erfüllen sollte. »Es geschah aber«, so berichtet er, »während sie [Maria und Joseph] dort [Bethlehem] waren, erfüllten sich die Tage, daß sie [Maria] gebären sollte, und sie gebar ihren Sohn, den Erstgeborenen, und wickelte ihn und legte ihn in eine Krippe, weil sie keinen Platz hatten in der Unterkunft.«

An den Umständen der Geburt ist der Evangelist nicht interessiert. Wichtig erscheint ihm allein die Tatsache, daß die Geburt in dem gezeigten Ort Bethlehem, der Stadt Davids, stattgefunden hatte. Um sich als wahrer Messias auszuweisen, mußte Jesus von König David abstammen und in der Davidsstadt Bethlehem geboren sein. Schwierigkeiten bei der Herbergssuche spart Lukas aus. Er behauptet nicht, daß das heilige Paar von hartherzigen Wirtsleuten abgewiesen worden sei. Daß Ochs und Esel bei der Geburt Jesu zugeschaut hätten, ist ihm unbekannt. Die beiden Tiere wurden erst später als Zeugen eingeführt, um die Einheit zwischen alttestamentlicher Verheißung und neutestamentlicher Erfüllung zu bekräftigen. Der Prophet Isaías hatte geweissagt: »Der Ochse kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn, Israel aber hat keine Erkenntnis, mein Volk hat keine Einsicht.« Beim Propheten Habakuk konnte man nachlesen: »Inmitten zweier Tiere wirst du dich offenbaren, wenn die Zeit genahet, wirst du erkannt; wenn die Zeit gekommen, wirst du erscheinen.« Die Kirchenväter deuteten den Ochsen als Simmbild des Judentums, den Esel als Repräsentant der Heidenschaft.

Auch über Tag, Stunde und Jahr der Geburt Jesu schweigt sich Lukas

Mann und des Aufstoßens des Schoßes bei der Geburt. « In der Sicht des Rufinus nahm die Geburt des Erlösers eine wunderbare Qualität an. Der Verzicht auf Geschlechtsverkehr und die Schmerzen einer gewöhnlichen Geburt » ließ einen Strahl goldenen Lichts auf die anderen intensiv körperlichen Beziehungen fallen, die mit der Jungfrauengeburt zusammenhingen und die Maria mit anderen Menschen teilte – Nühren, Intimität, die Kontinuität des eigenen Fleisches und Bluts«.

Zeno, von 362 bis 371/72 Bischof von Verona, vergoldete und verklärte, wenn er predigte: » Gott, Gottes Sohn hat zur festgesetzten Zeit, unter einseitiger Verhüllung seiner Majestät, seinen himmlischen Thron verlassen und in dem Tempel der vorherbestimmten Jungfrau Wohnung genommen. Im Verborgenen tritt er ein, um als Mensch geboren zu werden; beibehaltend das, was er war, will er werden, was er nicht war. Mit menschlichem Fleische also bildet er sich zu einem Kinde; der Leib Mariens hebt sich stolz, nicht infolge ehelicher Verbindung, sondern infolge des Glaubens, nicht durch Samen, sondern durch das Wort. Die Unzuträglichkeiten der zehnten Monade kennt sie nicht, weil sie den Schöpfer der Welt in sich aufgenommen hat; sie gebiert nicht in Schmerzen, sondern in Freuden. Wunderbar! Jauchzend bringt sie ein Kind zur Welt, welches älter ist als die ganze Schöpfung. Sie seufzt nicht, die junge Wöchnerin; und das in die Welt eintretende Kind bricht nicht in Tränen aus, die das dahinschleichende Leben zu eröffnen pflegen. Seine Mutter liegt nicht, durch die Leiden einer solchen Geburt erschöpft, an allen Gliedern zerschlagen, bleich und blaß darnieder. Der Sohn ist nicht mit irgendwelchem Schmutz befleckt, sei es von der Mutter, sei es von ihm selbst; denn der konnte ja nichts Unreines an sich haben, der gekommen war, die Sünden und den Schmutz und die Flecken des Menschengeschlechtes abzuwaschen. Ebenso haben Reinigungen, die sonst bei Verzögerung gefährlich sind, (nicht stattgefunden und) nicht zu irgendeiner Verletzung des Mutterleibes geführt. Auch sind keine warmen Umschläge nach sonstiger Gewohnheit bei der jungen Wöchnerin zur Anwendung gekommen, denn solcher, Brüder, konnte diejenige nicht bedürfen, die den Heiland aller Seelen als Sohn in ihrem Schoße hatte empfangen sollen. O großes Geheimnis! Maria hat als unverletzte Jungfrau empfangen, hat nach der Empfängnis als Jungfrau geboren und ist nach der Geburt Jungfrau verblieben.«

Über die Vereinbarkeit von theologischen Prämissen und gynäkologischen Vorgängen zu spekulieren, war eine Sache; zu erzählen, wie der Geburtsvorgang wohl verlaufen sein mag, eine andere.

Als ein Franziskanertheologe, dessen Name wir nicht genau kennen, um 1300 über das Leben Jesu meditierte, kam es ihm darauf an, das Geburtsgeschehen von Bethlehem so zu schildern, daß es Gefühle in

aus. Der Gedanke, Jesus sei in einer kalten Winternacht zur Welt gekommen, ist ihm fremd. Er weiß nur, daß der neugeborene Messias als Wickelkind in einem Futtertrog lag. Als Ort der Krippe hat man sich einen in der Nähe von Bethlehem gelegenen Stall vorzustellen. Die Geburt Jesu in eine Höhle zu verlegen, kam erst in der Mitte des 2. Jahrhunderts auf.

Die frühchristlichen Väter beharrten auf der vaterlosen, geistgewirkten Zeugung Jesu. Marias Schwangerschaft und Jesu Geburt hingegen suchten sie als Vorgänge zu begreifen, denen nichts Mirakulöses anhaftete. Tertullian († nach 220) bemaß Marias Schwangerschaft auf zehn Monate. Bei der Geburt Jesu habe sich wirklich ihr Schoß geöffnet. Nach der Entbindung Jesu hätten sich ihre Brüste mit Milch gefüllt. Dem Jesuskind habe sie die Brust gegeben. Die Tatsache, daß Jesus wie jedes andere Kind gesäugt wurde, betrachtete er als Beweis dafür, daß der Gottessohn ein wirklicher Mensch war. Aus Marias Verbindung mit Joseph, so Tertullian, seien noch andere Kinder hervorgegangen.

Altchristliche Autoren haben sich Szenen von wunderbarer Zärtlichkeit ausgedacht, um ihren Lesern und Hörern das innige Verhältnis zwischen Mutter und Kind nahezubringen. » Du Maria beugtest deinen Hals und ließest dein Haar über ihn fallen ... Er streckte seine Hand aus, er nahm deine Brust, und er saugte mit seinem Mund die Milch, welche süßer ist als reines Manna ... Und ihm, in dessen Antlitz die Engel nicht zu schauen wagten, ... die heilige Jungfrau wagte es, vertraut und ohne Furcht, ihm zu nahen und ihn » mein Sohn « zu nennen, und er nannte sie auch » meine Mutter.« In der Tat: » Eine solche Bekräftigung der idealen Verbindung zwischen Mutter und Kind sprach mit besonderer Kraft zu einer Gesellschaft, die sich nicht mehr als eine Versammlung von Bürgern verstand, sondern vielmehr als Ansammlung frommer Haushalte, die aus christlichen Vätern, Müttern und Kindern bestanden.«

Rufinus von Aquileja († 410), ein Freund des Kirchenvaters Hieronymus, zeichnete, als er über die Geburt Jesu nachdachte, das Bild einer anrührend menschlichen Frau. Dennoch erlag er der Versuchung wunderbarer Mystifizierung. Er glaubte nämlich – wie viele andere vor und nach ihm auch –, die Mutter Jesu durch immerwährende Jungfräulichkeit aus dem Kreis gewöhnlicher Frauen herausheben zu sollen. Ihr Schoß sei durch die Geburt Jesu nicht verletzt und entsiegelt worden. Er schreibt: » Die Geburt Christi durch Maria war keine wundersame Anomalie gewesen, so wie Athene gewaltsam dem Haupt des Zeus entsprungen war. In der Empfängnis, der Geburt und dem Nühren Christi war jeder menschliche physische Prozeß respektiert worden, mit Ausnahme des leidenschaftlichen Akts der Zeugung durch den

hem folgende Vision zuteil: Angetan mit einem weißen Mantel und einer einfachen Tunika betrat Maria die Höhle, in der sie den Erlöser gebären sollte. Joseph, der Greis, band Ochs und Esel an der Krippe fest. An der Wand befestigte er eine Kerze. Dann ging er von dannen, um bei der Geburt nicht dabeizusein. Maria zog ihre Schuhe aus, legte ihren weißen Mantel ab und nahm ihren Schleier vom Kopf. Dann breitete sie zwei linnene Windeln und zwei wollene Tücher aus. Als sie gebar, stand sie – außer sich in betrachtender Verzückung und trunken von göttlicher Süße. Ihre Arme hatte sie ausgestreckt, ihre Augen zum Himmel gerichtet. Als Maria betend dastand, berichtet Birgitta weiter, habe sie (Birgitta) gesehen, wie sich das in Marias Schoß liegende Kind bewegte und sie in ebendiesem Augenblick einen Sohn zur Welt brachte, von dem kaum zu beschreibendes Licht und unvergleichlicher Glanz ausgingen. Die Geburt sei so schnell verlaufen, daß Birgitta nicht feststellen konnte, »wie oder mit welchem Glied« die Jungfrau geboren hatte. Das Fleisch des Neugeborenen war, wie Birgitta darlegt, völlig rein und frei von jedwem Schmutz. Der Leib von Maria, der vor der Entbindung sehr gewölbt war, bildete sich sofort zurück. Ihr Leib, der einen ausnehmend zarten Eindruck machte, war von wunderbarer Schönheit. Den frierenden Neugeborenen nahm sie an ihre Brust, um ihn zu wärmen. Mit feinfühligster Hand trennte sie die Nabelschnur ab. Mit Sorgfalt wickelte sie das Kind. Dann erst kehrte Joseph zurück, weinte vor Freude und betete das Kind an.

Birgitta hebt ausdrücklich hervor: Weder veränderte Maria bei der Geburt ihre Hautfarbe noch zeigte sie Anzeichen körperlicher Schwäche, wie das bei Frauen gemeinhin der Fall ist. In Schmerzen zu gebären blieb denen vorbehalten, die an der Erblast von Evas Fall zu tragen hatten. Als die Hirten wissen wollten, ob Maria ein Mädchen oder einen Jungen geboren hatte, zeigte sie ihnen »die Natur und das Geschlecht des Kindes«.

