

DANIELA BLUM
NICOLAS DETERING
MARIE GUNREBEN
BEATRICE VON LÜPKE (Hg.)

Entscheidung zur Heiligkeit?

Autonomie und Providenz im legendarischen
Erzählen vom Mittelalter bis zur Moderne



Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg



Myosotis

Forschungen zur europäischen Traditionsgeschichte

Herausgegeben von

RALPH HÄFNER

Freiburg im Breisgau

Band 10



Entscheidung zur Heiligkeit?

Autonomie und Providenz im legendarischen Erzählen
vom Mittelalter bis zur Moderne

Herausgegeben von

DANIELA BLUM

NICOLAS DETERING

MARIE GUNREBEN

BEATRICE VON LÜPKE

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

Diese Publikation entstand in der Forschungsgruppe ‚Heiligenleben. Erzählte Heiligkeit zwischen Individualentscheidung und kollektiver Anerkennung‘ im Rahmen des 7. Teilprogramms ‚Wie entscheiden Kollektive?‘ des WIN-Programms der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, finanziert durch das Ministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst des Landes Baden-Württemberg.

Universitätsverlag Winter GmbH
Dossenheimer Landstraße 13
D-69121 Heidelberg
www.winter-verlag.de

TEXT: © 2022 Daniela Blum, Nicolas Detering, Marie Gunreben, Beatrice von Lüpke (Hg.)

UMSCHLAGBILD

Gustav Moreau: *Saint Sebastian and the Angel* (1876)

© Harvard Art Museums/Fogg Museum, Bequest of Grenville L. Winthrop, Inv. Nr. 1943.265.

GESAMTHERSTELLUNG: Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg, 2022

ISBN (Hardback): 978-3-8253-4916-5

ISBN (PDF): 978-3-8253-8548-4

DOI: <https://doi.org/10.33675/2022-82538548>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer
Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen
4.0 International Lizenz.

Inhalt

Entscheidung zur Heiligkeit? Autonomie und Providenz im legendarischen Erzählen vom Mittelalter bis zur Moderne <i>Daniela Blum, Nicolas Detering, Marie Gunreben, Beatrice von Lüpke</i>	7
Zweifellos heilig? Formen der Entscheidungsfindung in Hartmanns von Aue <i>Gregorius</i> <i>Susanne Spreckelmeier</i>	17
Heiligkeit ohne Vorbild? Die Sieben Schläfer und Johannes der Täufer als hagiographische ‚Grenzfälle‘ <i>Andreas Hammer</i>	67
Konversion als Entscheidung? Zum <i>imitabile</i> mittelalterlicher Paulus-Legenden <i>Beatrice von Lüpke</i>	87
<i>Doing the Other</i> Zur kommunikativen Praxis der Grenzziehung in Erasmus Alberus’ <i>Barfuser Münche Eulenspiegel vnd Alcoran</i> und Hieronymus Rauschers <i>Papistischen Lügen</i> <i>Antje Sablotny</i>	111
Zwischen <i>humilitas</i> und <i>superbia</i> ? Überlegungen zur ‚Autohagiographie‘ im französischen 17. Jahrhundert am Beispiel der <i>Histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges de la maison Coze</i> (1644) <i>Marie Guthmüller</i>	137
Entscheidung zur Heiligkeit? Friedrich Schillers <i>Die Jungfrau von Orleans</i> und die Repragmatisierung der Legende um 1800 <i>Ulrich Port</i>	159
Epische Eschatologie Providenz, Autonomie und Gender in Chateaubriands <i>Les Martyrs</i> <i>Nicolas Detering</i>	191

Entscheidung zur (Un-)Heiligkeit? Legendarisches Erzählen bei Flaubert und Zola <i>Sabine Narr-Leute</i>	213
Autonomie und Providenz C. F. Meyers <i>Der Heilige</i> und <i>Die Versuchung des Pescara</i> <i>Roland Spalinger</i>	239
Heilige Einzelne, heilige Gemeinschaft? Die <i>Legenden der Juden</i> von Louis Ginzberg <i>Joanna Nowotny</i>	257
Abgekürzt zitierte Literatur.	275
Register	277

Entscheidung zur Heiligkeit?

Autonomie und Providenz im legendarischen Erzählen vom Mittelalter bis zur Moderne

Daniela Blum, Nicolas Detering, Marie Gunreben, Beatrice von Lüpke

Im Erzählarrangement der christlichen Heiligenlegende wird das Problem der Entscheidung gleich doppelt negiert: Heiligkeit, so eine Prämisse der Gattung im Mittelalter, wird von Gott zugesprochen. Sofern Entscheidungen aber nach modernen Begriffsprägungen kontingent und riskant sind,¹ ist die Vorstellung abwegig, ja heterodox, dass der allwissende und allmächtige christliche Gott *entscheidet*, dass er sich also vor gleichwertig erscheinende Handlungsalternativen gestellt sieht, deren – potentiell schädliche – Folgen ihm nicht oder nur zum Teil bekannt sind. Auch die heilige Person entscheidet nicht. Zwar muss sie, um moralisch sein zu können, willensfrei sein, sich also auch für das Böse entscheiden können. Ihre Autonomie ist aber stets eine von Gott zugesprochene personale Freiheit, die sich im Rahmen einer umfassenden transzendenten Voraus- und Vorsicht bewegt.² Heiligkeit ist kein Status, der sich allein durch Glaubenskraft, Liebeshandeln und Leidensfähigkeit erreichen ließe. Oft schon im Mutterleib offenbart sich die Ausgewähltheit der heiligen Person, sie zeigt früh Gelehrsamkeit, Gehorsam oder

¹ Siehe dazu etwa Philip Hoffmann-Rehnitz, André Krischer, Matthias Pohl: *Entscheiden als Problem der Geschichtswissenschaft*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 45 (2018), S. 217–281, bes. S. 229–231.

² Autonomie, mit der hier die menschliche Fähigkeit zur Selbstbestimmung bezeichnet wird, ist ein zentraler Gegenstand der Ethik. Kulturwissenschaftliche Studien zu diesem Begriff und seinen Implikationen sind folglich zahlreich; siehe etwa die Artikel in den einschlägigen Lexika, insb. (immer noch) Rosemarie Pohlmann: Art. *Autonomie*, in: *HWPPh* 1 (1971), Sp. 701–719, sowie Ludger Honnefelder, Gerhard Höfer, Herrmann Pius Seller u. a.: Art. *Autonomie*, in: *LThK* 1 (31993), Sp. 1294–1299; Dietz Lange: Art. *Autonomie*, in: *RGG* 1 (41998), Sp. 1011–1014; vgl. auch <https://iep.utm.edu/aut-norm/> (zuletzt abgerufen am 16.12.2021). Als philosophisches Konzept wird Autonomie im Mittelalter nicht diskutiert und ist folglich auch nicht Gegenstand der mediävistischen Germanistik gewesen – wenn der Begriff Verwendung findet, so wird unter diesem Schlagwort über die Unabhängigkeit des Künstlers und die Zweckfreiheit von Kunst gesprochen. Die mit diesem Begriff assoziierten Fragen nach der Determination des Individuums fanden aber zumeist unter dem Konzept der Willensfreiheit Eingang in theologische und philosophische Reflexionen. Einen ersten Eindruck davon bietet Georg Wieland: Art. *Willensfreiheit*, in: *LexMA* 9 (1998), Sp. 208–210; Michael Hauskeller: *Geschichte der Ethik*, Bd. 2: Mittelalter, München 1999, insbes. S. 7–12.

Frömmigkeit, lebt in besonderer Verbundenheit zu Gott oder opfert ihr Leben dem karitativen Wirken für andere, stirbt einen von Gnadenerweisen durchtränkten Tod und zeigt ihr unmittelbares Bei-Gott-Sein nach dem Tod dadurch, dass sie bei Gott Fürsprache einlegt und Wunder tut. In anderen Fällen bewegt sich die Freiheit der Heiligen entlang der binären Konversionsachse von Gut und Böse, sodass eine Entscheidung nur eine Entscheidung für oder gegen Gott sein kann, die paradoxerweise immer als von der Gnade begleitet gedacht wird.³ Die Legenden beschreiben also prinzipiell ein Leben, das nicht auf eigenen Handlungs- und Entscheidungsmomenten beruht, sondern von Anfang an unter dem Aspekt der göttlichen Wahl steht.

Damit könnte sich die Problemstellung des vorliegenden Bandes von vornherein erledigt haben. Die Herausgeber*innen sind aber zu dem Befund gekommen, dass die Legende trotz ihrer konstitutiven Kontingenznegation auf vielfache Weise mit dem Problem des Entscheidens verbunden ist und dass in der Spannung von Providenz und Autonomie sogar eine Konstante ihrer Gattungsgeschichte vom Mittelalter bis zur Moderne liegt.⁴ Das gilt zunächst, erstens, für die äußeren Ent-

³ Zur prägnanten Zusammenfassung des Paradoxes eines Zusammenwirkens von Gnade und menschlicher Freiheit, die weite Teile der mittelalterlichen Tradition sowie die katholische Position bis heute apostrophieren, s. Aaron Langenfeld, Magnus Lerch: *Theologische Anthropologie*, Paderborn 2018, bes. S. 124–144. Eine ausführliche Darlegung findet sich in Gisbert Greshake: *Gnade – Geschenk der Freiheit. Eine Hinführung*, Mainz 2004. Für die evangelische Position, die das Paradox zurücknimmt, siehe etwa Friedrich Hermanni: *Gott, Freiheit und Determinismus*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 50 (2008), S. 16–36. Einen Gesamtblick auf die ökumenische Gemengelage liefert Magnus Lerch: *Gnade und Freiheit – Passivität und Aktivität. Anthropologische Perspektiven auf ein ökumenisches Grundproblem*, in: *Communio* 45 (2016), S. 408–425.

⁴ In der Forschung wird so oft und immer wieder über die Verwendungsweisen und Grenzen einer Gattung ‚Legende‘ debattiert, wobei enge und weite Begriffsbestimmungen gegeneinander abgewogen werden. Die Auseinandersetzung wird auch über die Begriffe ‚Transzendenz‘ und ‚Immanenz‘ geführt, indem die kategoriale Unverfügbarkeit des Transzendenten betont und in ihren narratologischen Konsequenzen beleuchtet wird; vgl. etwa Peter Strohschneider: *Textheiligung*, in: *Geltungsgeschichten*, hg. von Gert Melville, Köln, Weimar, Wien 2002, S. 109–147; ders.: *Weltabschied, Christusbefolge und die Kraft der Legende*, in: *GRM* 60 (2010), S. 143–163. In Auseinandersetzung mit seinen Thesen betonen Julia Weitbrecht et al.: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*, Berlin 2019, die Vielgestaltigkeit legendarischen Erzählens, beschreiben verschiedene Modelle von Heiligkeit und erteilen implizit Versuchen, diese Modelle über Konstanten zusammenzuführen, eine Absage. Von der Auseinandersetzung mit Strohschneider ist auch die Arbeit von Andreas Hammer: *Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im ‚Passional‘*, Berlin, Boston 2015, bestimmt, der am Beispiel des *Passionals* Strategien aufzeigt, von einer als unverfügbar gedachten Heiligkeit zu erzählen. In seiner Schlussbetrachtung weist er im Zusammenhang mit den Antiheiligen dezidiert auf die narratologisch spannungsvolle Gleichzeitigkeit von Providenz und

stehungsbedingungen der Legende, denn Heiligkeit wird nicht nur von Gott, sondern notwendigerweise von Glaubensgemeinschaften zugesprochen, die sich in kollektiven Verehrungspraktiken und über textbildliche Medien verständigen, das heißt entscheiden müssen, wer ihnen als heilig gilt.⁵ Das kann institutionell gesteuert und in langwierigen Kanonisierungsprozessen formalisiert sein, in denen Legenden durchaus Zeugnisfunktion zukommt.⁶ Vor allem im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit ist die Gattung der Legende kommunikativ und pragmatisch eingebunden, sei es in ihrer Funktion für rituelle Praktiken, als Instrument zur Stiftung ‚neuer‘ Heiliger, sei es auch nur, indem sich ihre Entstehung kollektiven Verehrungstraditionen verdankt. In gewisser Weise sind Legenden auf Entscheidungsgemeinschaften angewiesen: Sie speisen sich aus kollektiven Erfahrungen wie aus mündlich tradierten Erzählungen. Und sie stellen ihre Bezogenheit auf eine Erzählgemeinschaft und ihre Legitimation durch diese Gemeinschaft im eigenen Erzählen teils ostentativ aus.

Entscheidungsprozesse spielen jedoch, zweitens, nicht nur im historischen Kanonisierungs- und Anerkennungsprozess eine Rolle, sondern erscheinen auch als Elemente des legendarischen Texts. Es gehört zu den produktiven Problemen legendarischer Erzählungen, dass sie allen Providenzprämissen zum Trotz faktisch oft von Handeln und Entscheiden erzählen, vielleicht erzählen *müssen*, und sei es von Entscheidungsverzicht. Zunächst erzählen Legenden selbst von der posthumen Verehrung des oder der Heiligen durch eine Glaubensgemeinschaft und akzentuieren diese mal mehr, mal weniger deutlich als Entscheidungshandeln. Sie

Autonomie hin: „Die Legenden müssen oberflächlich eine Entscheidungsfreiheit inszenieren, die es strukturell besehen gar nicht geben kann.“ (ebd., S. 450).

- ⁵ Damit berührt sich die Frage nach der Historizität von Entscheidungen, mit der sich Barbara Stollberg-Rilinger im Rahmen mehrerer Publikationen auseinandergesetzt und in diesem Zusammenhang den Sonderforschungsbereich 1150 *Kulturen des Entscheidens* angestoßen hat. Siehe etwa ihre Skizze: *Von der Schwierigkeit des Entscheidens*, in: *Glanzlichter der Wissenschaft*, hg. von Deutscher Hochschulverband, Heidelberg, Stuttgart 2013, S. 145–154. Den Schwerpunkt auf vormoderne Verfahren zur Herstellung und Legitimierung von Entscheidungen legen in kritischer Auseinandersetzung mit der Luhmannschen Verfahrenstheorie die Beiträge in: *Herstellung und Darstellung von Entscheidungen*, hg. von Barbara Stollberg-Rilinger und André Krischer, Berlin 2010. Das Programm des Sonderforschungsbereichs wird vorgestellt in Stollberg-Rilinger: *Praktiken des Entscheidens*, in: *Praktiken der Frühen Neuzeit*, hg. von Arndt Brendecke, Köln, Wien 2015, S. 630–634, hier S. 631, sowie Ulrich Pfister: *Einleitung*, in: *Kulturen des Entscheidens*, hg. von dems. Göttingen 2019, S. 12–34. Siehe auch den Beitrag von Susanne Spreckelmeier in unserem Band.
- ⁶ Eine ähnliche Perspektive auf die Zusprechung von Heiligkeit, auch unter dem dezidierten Begriff der Konstruktion, entwickelt der Arbeitskreis für hagiographische Fragen. Vgl. etwa in jüngerer Zeit Fiona Fritz: *Heiligkeiten. Konstruktionen, Funktionen und Transfer von Heiligkeitskonzepten im europäischen Früh- und Hochmittelalter. Zur Einführung*, in: *Heiligkeiten. Konstruktionen, Funktionen und Transfer von Heiligkeitskonzepten im europäischen Früh- und Hochmittelalter*, hg. von Andreas Bihrer und Fiona Fritz, Stuttgart 2019, S. 7–16.

berichten von Kollektiven, die die heilige Person bewundern, ihre Wunder bestätigen und von ihrer göttlichen Auserwähltheit überzeugt sind. Hinzu tritt die Profilierung von Antagonisten, die in der erzählten Welt meist mit allen Privilegien weltlicher Macht und einem ungezügelter Deziisionismus ausgestattet sind, und so die eher passive Opferbereitschaft der Heiligen negativ konturieren. Doch auch in der Konstitution der Protagonistinnen und Protagonisten, der Heiligen selbst, interferieren Erzähl- und Handlungslogiken: Die finale Erzählweise der Legende, die sich in Omen, in Präfigurationen oder Prolepsen niederschlägt, signalisiert den Leserinnen und Lesern die providentielle Auserwähltheit der Heiligen. Ihre wiederholte Wundertätigkeit scheint stets nur zu bestätigen, was vorherbestimmt war. Zugleich erfordert die erzählerische Darstellung es aber, an zentralen Stationen des Lebensweges die Entscheidungsmacht des oder der Heiligen zu unterstreichen, Konversion, Weltabkehr oder Martyrium als bewusste Zeugnisse der Glaubensgewissheit zu präsentieren. Die Beiträge dieses Bandes fragen daher nach der Art und Weise, wie Momente und Szenarien des Entscheidens imaginiert und narrativiert werden: Welche Wege des ‚Heiligwerdens‘ entwerfen legendarische Erzählungen? Welche Bedeutung kommt Umbrüchen, Änderungen, Verwandlungen zu? Welche Instanzen treten als Akteur*innen des Entscheidens auf? In welcher Beziehung stehen kollektive, gesellschaftliche Entscheidungen *über* Heiligkeit mit jenen Entscheidungen *zur* Heiligkeit, wie sie in legendarischen Erzählungen imaginiert werden?

In besonderem Maße werden Entscheiden und Handeln, drittens, für die Legendendichtung der Neuzeit fraglich.⁷ Zeichnet sich die Moderne durch Autonomiegewinne, Individualisierung und Differenzierung aus, wie eine *grand récit*

⁷ Die Gattung ist in der Neueren Literaturwissenschaft lange ignoriert worden, sieht man ab von kürzeren Überblicksdarstellungen bei Hellmut Rosenfeld: *Legende*, Stuttgart 1961, der älteren Arbeit von Birgit Lermen: *Moderne Legendendichtung*, Bonn 1968, und den Einzelbeiträgen zu dem Sammelband *Legenden. Geschichte, Theorie, Pragmatik*, hg. von Hans-Peter Ecker, Passau 2003, ab. Auch die verdienstvolle Darstellung von Hans-Peter Ecker: *Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung*, Stuttgart und Weimar 1993, verliert über ihr Anliegen einer anthropologisch begründeten universalen Gattungspoetik der Legende die Literatur der Moderne etwas aus den Augen. In den letzten zwanzig Jahren ist sie weitgehend ohne Nachfolger geblieben. – Für andere europäische Literaturen ist der Forschungsstand befriedigender. Wichtige Anregungen mit Blick auf die französische Literatur geben Sabine Narr: *Die Legende als Kunstform. Victor Hugo, Gustave Flaubert, Émile Zola*, München 2010; Brenda Dunn-Lardeau: *Le Saint fictif. L'hagiographie médiévale dans la littérature contemporaine*, Paris 1999, sowie Claude Millet: *Le Légendaire au XIXe siècle. Poésie, mythe et vérité*, Paris 1997. Zur russischen Literatur siehe Margaret Ziolkowski: *Hagiography and Modern Russian Literature*, Princeton 1988. Zu England im viktorianischen Zeitalter siehe Devon Fisher: *Roman Catholic Saints and Early Victorian Literature. Conservatism, Liberalism, and the Emergence of Secular Culture*, Farnham und Burlington 2012, sowie Maureen Moran: *Catholic Sensationalism and Victorian Literature*, Liverpool 2007.

lautet, zugleich jedoch durch Kontingenzerfahrung und Gewissheitsverluste, so muss sich das in der modernen Aneignungsgeschichte der Heiligenlegende deutlich niederschlagen. Seit Luthers Spott über die ‚Lügenden‘, dann durch die historisch-philologische Textkritik der Bollandisten war die Gattung in Verruf geraten. Nachdem immer weitere Gelehrte die hagiographischen Zeugnisse überlieferungskritisch geprüft hatten, schien sie bei vielen Aufklärern in Gänze diskreditiert. Wie öfter im 18. Jahrhundert zog die historisch-gelehrte Kritik einer Tradition bald ihre humoristische Abwicklung in Kontrafakturen und Parodien nach sich.⁸ Ohnehin bevorzugten ja die Erzählkonventionen seit dem 18. Jahrhundert eher eine syntagmatische, kausale Protagonistenentwicklung, die in der Konzeption des Heiligen letztlich nicht vorgesehen ist. Doch als sie von ihrem historischen Verbindlichkeitsanspruch entlastet war, ließ die Legende sich in formal-ästhetischer und funktionaler Hinsicht auch neu definieren – und als Modellfall ästhetischer ‚Einfachheit‘ beispielsweise gegen den Bildungsroman ins Feld führen. Im Grunde bilden Bildungsroman und Heiligenlegende seit 1800 zwei gegensätzliche Optionen biographischen Schreibens. Wo die eine Textform syntagmatisch den Lebensweg der Figur aus Charakter und Verhältnissen evolviert, reiht die andere paradigmatisch isotopische Leidens- und Bewährungssituationen aneinander und entwirft den Helden oder die Heldin als im Grunde statische Figur. Die Diskreditierung der Gattung seit der Aufklärung beförderte auch ihre erzähltechnische Modernisierung seit dem 19. Jahrhundert. Galt ihr Wahrheitsstatus vormals im negativen Sinn als zweifelhaft, war es gerade die Verunsicherung eindeutiger Wirklichkeitsansprüche, welche die Legende nun als Experimentierfeld des Perspektivismus anbot. Insbesondere die Legenden des Realismus beweisen ihre Erzählsouveränität durch den Wechsel von fokalisierenden Passagen aus der Innensicht der heiligen Protagonistinnen und Protagonisten und markieren Verrätselungen ihrer Entscheidungs- und Handlungsmotivationen. Die Heiligenliteratur reagiert damit auf das moderne Leitideologem des emanzipierten Subjekts, dessen Grundnarrativ, wie die Sozialgeschichte der Autobiographie gezeigt hat,⁹ im 19. Jahrhundert zunehmend verbindlich wurde.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen verstehen die in diesem Band versammelten Beiträge die Heiligenlegende als Gefüge von konfligierenden Entscheidungsinstanzen: historisch als Produkt einer Aushandlung zwischen Verehrergemeinschaften, kirchlichen Autoritäten und neutralen Publika; figural als Spannung von persönlicher Willensfreiheit und providentieller Determination; und erzähltechnisch als Polarität von Exzeptionalitätsanspruch und generischer

⁸ Siehe dazu Ecker: *Die Legende* (wie Anm. 7), S. 282–284, und Andreas Keller: *Heiligenlegenden. Aufklären mit den Mitteln des Aberglaubens oder Rettung des Christentums mit seinen erzählerischen Frühformen?*, in: *Die Erzählung der Aufklärung. Beiträge zur DGEJ-Jahrestagung in Halle a.d. Saale*, hg. von Frauke Berndt und Daniel Fulda, Hamburg 2018, S. 285–299, hier S. 288–290.

⁹ Vgl. Michael Maurer: *Die Biographie des Bürgers. Lebensformen und Denkweisen in der formativen Phase des deutschen Bürgertums (1680–1815)*, Göttingen 1996.

Modellierung. Die Konzentration auf die spannungsvolle Darstellung von Entscheidungen ermöglicht eine erhellende Zusammenschau von mittelalterlichen und neuzeitlichen legendarischen Texten. Während die Frage nach den Ursprüngen der Gattung nämlich oft gestellt wurde,¹⁰ sind deren Um-, Fort- und Überschreibungen zumindest in mediävistischer Perspektive kaum in den Blick geraten. Der Band fragt also auch nach dem Fortleben der mittelalterlichen Legende in der Neuzeit und Moderne, versucht dabei aber nicht, eine teleologische, auf die zunehmende Darstellung individueller Freiheit zielende Entwicklungslinie zu konstruieren. Im Gegenteil: Im Nebeneinander von mittelalterlichen und neuzeitlichen Legenden lassen sich sowohl Kontinuitäten (etwa im Hinblick auf die Narration des Lebenswegs) als auch Diskontinuitäten (beispielsweise hinsichtlich der Bedeutung des Subjekts als Entscheidungsinstanz) beobachten.

Beispielsweise werden im *Gregorius* Hartmanns von Aue, wie **Susanne Spreckelmeier** zeigt, Entscheidungen als Prozesse der Abwägung, als Eingebungen oder als Erkennen der gottgewollten und in diesem Sinne richtigen Option erzählt. Wie Spreckelmeier am Beispiel von Gregorius' Aufbruch in ein weltliches Leben als Ritter und seiner exorbitanten Buße nachweist, korreliert die jeweilige Darstellung einer Entscheidung mit der narrativen Plausibilisierung von Heiligkeit: Während Erkenntnis und Eingebung diese beförderten, sei das explizite Ausagieren der Entscheidung ihr abträglich. Die Spannung zwischen Providenz und Autonomie spiegele sich in diesen Entscheidungsszenen und mit ihnen werde maßgeblich die schuldlose Schuld des Protagonisten inszeniert.

Die prinzipielle Unverfügbarkeit der Heiligkeit betont **Andreas Hammer**. Sie ist aber in den Legenden zumeist begleitet von einem tugendhaften Handeln der Heiligen, das Entscheidungsfreiheit voraussetzt und sich an dem Handeln Christi orientiert. Hammer verbindet auf diese Weise die Entscheidungen zur Heiligkeit mit der Vorstellung einer *imitatio Christi*, deren Gültigkeit für die Legende er durch zwei prominente Legendenstoffe herausgefordert sieht: Die *Sieben Schläfer* fliehen vor dem Martyrium; zur Heiligkeit qualifiziert sie allein ein göttliches Wunder. Mit der erzählerischen Herausforderung, diese Wahl zu begründen, verfahren die Erzähler der hoch- und spätmittelalterlichen Legendenfassungen auf je eigene Weise. An der Tugendhaftigkeit Johannes des Täuflers hingegen lassen die respektiven Texte keinen Zweifel. Dieser Stoff provoziert aber durch Johannes' Status. Er ist ein Vorbote Christi, den er folglich nicht imitieren kann. Indem die Erzähler sein Leben unter anderem durch Zitate in einen paradigmatischen Bezug zum Kreuzestod Christi setzen, entwerfen sie Heiligkeit als etwas außer der Zeit Stehendes.

Sprichwörtlich geworden ist die radikale Umkehr des späteren Apostels Paulus auf seinem Weg nach Damaskus, der die Ausführungen von **Beatrice von Lüpke** gelten. Obwohl eine derartige Konversion nach modernem Begriffsverständnis zutreffend als Entscheidung beschrieben ist, wird sie in den entsprechenden Pas-

¹⁰ Dies ist der Schwerpunkt der gemeinschaftlich verantworteten Monographie von Julia Weitbrecht u. a.: *Legendarisches Erzählen* (wie Anm. 4).

sagen der Bibel, der *Legenda aurea*, des *Passionals* und in *Der Heiligen Leben* gerade nicht als eine solche erzählt. Sie wird aber in je anderer Weise funktionalisiert, um Rezipient*innen zu je anderen Entscheidungen anzuleiten. Unabdingbare Voraussetzung dessen ist die Identifikation mit dem Protagonisten. Sie setzt ausgerechnet an seiner Sündhaftigkeit als einer *conditio humana* an, sodass sich am Paulus-Stoff Jolles' Gegenüberstellung von Legende und Antilegende infrage stellen lässt.

Mit Entscheidungen gegen eine als ‚falsch‘ markierte Heiligkeit setzt sich **Antje Sablotny** auseinander. Bereits Martin Luther wandte sich gegen das legendarische Erzählen, gegen Heiligenviten und Mirakelberichte, insofern er in ihnen eitle Berichte der Selbstheiligung wähte, die für ihn theologisch ohnehin genauso unmöglich geworden war wie eine persönliche Entscheidung zur Heiligkeit. Von Luther ausgehend, begaben sich auch Erasmus Alberus mit seiner Lügendenausgabe (1542) und Hieronymus Rauscher mit den *Papistischen Lügen* (1562–1564) in den Lügendendiskurs, der die Legendentradition historisierte, parodistisch zersetzte und zugleich iterativ-inekktiv überschrieb. Das *Othering* des vormals Eigenen als zentrale Argumentationsfigur bedurfte angesichts der tiefen lebensweltlichen Verankerung der hagiographischen Gattung der permanenten Wiederholung und markierte zugleich den Weg in ein neues ‚Eigenes‘, die von falschen Fabeln gereinigte Erzähltradition der ‚Historie‘.

Marie Guthmüller diskutiert am Beispiel der *Histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges* die Möglichkeiten und inhärenten Spannungen autohagiographischen Schreibens im 17. Jahrhundert. Als besondere Form einer aus der Ich-Perspektive geschriebenen Vita wirft die Autohagiographie verschiedene erzähltechnische Probleme auf, die insbesondere die Gestaltung von Entscheidungsmomenten betreffen. So fehlt ihr die transzendente Begründung hagiographischen Erzählens, steht doch die Heiligkeit des Protagonisten oder der Protagonistin im Moment des Schreibens noch nicht fest. Auch sieht sich die Schreibende vor die Herausforderung gestellt, die eigene Exzeptionalität zu betonen, ohne jedoch zugleich gegen das Demutsgebot zu verstoßen. Jeanne de Anges löst diese Probleme, wie Guthmüller zeigt, indem sie ihre eigene Lebensgeschichte an die Geschichten kanonisierter Heiliger koppelt und die eigene Nachahmungswürdigkeit von externen Stimmen und Autoritäten beglaubigen lässt.

Friedrich Schiller schließt mit seiner *Jungfrau von Orléans* einerseits an den Lügendendiskurs an, andererseits eröffnet er eine neue gebrauchsliterarische Funktion der Legende und hebt die Gattung aus ihrer religiös-erbaulichen Pragmatik heraus. **Ulrich Port** analysiert diese erzählerische Politisierung der Heiligkeit, ihre Einbettung in die Zeitkontexte des zweiten Koalitionskrieges und ihre Neufassung als patriotisches, ständeübergreifendes Identifikationsangebot. Der glühende Entscheidungseifer der so konturierten Protagonistin ist zwar einer zur Heiligkeit, der aber immer auch um die eigene Handlungsohnmacht weiß. Die Jungfrau kann insgesamt, so schlägt Ulrich Port vor, auch als Übergangsfigur von der Heiligenfigur zur charismatischen Führungsfigur im Sinne Max Webers gesehen werden.

Im Zuge des Opferdiskurses zur Zeit der Französischen Revolution politisiert sich auch die Märtyrerverlegende mit ihren Verfolgungserzählungen. Vor diesem Hintergrund untersucht **Nicolas Detering** Chateaubriands Prosaepos *Les Martyrs* als Beispiel für eine katholisch-royalistische Reaktionsliteratur, die insbesondere die autonomieskeptische Tendenz des legendarischen Erzählens revitalisiert, um ein eschatologisches Geschichtsbild zu entwerfen, das der menschlichen Handlungsmacht enge Grenzen setzt. Mit dem Bestreben, sämtliche Erzählelemente des antiken Epos legendarisch zu ‚christianisieren‘ und auf den politischen Opferdiskurs auszurichten, verstrickt sich Chateaubriand allerdings in Widersprüche.

Mit der Wiederkehr legendarischer Erzähltraditionen sowie bild-textlicher Transformationen des Legendarischen in der französischen Literatur setzt sich **Sabine Narr-Leute** auseinander. Aus ihrem pragmatischen Kontext gelöst und zur Kunstform nobilitiert, soll die Legende nun in erster Linie eine ästhetische Erfahrung ermöglichen. Aber auch innerhalb eines säkularisierten Kontextes bleibt die Frage nach der Möglichkeit einer Entscheidung zur Heiligkeit virulent und die Antwort ambivalent: Das Handeln der Protagonistinnen und Protagonisten bei Flaubert und Zola oszilliert zwischen bewussten und unbewussten Entscheidungsmomenten zu einem Weg der (Un-)Heiligkeit einerseits und unterschiedlichen Faktoren der Beeinflussung und Determination andererseits, die providentiell-transzendent sein können, aber auch fatalistisch, psychologisch oder gar genetisch.

Auch in der Literatur des deutschsprachigen Realismus erlebt die Legende eine neue Konjunktur, die sich unter anderem damit begründet lässt, dass die von ihr hervorgebrachten ‚Unmittelbarkeitseffekte‘ in hohem Maße anschlussfähig sind für eine realistische Poetik der Evidenz. In seiner Lektüre von Conrad Ferdinand Meyers *Der Heilige* (1879) und *Die Versuchung des Pescara* (1887) zeigt **Roland Spalinger**, auf welche Weise die legendenspezifische Spannung zwischen Autonomie und Providenz in der modernen Erzählliteratur genutzt und verhandelt werden kann: Meyers legendarische Novellen betreiben eine Metareflexion der Gattung, indem sie nach der Möglichkeit der Legende fragen, dort Sinn zu stiften, wo vermeintlich unlösbare Aporien herrschen.

Eine Einführung in die umfangreiche jüdische Legendentradition gibt **Joanna Nowotny** mit den *Legenden der Juden* (1909–1938), in denen Louis Ginzberg beabsichtigte, die Geschichte Israels seit der Schöpfung zu erzählen und zugleich einen Gesamtblick auf das jüdische Erzählen zu bieten. Die in diesem Sinne gesammelten und bearbeiteten Legenden präsentieren aber nicht das Leben eines oder einer Heiligen, sondern das Leben des heiligen Volkes. An die Stelle des Einzelnen tritt in dieser Tradition, so zeigt Joanna Nowotny, das Kollektiv, auch wenn an vielen Stellen durch die erzählerische Hintertür mit dem biblischen Helden ein Individuum als Mittlerfigur zwischen Gott und Kollektiv auftritt. Die philosophischen Probleme einer Entscheidung zur Heiligkeit bleiben aber auch in einer kollektiven Konstruktion von Heiligkeit: Das jüdische Volk ist einerseits zum Volk Gottes auserwählt und damit providentiell zur Heiligkeit vorherbestimmt, andererseits wird aber auch hier von der Entscheidung Einzelner zur Heiligkeit erzählt.