Theologische Vorgaben, insbesondere die vor, bei und nach der Geburt fortdauernde Jungfräulichkeit Marias, setzten einer natürlich-realistischen Betrachtung des Geburtsvorganges Grenzen. Mit Marias Unterleib hatten alle Theologen, Prediger und mystisch begabten Frauen ihre Probleme. Ihre Schamgefühle verbargen sie hinter einer strahlenden Lichtmetaphorik, die nur eine fröhliche, körperlich ungeschwächte Mutter und einen reinen, von Blut unbeschmierten Sohn zu Gesicht brachte. Maria, beteuerte die Begine Mechthild von Magdeburg (um 1208–1282/97), entband »ilitevertig [leicht] vnd vró«. Der allmächtige Gott sei mit seiner Weisheit durch die »ganzen want Marien lichamen mit swebender wunne ane alle arbeit gegangen«.

Die Geburt Jesu vollzog sich demnach in einer Atmosphäre fröhlicher, wonnetrunkenen Mühelosigkeit. Ein Organ der Entbindung

Bewegung brachte, menschlich anrührte und zu aufmerksamer Betrachtung einlud. Die Einzelheiten der Entbindung will er von einem heiligen Ordensbruder erfahren haben, den Maria höchstpersönlich über die Stunde ihrer Niederkunft unterrichtet hatte. Danach muß sich der Geburtsvorgang folgendermaßen abgespielt haben: »Als die Stunde der Geburt gekommen war – es war Sonntag um Mitternacht –, erhob sich die Jungfrau und lehnte sich an einen Pfosten der Hütte. Joseph aber saß traurig da, weil er dem Gottessohne keine würdige Wohnung anbieten konnte. Er stand auf, nahm Heu aus der Krippe, legte es der Herrin zu Füßen und wandte sich ab. Darauf ging der Sohn des ewigen Gottes aus dem Schoße der Mutter hervor ohne Schmerz oder Verletzung ihrer Jungfrauschaft. Wie er vorher im Schoße der Mutter war, so lag er jetzt auf dem Heu zu ihren Füßen. Die Mutter beugte sich nieder, hob das Kindlein auf, umarmte es zärtlich und legte es auf ihren Schoß. Dann wickelte sie es in den Schleier ihres Hauptes und legte es in die Krippe. Da ließen sich Ochs und Esel auf die Knie nieder, legten ihren Kopf auf den Rand der Krippe und wärmten das Kind mit ihrem Hauch; gerade, als hätten sie Verstand gehabt und gewußt, daß ein so armselig eingehülltes Kind bei solcher Kälte friere. Die Mutter aber betete ihr Kind auf den Knien an und dankte Gott mit den Worten: Ich danke dir, Herr, heiliger Vater, der du deinen Sohn mir gegeben. Ich bete dich an, ewiger Gott, und dich, des lebendigen Gottes und meinen Sohn. Auch Joseph betete das Kind an, dann nahm er den Sattel des Esels und legte ihn neben die Krippe, damit die Herrin sich auf ihn setze. So setzte sich Unsere Liebe Frau nieder, den Blick auf die Krippe gerichtet und ganz versunken in die Betrachtung ihres innig geliebten Kindes.«

Der Verfasser dieser Betrachtung, ein empfindsamer Minderbruder, wollte den Leser seines Textes zu einem miterlebenden Teilnehmer des Ereignisses von Bethlehem machen. Deshalb forderte er ihn auf, es den Hirten gleichzutun und Gott als seinen Herrn anzubeten. Damit sollte er es aber nicht bewenden lassen. »Grüße auch«, empfahl der franziskanische Mystiker, »seine Mutter und Joseph, den heiligen Greis! Dann küsse im Geiste dem Jesuskind in der Krippe die Füße und bitte die Herrin, daß sie dir das Kindlein reichel! Nimm es in die Arme, drück es ans Herz und schau ihm aufmerksam ins Auge! Küsse es voll heiliger Ehrfurcht und voll von freudigem Vertrauen! Du darfst das ruhig tun; er ist ja zu den Sündern gekommen; sie wollte er retten, unter ihnen ist er demütig gewandelt und ihnen hinterließ er sich selbst zuletzt als Speise. Darum wird er in seiner Güte gern gestatten, daß du ihn berührst nach Herzenslust; er wird darin keine Anmaßung sehen, sondern Liebe.«

Der hl. Birgitta von Schweden (1302/03–1373) wurde in Bethle-

nennt Mechthild nicht. Sie spricht mysteriös von Marias ganzer Hautoberfläche, durch die der weise Gott in die Welt getreten sei. Die südfranzösische Begine Doucelin (1214/15–1274), Mechthilds Zeit- und Standesgenossin, »sieht das Christkind einfach auf einem Sonnenstrahl aus dem Bauch der Jungfrau herauskommen«.

Die Verfasserin des Textes beschreibt die Geburt Jesu als wunderbaren Vorgang. Sie tut es mit Bildern und Farben geistlicher Poesie. Ungleich realistischer erzählten mittelalterliche Autoren, wenn sie auf Josephs Rolle bei der Geburt eingingen. Ihre Schilderungen geben zu erkennen: Geburt ist Frauensache. Als Mann hat Joseph dabei nichts zu suchen. Pseudo-Jakobus berichtet, Joseph sei, als Maria ihr Kind bekam, außer Haus gewesen, um eine Hebamme zu suchen. Birgitta von Schweden gibt eine zeitgenössische Gepflogenheit wieder, wenn sie sagt: »Joseph ging hinaus, um bei der Geburt nicht persönlich dabeizusein.« Heinrich von St. Gallen meint, Joseph habe den armseligen Stall verlassen, um Maria nicht bei ihrer Kontemplation zu stören. Nur bei dem franziskanischen Anonymus, der um 1300 *Betrachtungen über das Leben Christi (Meditationes de vita Christi)* verfaßte, ist Joseph bei der Geburt anwesend; er blickt aber schamhaft auf die Seite; er will nicht Zuschauer des Geburtsvorganges sein.

Spätmittelalterliche »Wunderbücher bestätigen, daß Schwangerschaft und Geburt Frauendomänen waren. Männer blieben vom Geburtsgeschehen ausgeschlossen. Doch aufmerksam verfolgten sie von Kammern aus, die an die Wochenstube angrenzten, den Geburtsvorgang und intervenierten bei eintretenden Komplikationen auch unverzüglich.« Erst seit der Mitte des 16. Jahrhunderts tauchen in Entbindungszimmern Männer auf. Bis dahin mußte jeder Mann, der Zeuge einer Geburt sein wollte, mit schwerer Bestrafung rechnen. [...]

Transitus Mariae

Gläubige Imagination rekonstruierte, was für die Evangelisten von keinerlei Interesse war: den Lebenslauf Marias. Das Verlangen nach biographischer Vollständigkeit beweist sinnfällig die im 5. Jahrhundert entstandene Abhandlung *De transitu beatae Mariae virginis*. Das fiktive Sterbeprotokoll unbekannter Herkunft berichtet ausführlich über Tod und Himmelfahrt der göttlichen Jungfrau. Das *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* vom Anfang des 6. Jahrhunderts erwähnt es unter den theologisch verdächtigen und deshalb zu verwerfenden Schriften. Viel hatte sich der anonyme Autor über den Heimgang von Maria ausgedacht, um die fromme Neugierde seiner Leser zu befriedigen. Bereits vor der Passion ihres Sohnes, so behauptet der Verfasser des apokryphen *Hinübergangs Marias*, habe sie ihrem

Sohn das Versprechen abgenommen, ihr drei Tage vor ihrem Tod mitzuteilen, daß sie nach Ablauf dieser Frist sterben müsse. Jesus habe ihr aus freien Stücken in Aussicht gestellt, ihre vom Leib getrennte Seele in den Himmel zu tragen. Versprochen habe er überdies, dafür zu sorgen, daß in ihrer letzten Stunde alle Apostel zugegen sein werden.

So geschah es denn auch: Drei Tage vor Marias Tod erschien ein Engel, brachte ihr eine Palme und kündigte ihr an, daß binnen drei Tagen ihr Leben zu Ende gehe. Danach, fuhr der Engel fort, wolle sie Gott in den Himmel aufnehmen. Die Mission des Todesengels hat Rainer Maria Rilke in seinem *Marien-Leben* so beschrieben:

»Derselbe große Engel, welcher einst
ihr der Gebärung Botschaft niederbrachte,
stand da, abwartend daß sie ihn beachte,
und sprach: Jetzt wird es Zeit, daß du erscheinst.
Und sie erschrak wie damals und erwies
sich wieder als die Magd, ihn tief bejahend.«

Maria habe, nachdem sie die Kunde des Engels vernommen hatte, Verwandte und Bekannte zu sich gerufen, um ihnen ihren bevorstehenden Tod kundzutun. Gekommen, ohne daß sie jemand benachrichtigt hätte, seien auch alle Apostel. Wolken hätten sie auf wunderbare Weise durch die Lüfte schweben lassen und vor der Haustür Marias abgesetzt. Maria soll zu ihnen gesagt haben: »Betet und wachet mit mir, daß euch der Herr wachend findet, wenn er kommt, um meine Seele in Empfang zu nehmen.«

Die Apostel erfüllten diese Bitte. Die ganze Nacht über harrten sie bei Maria aus, zündeten Lampen an, psalmodierten und sangen Hymnen. Christus kam zur angekündigten Stunde. Engel begleiteten ihn. Marias Seele nahm er in seine Hände und brachte sie in den Himmel. Buchmaler des frühen Mittelalters folgten diesem Bericht, wenn sie den Tod Marias bildlich darstellten.

Maler und Theologen des Mittelalters lasen den apokryphen Bericht vom Sterben Marias als einen Text, der sie an die Heilsbedeutung der Mutter Jesu glauben ließ. Mittelalterliche Leser haben sich nicht bewußt gemacht, daß der anonyme Autor, auf den der Bericht von der Entschlafung Marias zurückgeht, alttestamentlichen Vorbildern folgte. Kein christlicher Theologe kam auf den Gedanken, den jüdischen Hintergrund des Textes auszuleuchten.