Auch jenseits dieser chronologischen Ordnung lassen sich Verbindungslinien zwischen den Beiträgen ziehen. Eine dieser Linien betrifft die narrative Gestaltung von Figuren: Die Beiträge von Andreas Hammer, Susanne Spreckelmeier, Beatrice von Lüpke, Marie Guthmüller und Ulrich Port fragen danach, wie die Heiligkeit eines Protagonisten oder einer Protagonistin erzählerisch hergestellt und legitimiert wird, wobei insbesondere die Lebenswegentscheidungen in den Blick genommen werden, vor denen die Figuren stehen und durch die sie überhaupt erst zu Heiligen werden. Diese sind nicht nur die wesentlichen Umschlagspunkte der Handlung und bestimmen damit den erzählerischen Fortgang, sondern sie erweisen sich als strukturell bedeutsam, wenn an ihnen finale und kausale Erzählweisen voneinander abgegrenzt werden können. Ein Blick in die jüdische Erzähltradition durch Joanna Nowotny wiederum zeigt, dass auch die narrative Fokussierung eines Kollektivs ähnliche Ambivalenzen in der Frage mit sich bringt, ob eine Entscheidung zur Heiligkeit philosophisch möglich und erzählerisch plausibel ist. Die Spannung zwischen Autonomie und Providenz wird in legendarischen Erzählungen auf unterschiedliche Weise austariert, wobei sich insbesondere zwischen den mittelalterlichen Legenden und ihren modernen Bearbeitungen und Adaptionen Akzent-Verschiebungen beobachten lassen.

Als hochgradig adressatenorientierte, ‚pragmatische‘ Erzählungen werden Legenden in gesellschaftlichen, religiösen und politischen Krisenzeiten vielleicht besonders virulent. Die Beiträge von Antje Sablotny, Marie Guthmüller, Ulrich Port und Nicolas Detering nehmen die Instrumentalisierungen, Politisierungen und Gruppenbildungsprozesse in den Blick, in welche die Gattung über die Jahrhunderte eingespannt wurde. Sowohl das Konzept der Autonomie als auch das Verhältnis von Willensfreiheit und Providenz sind bereits im Mittelalter höchst umstritten und markieren später gewichtige theologische Unterschiede zwischen den neu entstandenen konfessionellen Gruppen: Mit der Reformation nimmt die Bereitschaft der Autorinnen und Autoren ab, die vorausgehende und begleitende Gnade jedes menschlichen Handelns anzuerkennen und überhaupt die Heiligkeit einzelner Personen zu affirmieren. Gleichzeitig beginnt die reformatorische wie die katholische Seite, die Gattung politisch zu instrumentalisieren: Zeitgleich zum evangelischen Lügendendiskurs und der Bespielung der neuen Gattung der ‚Historie‘ finden sich auf katholischer Seite autohagiographische Funktionalisierungen der Form, mit denen man die Heiligsprechung der Schreibenden gewissermaßen vorbereitete. Schließlich sind die von Legenden entworfenen Opfernarrative und Märtyrerverfiguren in hohem Maße anschlussfähig für politische Erzählungen, wie die Figur der Jeanne d’Arc als wohl berühmtestes Beispiel belegt.

Die Literatur ab 1800 entdeckte die Gattungstradition als poetische Ressource und rehabilitierte sie für eine mediävalisierte Ästhetik der Naivität und des Primitiven. Bleibt dann nur noch die Autarkie des Einzelnen? Gerade die Legendentransformationen der ästhetischen Avantgarden widersprechen diesem Bild, räumen sie doch dem Wirken der Transzendenz eine ganz entscheidende Rolle ein. Damit leistet dieser Band auch einen Beitrag zur offenen Säkularisierungsdebatte, der Frage also, ob die Moderne sich durch einen Prozess der Rationalisierung und

Verweltlichung auszeichnet oder ob sie nicht eher alternative Formen der Transzendentalisierung, auch des religiösen Erzählens ausbildet. Dass die Gattung der Heiligenlegende mit der Aufklärung nicht verschwindet, sondern im Gegenteil bis in die Moderne immer neue Anverwandlungen erfährt, mit Konjunkturen gewiss, aber in einer unbestreitbaren Kontinuität über die Jahrhunderte hinweg, dieser Umstand ist in den Neueren Literaturwissenschaften noch zu wenig gewürdigt worden. Die Beiträge von Ulrich Port, Sabine Narr-Leute, Roland Spalinger und Nicolas Detering zum legendarischen Erzählen in der Moderne adressieren daher das wiedererwachte (oder vielleicht auch nie verschwundene) Interesse am Heiligen in der Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. Dabei geht es um den ästhetischen Reiz heiliger Figuren und ihrer Lebensgeschichten, um die politischen oder nach wie vor religiösen Funktionen der Legenden in (vermeintlich) säkularisierten Kontexten. Im Unterschied zu mittelalterlichen Legenden tendieren moderne Bearbeitungen dazu, die immanente Brüchigkeit der Legendarik auszustellen und weiter zuzuspitzen, indem sie die Bedingungen der Möglichkeit von Heiligkeit reflektieren, konkurrierende Lesarten eröffnen oder sich als transkulturelle Amalgame verschiedener Traditionsbestände zu erkennen geben. Die Beiträge arbeiten solche ästhetischen und poetologischen Strategien in modernen Adaptionen und Fortschreibungen legendarischer Stoffe heraus.

Dieser Band geht auf eine Tagung zurück, die im September 2020 an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in Heidelberg veranstaltet wurde. Wir möchten uns an dieser Stelle bei allen Teilnehmenden für die Vorträge und die fruchtbaren Diskussionen bedanken. Ein besonderer Dank gilt der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, die sowohl die Durchführung der Tagung als auch die Publikation des Tagungsbandes ermöglicht hat. Sarah Alicia Schwarz sei gedankt für die umsichtige Redaktion der Beiträge.

Zweifellos heilig? Formen der Entscheidungsfindung in Hartmanns von Aue *Gregorius*

Susanne Spreckelmeier

The article investigates the importance of personal decision-making in Hartmann von Aue's *Gregorius* (around 1190). It begins by drawing a distinction between explicitly acted-out decision-making processes, (divine) inspiration, and religious "perception" of the right course of action, before taking a look at each of the decision-making scenes of *Gregorius* in turn. It becomes apparent that the turning points in the action are staged as decisions. While the explicit unfolding of options serves against the background of the Christian two-paths metaphor to ascribe responsibility to the protagonist, the depiction of divine inspiration and religious "perception" of the available courses of action shows that unconditional trust in God—which precludes any doubt and thus also any alternative course of action—leads to salvation. In contrast to the Old French model, Hartmann uses the tension between autonomy and heteronomy in the decision-making scenes to paint an impressive picture of individual guilt(lessness).

1. Einleitung

Aus der Perspektive der modernen Gesellschaft, die als „Entscheidungsgesellschaft“ beschrieben worden ist,¹ liegt es nahe, Szenen des Sich-Entscheiden-Müssens zwischen zwei Handlungsoptionen als eine Gelegenheit zur Inszenierung von Autonomie zu verstehen. Entscheidungen markieren einen klaren Schnitt zwischen dem, was war, und dem, was kommen wird, suggerieren die Beherrschung komplexer Situationen und indizieren personale Selbstbestimmtheit. Die Ausdehnung der Optionalität auf nahezu alle Lebensbereiche ist ein Signum der Moderne und eine Entwicklung, die individuelle Lebensgestaltung ermöglicht – der damit einhergehende Entscheidungszwang, der vielfach als Zumutung erfahren wird, ist ihre Kehrseite. Es ist dabei gerade der historisch-kulturwissenschaftliche Blick auf die Entscheidungskulturen vergangener Epochen, der den besonderen Stellenwert

¹ Uwe Schimank: *Die Entscheidungsgesellschaft. Komplexität und Rationalität der Moderne*, Wiesbaden 2005, S. 11. Schimank nimmt an, dass die moderne Gesellschaft neben anderen Herausforderungen besonders mit der „Zumutung rationalen Entscheidens unter Bedingungen hoher Komplexität“ konfrontiert ist (ebd.).

von Entscheiden als sozialer Handlung in der gegenwärtigen Gesellschaft hervortreten lässt.² So wie der Blick auf die zeitgenössische Entscheidenskultur Rückschlüsse auf das Selbstverständnis von Individuen in der modernen Gesellschaft erlaubt, so ermöglichen Untersuchungen historischer Entscheidungsszenen und ihrer gesellschaftlichen Einbettung Rückschlüsse auf dabei zugrunde liegende Handlungsnormen, bestehende Abhängigkeitsverhältnisse und die im Entscheidungsprozess vorhandenen Anteile von Selbst- und Fremdbestimmung. Entscheiden, so wird der Beitrag zeigen, wird in der Vormoderne eher als Problem angesehen und weniger als Chance verstanden.

Ich möchte im Folgenden ausgehend von Hartmanns von Aue *Gregorius* der Frage nachgehen, welche Bedeutung personales Entscheiden in Bearbeitungen der mittelalterlichen Gregorius-Legende hat. Die Auseinandersetzung mit Entscheidungsszenen in historischen literarischen Texten setzt dabei ebenso eine Historisierung entscheidentheoretischer Analysekatgeorien wie eine Perspektivierung derselben auf den literarischen Gegenstand voraus. Zum einen hat personales Entscheiden in der mittelalterlichen Kultur aufgrund ihrer christlichen Imprägnierung und des damit verbundenen Verhältnisses von Selbst- und Fremdbestimmung einen anderen Stellenwert als in der Gegenwartsgesellschaft. Obschon formalen Entscheidungsprozessen in der mittelalterlichen Gesellschaft ebenfalls große Bedeutung zukam – man denke nur an die mittelalterliche Rechtsprechung, Wahlen für geistliche und weltliche Ämter oder auch Gottesurteilsverfahren³ –, galten weniger Aspekte des Lebens und der Organisation sozialer Gemeinschaften als personal oder kollektiv entscheidbar.⁴ Hieraus resultiert eine spezifische

² Dieser Aufsatz ist dem Theorierahmen des Münsteraner Sonderforschungsbereichs 1150 „Kulturen des Entscheidens“ verpflichtet. Zentrale Terminologien und Analysekatgeorien entstammen der Zusammenarbeit im Forschungsverbund. Vgl. für grundlegende Katgeorien und Dimensionen des Forschungsprogramms Philip Hoffmann-Rehntz, André Krischer und Matthias Pohlrig: *Entscheiden als Problem der Geschichtswissenschaft*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 45 (2018), S. 217–281. Siehe zur Entwicklung von Entscheidenskulturen zwischen Vormoderne und Moderne die Beiträge des Sammelbands *Semantiken und Narrative des Entscheidens vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, hg. von Philip Hoffmann-Rehntz et al., Göttingen 2021.

³ Vgl. zum Gottesurteil der Bahrprobe als Entscheidungsinstrument Susanne Spreckelmeier: *Vom erzählten Brauch zum verschriftlichten Recht. Die Bahrprobe als Entscheidungsprozess in literarischen und rechtlichen Quellen*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 52 (2018), S. 189–215.

⁴ Die Bezeichnung „personal“ wird hier gewählt, um einen die Einzelperson betreffenden Bezug des Entscheidens zu markieren, der nicht unbedingt „individuell“ (im Sinne eines Persönlichkeitsbezugs) sein muss. Vgl. für die Skizze größerer Entwicklungslinien zwischen Vormoderne und Moderne Philip Hoffmann-Rehntz, Matthias Pohlrig, Tim Rojek und Susanne Spreckelmeier: *Semantiken und Narrative des Entscheidens vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Konzeptionelle Grundlagen und historische Entwicklungslinien*, in: *Semantiken und Narrative des Entscheidens vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (wie Anm. 2), S. 9–66.

Perspektive auf ‚Entscheiden‘. Zum anderen sind die legendarischen Entscheidererzählungen, die hier untersucht werden sollen, in eine final organisierte Struktur des Erzählens eingefügt, in der eben das passiert, was passieren muss, um das Erzählziel der Heiligkeit der Protagonist:innen zu erreichen.⁵ Vor diesem Hintergrund ist zu fragen, welchen Spielraum personalen Entscheidens es im legendarischen Erzählen gibt und wie sich Entscheiden vollzieht, wenn die Handlung unweigerlich auf das Erzählziel ‚Heiligkeit‘ zuläuft. Den umrissenen Fragen liegt dabei im Wesentlichen ein Problem zugrunde, nämlich wie sich die Determination finalen Erzählens zur Notwendigkeit alternativer Handlungsoptionen und damit zur Kontingenztätigkeit⁶ der Entscheidung verhält bzw. wie im Entscheiden „Finalität und Kontingenztätigkeit [...] systematisch korreliert“ sind.⁷ Genau diese Spannung bildet den Kern literarischer Entscheidersinszenierungen, die hier analysiert werden sollen.

Setzt man voraus, dass (prospektiv) Heilige⁸ durch ihre Christusnachfolge in einem Unmittelbarkeitsverhältnis zu Gott stehen⁹ und gewissermaßen als ‚Werk-

⁵ Vgl. Matías Martínez und Michael Scheffel: *Einführung in die Erzähltheorie*, München 2005, S. 111: „Die Handlung final motivierter Texte findet vor dem mythischen Sinnhorizont einer Welt statt, die von einer numinosen Instanz beherrscht wird. Der Handlungsverlauf ist hier von Beginn an festgelegt, selbst scheinbare Zufälle enthüllen sich als Fügungen göttlicher Allmacht.“ Die Unterscheidung von finaler und kausaler Motivation wird grundgelegt von Clemens Lugowski: *Die Form der Individualität im Roman*. Mit einer Einleitung von Heinz Schlaffer, Frankfurt a.M. 1976.

⁶ Für einen Überblick über zentrale Theorien und Modelle von Kontingenztätigkeit sowie ein Resümee der spezifischen germanistisch-medievalistischen Perspektive auf das Phänomen: Susanne Reichlin: *Kontingenztätigkeiten in der mittelalterlichen Literatur: Methodische Vorüberlegungen*, in: *Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenztätigkeit in der mittelalterlichen Literatur*, hg. von Cornelia Herberichs und Susanne Reichlin, Göttingen 2010, S. 11–49. Vgl. auch: *Kontingenztätigkeit*, hg. von Gerhart von Graevenitz und Odo Marquard, München 1998.

⁷ Harald Haferland: *Kontingenztätigkeit und Finalität*, in: *Kein Zufall* (wie Anm. 6), S. 337–363, hier S. 353.

⁸ Die Bezeichnung von Figuren als „prospektiv heilig“ rechtfertigt sich über die Annahme verschiedener Heiligkeitsmodelle, die sich in der Heiligenvita und ihrem jeweiligen Aufbau niederschlagen. Sie macht freilich nur in Bezug auf Heilige Sinn, in deren Lebensbeschreibung sich fundamentale Wendungen und Kehren finden, die eine gnadenhafte Auszeichnung erst begründen. Vgl. hierzu Marina Münkler: *Sündhaftigkeit als Generator von Individualität. Zu den Transformationen legendarischen Erzählens in der Historia von D. Johann Fausten und den Faustbüchern des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, DFG-Symposium 2006, hg. von Peter Strohschneider, Berlin 2009, S. 25–61, hier S. 39.

⁹ Vgl. zu Entwicklungslinien der Heiligkeitvorstellung Arnold Angenendt: *Die Heiligkeit und die Heiligen in der katholischen Kirche*, in: „Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit. *Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts*, hg. von Hubert Wolf, München 2013, S. 29–43, hier S. 35.

zeuge Gottes‘ verstanden werden,¹⁰ dann ist außerdem fraglich, ob Entscheiden im Falle der Lebensbeschreibung dieser besonderen Personen nicht gänzlich suspendiert wird und stattdessen vom ‚Normalfall‘ göttlich inspirierten Handelns auszugehen ist. Die Entscheidung erscheint so als ‚weltliche‘ Zumutung und gezielte Bewährungsprobe, die es aus frömmigkeitspraktischer Perspektive ermöglicht, die erbauliche Vorbildlichkeit auserwählter Personen legendarisch in Szene zu setzen. Doch was, wenn – wie im Fall der Sünderheiligenlegende – die Vorbildlichkeit des/der Heiligen gerade aus der Überwindung eines sündhaften Verhaltens resultiert?¹¹ Der vorliegende Beitrag möchte deshalb im Besonderen in den Blick nehmen, wie sich im legendarischen Erzählen (göttliche) Eingebungen und das ‚Erkennen‘ der richtigen Folgehandlung zu explizit ausagierten Entscheidungen verhalten. Provoziert die Zumutung des Sich-Entscheiden-Müssens eine Problemlösung nach ‚weltlichen‘ Handlungsmustern und birgt nicht schon die schlichte Annahme von Handlungsoptionen die Gefahr, vom Heilsweg wegzuführen?

2. Zweierlei ‚Sprünge‘: Heiligkeit und Entscheiden erzählen

Eine Untersuchung, wie und in welchem Bedingungsverhältnis Heiligkeit und Entscheiden in der Gregorius-Legende erzählt werden, setzt voraus, zum einen Heiligkeit als ‚Erzählprodukt‘ erfassen zu können und zum anderen angemessene Analysekatoren für Entscheidungsszenen in literarischen Texten zu generieren, die sich ausschließlich auf explizit(es) Erzählen und Erzähltes beziehen und mentale Dispositionen außer Acht lassen. Berücksichtigt werden muss zudem, dass Hartmanns von Aue *Gregorius*, der im Mittelpunkt dieses Beitrags stehen soll, zwar vor allem als Legende rezipiert wurde,¹² aber eine Vielzahl an strukturellen Anlehnungen an den höfischen Roman aufweist – es finden sich Frakturen in der finalen Erzählstruktur sowie Überkreuzungen mit einer paradigmatisch und kausal funktionierenden Bewährungslogik. Auch ist der Protagonist Gregorius selbst ein

¹⁰ Vgl. zum Selbstverständnis des christlichen Heiligen Wolfgang Speyer: *Heiligkeit und heiliger Mensch als religionsgeschichtliche Erscheinung*, in: „Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit (wie Anm. 9), S. 11–27, hier S. 24.