In jüdischen Apokryphen ist es der Erzengel Michael, der Abraham von seinem bevorstehenden Tod unterrichtet. Die Symbolik des von dem Erzengel überbrachten Palmzweiges findet ihre Entsprechung in der Bildsprache jüdischer Autoren. Sowohl in der jüdischen als auch in

der christlichen Vorstellungswelt verweist der Palmzweig auf den Lebensbaum im Paradies; in beiden Religionen ist er ein Zeichen des Sieges und dient als Symbol des Gerechten. Die Wolke, die die Apostel ans Sterbelager Marias bringt, erscheint im Alten Testament als Mittel, mit dessen Hilfe sich Gott an den Ort seines Handelns bewegt (Is. 19, 1; Ex. 19, 9; Ps. 104, 3). Aus der Wolke spricht Jahwe; durch die Wolke offenbart er seine Herrlichkeit. Um zu veranschaulichen, daß Jahwe sein Volk beschützt und rettet, sprechen jüdische Autoren von der Wolke, die das Volk Israel aus gefährlichen Situationen fortträgt und von dannen bewegt. Zum jüdischen Sterberitual gehörte die Lampe, die zugleich ein Zeichen des Gerechten und ein Symbol der Seele war. Das Erlöschen der Lampe stand dann für das Erlöschen der Seele.

Juden, die das Begräbnis störten

Vom Berge Sion, auf dem Maria wohnte, trugen die Apostel Marias Leichnam ins Tal Josaphat. Als ein Jude, Ruben mit Namen, versuchte, den Sarg Mariens von den Schultern der Apostel zu stoßen, verdorrten seine Hände und blieben an der Sargwand haften. Flehentlich wandte er sich an die Apostel, ihn durch die fürbittende Kraft ihres Gebetes zu befreien. Er versprach, Christ zu werden, sobald er sich wieder ungehindert bewegen könne. Die Apostel legten bei Gott Fürsprache ein. Ihr Flehen wirkte. Der Jude wurde getauft und fing an, den Namen Jesu zu verkünden. Um das Gedächtnis an diesen Vorgang wachzuhalten, errichteten Christen des 8. Jahrhunderts vor dem Stadtor von Jerusalem eine Säule. Sie war mit einem Kreuz bekrönt und sollte jenen Platz markieren, an dem Juden den Leichnam Mariens hatten schänden und rauben wollen.

Byzantinischen Theologen blieb es vorbehalten, dem von der antijüdischen Legende in die Welt gesetzten Störmanöver eine verschärfende Note zu geben. In ihren Berichten über die »Entschlafung Marias« hoben sie nachdrücklich hervor, dem Hohenpriester, der sich an dem Sarg Mariens habe vergreifen wollen, seien die Hände abgeschnitten worden. Das dem Evangelisten Johannes zugeschriebene Buch über die Entschlafung Marias berichtet, es sei ein »Engel des Herrn von unerhörter Kraft« gewesen, der im Auftrag Gottes das blasphemische Verhalten des Juden Jephonias rächte. Mit einem Feuerschwert habe er dem Juden, der sich am Sarg Marias vergriff, die Arme an den Schultern abgeschlagen. Die abgehauenen Arme seien dann an der Sargwand haftengeblieben. Erst als sich Jephonias und seine Anhänger

zur Gottheit Jesu und dessen Geburt durch die immerwährende Jungfrau Maria bekannten, sei auf Fürsprache des Apostels Petrus das Heilungswunder geschehen, das dem nunmehr gläubig gewordenen Juden seine Hände und Arme zurückgab.

In der byzantinischen Kunst ist der Vorgang seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts so dargestellt worden, daß der Erzengel Michael als göttlicher Rächer eingreift und mit einem Schwert dem Leichenschänder die Arme abschlägt. Ein Malerbuch vom Berg Athos aus dem 16. Jahrhundert läßt sogar im Sterbezimmer Marias einen jüdischen Aggressor auftreten. Die äußeren Umstände bei ihrem Tod schildert die Schrift so: »Ein Haus und in demselben liegt die Heiligste auf einem Bett tot; und hat die Hände vor sich gekreuzt, und zu beiden Seiten sind Leuchter mit angezündeten Kerzen. Und ein Hebräer vor dem Bett hat abgeschnittene Hände, welche an dem Bett hängen, und vor ihm ist ein Engel mit einem entblößten Schwerte...«

Traditionsbildend wirkte diese Sicht- und Darstellungsweise in der abendländischen Kirche nicht. Vorstellungen, die byzantinische Mariologen über die Entschlafung und Himmelfahrt Marias geäußert hatten, verbreitete in der abendländischen Kirche eine auf der Reichenau befindliche Handschrift des 10. Jahrhunderts. Diese enthielt griechische Marienpredigten des 8. Jahrhunderts in lateinischer Übersetzung. Von einem martialischen Eingreifen des Erzengels Michael ist in dem Reichenauer Text, der von Marias Tod und Begräbnis handelt, nicht die Rede, wohl aber – griechischen Vorlagen und Berichtstraditionen folgend – vom »Abschneiden der beiden Hände«.

Die »Entschlafung Marias« als kirchliches Fest

Texte, die von wunderbaren Vorgängen berichten, entstehen nicht absichts- und interesselos. Der spätantike Anonymus, der aus dem *Hinübergang Marias* eine erzähl- und erlebbare Geschichte machte, entsprach einem offenkundigen liturgischen Bedürfnis. Seit dem 5. Jahrhundert wurde am 15. August in Jerusalem das Fest der Koimesis, der »Entschlafung Marias«, begangen. Gefeierte wurde das Gedächtnis an die Entschlafung (dormitio) und Bestattung (depositio) Marias in der Marienkirche im Kedron-Tal, die über dem (vermeintlichen oder tatsächlichen) Mariengrab erbaut worden war und seit der Mitte des 5. Jahrhunderts urkundlich bezeugt ist. Berichteten Pilger des 7. und 8. Jahrhunderts von ihrem Besuch in der Kirche der hl. Maria im Tal

Wirkungen

In der Geschichte der abendländischen Marienverehrung hat der apokryphe Text Spuren von bemerkenswerter Breite und Dichte hinterlassen. Die *Transitus*-Legende ist im hohen und späten Mittelalter viel gelesen, häufig abgeschrieben und bildlich dargestellt worden. Das versteht sich nicht von selbst; handelte es sich doch um eine Schrift, welche die spätantike Kirche aus dem Kanon ihrer heilsrelevanten Glaubensbücher gestrichen hatte. Fehlende Anerkennung durch die Amtskirche konnte aber Dichter und Maler, Prediger und Legenden-schreiber des Mittelalters nicht davon abhalten, sich des *Transitus Mariae* als historischer Quelle zu bedienen, wenn sie in Marienleben, Predigen und Legendarien, in geistlichen Spielen und bildhaften Darstellungen den Tod Marias darstellen und veranschaulichen wollten.

Das *Decretum Gelasianum*, das den *Transitus Mariae* wegen seines apokryphen Charakters an den Pranger stellte, ist in Hunderten von Handschriften kanonistischen, patristischen und liturgischen Inhalts überliefert. Die Verbreitung, welche das pseudogelasianische Dekret fand, war ausnehmend groß. Durch seine Aufnahme ins *Decretum Gratiani* (um 1142) nahm es den Charakter eines quasiamtlichen *Index librorum prohibitorum* an. Dennoch: Das Dekret des Pseudo-Gelasius begründete keine kritische Tradition, die stark genug gewesen wäre, dem apokryphen Bericht über den Tod Marias jedwede Glaubwürdigkeit streitig zu machen. Das Verlangen, durch eine leiblich im Himmel anwesende Maria die eigenen Heilchancen zu verbessern, war stärker als die Bereitschaft, dem Einspruch einer auf Tatsachenwahrheit pochenden Vernunft stattzugeben. Nicht einer sterblichen, in einem Grab bestatteten Jungfrau und Mutter, sondern nur einer Maria, die mit Leib und Seele in den Himmel aufgefahren war, trauten mittelalterliche Fromme zu, den Richterspruch Gottes durch helfende Fürsprache beeinflussen zu können.

Während des ganzen Mittelalters blieben *Transitus*-Apokryphen, die über den Heimgang Marias berichteten, desgleichen Schriften über die Geburt und Kindheit Jesu, die im Dekret des Pseudo-Gelasius gleichfalls verworfen worden waren, beliebte Lesestoffe. Das apokryphe Schrifttum entsprach Erwartungen eines Publikums, das in farbenreich erzählten Geschichten Trost und Sicherheit suchte. Bilder und Skulpturen vermittelten die eingängigen Botschaften apokrypher Marienleben auch an jene, denen, weil sie nicht lesen konnten, der Zugang zur Welt der Bücher versperrt war.

Der Einfluß, den der *Transitus Mariae* auf Frömmigkeit, Kunst und

Josaphat, vergaßen sie nie, das leere Grab zu erwähnen, in dem Maria bis zu ihrer Himmelfahrt gelegen haben soll.

Unorthodoxe Gedanken äußerte der irische Abt Adamnanus von Iona (679–704), der aufzeichnete, was der Jerusalempilger Arculf, ein gallischer Bischof, auf seiner Reise nach Jerusalem gesehen und erlebt hatte. Arculf, berichtet Adamnanus, habe im Tal Josaphat auch die Gedächtniskirche besichtigt, die Maria zu Ehren errichtet worden sei. Im Ostteil der Kirche befände sich auf der rechten Seite ein leeres, in Felsen gehauenes Grab (*saxeam uacuum sepulchrum*), in dem Maria nach ihrem Tod eine Zeitlang gelegen habe. Wie aber, zu welcher Zeit und von welchen Personen der »heilige Körper« Marias entfernt worden sei oder an welchem Ort Maria ihre Auferstehung erwarte, könne niemand mit Gewißheit sagen. Als sich der irische Wandermönch Willibald, der spätere Bischof von Eichstätt, zwischen 724 und 726 in Jerusalem aufhielt, besuchte er gleichfalls die Marienbasilika im Tal Josaphat. Was ihn bei diesem Besuch beeindruckte und bewegte, faßte er folgendermaßen zusammen: In dem Grab, das sich in der Kirche befinde, sei Maria nicht wirklich bestattet worden; es diene nur als Gedächtnismal und wolle als solches nur an Maria erinnern.

Zweifelnde Zurückhaltung wurde im späten Mittelalter abgelöst und verdrängt durch visionär beglaubigte Gewißheit. Als sich Birgitta von Schweden († 1373) in ihren beiden letzten Lebensjahren in Jerusalem aufhielt und das Grab Marias besuchte, sei ihr, wie sie in einer ihrer Visionen berichtet, die göttliche Jungfrau in strahlendem Lichterglanz erschienen und habe gesagt: Fünfzehn Tage lang habe sie in diesem Grab gelegen; danach sei sie mit grenzenlosem Jubel in den Himmel aufgenommen worden. Eine übernatürliche Vision wurde zum Unterpfand historischer Richtigkeit. Wer der großen Visionärin Glauben schenkte, brauchte sich durch Zweifel an der Echtheit des Mariengrabes nicht mehr beunruhigen zu lassen. Bei Grabungen in der Krypta der Jerusalemer Marienkirche im Jahre 1972 stieß man auf eine in Felsen gehauene Grabkammer, von der Archäologen annehmen, sie sei im 1. nachchristlichen Jahrhundert angelegt worden. Die Lage des freigelegten Grabes stimmt mit den Angaben der *Transitus*-Legende nahtlos überein. Die ermittelten Befunde, so wurde gesagt, würden die begründete Vermutung rechtfertigen, es handle sich »bei dem neu entdeckten, freigelegten Grab mit großer Wahrscheinlichkeit um den Ort der Deposito der Mutter Jesu«.

Wer in dieser Kirche in feierlicher Form an den Tod Marias erinnerte, mußte in der Lage sein, über Anlaß und Inhalt seines festlichen Tuns Auskunft und Rechenschaft zu geben. Der Verfasser des *Transitus Mariae* trug diesem Verlangen Rechnung; er schloß eine Wissens- und Überlieferungslücke.

Literatur der westlichen und östlichen Kirche ausübte, ist kaum zu überschätzen. Was sich im 5. Jahrhundert ein Anonymus *Über den Heimgang Mariens* (De transitu Marie) ausgedacht hatte, gehörte im hohen und späten Mittelalter zum Glaubensgut der Kirche. Der in das Gewand eines historischen Tatsachenberichts gekleidete *Transitus Mariae* gab Predigern Gelegenheit, Laienchristen zu ermahnen, daß sie Maria, der einflußreichen Mitlerin am Throne Gottes, vertrauen sollen. Theologen waren bestrebt, die Glaubwürdigkeit von Marias Sterben- und Himmelfahrtsgeschichte durch biblische Analogieschlüsse und theologische Konvenienzgründe zu erhärten. Die Verfasser volkssprachlicher Marienleben schöpften aus dem Vorrat an Motiven, die – dank des *Transitus Mariae* – in den Glaubensschatz der abendländischen Christenheit eingegangen waren. Geistliche Spiele über die Himmelfahrt Mariä, in denen Tod, Grabtragung und blasphemisches Verhalten von Juden einen breiten Raum einnahmen, setzten öffentlich in Szene, was sich die Verfasser von Marienleben unter dem Einfluß des *Transitus Mariae* über das Sterben und die himmlische Erhöhung Marias ausgedacht hatten. Ein Abschreiber des Entschlafungsberichtes gab seiner Überzeugung Ausdruck, daß jeder Christ, der »diese Schrift« bei sich trage oder im Hause habe, gegen Nachstellungen des Teufels geschützt sei; seinen Sohn bewahre sie vor Epilepsie und dämonischer Besessenheit, vor Taub- und Blindheit. Wer den Bericht vom Sterben Marias lese, werde nicht verdammt und bleibe vor plötzlichem Tod bewahrt.

Vorbehalte, Kritik, Skepsis

Aber nicht immer fand der *Transitus Mariae* Glauben und Zustimmung. Theologen der lateinischen Kirche, die zwischen kanonischem und apokryphem Schriftgut zu unterscheiden vermochten, äußerten Vorbehalte. In einer Predigt *Über die Geburt der immerwährenden Jungfrau Maria* (De nativitate perpetuae Virginis Mariae) distanzierte sich der karolingische Theologe Ambrosius Autpertus († 784) sowohl von dem apokryphen *Liber de nativitate Mariae* als auch von dem Transitus-Bericht. In einer für das Fest von Mariä Himmelfahrt verfaßten Predigt bemerkte er: Es gebe keine »catholica historia«, das heißt wohl: keine von der Kirche anerkannten Tatsachenbericht, der über eine leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel zuverlässig Auskunft gebe. Den Apokryphen (apocrypha), welche die Kirche verwerfe und unbeachtet lasse, sei in dieser Frage keine geschichtliche Beweiskraft zuzubilligen. Paschasius Radbertus von Corbie († 865) kommt in sei-

nem Brief *Ad Paulam et Eustochium*, den er, seine Urheberschaft bemäntelnd, dem Kirchenvater Hieronymus in die Feder diktiert hatte, auf viele seiner Zeitgenossen zu sprechen, die in frommer Gesinnung dem Transitus-Bericht Vertrauen schenken und mit liebender Inbrunst festhalten, was dieser über den Tod und die leibliche Himmelfahrt Marias berichtet. Den Anlaß zur Niederschrift von Radberts Epistel gaben Fragen der Klosterfrauen von S. Marien in Soissons, die – unsicher über Sinn und Gestaltung der liturgischen Assumptionfeier – von einem theologischen Kenner aufgeklärt und belehrt sein wollten.

Von den im *Transitus Mariae* erzählten Vorgängen, so lautet das Fazit der von Radbert vorgenommenen Prüfung, könne nur einer als sicher gelten: die Tatsache nämlich, daß Maria am 15. August glücklich gestorben sei. Wie die Kirche den Todestag aller Heiligen festlich begehe, so feiere sie auch heute das Gedächtnis an das Hinscheiden der Gottesmutter Maria. Das leere Grab im Tal Josaphat in Jerusalem sei kein Beleg für eine leibliche Himmelfahrt. Niemand wisse, wann und von wem der Leichnam weggeschafft wurde oder ob er schon auferstanden sei.

Radbert rät deshalb davon ab, das Apokryphon *De transitu virginis* im Gottesdienst zu verlesen. Die an einem glaubhaften Text interessierten Nonnen sollten nicht der Versuchung erliegen, sich »Zweifelhaftes« (dubia) als verbürgte Realität (certa) zu eigen zu machen. Radbert erhebt Vorbehalte »gegen einen leichtfertigen und auf unzuverlässigen, trüben Quellen fußenden Glauben an die assumptio corporalis [leibliche Aufnahme in den Himmel]«. Er tut das in der Absicht, »ein »apokryphes Buch über den Hinübergang der Jungfrau« aus der Festtagslektüre zu verdrängen«.

Als der Dominikaner und spätere Erzbischof von Genua Jakob von Varazze seine Sammlung von Heiligenlegenden (*Legenda sanctorum*) abfaßte, blieb ihm der apokryphe Charakter seiner Quelle über die Himmelfahrt Marias gleichfalls nicht verborgen. Er unterschied zwischen Überlieferungen, die Glaubwürdigkeit beanspruchen könnten, und wohlmeinenden Erfindungen, die »mehr Dichtung denn Wahrheit« seien. Im Anschluß an die wunderbare Gürtelspende, mit der Maria den zweifelnden Thomas bedacht haben soll, schreibt Jakob von Varazze: »Was wir hier geschrieben haben, mag die apocryphe Geschichte sein, von der Hieronymus in seinem Briefe oder Gespräche an Paula und Eustochium also schreibt »Dies Büchlein soll man sicherlich für apocryph halten, doch sind etliche Dinge darin, des Glaubens gar würdig und von den Heiligen bewährt, das sind neuerlei: daß versprochen und erfüllt ward der heiligen Jungfrau Tröstung, aller Apostel Sammlung, der schmerzlose Tod, die Bereitung des Grabes im Tale Josaphat, das feierliche Begängnis, Christi und alles himmlischen Hee-

res Erscheinung, der Juden Nachstellung, mannigfachen Wunders Erzeugung, Auffahrt der Seele mit dem Leibe. Doch findet sich hier auch vieles andere geschrieben, das mehr Dichtung denn Wahrheit mag sein; als daß Thomas nicht sei dabei gewesen, und, da er kam, zweifelte; und anderes dergleichen.«

Jakob von Varazze fühlte sich den Erkenntnis- und Berichtsinteressen eines Hagiographen verpflichtet. Er wollte erbauen und nur insofern Kritik üben, als diese den erbaulichen Zweck, der durch das Lesen von »Heiligenleben« erreicht werden sollte, nicht in Frage stellte. Mariä-Himmelfahrts-Spiele aus dem 14. und 15. Jahrhundert setzen wirksam in Szene, wie Juden, die das Leichenbegängnis der Gottesmutter stören wollen, bestraft und bekehrt werden. Ihre Hände verdorren; ihre Augen erblinden; ihre Körper fallen zu Boden. Diejenigen aus dem Kreis der Übeltäter, die das Strafwunder nicht dazu bewegen kann, an die Jungfräulichkeit Marias zu glauben, werden von Teufeln gepeinigt und in die Hölle geschleppt. Die legendäre Grabtragung Marias, wie sie in geistlichen Spielen des späten Mittelalters öffentlich dargestellt wird, war zugleich Mittel antijüdischer Propaganda.

Skepsis kam auf, wenn nachgefragt wurde, ob das Dargestellte mit der historischen Wirklichkeit übereinstimme oder nicht. Mitunter wurden Stimmen laut, die kritisch anmahnten, daß die Sache mit den angreifenden, bestrafenden und sich bekehrenden Juden nicht durch das Zeugnis der Heiligen Schrift gedeckt und deshalb unhistorisch sei. Kritik kam von Maurem und Zimmerleuten aus der englischen Bischofsmetropole York, die seit der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts am Fest Mariä Himmelfahrt die *Grabtragung des Leichnams Mariä* (Portacio corporis Marie) aufzuführen pflegten. Der Inhalt ihres Spiels, machten sie geltend, in dem Fergus, der Anführer der den Sarg Marias attackierenden Juden, geißelt wurde, finde in der Heiligen Schrift keine Bestätigung. Das Spiel, das kein biblisches Fundament besitze, erzeuge deshalb mehr Gelächter und Lärm als Frömmigkeit. Mitunter verursache seine Aufführung sogar Streit und Schlägerei unter dem Volk.

Die Suche nach Übereinstimmung zwischen vergangenen Taten und gegenwärtigen Interessen bestimmte die Art und Weise, wie der Bericht über den *Himelbergang Marias* gelesen, abgewandelt und erweitert wurde. Zunehmende Emotionalisierung angesichts des Todes fand in heftig weinenden, trostbedürftigen Aposteln Ausdruck. Hinzu kommt, daß der Blick auf das Sterben und Begrabenwerden von Maria immer stärker durch Wahrnehmungs- und Deutungsmuster zeitüblicher Sterbe- und Begräbnisrituale geprägt wurde. Folgt man den Angaben des apokryphen *Transitus Mariae*, trugen die Apostel Maria, ihre Lehrerin, die sie in die Geheimnisse des Glaubens einge-

führt hatte, mit Psalmengesang zu Grabe. Jakob von Varazze schreibt, es sei der Psalm 113, »Exiit Israel de Aegypto. Alleluja«, gewesen, den die Apostel bei der Grabtragung Marias gesungen hätten. Frei erfinden war diese Angabe nicht. Frühmittelalterliche Totenagenden sahen vor, daß der Psalm 113, der an die Heimkehr Israels aus dem Exil erinnert, gebetet werden sollte, wenn die Seele den Körper verlassen hatte.