¹¹ „Bestätigte die Heiligenlegende die Möglichkeit der Normerfüllung, so bekräftigte die Sünderheiligenlegende die Möglichkeit der Rekonkiliation: Gleichgültig wie groß die Sünde auch sein mochte – Gott konnte dem Sünder Gnade zuteilwerden lassen und ihm nicht nur seine Sünden vergeben, sondern ihn über jeden Makel erheben. Hierzu bedurfte es freilich bestimmter narrativer Mechanismen, die den Wechsel von der Sünde zur Heiligkeit abfederten: Der Sünderheilige wurde geheiligt durch die Tiefe seiner Reue und die Hartnäckigkeit seiner Buße, die dann durch die *superabundans gratia* mit der vollständigen Rekonkiliation belohnt wurde“ (Münkler: *Sündhaftigkeit* [wie Anm. 8], S. 29 f.).

¹² Vgl. hierzu Ulrich Ernst: *Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue. Theologische Grundlagen – legendarische Strukturen – Überlieferung im geistlichen Schrifttum*, Köln u. a. 2002, S. 215–261.

lediglich literarisch, nicht aber kanonisch bezeugter Heiliger, ein ‚Papierheiliger‘ also,¹³ dessen Heiligkeit nicht aus einem außerliterarischen Kult in die Literatur einfließt, sondern die zuallererst im Vorgang des Erzählens hergestellt werden muss.¹⁴ Umso wichtiger erscheint es, mit dem Autor:innenkollektiv um Elke Koch und Julia Weitbrecht von ‚legendarischem Erzählen‘ als einer literarischen Praxis mit vielfältigen Ausprägungen auszugehen, die sich – und dies bedeutet eine Abkehr von einem Verständnis der Legende als „Schemaliteratur“ – durch „ein Wechselverhältnis von variablen Heiligkeitsentwürfen und flexiblen religiösen Funktionalisierungen“ auszeichnet.¹⁵ Der in diesem Zusammenhang vorgeschlagene Fokus auf ‚legendarisches Erzählen‘ als Praxis erlaubt es, zunächst keine konkrete literarische Umsetzungsform vorauszusetzen.¹⁶ Welche Rolle spielen, so ist zu fragen, die Entscheidungen des/der prospektiv Heiligen in diesem narrativen ‚Herstellungsprozess‘ von Heiligkeit, der sich auf der Grundlage der Paradoxie von immanenten Wirkweisen des Heiligen und seinem transzendenten Enthoben-Sein vollzieht?¹⁷

¹³ Konrad Kunze: *Papierheilige. Zum Verhältnis von Heiligenkult und Legendenüberlieferung um 1400*, in: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft* 4 (1986/87), S. 53–65, zum Begriff S. 60.

¹⁴ Vgl. Hannah Rieger: „*Die altersgraue Legende*“. *Thomas Manns Der Erwählte zwischen Christentum und Kunstreligion*, Würzburg 2015, S. 20, die auf den genannten Beitrag von Kunze verweist.

¹⁵ Elke Koch und Julia Weitbrecht: *Einleitung*, in: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*, hg. von Julia Weitbrecht et al., Berlin 2019, S. 9–21, hier S. 9. Die Einleitung bietet auch einen umfassenden Überblick über die kaum noch überschaubare Legendenforschung. Mit Blick auf die Gattungsdiskussion sei hier nur verwiesen auf: Konrad Kunze: Art. *Legende*, in: *RLW* 2 (3/2007), S. 389–393; Gabriel H. Decuble: *Die hagiographische Konvention. Zur Konstituierung der Heiligenlegende als literarische Gattung. Unter besonderer Berücksichtigung der Alexius-Legende*, Konstanz 2002, S. 9–56; Hans-Peter Ecker: *Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung*, Stuttgart und Weimar 1993; Ulrich Wyss: *Legenden*, in: *Epische Stoffe des Mittelalters*, hg. von Volker Mertens und Ulrich Müller, Stuttgart 1984, S. 40–60; Siegfried Ringler: *Zur Gattung Legende. Versuch einer Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters*, in: *Würzburger Prosastudien II. Untersuchungen zur Literatur und Sprache des Mittelalters. Kurt Ruh zum 60. Geburtstag*, hg. von Peter Kesting, München 1975, S. 255–270.

¹⁶ Koch und Weitbrecht: *Einleitung* (wie Anm. 15), S. 14. Vgl. zu Legenden als „kultpraktische Notwendigkeit“, die sich an die „Ästhetik anderer Gattungen“ anpassen, auch Wyss: *Legenden* (wie Anm. 15), S. 40.

¹⁷ Vgl. hierzu Peter Strohschneider: *Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg „Alexius“*, in: *Geltungsgeschichten. Über die Stabilität und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, hg. von Gert Melville und Hans Vorländer, Köln 2002, S. 109–147, hier S. 115: „Legendarisches Erzählen ist in diesem Sinne durch zwei einander ausschließende Propositionen bestimmt: Es beweist und dokumentiert die Geschichtlichkeit seines Protagonisten, dessen Existenz in der Immanenz, und es bezeugt zugleich die *sanctitas* seines Protago-

Versteht man ‚Heiligkeit‘ mit Peter Strohschneider (an Niklas Luhmann anschließend) als „Distanzkategorie“ und zugleich „Relationskategorie“, die sich auf den „kategorialen Bruch“ und den „unüberbrückbare[n] Hiatus zwischen Welt und Anderwelt, Immanenz und Transzendenz“ bezieht, dann muss Erzählen als Medium der Vermittlung diese Distanz kompensieren: „Es muß als Übergang gezeigt werden, was allein ein Sprung sein kann.“¹⁸ Eine narrative Überbrückung wird durch den „Mechanismus der göttlichen Gnade“ und „das Wunder des Übergriffs Gottes“ geleistet,¹⁹ wobei die Gnade nur in ihren Effekten beschrieben, nicht aber selbst erzählt werden kann, „denn narrative Prozesse sind Operationen des Unterscheidens und Bezeichnens“.²⁰ Vom Heiligen zu erzählen bedeutet, so konkretisiert Andreas Hammer, „den nicht-prozesshaften Gnadenakt der Auserwähltheit in einen Erzählvorgang zu überführen“.²¹ Hammer nimmt jedoch an, dass legendarisches Erzählen über Strategien verfügt, „Heiligkeit entgegen der systemtheoretischen Überlegungen Strohschneiders in vielerlei Hinsicht dennoch verfügbar zu machen“.²² Heiligkeit wird nach Hammer auf der Handlungsebene legendarischen Erzählens vor allem durch drei Strategien zur Darstellung gebracht: Erstens wird Heiligkeit „über die modellbildende *imitatio Christi* [narrativiert]“²³ und zweitens als „Ambiguitätskategorie“ verstanden,²⁴ die sich im Text in Form von Spannungsfeldern konkretisiert. Diese Spannungsfelder bestehen zwischen „Basisoppositionen“ wie „Inklusion und Exklusion, [...] Stigma und Charisma und [...] Sünde und Gnade“, zwischen denen es – drittens – zu einem „Umschlagsmoment“ kommt, „der eine radikale Umwertung erzeugt“. An bestimmten Punkten schlägt das Erzählen um und wird von der „oberflächlich kausal geordnete[n] Handlungsfolge in ein finales, providentiell vorbestimmtes Erzählziel – die Heiligkeit des Protagonisten – überführt“.²⁵ Das Handeln der Protagonist:innen der Legende steht dabei wiederum in einem gewissen Spannungsfeld von göttlicher Vorbestimmung und ‚eigenverantwortlicher‘ Initiative. Erst die Konstruktion von Optionalität²⁶ und die

nisten, also seine Zeitenthobenheit und Transzendenz. Die Legende repräsentiert die Möglichkeit gnadenhafter Gottverähnlichung – also: radikalen Weltverlustes – als in der Welt realisierte.“

¹⁸ Peter Strohschneider: *Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns ‚Gregorius‘*, in: *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*, hg. von Christoph Huber et al., Tübingen 2000, S. 105–133, hier S. 105.

¹⁹ Ebd., S. 105 f.

²⁰ Ebd., S. 131.

²¹ Andreas Hammer: *Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im Passional*, Berlin 2015, S. 4.

²² Ebd.

²³ Ebd., S. 441.

²⁴ Ebd., S. 10.

²⁵ Ebd., S. 24.

²⁶ Vgl. hierzu *Zukunft entscheiden. Optionalität in vormodernem Erzählen*, hg. von Susanne Spreckelmeier und Bruno Quast, Göttingen 2022.

Möglichkeit der Fehlentscheidung, die Kehren und Wendungen notwendig machen kann,²⁷ die Inszenierung von Entscheidungsfreiheit also, lässt die Tugenden der Protagonist:innen als „individuelle [...] persönliche Leistung“ erscheinen.²⁸ Welche Rolle personales Entscheiden für die Konstruktion von Heiligkeit spielt, hängt daher nicht zuletzt davon ab, ob die von Hammer bezeichneten Umschlagsmomente, wie z.B. zwischen Sünde und Gnade, als Szenen des Entscheidens inszeniert werden.

Als ‚Entscheiden‘ ist aus der Perspektive einer historisch-kulturwissenschaftlichen Entscheidungsforschung²⁹ all dasjenige Handeln anzusprechen, das das Treffen einer Entscheidung zum Ziel hat,³⁰ und zwar zwischen gleichermaßen, aber nicht zugleich realisierbaren Alternativen.³¹ Die soziale Handlung ‚Entscheiden‘ kann hinsichtlich der Beteiligung von Akteuren (Einzelperson, Kleingruppe, Kollektiv), der Einbringung von Ressourcen (z.B. Wissen, manische Praktiken) sowie hinsichtlich des gewählten Modus (z.B. Aushandlung, formales Verfahren, Losverfahren) unterschiedliche Ausprägungen aufweisen. Das wichtigste Kriterium für alle Typen von Entscheidungshandlungen ist die Differenzierung von Optionen und die Selektion einer dieser Optionen unter Unsicherheit – es handelt sich also, wie Luhmann herausgestellt hat, um einen Akt, „dem eine gewisse

²⁷ Vgl. zum literarischen Potential der Kehre zuletzt *Anthropologie der Kehre. Figuren der Wende in der Literatur des Mittelalters*, hg. von Udo Friedrich et al., Berlin 2020.

²⁸ Hammer: *Erzählen vom Heiligen* (wie Anm. 21), S. 450: „Die Legenden müssen oberflächlich eine Entscheidungsfreiheit inszenieren, die es strukturell besehen gar nicht geben kann.“

²⁹ Vgl. für zentrale Begrifflichkeiten und theoretisch-methodische Leitlinien neben Hoffmann-Rehnitz, Krischer und Pohlig: *Entscheiden als Problem* (wie Anm. 2), S. 217–281 bereits André Krischer: *Das Problem des Entscheidens in systematischer und historischer Perspektive*, in: *Herstellung und Darstellung von Entscheidungen. Verhandeln, Verfahren und Verwalten in der Vormoderne*, hg. von Barbara Stollberg-Rilinger und André Krischer, Berlin 2010, S. 35–64. Vgl. auch Barbara Stollberg-Rilinger: *Cultures of Decision-Making*, London 2016; Ulrich Pfister: *Einleitung*, in: *Kulturen des Entscheidens. Narrative – Praktiken – Ressourcen*, hg. von dems., Göttingen 2019, S. 11–34.

³⁰ Hoffmann-Rehnitz, Krischer und Pohlig: *Entscheiden als Problem* (wie Anm. 2), S. 226 definieren ‚Entscheiden‘ folgendermaßen: „Unter Entscheiden soll hier dasjenige prozessuale Geschehen verstanden werden, das seinem Sinn nach darauf ausgerichtet ist, eine Entscheidung hervorzubringen.“

³¹ Vgl. hierzu Hermann Lübbe: *Zur Theorie der Entscheidung*, in: *Collegium Philosophicum. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, hg. von Ernst-Wolfgang Böckenförde et al., Basel 1965, S. 118–140, hier: S. 123: „Wann ist von ‚Entscheidung‘ die Rede? [...] Es sind Möglichkeiten im Spiel oder im Streit, die nicht zugleich möglich sind, von denen also nur die eine gegen die andere definitiv werden kann, so daß, wer eine Entscheidung getroffen hat oder von ihr betroffen wurde, für die Zukunft festgelegt ist. Die Entscheidung ist der Akt, durch den in Fällen, wo sich ausschließende Möglichkeiten nicht zu umgehen sind, die eine Möglichkeit ausgeschlossen wird, damit die andere Wirklichkeit werden kann.“

Willkür eigen ist“.³² Dabei ist es vielfach Zeitdruck, der eine Wahl zur Entscheidung macht.³³ Die Paradoxie des Entscheidens liegt in dem Umstand, dass nur diejenigen Gegenstände ‚entschieden‘ werden können, die im Grunde ‚unentscheidbar‘ sind. Um von ‚Entscheiden‘ sprechen zu können, darf nämlich die eine, ‚richtige‘ Entscheidung nicht unter Abklärung aller Vor- und Nachteile der bestehenden Optionen abgeleitet bzw. ‚errechnet‘ werden.³⁴ Entscheiden muss nach Hermann Lübbe einen „Hiatus fehlender Gründe“ überbrücken und setzt somit einen ‚Sprung in die Entscheidung‘ voraus: „Entschieden hat sich, wer angesichts alternativer Möglichkeiten den Graben der Ungewißheit, welche die richtige oder die bessere sei, übersprungen und sich festgelegt hat.“³⁵ Die Notwendigkeit des ‚Sprungs‘ indiziert somit Kontingenz und – wie im Falle der Einwirkung göttlicher Gnade als Heiligungsmechanismus – eine Leerstelle, die aber narrativ kompensiert werden kann, z. B. durch die nachträgliche Feststellung, dass eine Entscheidung getroffen wurde.

Die Praktiken und Vorgehensweisen, wie Entscheidungen getroffen werden, sind, wie eingangs herausgestellt, historisch und kulturell variabel. Literarische Inszenierungen des Entscheidens können historische Entscheidenskulturen kommentieren, reflektieren und Optionen gesellschaftlicher Problemlösung im Raum der Literatur erproben. ‚Entscheiden‘ als Phänomen in literarischen Werken in den Blick zu nehmen, setzt voraus, Entscheidungsszenen in ihrer ästhetischen Geformtheit und auch in ihrer Differenz zu historischen Kontextkulturen zu betrachten. Während Literatur im Vergleich zu anderen (historischen) Quellengattungen die Möglichkeit aufweist, Gedanken und Gefühle handelnder Figuren in Bezug auf Entscheidungsszenen narrativ zu fixieren (man denke vor allem an internalisiertes Entscheiden im Figurenmonolog), setzt der literaturwissenschaftliche Blick auf Entscheiden³⁶ zugleich voraus, dass Entscheidungsprozesse narrativiert werden müssen, um nachvollziehbar und somit einer kulturhistorischen Perspektivierung überhaupt zugänglich zu sein. Der Grad der Explizitheit und der inhaltlichen Entfaltung von alternativen Handlungsoptionen kann dabei jedoch stark variieren; so

³² Vgl. Niklas Luhmann: *Die Paradoxie des Entscheidens*, in: *Verwaltungs-Archiv. Zeitschrift für Verwaltungslehre, Verwaltungsrecht und Verwaltungspolitik* 84 (1993), S. 287–310, hier S. 287.

³³ Vgl. Lübbe: *Zur Theorie der Entscheidung* (wie Anm. 31), S. 130.

³⁴ „Heinz von Foerster drückt dies mit aller wünschenswerten Klarheit aus: ‚Only those questions that are in principle undecidable, we can decide‘; alles andere sei eine Sache der (mehr oder weniger langwierigen) Errechnung.“ (Luhmann: *Die Paradoxie der Entscheidung* [wie Anm. 32], S. 289 [Hervorhebungen nicht übernommen] unter Verweis auf: Heinz von Foerster: *Ethics and Second-order Cybernetics*, in: *Cybernetics & Human Knowing* 1 [1992], S. 9–19, hier S. 14).

³⁵ Lübbe: *Zur Theorie der Entscheidung* (wie Anm. 31), S. 127 und 129.