Anmerkungen

1 Kindheit, Jugend, Mutterschaft

- S. 23 *Leben Maria darzustellen* Schelkle, Die Mutter des Erlösers, S. 9.
 S. 24 *meine Kinderlosigkeit dazu* Hennecke-Schneemelcher, Apokryphen, S. 280. Dort S. 280–284 auch alle weiteren Belege. – Zur Funktion des Protogospeliums des Jakobus bemerkt Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, S. 672: »Ob dieses Buch seinen Sitz im Leben in der gottesdienstlichen Verlesung bei bestimmten Festen hatte (wie später in den morgenländischen Kirchen), läßt sich nicht mit Sicherheit sagen; es ist aber zumindest möglich,

- S. 46 *dargestellt wird* Albert Ampe, Jan van Denemarken's processiepel, in: Koninklijke zuidnederlandse Maatschappij voor Taal – en Letterkunde en Geschiedenis 32 (1978) S. 5–19, hier: S. 18.
- S. *nicht nit vil* Benedict Edelböck, Comedie von der freudenreichen Geburt Jesu Christi (1536), in: Karl Weinhold, Weihnacht-Spiele und Lieder aus Süddeutschland und Schlesien mit Einleitung und Erläuterungen, Wien 1875, S. 282.
- S. *weiß von wem* Franco Sacchetti, Die wandernden Leuchtkäfer. Renaissanceovellen aus der Toskana. Mit einer Einleitung von Luigi Maletta und einem Nachwort von Alice Vollenweider, Berlin 1991, S. 98. – Vgl. dazu auch Huizinga, Herbst des Mittelalters, S. 196.

[...]

- S. 52 *Israels nicht kundgetan* Ebd. S. 286.
- S. 52 *Unschuld erwiesen* Ben-Chorin, Mutter Mirjam, S. 61 f.
- S. 53 *den Gott Israels* Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, S. 286. Zur Beschreibung des Prüfungsverfahrens mit Hilfe des Fluchwassers in der mittelalterlichen Literatur vgl. Lenger, Virgo-Mater-Mediatric, S. 118–123.
- S. 53 *sich von Maria zu trennen* Masser, Bibel, Apokryphen und Legenden, S. 148.
- S. 53 *schuldet daran* Ebd. S. 147. – Zum Zweifel Josephs in der mittelalterlichen Literatur vgl. auch Lechner, Maria Gravida, S. 110–116 (→ Der Zweifel Joseph«).
- S. 54 *ein maget* Marienleben Walthers von Rheinau, S. 61, V. 3100–3111.

[...]

- S. 63 *keine Einsicht* Is. 1, 3.
- S. 63 *wirst du erscheinen* Hab. 3, 2.
- S. 64 *andere Kinder hervorgegangen* Bauer, Leben Jesu, S. 54 f.; 72 f.
- S. 64 *meine Mutter* Peter Brown, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München, Wien 1991, S. 456.
- S. 64 *Kindern bestanden* Ebd.
- S. 65 *bei der Geburt* Ebd. S. 454.
- S. 65 *Fleischs und Bluts* Ebd. S. 455.
- S. 65 *Jungfrau verblieben* Marienpredigten aus der Väterzeit, übers. von Otto Bardenheuer, München 1934, S. 37 f.
- S. 66 *ihrer innig geliebten Kindes* Des Bruders Johannes de Caulibus Betrachtungen vom Leben Christi, I. Teil, verdeutscht von Vincenz Rock, Berlin 1928, S. 53 f. Vgl. auch Isa Ragusa and Rosalie B. Green, Meditations on the Life of Christ. An illustrated Manuscript of the Fourteenth Century, Princeton 1961, S. 32–35.
- S. 66 *sondern Liebe* Betrachtungen vom Leben Christi, S. 57.
- S. 67 *das Geschlecht des Kindes* Birgitta Revelaciones, S. 191.
- S. 67 *ane alle arbeit gegangen* Mechthild von Magdeburg, Offenbarungen, S. 148.
- S. 68 *Jungfrau herauskommen* Dinzelbacher, Rollenverweigerung, S. 21.

[...]

da zu seiner Entstehungszeit (Mitte des 2. Jh. s) die Zahl der kirchlichen Leseschriften noch nicht durch die Kanonsbildung abgegrenzt war. Jedenfalls wäre der Einfluss des Protevangeliums auf die Mariologie schwer verständlich, wenn es nur auf dem Büchermarkt und in der privaten Lektüre existiert hätte. »

S. 24 *Charakter eines Wunderkindes* Zu Maria als Siebenmonatskind vgl. Peter Willems van der Horst, Seven Month's Children in Jewish and Christian Literature from Antiquity, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses 54 (1978) 346–360.

S. 24 *der Verkündigung zurück* Penler, Protoevangelium, S. 27.

S. 25 *Johannes der Evangelist* Vgl. Haimo von Halberstadt, Epitome historiae sacrae, in: Migne PL 118, Sp. 823 f. Vgl. Kleinschmidt, Trinitubium, S. 335. – Die Verfasserschaft dieses Textes ist umstritten. Neuerdings wird er dem Benediktiner Haimo von Auxerre († um 855) zugeschrieben. Vgl. Dörfler-Dierken, Verehrung der heiligen Anna, S. 129 Anm. 28; Arnold, Heilige Familie, S. 172 Anm. 19.

S. 25 *waren kompliziert* Arnold, Heilige Familie, S. 157, bringt eine Stammtafel, welche die komplizierten Verwandtschaftsverhältnisse der Heiligen Sippe überschaubar macht.

S. 26 *erhoben Widerspruch* Vgl. Dörfler-Dierken, Verehrung der heiligen Anna, S. 137 f.

S. 26 *durch Anna lichenam* Dörfler-Dierken, Verehrung der hl. Anna, S. 50.

S. 26 *noch verdienst* Ebd. S. 51.

[...]

S. 32 *schriftlich bei sich* Eingehend untersucht und anschaulich beschrieben hat diesen Medienwechsel von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit, bei dem Gabriel die Rolle des Botschafters mit der eines Briefboten vertauschte,

Horst Wenzel, Die Verkündigung an Maria. Zur Visualisierung des Wortes in der Szene oder: Schriftgeschichte im Bild, in: Maria in der Welt, S. 23–52.

S. 33 *Fruchtbarkeit vereinigt* Kalimowski, Versiegelte Brief, S. 166.

S. 34 *jungfräulichen Schoß* Ebd. S. 363 f.

[...]

S. 43 *Jesus geboren* Vgl. Masser, Bibel, Apokryphen und Legenden, S. 108.

S. 44 *rüstigen Begleiter erforderlich gemacht* So der Passauer Domkanoniker Paul Wann († 1489) in einer Predigt am vierten Sonntag im Advent. Vgl. Sermones de tempore, Dominica quarta in adventu sermo IX, Hagenau 1497, f. d 7^v-d 8^r.

S. 44 *selten wol* Berthold von Regensburg, Predigten, Bd. 1, S. 320.

S. 44 *kommen in die ee* Euangelia mit ußlegung des hoch geleerten Doctor Keiserspergs, Straßburg 1517, f. 200^r. Vgl. dazu Signori, Verlorene Ehre.

S. 45 *drysig joerig gesein* Otto von Passau. Die vier vnd zwanzig alten, Straßburg 1500, f. g. III^r.

S. 45 *beständig gehalten* Luca Pinelli, Maria Lilgenstöcklin, Augsburg um 1615, f. 3^v.

S. 45 *Gewalt hat* Erlemann, Heilige Familie, S. 152.

S. 46 *ersehten Früchte gelangt* Alte Passional.

S. 46 *Väter Marias hielten* Konrad von Fußesbrunnen, Kindheit Jesu, S. 17.

- S. 466 *ihn tiefbejahend* Rainer Maria Rilke, Das Marien-Leben, Frankfurt a. M. – Leipzig 181991, S. 21.
- S. 466 *alttestamentlichen Vorbildern folgte* Manns, Le récit de la dormition de Marie, S. 121, spricht von »symboles convergents«.
- S. 467 *Symbol des Gerechten* Ebd. S. 122–131 (»La palme«).
- S. 467 *fortträgt und von dannen bewegt* Ebd. S. 131–137 (»La nuée«).
- S. 467 *Erlöschen der Seele* Ebd. S. 137–144 (»La lampe«).
- S. 467 *schänden und rauben wollen* Schreiner, Tod Marias, S. 262.
- S. 468 *seine Hände und Arme zurückgab* Ebd. S. 303 Anm. 5.
- S. 468 *mit einem entblößten Schwert* Karl Simon, Die Grabtragung Mariä, in: Stadel-Jahrbuch 5 (1926) S. 76; Christa Schaffer, Koimesis. Der Heimgang Mariens. Das Entschlafungsbild in seiner Abhängigkeit von Legende und Theologie, Regensburg 1985, S. 81–83 und Tafel 5 (nach S. 96); Schreiner, Tod Marias, S. 276 Abb. 3.
- S. 468 *Abschneiden der Hände* Vgl. Schreiner, Tod Marias, S. 263.

B 3.1.3 Franziskus von Assisi – Ein Heiliger und sein Zeitalter

LE GOFF, Jacques, Der Heilige Franz von Assisi. Gehört Sankt Franziskus dem Mittelalter oder der Moderne an?, in: Herrscher, Helden, Heilige, hg. v. Ulrich MÜLLER, Werner WUNDERLICH, St. Gallen 1996 (Mittelalter-Mythen; 1), S. 693-700.

Einige Begriffserläuterungen:

- | | |
|-----------------------------|--|
| Thomas von Celano (S. 693): | 1200-1255, Schüler und Ordensburder des Franziskus, schrieb seine erste Lebensbeschreibung. |
| Fioretti (S. 695): | dt. Blümlein, eine anonyme Sammlung (Blütenlese) von Taten und Wundern des Heiligen, nach 1305 entstanden. |
| Dritter Orden (S. 696): | auch Tertiärerorden genannt, ein 1221 gestifteter Ordenszweig der Franziskaner für alle Weltleute, die ein christliches Leben führen wollen. |

Bearbeitungsfragen:

Lesen Sie, bevor Sie den Aufsatz intensiv bearbeiten, zunächst die Ausschnitte aus der Vita des hl. Franziskus (Q 3.3.1).