³⁶ Vgl. für eine literaturwissenschaftliche Perspektive auf Entscheiden *Mythen und Narrative des Entscheidens*, hg. von Martina Wagner-Egelhaaf et al., Göttingen 2019 (mit einer Einleitung S. 7–20) sowie Martina Wagner-Egelhaaf: *Sich entscheiden. Momente der Autobiographie bei Goethe*, Göttingen 2020.

kann auch lediglich die Differenzierung von Handlungsoptionen oder ein Entscheidungssymbol (z. B. Wegscheide, Waage) auf die Konstruktion einer Szene als Entscheidungssituation hinweisen. Diese Markierungen sind insofern von Bedeutung, als ‚Entscheiden‘ in der Vormoderne kein verbreiteter Quellenbegriff ist.³⁷

Wenn es um die Untersuchung des Zusammenhangs von Heiligkeit und Entscheiden geht, erscheint es nun gerade mit Blick auf religiöses Erzählen, für das ja eine göttliche ‚Lenkung‘ der Protagonist:innen wahrscheinlich ist, sinnvoll, zwischen explizit ausagierten Entscheidungsprozessen und (göttlich gewirkten) Eingebungen zu unterscheiden.³⁸ Während für explizit ausagierte Entscheidungsprozesse die Generierung und Selektion von Optionen zentral ist, wird dieser Schritt im Falle der Eingebung übersprungen. Szenen expliziten Entscheidens setzen die Exposition eines Entscheidungsproblems voraus, das im Erzählen z. B. in Form von kollektiven Beratungen inszeniert wird, in denen Optionen generiert werden. Im Gegensatz dazu wird im Falle einer Eingebung nur das Ergebnis des Prozesses, nämlich die Entscheidung, erzählt, während die Rezipient:innen anhand der kommentierten oder kontextualisierten Auslassung einer Optionenselektion rückwirkend auf eine Eingebung schließen. Hier wird die Handlung ‚Entscheiden‘ selbst wenig oder gar nicht hervorgehoben, vielmehr werden die Rahmenbedingungen und die unmittelbaren Folgen der Entscheidung betont, z. B. die Festlegung auf eine Handlung. Im Falle expliziten Entscheidens ist es genau umgekehrt. Hier tritt die konkrete Entscheidung beinahe in den Hintergrund und das soziale Ausagieren der Optionen – man denke z. B. an die aufwendige Choreografie des Fürstenrates im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad³⁹ – tritt in den Vordergrund. Beide Arten von

³⁷ Vgl. zur Semantik von ‚Entscheiden‘ im Mittelhochdeutschen auch Susanne Spreckelmeier: *geteilte spil. Zu einer Entscheidungsfiguration im Werk Hartmanns von Aue*, in: *Semantiken und Narrative des Entscheidens vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (wie Anm. 2), S. 85–110.

³⁸ Diese Differenzierung greift in ähnlicher Form auch für die Unterscheidung der verschiedenen „Konzeptionen magisterialen Handelns in der katholischen Kirche“, wie Michael Seewald gezeigt hat – mit dem Unterschied freilich, dass hinsichtlich der Lehrentscheidungen zwischen der „Erkenntnis der wahren Glaubenslehre“ auf Basis der „Einwirkung göttlicher Inspiration“ und „Akte[n] des Entscheidens“ in Bezug auf die Lehre unterschieden wird, die „durch das Narrativ der göttlichen Stiftung eines päpstlichen Gesetzgebungsprimats“ Wahrheit beanspruchen kann (Michael Seewald: *Lehrentscheidung? Ein Versuch über zwei Konzeptionen magisterialen Handelns in der katholischen Kirche*, in: *Semantiken und Narrative des Entscheidens vom Mittelalter bis zur Gegenwart* [wie Anm. 2], S. 312–329, hier S. 313). Vgl. zum Verhältnis von Religion und Entscheiden hinsichtlich der Felder „Konversion“, „Entscheiden über religiöse Fragen“, „Entscheidung, Religion und Organisation“ und „Religion als Ressource des Entscheidens“: *Religion und Entscheiden. Historische und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, hg. von Wolfram Drews et al., Baden-Baden 2018, mit einer Einleitung der Herausgeber:innen, S. 9–36.

³⁹ Vgl. *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*, mittelhochdeutsch / neuhochdeutsch, hg., übersetzt und kommentiert von Dieter Kartschoke, Stuttgart 2007, hier V. 891–1537.

Entscheidungsszenen, der explizite Entscheidungsprozess und die (göttliche) Eingebung einer Entscheidung, können einen unterschiedlichen Grad an Handlungsautonomie der Protagonist:innen indizieren. Szenen expliziten Entscheidens sind als politische Interaktionsformen dem weltlich-menschlichen Handlungsbereich zuzuschreiben; es handelt sich um Instrumente der Kontingenzreduktion. Während explizites Entscheiden sich prozesshaft vollzieht und somit gewissermaßen eine für das Wiedererzählen geeignete Form aufweist, zeichnen sich Eingebungen in der narrativen Umsetzung durch eine spezifische Plötzlichkeit aus. Die Vorstellung, dass etwas plötzlich hinzukommt, ein Gedanke, ein Entschluss, rückt solche Szenen in die Nähe transzendenter Einflussnahme. Wie sind plötzlich eintretende Gewissheiten, was zu tun ist, aus entscheidentheoretischer Perspektive einzuordnen? Und wie verhält sich eine ‚Eingebung‘ zur göttlichen Inspiration?

Bei der Eingebung handelt es sich um einen „plötzlich aufkommende[n] Gedanke[n]“,⁴⁰ um ein Phänomen, das ein zentrales Merkmal von Entscheiden suspendiert: die Selektion einer Option unter Unsicherheit. Die Eingebung ist in ebenjener Leerstelle zwischen Entscheidungsproblem und Entscheidung angesiedelt und kann auf der Handlungsebene nicht bezeichnet, sondern nur im Akt der Deutung durch den narrativen Kontext erschlossen oder retrospektiv attestiert werden. Sie scheint damit einen ähnlichen Stellenwert zu haben wie der Entschluss: „Der Entschluß verhält sich [...] zur Entscheidung als die Kraft, die zu ihr fähig macht [...]“.“⁴¹ Die Eingebung hat aber – zumindest aus moderner Perspektive – nicht notwendigerweise eine religiöse Dimension. Eine solche muss in der Erzählung durch den narrativen Kontext wahrscheinlich gemacht werden. Folgt die Eingebung – wie häufig im höfischen Erzählen – auf eine Anrufung Gottes oder steht ansonsten in einem Zusammenhang mit einer religiösen Praxis, so liegt es nahe, dass hier die Darstellung einer göttlichen Einflussnahme intendiert ist. Es ist jedoch fraglich, ob im hier zur Rede stehenden Zusammenhang statt von ‚göttlicher Eingebung‘ auch von ‚Inspiration‘ gesprochen werden sollte. Der theologisch vielschichtige Begriff der ‚Inspiration‘ erstreckt sich von der alttestamentlich bezeugten Annahme, dass Gott zu seinem Volk spricht und durch berufene Menschen, die sein Wort niederschreiben, handelt, über die Konkretisierung inspirierten Schrifttums im Neuen Testament (2 Tim 3,16; 2 Petr 1,20 f.),⁴² über die Annahme einer Einfließung des Heiligen Geistes bis hin zur „Einwirkung Gottes auf den Propheten als Offenbarungsträger“.⁴³ Die Reichweite der göttlichen Bestimmtheit – Werden nur Inhalte eingegeben oder auch konkrete Worte? Welche Rolle spielen die individuellen Fähigkeiten der inspirierten Person? – ist Gegen-

⁴⁰ Duden. *Deutsches Universalwörterbuch*, Berlin ⁹2019, s. v.

⁴¹ Lübke: *Zur Theorie der Entscheidung* (wie Anm. 31), S. 128.

⁴² Vgl. Josef Ernst: Art. *Inspiration. II. Biblisch-theologisch*, in: *LThK* 5 (31996), Sp. 534 f., hier Sp. 534.

⁴³ Helmut Gabel: Art. *Inspiration. III. Theologie- und dogmengeschichtlich*, in: *LThK* 5 (31996), Sp. 535–538, hier Sp. 535.

stand der (historischen) theologischen Diskussion.⁴⁴ Worum es in diesem Kontext geht, ist aber nicht inspiriertes Schrifttum, sondern gottberatenes Handeln, das eine göttlich gewirkte ‚Eingabe‘ als gewissermaßen minimale Form von Inspiration voraussetzt. Auch ist fraglich, ob Inspiration ein Wissen des inspirierten Menschen um seine ‚Inspiriertheit‘ voraussetzt oder ob sich Inspiration nicht vielmehr in der Qualität der erwirkten Handlungen zeigt – so z. B. im einmütigen Urteil im Kontext von *per inspirationem* zustande gekommenen Bischofswahlen im Mittelalter.⁴⁵ Wo die Urheberschaft des ‚entscheidenden Gedankens‘ im Unklaren bleibt und auch vom Text nicht bezeichnet wird, ist ‚Eingebung‘ als Bezeichnung vorzuziehen, weshalb im Folgenden von ‚göttlicher Eingebung‘ gesprochen werden soll, wenn die beschriebene Minimalform von Inspiration gemeint ist.

(Göttliche) Eingebungen können im legendarischen Erzählen zur *conversio*, „zur gänzliche[n] Umwandlung“,⁴⁶ veranlassen und sind in der Lage, dilemmatische Entscheidungsprobleme augenblicklich aufzulösen.⁴⁷ Eingebungen ereignen sich, sie widerfahren Figuren und sind als Ausweis göttlicher Begnadung oder der Einwirkung einer anderen ‚höheren Macht‘ gerade nicht Gegenstand diskursiver Erörterung. Die (göttliche) Eingebung hat damit aus entscheidentheoretischer Perspektive einen schwierigen und uneindeutigen Status.⁴⁸ Sie bezeichnet keinen Entscheidensvorgang im Sinne einer auf einer Optionenselektion basierenden personal verantworteten Handlung, sondern fällt eher in den Bereich der Entscheidungsressource, die zur Lösung eines Entscheidungsproblems eingesetzt werden kann. Allerdings ist sie unverfügbar, denn anders als z. B. im Falle des Alltags- oder Erfahrungswissens können mit einer Entscheidungssituation Konfrontierte nicht beliebig auf göttliche Inspiration oder sonstige transzendent gewirkte Hilfen zurückgreifen. Eine Eingebung kann in Form göttlichen Rats erbeten werden, bleibt aber von göttlicher Gnade abhängig. In Bezug auf den Kontext der christlichen Heiligenlegende ist die göttliche Eingebung ein Akt des Eingreifens trans-

⁴⁴ Vgl. ebd., Sp. 536 f.

⁴⁵ Hierzu Klaus Schreiner: *Wahl, Amtsantritt und Amtsenthebung von Bischöfen. Rituelle Handlungsmuster, rechtlich normierte Verfahren, traditionsgestützte Gewohnheiten*, in: *Vormoderne politische Verfahren*, hg. von Barbara Stollberg-Rilinger, Berlin 2001, S. 73–117, hier S. 82.

⁴⁶ Vgl. zur *conversio* aus der Perspektive der individuellen Entscheidung Gert Melville: „*Conversio*“ und die Legitimation individueller Entscheidung. Beobachtungen zu den religiösen Gemeinschaften des Mittelalters, in: *Religion und Entscheiden* (wie Anm. 38), S. 39–60, hier S. 39. Vgl. zur Kehre Friedrich et al. (Hg.): *Anthropologie der Kehre* (wie Anm. 27) und zur begriffsgeschichtlichen Auseinandersetzung: Matthias Rein: *Conversio deutsch. Studien zur Geschichte von Wort und Konzept „bekehren“, insbesondere in der deutschen Sprache des Mittelalters*, Göttingen 2012.

⁴⁷ Vgl. zu dilemmatischen Entscheidungsproblemen bei Hartmann von Aue: Spreckelmeier: *geteilte spil* (wie Anm. 37).

⁴⁸ Die Differenzierung von Eingebungen und expliziten Entscheidungsprozessen habe ich mit Bruno Quast und Tim Meyer mehrfach diskutiert – ihnen sei für wertvolle Hinweise sehr herzlich gedankt.

zendenter Macht in die immanente Sphäre und damit Teil jener Begnadungskonstruktion, die in der Heiligkeit einer Person auf Dauer gestellt wird. Inspiration kann im Falle von Legendenprotagonist:innen Heiligkeit indizieren, im Falle eines eher weltlichen Figurenensembles – man denke z. B. an Artusritter – allerdings auch nur situativ wirkende Begnadung zum Ausdruck bringen. Dennoch ‚führen‘ Eingebungen – ob auf göttlichen oder sonstigen transzendenten Einfluss zurückgehend – zu Entscheidungen, aber eben nicht auf dem Weg der Optionenselektion. Es handelt sich bei der (göttlichen) Eingebung somit um eine *externe* (auf göttlicher Gnade basierende) *Entscheidungsquelle* in Abgrenzung von sozial ausagierten *Entscheidensprozessen* auf der einen und (dauerhaft und beliebig verfügbaren) *Entscheidensressourcen* auf der anderen Seite.

Die differenzierten Darstellungsformen von Entscheidungsfindungen schließen sich dabei nicht aus, im Gegenteil: Im höfischen Erzählen treten immer wieder Kombinationen von ausagierten Entscheidungsprozessen und der Eingebung von Entscheidungen auf, wenn Gott um Beistand im Entscheiden ersucht wird. So z. B. in Hartmanns von Aue *Erec*, wenn Enites explizites Entscheiden im inneren Monolog – Soll sie schweigen oder sprechen, soll sie ihrem Gatten Erec gehorchen oder ein ausgesprochenes Verbot übertreten und ihn retten? – abschließend durch eine Eingebung unterbrochen wird: „nû – genau jetzt, ganz plötzlich und ohne weitere Begründung – „kam der muot in ir gedanc“.49 Enite wird die Entscheidung eingegeben, und da sie sich zuvor im Gebet an Gott wandte, wird an dieser Stelle eine göttliche Einflussnahme vorausgesetzt. Auch im Kontext des oben bereits als Beispiel herangezogenen Fürstenrates im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad geht die explizite Darstellung des Entscheidungsprozesses mit der Bitte um göttliche Inspiration einher. Und so bittet Kaiser Karl, der wohlbemerkt als von Gott Berufener bereits in einem heiligmäßigen Verhältnis zu Gott steht,50 eingangs des Fürstenrates für die ihn beratenden Fürsten: „der heilige geist gebe iu den muot, / daz ir daz beste dar ane getuot“.51 Was die Differenzierung von expliziten Entscheidungsprozessen, (göttlichen) Eingebungen und eingegebenen ‚Erkenntnissen‘ nun für die Untersuchung des Zusammenhangs von Heiligkeit und Entscheiden bedeutet, soll im Folgenden am ‚Legendenroman‘ *Gregorius* Hartmanns von Aue gezeigt werden.

⁴⁹ Hartmann von Aue: *Erec*, hg. von Manfred Günter Scholz, übers. von Susanne Held, Frankfurt a. M. 2007, hier V. 3167.

⁵⁰ Vgl. zur Herrschersakralität Fridtjof Bigalke: *Literarische Herrschersakralität – Erzählen von Karl dem Großen. Rolandslied des Pfaffen Konrad – Strickers Karl der Große – Zürcher Buch vom Heiligen Karl*, Berlin 2022.

⁵¹ Pfaffe Konrad: *Rolandslied* (wie Anm. 39), V. 899f. Als keine Einmütigkeit eintreten will, tadelt Karl die Pairs, dass sie sich zur Ehre Gottes auf eine Meinung einigen sollen: „gesamnet iuch einer rede, / die uns der heilige geist gebe, / daz wir des besten rāmen“ (ebd., V. 1162–1164). Vgl. zur „extreme[n] Konsensbedürftigkeit“ vormoderner Verfahren auch Barbara Stollberg-Rilinger: *Einleitung*, in: *Vormoderne politische Verfahren*, hg. von ders., Berlin 2001, S. 9–24, hier S. 22.

3. Entscheidungsszenen in Hartmanns von Aue *Gregorius*

Hartmanns auf Grundlage einer altfranzösischen Vorlage⁵² geschaffene „narrative Hybride“⁵³ wie Rainer Warning den ‚Legendenroman‘⁵⁴ bezeichnet, ist um 1190 entstanden, in sechs Handschriften und sechs Fragmenten aus dem 13. bis 15. Jahrhundert überliefert⁵⁵ und wurde bis in die Moderne mehrfach bearbeitet.⁵⁶ Das Werk erzählt die Geschichte des aus einem Geschwisterinzeß hervorgegangenen Gregorius, der von einem Abt aufgenommen wird und sich schließlich, als er von seiner Herkunft erfährt, gegen ein Leben im Kloster und für ein Leben als Ritter entscheidet. Nachdem er unwissentlich Inzeß mit seiner Mutter begeht, büßt er viele Jahre auf einem Felsen im Meer, bis er schließlich als ‚Heiliger Sünder‘ zum

⁵² Das Verhältnis von Vorlage und Bearbeitung wird ausführlich dargestellt von Fritz Peter Knapp: ‚Grégoire‘/‚Gregorius‘, in: *Germania Litteraria Mediaevalis Francigena. Handbuch der deutschen und niederländischen mittelalterlichen literarischen Sprache, Formen, Motive, Stoffe und Werke französischer Herkunft (1100–1300)*. Bd. 4: *Historische und religiöse Erzählungen*, hg. von Geert H.M. Claassens et al., Berlin 2014, S. 385–408.

⁵³ Rainer Warning: *Berufungserzählung und Erzählerberufung. Hartmanns Gregorius und Thomas Manns Der Erwählte*, in: *DVjs* 85 (2011), S. 283–334, hier S. 287. „Narrative Hybriden operieren destruktiv, destruktiv verstanden als nicht ontologisch präjudizierte poetologische Kategorie: Zum einen destruieren sie, indem sie spalten, in vermeintlicher Widerspruchslosigkeit Inkompatibles bloßlegen. Zum anderen halten sie das Gespaltene in einer spannungsvollen Einheit fest. In dieser Einheit beider Strebungen, der spaltenden wie der zusammenhaltenden, kann man den ästhetischen Reiz der Hybride sehen“ (ebd., S. 289).