1. Franziskus von Assisi wird von der Nachwelt, auch von zeitgenössischen Historikern, gern als ein Neuerer, als ein Wegbereiter der Moderne angesehen. Worauf beruht dieses Verständnis?
2. Le Goff erhebt zunächst Einspruch gegen dieses Urteil und führt die Modernität des Franziskus auf sein 'modernes' Jahrhundert zurück. Er nennt drei gesellschaftliche Entwicklungen, die Franziskus und seine Lehre entscheidend prägten. Welche waren dies und wie verhielt sich Franziskus zu ihnen?
3. Worin besteht Le Goff zufolge der wirklich zukunftsweisende gesellschaftliche Beitrag des Franziskus und seines Ordens? Vergleichen Sie seine Ergebnisse mit dem Urteil André Vauchez' (B 3.1.1), der in Franziskus ebenfalls einen neuen Heiligkeitstyp begründet sieht.

Hugh von Lincoln maßgeblich beeinflussen, augenscheinlich gegen alle Vernunft resistenten europäischen Kulturmustern.

Der am Paradigma literarischer Texte vor allem um Hugh von Lincoln verfolgte Ritualmordmythos belegt, daß Mythentformation und Sich-Orientieren am Mythos keineswegs nur ein Merkmal vorgeschichtlicher Zeit ist, sondern – wie u.a. Lévi-Strauss gezeigt hat – als grundlegende Deutungsschemata die *condition humaine* auch bis in die Gegenwart begleiten. Es macht deshalb wenig Sinn, den Ritualmord einfach als eine unserer Zivilisationsstufe unangemessene Regression in den Irrationalismus oder als atavistische Wahnidee zu marginalisieren. Die bis 1959 in der Kathedrale von Lincoln verbliebene und an Hughs angebliches Märtyrertum erinnernde Tafel, seine Aufführung als christlicher Märtyrer in den *Acta Sanctorum* bis 1966, oder das noch 1946 stattfindende und 42 Menschenleben fordernde Ritualmordprogramm im polnischen Kielce, müßten Zeichen dafür sein, daß das Wissen um das menschliche Verwiesensein auf Mythen deren ständige und bewußte Analyse und eine aufklärende Erziehung erfordert.³²

32 Der Mythos ist auch nach dem zweiten Weltkrieg nicht völlig verschwunden, lebte insbesondere in der antizionistischen Propaganda arabischer Staaten erneut auf. Noch 1985 publizierte der syrische Verteidigungsminister und stellvertretende Premierminister, Mustafa Tlas, ein Buch (in Arabisch) mit dem Titel *Die Matza von Zion*, worin er im 19. Jahrhundert in Damaskus erhobene Vorwürfe wegen eines angeblichen Ritualmordes in Erinnerung ruft und sie als real und noch heute gültig bestätigt. Vgl. hierzu: Dundes, Alan: *The Ritual Murder or Blood Libel Legend*. In: Dundes (Fn. 3), S. 349 f. – Ein Relikt des Ritualmord->Mythos ist auch die Affäre um den Anderl von Rinn (bei Innsbruck), vgl. dazu die Dokumentation: *Judenstein*. Das Ende einer Legende. Hrg. von der Diözese Innsbruck. Innsbruck 1995.

Der Heilige Franziskus

Gehört Sankt Franziskus dem Mittelalter oder der Moderne an?

Jacques LeGoff (Paris)

Übersetzt von Hans-Hagen Hildebrandt

Die Neuheit der Botschaft, das Neuartige seines Lebensstils und seines Apostolats haben zuerst Franz¹ Zeitgenossen in Erstaunen versetzt. Wenn man bedenkt, wieso Thomas de Celano, der dazu neigt, auf der Eigenartigkeit eines Heiligen zu beharren, dessen Schüler er war, Angehöriger desselben Ordens, und für den er gewissermaßen zu werben beauftragt war, derart übertreiben konnte, muß man sich vor Augen halten, daß er zu einer Zeit, der die Tradition ein wesentlicher Wert war und in der Neuheit Ärgeris erregte, schon eine starke Motivation gehabt haben mußte, um die Neuartigkeit des Franziskus und seines Wirkens so sehr hervorzuheben:

»Er wurde zu einer Zeit, in der die Lehre des Evangeliums nicht nur in seinem Land, sondern im ganzen Universum steril geworden war, von Gott gesandt, um in aller Welt wie die Apostel Zeugnis für die Wahrheit abzulegen. Durch seine Lehre bewies er mit Evidenz, daß Weltweisheit nur Nartheit ist und führte, von Christus geleitet, die Menschen zur wahren Weisheit Gottes zurück. Der neue Evangelist unseres Zeitalters breitete im ganzen Universum wie ein Fluß des Paradieses die lebendigen Wasser des Evangeliums aus. In ihm und durch ihn lernte das Universum eine unverhoffte Wiederaufrichtung und eine *Erneuerung* der Heiligkeit (*sancta novitas*), der Keim der alten Religion *erneuerte* bald eine in Routine und Tradition algewordene Welt. Ein *neuer* Geist wurde dem Herz der Auserwählten eingehaucht und die Salbung des Heils mitten unter ihnen verbreitet, während der Diener und Heilige Christi sie wie ein Stern mit einem *neuen* Ritus und mit *neuen* Zeichen erleuchtete. Durch ihn wurden die alten Wunder *erneuert* und in der Wüste dieser Welt wurde, einer alten Überlieferung gemäß, durch einen *neuen* Befehl eine fruchtbare Weinrebe gepflanzt« (*Vita prima*, S. 89).

Die Historiker des späten 19. und des zwanzigsten Jahrhunderts stimmten dem zu und schwärmten von der Modernität des heiligen Franziskus, des Wegbereiters der Renaissance und der modernen Welt. Der Franzose Emile Gebhart stellte Franz von Assisi Friedrich II. an die Seite und sah in ihnen die ersten beiden großen Modernen des Mittelalters, die, jeder in seinem Wirkungsbereich, Italien und die Christenheit von der Verachtung der Welt, der Heimsuchung durch den Teufel und der Bürde des Antichrist befreit hätten. Franz war der Befreier:

* Original-Titel des Beitrags: Saint François médiéval ou moderne? In: *Évangile Aujourd'hui* 82 (1974), S. 61-68. Übersetzung und Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Autors.

1 Das französische »François« betont stärker die Bedeutung des Spitznamens, mit dem der Vater Peter Bernardone von Assisi seinen Sohn Johannes rief: »Francesco«, d.h. »Franz« oder »Französchchen«; schließlich nannten ihn alle so. Vgl. dazu: von den Steinen, Wolfram: *Zum Verständnis der Werke*. In: Franz von Assisi: *Die Werke* (vgl. Fn. 3), S. 151-181, hier S. 152. (Anm. d. Übers.).

»Die charakteristischen Merkmale der franziskanischen Religion, die geistige Freiheit, die Liebe, die Frömmigkeit, die heitere Freude, die Zwanglosigkeit sollten für lange Zeit die Eigenart des vom pharisäischen Glauben der Byzantiner, dem Fanatismus der Spanier, dem scholastischen Dogmatismus Deutschlands und Frankreichs unterschiedenen italienischen Christentums bleiben. Nichts von dem, was überall sonst das Bewußtsein verdunkelt oder verkürzt hat, weder die spitzfindige Metaphysik, die raffinierte Theologie, das Hin und Her der Kasuistik, noch der Erzeß von Zucht und Ordnung und der Buße, noch die äußerste Gewissensnot der Frömmigkeit, werden künftighin auf den Italienern lasten.«

II

Es ist behauptet worden, daß der Einfluß des heiligen Franziskus, seiner Empfindsamkeit, seiner Glaubensbrunst in einem Bereich entscheidend gewesen sei und dem Orient neue Wege des Modernismus eröffnet habe: dem der Kunst. Die franziskanische Aufrüttelung stehe am Ursprung der Renaissance. Der Deutsche Henry Thode behauptete das 1885 in einem epochenmachenden Buch, *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*. Franz habe die christliche Religion dramatisiert und eine entscheidende Rolle in der Entwicklung der »Laudes« und der »Mysterien« gespielt. Er habe die Vorliebe für die moralisierenden Anekdoten, die Exempla, verbreitet, von daher stamme in der Malerei der Bezug auf die Anekdote und das gegenwärtige Leben. Er habe die Natur unter der sinnlich wahrnehmbaren Form entdeckt und Porträt und Landschaft in die Ikonographie eingeführt. Realismus und Erzählung in der Kunst kämen von ihm.

Doch eine sorgfältigere Untersuchung hat gezeigt, daß die meisten Strömungen, deren Ursprung man beim heiligen Franziskus sah, schon eine frühere Quelle hatten. Wenn man bestimmte Themen betrachtet, dann bemerkt man an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert auf den gemalten Kreuzfixen den Übergang vom Glorien-Christus zum Schmerzensmann und den Rückgang der majestätischen Darstellungen der Jungfrau gegenüber denen ihrer Mütterlichkeit, die Tendenz der Heiligen-Ikonographie, sich von stereotypierten Figuren und symbolischen Attributen abzuwenden und sich an die Wahrheit der Biographie und der Gesichtszüge zu halten. Schon 1215 erzählt Pallotto de Berardenga auf sechs anekdotischen Gemälden (Pinakothek von Siena) um den thronenden Christus herum die Geschichte des Kreuzes. Gleichermaßen erstaunt waren die Historiker über die Neuartigkeit des Heiligtums, der sich, von Franz ausgehend, bei seinen Zeitgenossen verbindlich durchsetzte; das war schon seit der *Vita prima* des Thomas de Celano zu spüren, wo, neben der Schilderung des Inneren des Menschen Franz, sein Äußeres mit einem sehr genauen und bis in Einzelheiten gehenden Realismus beschrieben ist, der sein körperliches Aussehen als der traditionellen Schönheit des dem ästhetischen Kanon des nordischen Ritters entliehenen großen und blonden Heiligen widersprechend zeigt. Franz ist hier beschrieben als

»von nicht sonderlich großer Gestalt; eher klein als groß, hatte er einen nicht sonderlich großen, runden Kopf, ein etwas längliches und gedehntes Gesicht, eine ebene und niedrige Stirne, nicht sonderlich große, schwarze unverdorlene Augen, dunkles Haar, gerade Augenbrauen, eine gleichmäßige, feine und gerade Nase, aufwärts gerichtete, aber kleine Ohren, flache Schläfen, [...] dichte, gleichmäßige und weiße Zähne, schmale und zarte Lippen, einen schwarzen, nicht vollen Bart, einen schlanken Hals, gerade Schultern, kurze Arme, zarte Hände, lange Finger, etwas vorstehende Nägel, dünne Beine, sehr kleine Füße, eine zarte Haut, war sehr mager [...]«

2 Legenda I, 83 (ins Deutsche übers. von E. Grau [Werl 1965, S. 149 f.]), zitiert in: Lexikon der christlichen Ikonographie. Ikonographie der Heiligen. Bd. 6. Rom, Freiburg, Basel, Wien 1974, S. 266

Das einzige zeitgenössische Porträt des Franziskus, das von Subiaco, hat vor allem den inneren Menschen entsprechend den Kanons der traditionellen Schönheit dargestellt, während dieses nachträgliche von Grecco gut den kleinen schwarzhaarigen Menschen verlebendigt, der sprach, um die Menge zu bezaubern, dieses »kleine schwarze Huhn«, mit dem er selbst sich vergleicht. Diesen Franz von dürrer Erscheinung trifft man in den *Fioretti* wieder, wo er erfolglos, zusammen mit Bruder Masseo, bettelt: »Weil aber Sankt Franziskus allzu unansehnlich und von kleiner Gestalt war und von denen, die ihn nicht kannten, als ein armseliger Bettler angesehen wurde, erhielt er nur einige Brocken und Stücklein trockenen Brotes. Bruder Masseo aber, der schön und stattlichen Wuchses war, empfing viel gute und große Stücke, ja sogar ganze Brote.«³ Doch dieses realistische Porträt eines Heiligen ist bereits ein halbes Jahrhundert vorher, in der Vita des heiligen Bernhard, weitgehend skizziert, in der das Äußere des Menschen, ohne Gegenstand von so viel Aufmerksamkeit wie das Innere zu sein, gleichwohl ohne Schmeichelei beschrieben ist.

Im übrigen befindet sich Franziskus in guter Übereinstimmung mit wesentlichen Tendenzen der gotischen Empfindsamkeit, die sich um Realismus, Helligkeit, Zartheit bemüht. Wenn er auch nicht diese Empfindsamkeit geschaffen hat, so hat er sie doch durch sein Ansehen verstärkt, durch seinen Einfluß verlängert und sie durch seinen Orden in einzigartiger Weise unterstützt und bekräftigt. Im *Cantico di frate sole* sind, trotz einer Anspielung auf die symbolische Bedeutung der Sonne, des Bildes Gottes, Sterne, Wind, Wolken, Feuer, Blumen, Kräuter zuerst in ihrer körperlichen Schönheit wahrgenommen und geliebt worden. Die Liebe, die er ihnen entgegengebracht hat, hat sich auf die Künstler übertragen, die sie später getreulich wiedergeben wollten, ohne sie zu verunstalten oder sie mit dem Gewicht verfremdender Symbole zu beschweren. Das Gleiche leistet er für die Tiere; er verwandelt sie von symbolischen zu realen.

Wenn also der heilige Franziskus modern gewesen ist, dann, weil sein Jahrhundert es war. Und das bedeutet weder seine Originalität noch seine Bedeutung zu verringern, sondern festzustellen – wie Luigi Salvatorelli in bewundernswerter Weise, »daß er nicht wie ein Zauberbaum sich mitten in einer Wüste erhob hat«, sondern von einem Ort und einem Augenblick hervorgebracht worden ist: »vom städtischen Italien auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung«.

In diesem Zusammenhang sind drei Umstände für die geistige Einstellung des Franziskus entscheidend: der Klassenkampf, der Aufstieg der Laien und der Fortschritt der Landwirtschaft.

Sehr bald setzten ihn die Erbitterung und Häufigkeit der sozialen und politischen Kämpfe, an denen er vor seiner Bekehrung teilnehmen mußte, in Erstaunen. Die Auseinandersetzungen zwischen Parteigängern des Papstes und Anhängern des Kaisers, zwischen Städten, Familien verstärkten und verschärfen aufs heftigste die Oppositionen zwischen gesellschaftlichen Gruppen. Franz, der als Kaufmannssohn zwischen den Schichten des einfachen Volkes und des Adels stand, durch Geburt eher zum Volk gehörte, durch Zufall, Kultur und Lebensart der Aristokratie näher war, ist für diesen Zwiespalt besonders empfindlich. Er möchte immer demütig gegenüber seinen Vorgesetzten, aber auch vor den ihm Gleichgestellten und Untergebenen sein. So nimmt er die Warnungen eines Bauern entgegen, der gerade das Feld bearbeitet, über das Franz mit seinem Esel reitet und der ihn ermahnt, das Vertrauen nicht zu enttäuschen, das viele in ihn setzten und auch so gut zu sein, wie man es von ihm sage. Franz steigt von seinem Esel herab, küßt die Füße des Bauern und dankt ihm für seine Lektion. Er errät umgekehrt die Gedanken des Bruders Leonard, der neben ihm hergeht, während er auf einem Esel

3 Franz von Assisi: Die Werke. Sonnengesang. Testament. Ordensregeln. Briefe. Die Blümlein. Übersetzt von Wolfram von den Steinen und Max Kirschstein. Hamburg 1958 (Rowohlt's Klassiker der Literatur und der Wissenschaft. Hrsg. von Ernesto Grassi unter Mitarbeit von Wolfgang von Einsiedel. Italienische Literatur, Bd. 1), S. 79 (Anm. d. Übers.)

sitzt, und der sich sagt: »Seine und meine Eltern spielten nicht als Gleiche miteinander. Und da reitet er, während ich zu Fuß gehe und seinen Esel führe.« Franz steigt augenblicks von seinem Esel herab und sagt zu ihm: »Mein Bruder, es gehört sich nicht, daß ich reite und du gehst, denn im Weltleben warst du vornehmer und mächtiger als ich«. Er gab in seinem Orden das Beispiel der Gleichheit und übte in den Kontakten mit den Menschen die Selbstbescheidung vor der niedersten Schicht, der der Armen, Kranken und Bettler; die Überwindung der sozialen Spaltungen war demnach ebenso seine Absicht wie, den Frieden im Inneren der weltlichen Gesellschaft wiederherzustellen, ein Schlichter zu sein. Den Perugianern, die immer auf dem Sprung sind, ihre Nachbarn anzugreifen, sagt er voraus, daß die inneren Streitigkeiten sie zerreißen werden und daß dieses Gottesurteil sie auf blutige Weise zwingen wird, das höchste Gut, die Eintracht, die »Unitas«, wiederzufinden. Das bestätigt Thomas von Spalat, der ihn am 15. August 1222 in Bologna beobachtet:

»Seine Rede hatte nichts vom Ton oder der Art eines Predigers; sie ähnelte vielmehr einer Unterhaltung und zielte nur darauf ab, den Haß auszulöschen und den Frieden wieder herbeizuführen. Die Aufmachung des Redners war armselig, sein Anblick dürrig, sein Gesicht ohne Schönheit, doch seinem Wort gelang es trotzdem, die vornehmen Bologneser, die seit Generationen nicht aufhörten, sich gegenseitig umzubringen, miteinander zu versöhnen.«

Wenn er ein Haus betrat, dann mit den Worten »Friede diesem Haus«, und seinen Brief an alle Gläubigen beginnt er damit, ihnen allen »den wahren Frieden« zu wünschen.

Doch wie ließ sich dieser Friede wiederherstellen? Es galt zunächst, die Laien dem Leben der Kirche wieder einzugliedern, statt sie der Herrschaft der Kleriker zu unterwerfen, sie mit Exkommunikation und mit Verboten zu belegen (so tat es Innozenz III. gegenüber Assisi im Jahr 1204), die Strafen verlieren durch den damit getriebenen Mißbrauch aller Wirksamkeit. Ebenso möchte Franz mit seinen Brüdern nicht den Orden bilden, der ihnen auferlegt wird, sondern eine Bruderschaft, eine Mitbrüderschaft, in der Kleriker und Laien zusammenleben. Ebenso akzeptiert er freiwillig die Einrichtung eines dritten Ordens. Er wendet sich an die Adligen, die eine ganze Kultur, die des Rittertums, geschaffen haben, die Kaufleute, die die Städte zu beherrschen beginnen, die einfachen Menschen, die durch ihre Arbeit oder ihr Aufbegehren ihre Rolle in der Gesellschaft offenbaren, ebenso wie an die Kleriker. Am Schluß der Regel von 1221 nannte er sie zusammen mit den Klerikern:

»alle die Kinder und die Kleinen, Armen und Dürftigen, Könige und Fürsten, Arbeiter, Bauern, Knechte und Herren, alle Jungfrauen, Keusche und Verheiratete, Laien, Männer und Weiber, alle Kinder, Junge, Jünglinge und Greise, die Gesunden und die Kranken, alle Kleinen und Großen, und alles Volk: die Stämme, die Gave und die Sprachen, alle Nationen und alle Menschen überall auf Erden [...]«

Allen Menschen muß man also das Evangelium predigen. Was aber gibt es Wesentliches im Evangelium? Was vergift man, was verrät man in seiner nächsten Umgebung? Die Entäußerung, die Armut. Der Fortschritt der Landwirtschaft und der Verkauf des dadurch entstandenen Überschusses, der Aufschwung des Klein- und des Großhandels, sie haben durch die wachsende Verführung des Geldes, das die einfachen Praktiken der Selbstversorgung und des Tauschhandels ablöst, mit zunehmender Geschwindigkeit die Korruption verbreitet. Das Heil ist Christus, der es im Matthäus-Evangelium gezeigt hat, so wie es Franz in der Portiunkula

4 Franz von Assisi (Fn. 3), S. 27.

verstanden hat: »Willst Du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach!« Darauf folgt eine weitere Entsagung: »Und wer verlässt Häuser, [...] oder Vater, oder Mutter, oder Weib, oder Kinder, oder Äcker um meines Namens willen, der wird's hundertfältig nehmen und das ewige Leben ererben.«⁵ Zum Aufgeben des Geldes kommt das Aufgeben der Familie; das wird nicht nur durch den Text des Evangeliums und den Verdruß des Franziskus mit den Seinen erklärt, es entspricht auch dem gesellschaftlichen und mentalen Kontext, in dem er lebt: zu Beginn des 13. Jahrhunderts werden die überlieferten Familienstrukturen erschüttert, es gibt eine Art familieneeren Raum zwischen der Großfamilie adliger Abkunft und der Kleinfamilie, die nur direkte Vor- und Nachfahren umfaßt, sich aber noch nicht gebildet hat.

Doch was hat angesichts der Herausforderungen der Verhältnisse die Antwort des Franziskus Modernes an sich?

Die ritterliche Kultur und Empfindsamkeit, die er vor seiner Bekehrung erworben hat, trägt er in seinem neuen religiösen Ideal weiter mit: Die Armut ist seine Herrin, Frau Armut; die heiligen Tugenden sind ebenso viele höfische Heldinnen, der Heilige ist Gotesritter, zugleich Troubadour und Spielmann. Die Kapitel von Portiunkula nahmen sich die Treffen der Tafelrunde um Arthur zum Vorbild. Ist das die Modernität des heiligen Franz, daß er das Ritterideal in das Christentum eingeführt hat so wie die ersten Christen das antike Sportideal bei dem heiligen Athleten Christus und wie Sankt Bernhard das Miliärideal des ersten Rittertums, die *Militia Christi*?