⁵⁴ Ulrich Ernst kann im Spiegel der handschriftlichen Überlieferung des *Gregorius* zeigen, dass das Werk in seiner Entstehungs- und der Folgezeit „nicht als höfischer Roman, sondern als Heiligenvita“ verstanden wurde (vgl. ders.: *Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue* [wie Anm. 12], S. 246). Volker Mertens hingegen argumentiert, dass das Werk nicht auf ‚vertikale‘ (göttliche Gnade) sondern auf ‚horizontale‘ Vermittlung im Sinne eines Publikumsbezuges setzt und damit einen legendarischen Stoff auf der Ebene eines Romans aktualisiert (ders.: *Gregorius eremita. Eine Lebensform des Adels bei Hartmann von Aue in ihrer Problematik und ihrer Wandlung in der Rezeption*, Zürich und München 1978, S. 99). Vgl. zur Gattungsdiskussion auch Christoph Cormeau und Wilhelm Störmer: *Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung*, aktual. Aufl., mit bibliogr. Erg. (1992/93–2006) von Thomas Bein, München 2007, S. 126f. sowie zur Verarbeitung der paradoxalen Struktur der Sünderheiligenlegende mittels der Symbolstruktur des höfischen Romans Walter Haug: *Die Symbolstruktur des höfischen Epos und ihre Auflösung bei Wolfram von Eschenbach*, in: *DVjs* 45 (1971), S. 669–705, v. a. S. 676f.

⁵⁵ Vgl. Ludger Lieb: *Hartmann von Aue. Erec – Iwein – Gregorius – Armer Heinrich*, Berlin 2020, S. 185. Vgl. zur handschriftlichen Überlieferung auch die Angaben im Handschriftencensus, <https://handschriftencensus.de/werke/149> (zuletzt abgerufen am 16.12.2021).

⁵⁶ Vgl. grundlegend zum *Gregorius* Volker Mertens: Art. *Gregorius-Legende. I. Allgemein. II. Französische Literatur. III. Deutsche Literatur. IV. Lateinische Literatur*, in: *LexMA* 4 (1989), Sp. 1691 f. sowie ders.: Art. ‚Gregorius‘, in: *VL* 3 (21981), Sp. 244–248.

Papst erwählt wird.⁵⁷ Nach einer breiten Rezeption dieser Sünderheiligenlegende im Mittelalter,⁵⁸ der Übertragung ins Lateinische durch Arnold von Lübeck,⁵⁹ der Tradition als Prosalegende (in *Der Heiligen Leben*)⁶⁰ und Volksbuch in der Neuzeit⁶¹ sowie nach modernen Bearbeitungen durch Hanna Stephan⁶² und Thomas Mann⁶³ bietet der Gregorius-Stoff somit „die seltene Gelegenheit, Stufen des historischen Bewußtseinswandels von der Antike über das Mittelalter bis in die Gegenwart hinein exemplarisch zu studieren.“⁶⁴

Im Zentrum der Forschung stand lange Zeit das Thema der Schuld, genauer das Verhältnis von unbewusster und ‚ungewollter‘ Sünde bei exorbitanter Buße des Protagonisten;⁶⁵ die Forschung ist dabei vielfach, wie Sabine Seelbach attes-

⁵⁷ Einzelne Motive gehen bereits auf die antike Ödipus-Sage zurück, die (neben weiteren Beispielen) auch in der mittelalterlichen Judas-, der Andreas-, der Albanus-Legende sowie der Legende des Metro von Verona verarbeitet werden, die wiederum strukturelle Ähnlichkeiten aufweisen und über diesen Traditionsweg mit der Gregorius-Legende in Verbindung stehen. Vgl. (insbesondere zur Judaslegende) Friedrich Ohly: *Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld*, Opladen 1976. Vgl. zur Einordnung und Entstehung der Gregorius-Legende (insbesondere mit dem Blick auf die altfranzösische Vorlage) auch Fritz Peter Knapp: *legenda aut non legenda. Erzählstrukturen und Legitimationsstrategien in „fälschen“ Legenden des Mittelalters: Judas – Gregorius – Albanus*, in: *GRM N.F.* 53 (2003), S. 133–154.

⁵⁸ Vgl. zur Sünderheiligenlegende Erhard Dorn: *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*, München 1967 (zu Gregorius S. 86–89).

⁵⁹ Arnold von Lübeck: *Gesta Gregorii Peccatoris. Untersuchung und Edition von Johannes Schilling mit einem Beiheft*, Göttingen 1986.

⁶⁰ *Gregorius auf dem Stein. Frühneuhochdeutsche Prosa (15. Jh.) nach dem mittelhochdeutschen Versepos Hartmanns von Aue*. Die Legende (Innsbruck UB Cod. 631), der Text aus dem ‚Heiligen Leben‘ und die sogenannte Redaktion, hg. und komm. von Bernward Plate, Darmstadt 1983.

⁶¹ Vgl. hierzu Mertens: Art. *Gregorius* (wie Anm. 56), v. a. Sp. 247.

⁶² Hanna Stephan: *Die glückhafte Schuld*. München 1940. Vgl. zu Stephens wenig beachtetem Werk Petra Hörner: „ausgespannt zwischen Himmel und Hölle“. *Hanna Stephan: Leben und Werk*, in: *Vergessene Literatur. Ungenannte Themen deutscher Schriftstellerinnen*, hg. von Petra Hörner, Frankfurt a. M. 2001, S. 7–19 sowie im selben Band Petra Hörner, *Hanna Stephens Gregorius-Legende. Zur Rezeption des mittelalterlichen Gregorius-Stoffes im 20. Jahrhundert*, S. 21–42.

⁶³ Thomas Mann: *Der Erwählte*. Roman, Frankfurt a. M. 2015.

⁶⁴ Ingrid Kasten: *Vorwort*, in: *La vie du pape Saint Grégoire ou La légende du bon pécheur. Das Leben des heiligen Papstes Gregorius oder Die Legende vom guten Sünder*, Text nach der Ausgabe von Hendrik Bastiaan Sol mit Übersetzung und Vorwort von Ingrid Kasten, München 1991, S. 7–29, hier S. 15. Vgl. zur Rezeption von Hartmanns von Aue *Gregorius* auch die umfassende Studie von Sylvia Kohushölter: *Die lateinische und deutsche Rezeption von Hartmanns von Aue „Gregorius“ im Mittelalter. Untersuchungen und Editionen*, Tübingen 2006.

⁶⁵ Die Schwerpunkte der *Gregorius*-Forschung resümiert Lieb: *Hartmann von Aue* (wie Anm. 55), S. 187–191.

tiert, an Versuchen der „Vereinsinnigung“ des komplexen, aber eben nicht widerspruchsfreien Werkes gescheitert.⁶⁶ Das Gespräch zwischen Gregorius und dem Abt, das schließlich im Aufbruch des Klosterschülers in ein neues Leben als Ritter mündet, ist dabei bereits zum Gegenstand mehrerer Untersuchungen gemacht worden; dies wiederum nicht zuletzt, weil im Aufbruch von der Klosterinsel, in der Abkehr vom geistlichen Leben, die Begründung einer persönlichen Schuld gesehen wurde.⁶⁷ Die Untersuchung des Dialogs konzentrierte sich darüber hinaus bisher auf die Argumentationsstruktur (Paul Michel),⁶⁸ auf die Umformungen des Dialogs bei Hartmann im Vergleich mit der altfranzösischen Vorlage (William J. McCann; Brigitte Herlem-Prey)⁶⁹ und auf den Nachweis einer strukturellen Anlehnung des ersten Gesprächsteils an die Form der theologischen *disputatio* (Anja Becker).⁷⁰ Auch in der das Motiv der Wegscheide in den Blick nehmenden Studie *Homo viator in bivio* von Wolfgang Harms wird die Szene untersucht, wobei das Verhältnis von mittelhochdeutscher und lateinischer Dichtung im Zentrum des Interesses steht.⁷¹ Eine dezidiert entscheidentheoretische Perspektivierung ist bisher noch nicht vorgenommen worden. Die Untersuchung soll sich dabei nicht auf die ‚Gelenkstellen‘ der Erzählung, das Abtgespräch und die finale *conversio* des Gregorius, die der Buße auf dem Felsen vorangeht, beschränken, sondern soll auch andere Ausprägungen von Entscheiden, die im Werk auftreten, mit in den Blick nehmen, um Regelmäßigkeiten der Darstellung aufdecken zu können.

⁶⁶ Sabine Seelbach: *Concordia discordantium. Zur Methodisierung des Zweifels bei Hartmann von Aue am Beispiel des Gregorius*, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 39 (2004), S. 71–85, hier S. 73.

⁶⁷ Vgl. Kasten: *Vorwort* (wie Anm. 64), S. 16 unter Verweis auf den bilanzierenden Beitrag von Elisabeth Gössmann: *Typus der Heilsgeschichte oder Opfer morbider Gesellschaftsordnung? Ein Forschungsbericht zum Schuldproblem in Hartmanns Gregorius (1950–1971)*, in: *Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte* 68 (1974), S. 42–80.

⁶⁸ Paul Michel: *Mit Worten tjöstieren. Argumentationsanalyse des Dialogs zwischen dem Abt und Gregorius bei Hartmann von Aue*, in: *Germanistische Linguistik* 79/1–2 (1981), S. 195–215. Michel untersucht das Gespräch aus der Perspektive des Sprechakttyps ‚Handlungsempfehlung‘.

⁶⁹ Brigitte Herlem-Prey: *Der Dialog Abt – Gregorius in der Legende vom guten Sünder*, in: *La littérature d’inspiration religieuse: théâtre et vies de saints. Actes du colloque d’Amiens des 16, 17 et 18 janvier 1987*, hg. von Danielle Buschinger, Göppingen 1988, S. 61–80; William J. McCann: *Gregorius’s interview with the abbot: a comparative study*, in: *Modern Language Review* 73 (1978), S. 82–95.

⁷⁰ Anja Becker kann im Anschluss an die aristotelischen Ausführungen zum dialektischen Gespräch die formale Nähe des ersten Gesprächsteils zur Form der *disputatio* aufzeigen, während sie in den zwei weiteren Gesprächsteilen des Dialogs eristische Gespräche erkennt: dies.: *Die göttlich geleitete Disputation. Versuch einer Neuinterpretation von Hartmanns ‚Gregorius‘ ausgehend vom Abtgespräch*, in: *Disputatio 1200–1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*, hg. von Marion Gindhart und Ursula Kundert, Berlin 2010, S. 331–361.

⁷¹ Wolfgang Harms: *Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges*, München 1975, S. 35f.

Im Kontext der Vergewaltigung der Schwester durch den Zwillingsbruder, aus der Gregorius hervorgeht, wird ein Entscheidungsprozess der bedrängten Schwester erzählt, der nicht in einer Entscheidung mündet, sondern durch die Gewalt des Bruders beendet wird. Zeitverlust und Entscheidungsunfähigkeit stehen im Zentrum dieser ersten Entscheidungsinszenierung zwischen den verwaisten Eltern des Protagonisten. „[D]er werlde viēt“⁷² kann den Zusammenhalt der Geschwister nach dem Tod des Vaters nicht ertragen und mischt sich ein. Die „missetât“ (V. 340) des Bruders resultiert so aus der Einflüsterung des Teufels, die einen analogen Gegenpart zur göttlichen Eingebung darstellt. Hier geht es nun, man denke an das oben aufgeführte Beispiel der Enite, um einen „valschen muot“, der eingegeben wird: Der Bruder nähert sich der Schwester „durch des tiuvels rât“ (V. 322 und 339) an. Die Schwester erkennt den Teufel aber als Urheber und wägt verschiedene Optionen ab. Die Situation wird als Dilemma dargestellt: Schweigt sie, wird sie vom Bruder überwältigt, schreit sie jedoch, werden Außenstehende aufmerksam und die Geschwister verlieren ihr Ansehen.⁷³ Die Schwester verliert sich gedanklich im Abwägen – „alsus versûmde si der gedanc“ (V. 391)⁷⁴ – und dieses Zögern führt zur „Entscheidungsunfähigkeit“,⁷⁵ zur Überlegenheit des Bruders, der sie überwältigt. Die Differenzierung von Optionen im inneren Monolog bleibt aus entscheidentheoretischer Perspektive ergebnislos. Explizites Entscheiden, das Zeit kostet, lähmt die Schwester, die in Folge der Vergewaltigung schwanger wird. Die verwaisten Geschwister wenden sich dann angesichts der Not der näher rückenden

⁷² Der Text wird zitiert nach Hartmann von Aue: *Gregorius*, hg. von Hermann Paul, neu bearb. von Burghart Wachinger, Berlin und New York 162011, hier V. 304. Hinsichtlich der Übersetzung folge ich unter Anpassung an die neue Rechtschreibung der Ausgabe von Volker Mertens: Hartmann von Aue: *Gregorius*, in: ders.: *Gregorius. Der arme Heinrich. Iwein*, hg. und übers. von Volker Mertens, Frankfurt a.M. 2008, S. 9–227. Das Werk wird im Folgenden fortlaufend im Text zitiert; Abweichungen werden kenntlich gemacht.

⁷³ Ebd., V. 380–390: „si sprach: ‚wie nû, bruoder mîn? / wes wiltû beginnen? / lâ dich von dînen sinnen / den tiuvel niht bringen. / waz diutet diz ringen?‘ / si gedâhte: ‚swîge ich stille, / so ergât des tiuvels wille / und wirde mînes bruoder brût, / unde wirde ich aber lût, / sô habe wir iemer mêre / verlorn unser êre.“ („Sie sagte: ‚Was soll das, Bruder? Was machst Du da? Lass Dich vom Teufel nicht um Deinen Verstand bringen. Was bedrängst Du mich so?‘ Sie überlegte: ‚Halte ich still, so hat der Teufel seinen Willen und ich werde die Geliebte meines Bruders. Schlage ich dagegen Lärm, so ist unsere Ehre für immer dahin.“)

⁷⁴ „versûmen“ kann in diesem Zusammenhang verstanden werden als ‚durch saumseligkeit in nachteil bringen‘ (*ver-sûmen*, *swv.*, in: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=V02709> [zuletzt abgerufen am 16.12.2021]).

⁷⁵ Vgl. zu dieser Szene auch Albrecht Hausmann: *Gott als Funktion erzählter Kontingenz. Zum Phänomen der „Wiederholung“ in Hartmanns von Aue Gregorius*, in: *Kein Zufall* (wie Anm. 6), S. 79–109, hier S. 92 f.

Niederkunft an einen treuen Ratgeber ihres Vaters („einen harte wîsen man“, V. 491), der die Hochschwangere schließlich aufnimmt. Die Entscheidung, wie mit dem Neugeborenen zu verfahren sei, wird allerdings nicht gemeinsam getroffen, sondern aufgrund der sündhaften Umstände seiner Zeugung ausdrücklich Gott anheimgestellt: Er soll ihnen den besten Rat, was nun zu tun sei, „künden“ und die Beteiligten so vor Sünde bewahren.⁷⁶ Dass diese Externalisierung der Entscheidung ‚richtig‘ ist, wird vom Erzähler in Form einer Sentenz unterstrichen: „dô muose in wol gelingen, / wan im niemer missegât / der sich ze rehte an in [Gott, Spre] verlât“ (V. 696–698). Gleichsam als Reaktion auf die erbetene ‚Verkündigung‘ findet eine Beeinflussung des „muot“ statt. Auf die Externalisierung der Entscheidung folgt eine Internalisierung, eine göttlich gewirkte Eingebung: „Nû kam in vaste in den muot, / in enwære niht sô guot / sô daz siz versanden ûf den sê“ (V. 699–701). Das Neugeborene wird in einem Fässchen auf dem Meer ausgesetzt. Ihm wird neben einem kostbaren Seidenstoff, der seine höfische Abstammung symbolisiert, eine Tafel mitgegeben, die das Verwandtschaftsverhältnis der Eltern und die Art beschreibt, wie mit ihm und seinen Habseligkeiten verfahren werden soll.⁷⁷ Auf der Tafel wird auch festgehalten, dass er im Falle eines geistlichen Lebensweges für die Missetat des Vaters Buße tun und für die Mutter beten solle. Die symbolischen Güter Stoff und Tafel repräsentieren sowohl einen weltlichen als auch einen geistlichen Lebensweg – die Mutter rechnet somit, wie Volker Mertens annimmt, mit einer ‚freien Wahl‘ des Jungen.⁷⁸

⁷⁶ Hartmann von Aue: *Gregorius* (wie Anm. 72), V. 683–695: „Nû wurden si alsô drâte / under in ze râte / wie ez verholn möhte sîn. / si sprâchen, diz schœne kindelîn / daz wære schedelich verlorn: / nû wære aber ez geborn / mit alsô grôzen sünden, / ez enwolde in got künden, / daz si niene westen / von râten den besten. / an got sazten si den rât, / daz er si aller untât / bewarte an disen dingen.“ („Jetzt berieten sie schnell miteinander, wie man es verstecken könnte. Sie sagten, es wäre ein Verbrechen, dieses schöne Kind umkommen zu lassen, jedoch, da es in so großer Sünde geboren sei, wüssten sie, wenn Gott ihnen nicht zu Hilfe käme, überhaupt keinen Rat. Sie bauten auf Gott, dass er sie hierbei vor aller Sünde bewahren möge.“)

⁷⁷ Vgl. zur Tafel Astrid Lembke: *Inchriftlichkeit. Materialität, Präsenz und Poetik des Geschriebenen im höfischen Roman*, Berlin 2020.

⁷⁸ Volker Mertens: *Stellenkommentar (Gregorius)*, in: *Gregorius. Der arme Heinrich. Iwein*, hg. und übers. von Volker Mertens, Frankfurt a.M. 2008, S. 826–877, hier S. 848, der in diesem Zusammenhang auch auf die „Konjunktive im Rahmen eines Bedingungsatzes“ in der zur Rede stehenden Passage verweist. Vgl. Hartmann von Aue: *Gregorius* (wie Anm. 72), V. 753–762: „unde würde er alsô guot / daz er ze gote sînen muot / wenden begunde, / sô buozte er zaller stunde / durch sîner triuwen rât / sînes vater missetât, / und daz er ouch der gedächte / diu in zer werlde brächte: / des wære in beiden nôt / vür den êwigen tôt.“ („Wenn er so fromm würde, dass er sich Gott zuwendet, solle er dann jederzeit Buße leisten in treuer Fürbitte für das Vergehen des Vaters und dann solle er an die denken, die ihn zur Welt brachte: das hätten sie beide nötig zur Rettung vor der ewigen Verdammnis.“) Waltraud Fritsch-Rößler: *Stellenkommentar*, in: Hartmann von Aue: *Gregorius. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*, nach dem Text von Friedrich Neu-

Gott beschützt den Säugling und schickt als Gnadenzeichen einen „vil rehten wunschint“ (V. 787) – während in der altfranzösischen Vorlage ein Verweis auf den Zufall (*aventure*) und später auch auf Fortuna (*fortune*) noch Interpretationsspielraum lässt, vereindeutigt Hartmann von Aue die Steuerung durch die explizite Hervorhebung des Waltens göttlichen Schutzes.⁷⁹ Der Säugling wird gerettet, von Fischern geborgen, von einem Abt gefunden (der auch die Tafel an sich nimmt), auf den Namen ‚Gregorius‘ getauft und in die Obhut einer Fischerfamilie gegeben – die Entscheidung zur Aussetzung, die der Mutter und den Helfenden eingegeben wurde, erscheint somit retrospektiv als ‚richtig‘. Mit sechs Jahren nimmt der Abt das Kind in die Klosterschule auf. Seine wahre Herkunft bleibt ihm bis zu seinem fünfzehnten Lebensjahr verborgen. Dennoch zeigen sich bereits am jungen Erwachsenen Zeichen einer heiligmäßig-heldischen Außerordentlichkeit und Vollkommenheit, die ihn von den einfachen sozialen Verhältnissen der Ziehfamilie abheben (vgl. V. 1164–1200): Die Darstellung der besonderen Fähigkeiten des Jungen folgt dabei noch keiner weltlichen oder geistlichen Festlegung;⁸⁰ die Befähigung zur theologischen Spezialisierung ist ebenso vorhanden wie eher universelle höfische Qualitäten (z.B. Stärke, Schönheit und maßvolles Verhalten, vgl. V. 1235–1272). Gregorius zeichnet sich außerdem durch überlegtes („ern tete niht âne vürgedanc, / als im diu wîsheit gebôt“, V. 1256 f.) und ausdrücklich stets ‚gottberatenes‘ Handeln aus: „er suochte gnâde unde rât / zallen zîten an got / und behielt starke sîn gebot“ (V. 1260–1262). Umso überraschender ist dann das folgende Ereignis, das von der Erzählinstanz als außerordentlich und wunderbar markiert wird:⁸¹

Nû geviel ez eines tages sus
daz der knappe Grêgôrius
mit sînen spilgenôzen kam
dâ si spilnes gezam.
nu gevuocte ein wunderlich geschicht
(ez enkam von sînem willen niht):

mann neu hg., übers. und komm. von ders., Stuttgart 2011, S. 246–307, hier S. 268, sieht an dieser Stelle bereits ein „Zwei-Wege-Motiv“ umgesetzt.

⁷⁹ Vgl. auch Mertens: *Stellenkommentar* (wie Anm. 78), S. 848 und 851 sowie Hartmann von Aue: *Gregorius* (wie Anm. 72), V. 923–942.

⁸⁰ Mertens betont, dass der von Hartmann zitierte Topos des *puer senex* – „der jâre ein kint, der wîtze ein man“ (V. 1180) – „sowohl in der Hagiographie [...] wie im Herrscherlob [...] vorkommt“. „Seine rasche geistige Entwicklung ist also kein eindeutiges Signal für eine geistliche oder weltliche Laufbahn“ (Mertens: *Stellenkommentar* [wie Anm. 78], S. 853).

⁸¹ Vgl. zu dieser Szene, die im *Erwählten* Thomas Manns sehr aufwendig ausgebaut wird, Lorenz Becker: *Thomas und Hartmann im Dialog. Der Erwählte und seine mittelalterliche Vorlage aus einer romantheoretischen Perspektive*, in: *Mittelalterbilder in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Rezeption – Transfer – Transformation*, hg. von Michael Dallapiazza und Silvia Ruzzenenti, Würzburg 2018, S. 99–121, hier S. 111 f.

er tet (daz geschach im nie mê)
 des vischæres kinde alsô wê
 daz ez weinen began.
 (V. 1285–1293)

(Nun geschah es eines Tages, dass der junge Gregorius mit seinen Kameraden zu ihrem Spielplatz kam. Etwas Ungewöhnliches ereignete sich da – es war nicht seine Absicht: Er tat – und das war nie zuvor geschehen – dem Kind des Fischers so weh, dass es anfang zu weinen.)

Auf der einen Seite wird eine negative Bewertung durch den Spiel-Kontext, durch die Anknüpfung des Bruderstreits an den im Prolog der Dichtung erwähnten Abel⁸² sowie durch Anlehnungen an das Motiv des Kampfes mit dem Ziehbruder in der Judaslegende⁸³ nahegelegt. Auf der anderen Seite wird jedoch gleich auf dreifache Weise eine Distanzierung des Protagonisten von dem, was ihm geschieht, erwirkt: Das Geschehnis, das als Widerfahrnis daherkommt, ist „wunderlich“, es ist nicht von Gregorius gewollt und es passt auch nicht zu seinem üblichen Verhaltensrepertoire. Überdeutlich wird an dieser Stelle die finale Handlungsmotivierung legendarischen Erzählens transparent gemacht. Es bleibt offen, ob hier Gott oder der Teufel die Fäden zieht – Bearbeitungen von Hartmanns Werk werden an dieser Stelle vereindeutigend eingreifen.⁸⁴

Das geschlagene Kind flüchtet sich in die Obhut seiner Mutter, die – außer sich vor Zorn – die ungeklärte Herkunft des Gregorius als Findelkind offenlegt. Gregorius, der diese Schmähere mitanhört, sucht umgehend den Abt auf. Er beschließt, auf der Stelle und ohne Abwägungen, die Klosterinsel zu verlassen und in ein fremdes Land zu reisen, in dem niemand seine Geschichte kennt. Der Entschluss wird als feste Handlungsabsicht – „ich niht langer hie bestê“ (V. 1416) –

⁸² Ernst: *Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue* (wie Anm. 12), S. 196 f.

⁸³ Vgl. hierzu Wolfgang Harms: *Der Kampf mit dem Freund oder Verwandten in der deutschen Literatur bis um 1300*, München 1963, S. 117–119. Friedrich Ohly erkennt in der gesamten Gregoriusdichtung eine „antitypische, das heißt mit schöpferischer Überlegung zielbewußt konzipierte Gegengeschichte zum Judasleben“ (ders.: *Der Verfluchte und der Erwählte* [wie Anm. 57], S. 31).

⁸⁴ Vgl. Arnold von Lübeck: *Gesta Gregorii Peccatoris* (wie Anm. 59), lib. II, cap. VII, V. 43–46: „Qui excrevisset alcius, / si non suis dyabolus / impedisset versuciis, / ut post scire poteritis“ („Er wäre höher hinausgewachsen, hätte ihn nicht der Teufel durch Verschlagenheit gehindert, wie ihr später erfahren könnt“ [Paraphrase Spre]). Vgl. hierzu auch Jens-Peter Schröder: *Arnolds von Lübeck Gesta Gregorii Peccatoris. Eine Interpretation, ausgehend von einem Vergleich mit Hartmanns von Aue* Gregorius, Frankfurt a.M. u.a. 1997, S. 141. In Thomas Manns *Erwähltem* wird zudem, anders als in Hartmanns Werk, die Verbindung von Geschwisterkampf und Herkunftsenttüllung aus der Perspektive göttlicher Vorsehung vereindeutigt, wenn der Abt angesichts der Verletzung des Bruders schlussfolgert: „Gott wollte es [die Klage der Fischersfrau, Spre], damit dir Wahlfreiheit gegeben sei“ (Mann: *Der Erwählte* [wie Anm. 63], S. 105).

mitgeteilt und resultiert aus emotionaler Betroffenheit,⁸⁵ denn zum Aufbruch treibt ihn die offenbarte ‚Schande‘ seiner Herkunft: „jâ vertrîbet mich diu schande“ (V. 1426). Das Schamgefühl aufgrund des Missverhältnisses von angenommener und tatsächlicher Identität gibt Gregorius das Bedürfnis ein, sofort aufzubrechen und den verunklarten Sozialbeziehungen zu entfliehen. Die Eingebung wird hier also nicht von außen gewirkt, sondern ist Resultat einer ‚inneren‘ Identitätskrise („ich enbin niht der ich wände sîn“, V. 1403)⁸⁶ und bezieht sich *zunächst* noch nicht auf eine Entscheidung zwischen Klosterleben und Ritterschaft,⁸⁷ sondern schlicht auf die Entscheidung zwischen einem Bleiben oder Fortgehen in Bezug auf seine ‚Heimat‘, in der er jede Ehre verloren hat. Dennoch drängt ihn der Abt zu einer gemeinsamen Reflexion der Handlungsoptionen und damit zu einer Entscheidung im Anschluss an die explizite Entfaltung der Alternativen. An dieser Stelle geht Hartmann in der Gestaltung des Dialogs als Streitgespräch deutlich über seine altfranzösische Vorlage hinaus,⁸⁸ was zum einen in der Darstellungsform des Streitgesprächs selbst begründet ist, da jede Seite ihre Argumente entfaltet, zum anderen aber auch dem Umstand geschuldet sein kann, „daß die Wahl zwischen weltlichem und geistlichem Leben ein Problem des Hörerkreises war“.⁸⁹ Die bereits im Prolog des Werkes, auf den an späterer Stelle eingegangen werden soll, „programmatisch entfaltete Allegorie vom Zweiweg wird in der Begegnung mit dem Abt szenisch, dialogisch und argumentativ umgesetzt.“⁹⁰ Die Eingebung zum sofortigen Aufbruch wird durch den Entwurf eines Entscheidungssettings überschrieben, das, folgt man Becker, in Form einer Dis-

⁸⁵ Auf den Zusammenhang von Entscheidungen und „emotionalen Triggern“ im frühneuhochdeutschen Prosaroman hat Susanne Knaeble hingewiesen: dies.: *Zukunftskonzepte und die Rolle der ‚emotionalen Trigger‘ in frühen deutschsprachigen Prosaromanen. Inszenierungen von Entscheidungen in der „Melusine“ des Thüring von Ringoltingen und im „Fortunatus“*, in: *Zukunft entscheiden. Optionalität in vormodernem Erzählen*, hg. von Susanne Spreckelmeier und Bruno Quast, Göttingen 2022, S. 165–192.

⁸⁶ Auch Lieb weist darauf hin, dass die Verunklarung der Herkunft „eine Entscheidung für einen Stand notwendig“ macht (ders.: *Hartmann von Aue* [wie Anm. 55], S. 161).

⁸⁷ Insofern ist Walter Haugs Annahme, Gregorius gehorche „einem inneren Drang nach einem weltlich-ritterlichen Leben“ lediglich auf die Situation *nach* dem Gespräch mit dem Abt zu beziehen (ders.: *Die Problematisierung der Legende. Hartmanns ‚Gregorius‘-Prolog*, in: ders., *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Darmstadt²1992, S. 134–154, hier S. 143).

⁸⁸ Vgl. mit einer Darstellung der Erweiterungen Hartmanns gegenüber dem altfranzösischen Text Herlem-Prey: *Der Dialog Abt – Gregorius* (wie Anm. 69).

⁸⁹ Mertens: *Gregorius eremita* (wie Anm. 54), S. 65.

⁹⁰ Ernst: *Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue* (wie Anm. 12), S. 89; eine inhaltliche und theologische Aufarbeitung der Optionen und ihrer jeweiligen (hypothetischen) Folgen muss hier unterbleiben, findet sich aber ebd. ausführlich.

putation gestaltet ist. „Die Fragestellung, die sie verhandeln, also die *quaestio*, lautet: Was ist die richtige Lebensform für Gregorius?“⁹¹

Der abbet sprach: „vil liebez kint,
 nû lose: ich wil dir râten wol
 als ich mînem lieben sol
 den ich von kinde gezogen hân.
 got hât vil wol ze dir getân:
 er hât von sînen minnen
 an lîbe und an sinnen
 dir vil vrîe wal gegeben,
 daz dû nû selbe dîn leben
 maht schepfen unde kêren
 ze schanden oder ze êren.
 nû muostû disen selben strît
 in disen jâren, ze dirre zît
 under disen beiden
 nâch dîner kûr scheiden,
 swaz dû dir wilt erwerben,
 genesen oder verderben,
 daz dû des nû beginnen solt.“
 (V. 1432–1449)

(Der Abt sagte: „Mein lieber Sohn, hör zu, ich will Dir guten Rat geben, dazu fühle ich mich Dir, meinem lieben Kind, das ich von klein auf erzogen habe, verpflichtet. Gott hat Dir [viel Gutes, Spre] getan: Er hat aus seiner Liebe Dir für Leib und Geist ganz den freien Willen gegeben, so dass Du selbst Dein Leben zu Schanden oder zu Ehren gestalten und führen kannst. Und nun musst Du allein diesen Widerstreit der beiden Möglichkeiten hier und jetzt mit Deiner Wahl lösen: Was Du für Dich willst, Rettung oder Verdammnis, das sollst Du jetzt angehen.“)

Der Abt weist auf die heilsindividuelle Bedeutung dieser Lebenswegentscheidung und die damit verbundene Eigenverantwortung⁹² hin und zeigt auf, dass es eine Alternative zur Flucht von der Klosterinsel gibt, nämlich ein Leben als Geistlicher, dessen Wahl zudem, wie er argumentiert, aus vielerlei Gründen geboten erscheint. Aus dem alternativlosen ‚Fluchtweg‘ wird ein Scheideweg zwischen „genesen oder verderben“, zwischen „tugend und êre“ auf der einen und „laster und [...] spot“ auf der anderen Seite (V. 1448; 1452 f.). Das Wege-Bild ruft sowohl die Tradition des antiken Motivs von Herkules am Scheideweg⁹³ als auch die biblische

⁹¹ Becker: *Die göttlich geleitete Disputation* (wie Anm. 70), S. 341.

⁹² Vgl. Fritsch-Rößler: *Stellenkommentar* (wie Anm. 78), S. 278 f.

⁹³ Das Scheideweg-Motiv geht auf Hesiod zurück; einflussreich ist v. a. die von Xenophon tradierte Geschichte des Prodikos über Herakles am Scheideweg: Xenophon: *Erinnerungen an Sokrates*, griechisch-deutsch, übers. und hg. von Peter Jaerisch, mit Literaturhinweisen von Rainer Nickel, Zürich 2003, II, 1, S. 21–34, hier S. 21: „Als Herakles

Adaptation der Wahl zwischen dem breiten und dem schmalen Weg (vgl. Mt 7,13 f.)⁹⁴ auf. Während die antike Tradition nahelegt, dass „die Wahl des Lebensweges die erste selbständige Entscheidung und damit den Beginn eigenverantwortlichen Handelns [bedeutet]“,⁹⁵ wird die Entscheidung aus christlicher Perspektive als Bewährungsprobe inszeniert: Es handelt sich in dieser Szene um „das christliche *liberum arbitrium* als Prüfung, ob der Mensch sich für das *bonum* und für Gott zu entscheiden vermöge“.⁹⁶ Dabei liegt eine „von der konkreten Örtlichkeit einer Weggabel losgelöste Entscheidungssituation“ vor;⁹⁷ das Scheideweg-Motiv findet sich nur als „poetische Transparenz der Szene“, auch ist „Gregorius gleichzeitig Objekt und Streiter in diesem Gespräch, also sowohl Herkules als die eine Partei“, die „zur *via aspera*“ rät.⁹⁸ Der Abt erklärt, dass Gott ihm „*vil vr̄ie wal*“ (V. 1439) gegeben habe, sein Leben zum Guten oder zum Schlechten zu wenden. Für diese Erklärung bildet das christliche, eschatologische Wege-Bild den Hinter-

vom Kind zum jungen Manne heranwuchs, in welchem Alter die Jünglinge bereits selbständig werden und offenbaren, ob sie sich für ihr Leben dem Weg der Tugend zuwenden werden oder dem des Lasters, da sei er in die Einsamkeit gegangen und habe sich niedergesetzt und unschlüssig überlegt, welchen von beiden Wegen er einschlagen soll.“ Vgl. zum mittelhochdeutschen Begriff „wegescheide“ Ernst Trachsler: *Der Weg im mittelhochdeutschen Artusroman*, Bonn 1979, S. 16f. sowie zur Wegescheide als Motiv ebd., S. 209–224. Vgl. zum Scheideweg-Motiv auch Martina Wagner-Egelhaaf: *Herakles – (k)ein Entscheider?*, in: *Semantiken und Narrative des Entscheidens vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (wie Anm. 2), S. 244–269.