Die eigentlich religiösen Richtlinien des Franziskus können ebenso sehr traditionell erscheinen. Die Neigung zum Einsiedlertum geht zumindest bis zur Etablierung des Christentums im 4. Jahrhundert zurück und hat seitdem nicht nachgelassen. In allen Einsiedeleien, die Franz und seine Gefährten besuchen, unterscheiden sie sich auf den ersten Blick nicht von einem ganzen Volk Einzelgänger, die zu der Zeit die Grotten, Wälder und Höhen ganz Italiens von Kalabrien bis zum Norden des Apennin behausten. Die Praxis der Handarbeit gehört ebenso zum ursprünglichen Benediktinerium wie zu der durch die Prämonstratenser und Zisterzienser durchgeführten Klosterreform des 11. und 12. Jahrhunderts. Die Armut ist seit dem Ende des 11. Jahrhunderts die Losung aller der *pauperes Christi*, die sich in der ganzen Christenheit ausbreiten.

Besteht die Originalität des Franziskus vielleicht nur darin, der Versuchung zur Häresie, der die meisten dieser Armen erlegen sind, widerstanden zu haben? Gewiß gibt es zum Beginn dieses 13. Jahrhunderts unter ihnen einige, denen es gelungen ist, in der Kirche zu bleiben; 1201 eine Gemeinschaft orthodoxer *Demütiger*, 1208 die *armen Katholiken* des konvertierten Waadtländers Durand de Huesca, 1210 eine andere Gruppe des Waadt um Bernard Primus. Aber was ist damit bei der Menge der Abigenser und in Italien selbst, zur Zeit des Franziskus mit den Katharen, die einen Bischof in Florenz und eine Schule in Poggibonzi haben, was mit den Patrinern, den Arnaldisten, den Waadtländern? In Bergamo findet 1215 ein Kongreß der *lombardischen Armen* statt, Mailand wird 1215 die »Ketzergrube« genannt, Florenz gilt noch 1227 als von der Häresie verseucht.

Und vor allem Franz – ist er wirklich beinahe ein Ketzer gewesen? Man muß Tendenzen und Umstände auseinanderhalten. Es hat gewiß hier und da Elemente gegeben, die Franz zur Ketzerrei hätten führen können: Der unbeugsame Wille, das ganze, von allem Bezug auf die spätere Kirchengeschichte freie Evangelium in die Praxis umzusetzen, der Argwohn gegenüber der römischen Kurie, der Wille, unter den Minoriten eine fast absolute Gleichheit gelten zu lassen und die Pflicht des Ungehorsams vorzusehen, den Hang zur Entkleidung, der bis zur äußeren Zurschaustellung, zum Nudismus ging, den Franz und seine Brüder nach dem Vorbild der Adaminen ausübten, der Spielraum, den sie den Laien einräumten; all das erschien der

5 Matthäus 19, V. 21 und 29 (Anm. d. Übers.)

römischen Kurie gefährlich, wenn nicht verdächtig. Und sie verband ihre Bemühungen mit denen der Priester und Küster, die von Franzens Unnachgiebigkeit erschreckt waren; sie setzte ihn unter Druck und verlangte von ihm, wenn nicht Absage und Widerrufung, so doch wenigstens Verzicht, was ihn 1223 bestimmt bis an den Rand der Versuchung zur Häresie führte. Er widerstand ihr. Warum? Sehr wahrscheinlich vor allem, weil er niemals die Gefühle hegte, die nach ihm bei einem Teil der spiritualen Franziskaner zur Ketzerei führten. Franz war weder Chiliasm noch Apokalyptiker. Er setzte niemals ein Ewiges Evangelium, ein mythisches Goldenes Zeitalter zwischen die irdische Welt, in der er lebte, und das christliche Jenseits. Er war nicht der Engel des siebenten Siegels der Apokalypse, mit dem ihn ungehörigerweise einige Spiritualen verglichen. Die eschatologischen Hirngespinnste der Spiritualen kamen von Joachim von Fiore, nicht von Franz.

Doch vor allem hielt ihn der grundsätzliche Entschluß zurück, den er unabhängig von jedem Druck immer wiederholte, um jeden Preis – und das kam ihm teuer zu stehen – zusammen mit seinen Brüdern in der Kirche zu bleiben. Warum? Zweifelloso deshalb, weil er diese Einheit, diese Gemeinschaft, an der er so sehr hing, nicht zerbrechen wollte. Vor allem aber seiner Gefühle wegen, seiner innersten Bedürfnisse nach den Sakramenten. Fast alle mittelalterlichen Häresiebewegungen sind anti-sakramental. Franz braucht seinem inneren Wesen nach die Sakramente und vor allem das höchste, die Eucharistie. Zur Spendung der Sakramente bedarf es eines Priesters, einer Kirche. Auch Franz – das kann überraschen – ist bereit, den Klerikern als Ausgleich für diesen Dienst der Sakramente vieles zu vergeben. In einer Zeit, wo selbst orthodoxe Katholiken sich die Frage nach der Gültigkeit der von unwürdigen Priestern gespendeten Sakramente stellen, anerkennt Franz sie und bekräftigt das ohne Umschweife. Darum unterscheidet er sorgfältig Kleriker und Laien, weil er die ersten braucht, und bleibt in der Kirche.

Darum hat man von ihm sagen können, daß er zusammen mit dem heiligen Dominikus, der andere Wege ging, die von der Ketzerei und durch ihre innere Dekadenz bedrohte Kirche gerettet hat. Im übrigen haben sich einige über ihn empört und ihn bedauert wie Machiavelli:

»Der Kraft ihrer neuen Orden verdanken es die Prälaten und Kirchenhäupter, daß ihr schlimmer Wandel sie nicht zugrunde richtet. Sie leben [...] in Armut und haben durch Beichte und Predigt solches Ansehen beim Volke, daß es sich von ihnen überzeugen läßt, es sei böse, Böses von den Bösen zu reden, aber gut, ihnen gehorsam zu leben und die Strafe für ihre Sünden Gott zu überlassen. Jene aber leben so arg wie möglich, weil sie die Strafe, die sie nicht vor Augen sehen, nicht fürchten und nicht an sie glauben.«⁶

Es ist wahr, daß Franz eins dieser Alibis war, das die ins Weltliche versunkene Kirche immer wieder findet.

III

War dieser Franz, der so orthodox wie man behauptet und traditioneller war, als man ihn häufig darstellt, nicht doch wirklich ein *Neuerer*? Doch; in wesentlichen Punkten: Indem er Christus selbst und nicht seine Apostel als Vorbild nahm und dies lebte, hat er die Christenheit

6 Machiavelli, Niccolò: Politische Betrachtungen über die alte und die neue Geschichte (Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio). Übers. u. eingeleitet von Friedrich von Oppeln-Bronikowski, zweite, durchgesehene Auflage, hrsg. von Erwin Faul. In: Klassiker der Politik, Bd. 2. Köln und Opladen 1965, (3.1), S. 233.

zu einer Nachahmung des Gott-Menschen verpflichtet, dem Humanismus seinen höchsten Leitgedanken, einen unermesslichen Horizont, wiedergegeben.

Indem er sich selbst aus der Versuchung zur Einsamkeit riß, um mitten in die lebendige Gesellschaft zu gehen, in die Städte und nicht in die Wüsten, in die Wälder oder aufs Land, hat er entschieden mit dem Mönchtum der Absonderung gebrochen.

Indem er ein positives Ideal zum Programm ausrief, das für die Liebe zu allen Kreaturen und für die ganze Schöpfung offen, das in der Freude und nicht mehr in der griesgrämigen *acedia*, in der Traurigkeit, verankert war; indem er das überlieferte, dem *Weinen* gewidmete Mönchsideal ablehnte, brachte er das mittelalterliche und christliche Empfindungsvermögen aus der Fassung und fand ein so früh von einem masochistischen Christentum ersticktes, ursprüngliches Jauchen wieder.

Indem er der ritterlichen Laienkultur der Troubadours und der volkstümlichen Kultur bäuerlicher Folklore einen Zugang zu der christlichen Spiritualität verschaffte, hat das franziskanische Wunderbare mit seinen Tieren, seinem Universum der Natur den Deckel aufgesprengt, den die Klerikale auf der alten traditionellen Kultur der Menschheit hatte lasten lassen.

Auch hier war diese Rückkehr zu den Quellen Zeichen und Bürgschaft der Erneuerung und des Fortschritts.

Es war Rückkehr zu den Quellen; schließlich darf man nicht vergessen, daß der Franziskanismus *reaktionär* ist. In Hinsicht auf das moderne 13. Jahrhundert ist das nicht die Reaktion eines Unangepaßten wie Joachim von Fiore oder Dante, sondern eines Menschen, der angesichts der Entwicklung wesentliche Werte bewahren möchte. Bei Franz selbst können diese reaktionären Tendenzen leer und gefährlich erscheinen. Ist im Jahrhundert der Universitäten diese Ablehnung der Wissenschaft und der Bücher, im Jahrhundert, da man die ersten Dukaten, die ersten Gulden, die ersten goldenen Taler prägt, ist da der tiefverwurzelte Haß auf das Geld (Franz ruft in der *Regel* von 1221 in Mißachtung jeden Sinnes für Wirtschaft aus: »[...] wir dürfen an Geld und Münzen keinen größeren Nutzen haben und finden als an Steinen«⁷), nicht eine gefährliche Dummheit? Ja, wenn Franz seine Regel hätte auf die ganze Menschheit ausdehnen wollen. Aber gerade Franz wollte nicht einmal seine Gefährten zu einem Orden formen, er wünschte sie nur in einer kleinen Gruppe zu vereinigen, einer Elite, die ein Gegengewicht, eine Unruhe aufrechterhalten, einen Gärungsstoff im sich ausbreitenden Wohlleben bewahren sollte. In der modernen Welt ist für Gläubige ebenso wie für Ungläubige dieses franziskanische Gegengewicht ein Bedürfnis geblieben. Und so wie Franziskus es im Wort und durch sein Beispiel, mit einem Feuer, einer Reinheit, einer unvergleichlichen Poesie gepredigt hat, ist der Franziskanismus noch heute nach dem Wort des Thomas de Celano eine *»sanza novitas«*, eine heilige Neuheit, und der »Poverello« nicht nur einer der Protagonisten der Geschichte, sondern auch ein Führer der Menschheit geblieben.

7 Machiavelli (Fn. 6), S. 17.