⁹⁴ „Intrate per angustam portam | quia lata porta et spatiosa via quae ducit ad perditionem | et multi sunt qui intrant per eam | quam angusta porta et arcta via quae ducit ad vitam | et pauci sunt qui inveniunt eam“ (*Biblia sacra. Iuxta Vulgatam versionem*, hg. von Robert Weber, Roger Gryson, Stuttgart 52007). „Geht hinein durch die enge Pforte! Denn weit ist die Pforte und breit der Weg, der zum Verderben führt, und viele sind, die auf ihm hineingehen. Denn eng ist die Pforte und schmal der Weg, der zum Leben führt, und wenige sind, die ihn finden“ (Übersetzung nach der Elberfelder Bibel, <https://www.bibleserver.com/ELB/Matth%C3%A4us7> [zuletzt abgerufen am 16.12.2021]).

⁹⁵ Eva Schlotheuber: *Der Mensch am Scheideweg. Personkonzeptionen des Mittelalters*, in: *Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung*, hg. von Gabriele Jancke und Claudia Ulbrich, Göttingen 2005, S. 71–96, hier S. 74. Zu Hartmanns *Gregorius* ebd., S. 85.

⁹⁶ Harms: *Homo viator in bivio* (wie Anm. 71), S. 36. Ernst bezeichnet die Situation als „Lebensweg-Wahl zwischen *vita carnalis* und *vita spiritualis*“ (ders.: *Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue* [wie Anm. 12], S. 70). Der Weg in die Ritterschaft ist die „verkehrte, aus *superbia* resultierende Entscheidung [...] für ein gottfernes Weltleben“ (ebd., S. 82).

⁹⁷ Harms: *Homo viator in bivio* (wie Anm. 71), S. 36.

⁹⁸ Hinrich Siefken: „*Der sælden stræze*“. *Zum Motiv der zwei Wege bei Hartmann von Aue*, in: *Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte* 61 (1967), S. 1–21, hier S. 8. Gegen das Wege-Bild als Verständnisgrund des Dialogs argumentiert allerdings Bernd Lorenz: *Bemerkungen zum Motiv der ‚Zwei Wege‘ in Hartmanns Gregorius*, in: *Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte* 71 (1977), S. 92–96.

grund und weniger das antike, moralische.⁹⁹ Dabei ist das Verständnis von „vil“ in steigender, adverbialer Funktion zu diskutieren;¹⁰⁰ in allen Übersetzungsvorschlägen, von ‚sehr‘ bis ‚weitgehend‘, wird eine theologische Reflexion der Willensfreiheit, verstanden als das „Vermögen, eine Handlungsmöglichkeit ebenso zu bejahen wie zu verneinen“,¹⁰¹ mitausgedrückt. Die ‚Freiheit zu wählen‘ ist bei Hartmann „an lîbe und an sinnen“ zurückgebunden, also an „leibliche und geistige Begabung“,¹⁰² und wird hier als ein grundsätzliches Merkmal des Menschen angesprochen, das ausdrücklich von Gott gegeben¹⁰³ und nicht außerhalb eines göttlichen Verfügungsbereichs zu denken ist.¹⁰⁴ Betrachtet man das Verhältnis von freiem Willen und Prädestination aus der Perspektive der von Augustinus in *De civitate Dei* vertretenen Position, dann ist festzuhalten, dass göttliches Vorauswissen die Willensfreiheit nicht stört, da selbige als Teil der Vorsehung zu verstehen ist; dieser Gedanke wird auch in Boethius' *Consolatio Philosophiae* entfaltet.¹⁰⁵

⁹⁹ Vgl. Trachsler: *Der Weg* (wie Anm. 93), S. 210 f.

¹⁰⁰ Vgl. hierzu auch Hermann Paul: *Mittelhochdeutsche Grammatik*, neu bearb. von Thomas Klein et al., Tübingen 252007, § M 37 (S. 208). „vil“ lässt sich vor allem mit ‚sehr‘ übersetzen; vgl. „in fülle, in menge, sehr (zur steigerung von adj. und adv.)“ (*vil, adj. adv.*, in: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer* [wie Anm. 74]); vgl. auch *vil, adj.*, in: *Mittelhochdeutsches Wörterbuch von Benecke, Müller, Zarncke*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <https://www.woerterbuchnetz.de/BMZ?lemid=V01291> [zuletzt abgerufen am 16.12.2021]), wobei die Frage ist, wie sich „vrîe“ (‚unbeschränkt‘, ‚frei‘) (*vrî, adj.*, in: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer* [wie Anm. 74]) steigern lässt – es liegt daher nahe, wie Mertens in der von mir zitierten Übersetzung die Vollumfänglichkeit der Wahlfreiheit auszudrücken („[...] er hat [...] Dir [...] ganz den freien Willen gegeben“ [meine Hervorhebung, Spre]). Fritsch-Rößler hingegen übersetzt „vil“ mit ‚weitgehend‘ (dies. [Hg.]: *Hartmann von Aue: Gregorius* [wie Anm. 78]), Burkhard Kippenberg übersetzt „vil“ mit ‚reichlich‘ (Hartmann von Aue: *Gregorius der gute Sünder. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Friedrich Neumann. Übertragung von Burkhard Kippenberg. Nachwort von Hugo Kuhn, Stuttgart 1963).

¹⁰¹ Ulrich Steinvorth: *In welchem Sinn hat der Mensch einen freien Willen?* in: *Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven*, hg. von Friedrich Hermanni und Peter Koslowski, München 2004, S. 1–17.

¹⁰² Kommentar im Apparat der zitierten Ausgabe Paul (Hg.) und Wachinger (Bearb.): *Hartmann von Aue: Gregorius* (wie Anm. 72), S. 52.

¹⁰³ Vgl. Lieb: *Hartmann von Aue* (wie Anm. 55), S. 181.

¹⁰⁴ Vgl. Hans-Werner Goetz: *Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Band 2: II. Die materielle Schöpfung: Kosmos und Welt. III. Die Welt als Heilsgeschehen*, Berlin 2012, S. 262.

¹⁰⁵ Vgl. Oliver Hallich: *Poetologisches, Theologisches. Studien zum Gregorius Hartmanns von Aue*, Frankfurt a.M. 1995, S. 124 f. mit entsprechenden Quellenverweisen. Vgl. zu den Veränderungen, die sich in der augustinischen Position in Bezug auf den freien Willen vollziehen, auch François-Xavier Putallaz: Art. *Wille*, in: *LexMA* 9 (1998), Sp. 203–206.

Die Willensfreiheit und damit auch die Option der Entscheidung zum Schlechten, die mit einer entsprechenden Verantwortung einhergeht,¹⁰⁶ sind so von göttlicher Vorsehung umschlossen. Gott ‚verhindert‘ die falsche Entscheidung nicht: „Gott prädestiniert [...] durch sein Vorherwissen, schränkt damit jedoch nicht die Entscheidungsfreiheit des Menschen ein.“¹⁰⁷ Auch der/die prospektiv Heilige hat nach dieser Vorstellung die Freiheit, sich durch die Wahl eines Tugendwegs auszuzeichnen oder einen Sündenweg zu wählen; die mittelalterliche Dichtung scheut dabei, wie die Vielzahl der Sünderheiligenlegenden zeigt, vor der Darstellung der Entscheidung für den falschen Weg nicht zurück.¹⁰⁸ Dass der *vita contemplativa* im direkten Vergleich mit der *vita activa* der Vorzug gegeben werden muss, ist, wie Ulrich Ernst herausstellt, „eine Grundanschauung des Mittelalters“,¹⁰⁹ und so erscheint im Feld der „christliche[n] Heilslehre aufgrund ihrer asymmetrischen Axiologie die Entscheidung immer schon vor[ge]geben“.¹¹⁰

Tatsächlich aber spielt der eigene „wille“ des Klosterschülers in der Argumentation des Streitgesprächs eine wichtige Rolle,¹¹¹ wohingegen seitens des Abts eine übergeordnete christliche Verhaltenslehre zum Maßstab gemacht wird, die im Wege-Bild ihren symbolischen Ausdruck findet. Der Abt versucht, Gregorius hinsichtlich seiner Entscheidung zum Aufbruch umzustimmen und verweist auf die Schädlichkeit der emotionsgeleiteten, übereilten Entscheidung („daz dir durch dīnen tumben zorn / der werke iht werde sô gâch / daz dich geriuwe dar nâch“, V. 1454–1456) – das Motiv des überstürzten Aufbruchs wird, folgt man Tomas Tomasek, der in der „gâcheit“ des Protagonisten die schuldbe gründende Verfehlung erkennt, mit dem Vergessen der Tafel beim Aufbruch zum Felsen gedoppelt.¹¹²

¹⁰⁶ Vgl. zur Diskussion der Verantwortlichkeit im scholastischen Diskurs auch Georg Jostkleigrew: *Entscheiden und Verantwortung. Strukturen der gesellschaftlichen Selbstbeobachtung im westeuropäischen Spätmittelalter. Zur Semantik des ‚Entscheidens‘ im akademischen Diskursfeld*, in: *Semantiken und Narrative des Entscheidens vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (wie Anm. 2), S. 111–132.

¹⁰⁷ Goetz: *Gott und die Welt* (wie Anm. 104), S. 262. Zur Diskussion des Verhältnisses von Prädestination und Willensfreiheit von Augustinus bis ins Spätmittelalter auch ebd., S. 261–276.

¹⁰⁸ Harms: *Homo viator in bivio* (wie Anm. 71), S. 37. Vgl. Dorn: *Der sündige Heilige* (wie Anm. 58).

¹⁰⁹ Ernst: *Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue* (wie Anm. 12), S. 91.

¹¹⁰ Udo Friedrich: *Mythische Narrative und rhetorische Entscheidungskalküle im „Dialogus miraculorum“ des Caesarius von Heisterbach*, in: *Mythen und Narrative des Entscheidens* (wie Anm. 36), S. 23–45, hier S. 45.

¹¹¹ Hartmann von Aue: *Gregorius* (wie Anm. 72), V. 1496–1500: „nû waz ob mīne vordern sint / von selhem geslâhte / daz ich wol werden mâte / ritter, ob ich hæte / den willen und daz geræte?“ („Was nun, wenn meine Vorfahren aus solchem Geschlecht sind, dass ich Ritter werden könnte, wenn ich den Willen und die Ausrüstung dazu hätte?“); vgl. ebd., V. 1511–1513: „ich belibe hie lîhte stæte, / ob ich den willen hæte / des ich leider niht enhân“.

¹¹² Tomas Tomasek: *Verantwortlichkeit und Schuld des Gregorius. Ein motiv- und struktur-*

Gregorius' Eingebung, sofort aufzubrechen, basiert, wie gezeigt, auf der Erfahrung von Schande; dem unmittelbaren Impuls wird der Vorzug gegenüber einer Abwägung verschiedener Optionen gegeben. Indem Gregorius in den als Streitgespräch geformten Dialog verwickelt wird, muss er seinem Willen, dem Kloster zu entfliehen und stattdessen – das erfahren die Rezipient:innen erst jetzt – Ritter zu werden,¹¹³ Ausdruck verleihen, ihn konkret formulieren und systematisch gegen alternative Handlungsoptionen verteidigen. So trägt er zunächst „drîe sache“ (V. 1487) vor, die seine Flucht notwendig machen: die erfahrene Schande, die Verunklarung der Herkunft und die Möglichkeit, die Entdeckung seiner Abkunft vorausgesetzt, Ritter zu werden. Die Option ‚Ritterschaft‘ macht aus dem situativen Fluchtimpuls eine die gesellschaftliche Selbstverortung betreffende Lebensentscheidung, wobei das schlichte Verlassen des Klosters freilich keine Sünde darstellt.¹¹⁴ Die Diskussion zwischen dem Jungen und seinem Namenspaten geht hin und her, wobei mehrfach deutlich gemacht wird, dass Gregorius sehr genau weiß, dass die Entscheidung für das Leben im Kloster und nicht diejenige zur Ritterschaft nach christlichem Maßstab die ‚richtige‘ wäre, und der Abt – „durch got bekêre dînen muot“ – dreimal zur Umkehr mahnt (hier V. 1516 sowie 1542 und 1673). Der „wille“ des Gregorius, der ja vom im Streitgespräch explizit erklärten ‚freien Willen‘ umschlossen wird, scheint dabei auf einer anderen Wertgrundlage zu fußen als die vom Abt entfaltete Richtig-Falsch-Dichotomie des Heilsweges; für Gregorius zählen seine Wünsche und Gefühle. Die im Streitgespräch entwickelten Argumente des Abts bleiben trotz der Selektion der Option ‚Aufbruch‘ im Erzählen präsent: „Die Einsinnigkeit der Conversio-Legende wird konterkariert.“¹¹⁵

Gerade als sich Gregorius von allem Glück verlassen fühlt, erkennt er die Notwendigkeit, es selbst durch ritterliche Mühsal und entsprechend einer höfischen Ehrakkumulationslogik zu „erjagen“.¹¹⁶ Dieses Bild ruft nicht nur Assoziationen

orientierter Beitrag zur Klärung eines alten Forschungsproblems im Gregorius Hartmanns von Aue, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 34 (1993), S. 33–47, hier S. 38 f.; vgl. für das Vergessen der Tafel im überstürzten Aufbruch Hartmann von Aue: *Gregorius* (wie Anm. 72), V. 3077–3083 und die spätere Wiederholung in V. 3698–3705.

¹¹³ Ebd., V. 1501–1503: „weizgot nû was ie mîn muot, / hæte ich geburt und daz guot, / ich würde gerne ritter.“

¹¹⁴ Zur Tendenz der Forschung, im Verlassen des Klosters eine Schuld des Gregorius zu erkennen, vgl. das kritische Resümee von Christoph Cormeau: *Hartmanns von Aue ‚Armer Heinrich‘ und ‚Gregorius‘. Studien zur Interpretation mit dem Blick auf die Theologie zur Zeit Hartmanns*, München 1966, S. 55–64.

¹¹⁵ Seelbach: *Concordia discordantium* (wie Anm. 66), S. 80.

¹¹⁶ Hartmann von Aue: *Gregorius* (wie Anm. 72), V. 1697–1706: „sît ez mir nû sô geziuhet / daz mich diu Sælde vliuhet / und ich niuwan ir gruoze / mit vrûmikeit gedienen muoze, / dês wâr ich kan si wol erjagen, / si enwelle sich mir mê versagen / dan si sich noch ieman versagete / der si ze rehte jagete. / sus sol man si erloufen, / mit kumber sælde koufen.“ („Da es nun so gekommen ist, dass [das Glück, Spre] von mir flieht und ich mir mit meiner Tüchtigkeit allein [seine] freundliche Zuwendung verdienen muss, weiß ich es gut, [es] zu fangen, wenn [es] sich mir nicht mehr versagt, wie [es] sich

mit der Schicksalsmacht Fortuna hervor,¹¹⁷ sondern erinnert auch an das Entscheidungssymbol des richtigen Augenblicks, des ‚Kairos‘, der unmittelbar (am Schopf) ergriffen werden muss.¹¹⁸ Das Schicksal wird hiermit in die eigene Hand genommen. Wiederum wird das Bild der zwei Wege modifiziert – auch nach der hier entfalteten Vorstellung führt nur der Weg durch den „kumber“ zur „sælde“. Mit der Selbstverpflichtung zur ritterlichen ‚Glücksjagd‘ scheint der erzählerische Weg in die Aventure des höfischen Romans, gewissermaßen ein „Schema-Zitat“,¹¹⁹ bereits vorgebahnt.¹²⁰

Stellt man nun in einem ersten Schritt die Eingebung zur Flucht von der Klosterinsel – „ich niht langer hie bestê“ (V. 1416) – neben das explizite Ausagieren der Entscheidung im Streitgespräch, so zeigt sich, dass letzteres vor allem drei Effekte zeitigt: Die impulsive emotionale Eingebung der Fluchtentscheidung wird diskreditiert, die getroffene Entscheidung wird dem Protagonisten individuell zugerechnet und zudem wird ein Wissen bezüglich der Alternativen generiert, was die Entscheidung vor dem Hintergrund der Richtig-Falsch-Dichotomie des christlichen Heilsweges als Fehlentscheidung markiert. In einem zweiten Schritt wird die Signifikanz des vielinterpretierten Dialogs für das Verhältnis von Entscheiden und Heiligkeit deutlich, wenn man ihn der vorausgehenden Szene des Konflikts mit dem Ziehbruder gegenüberstellt. In der Auseinandersetzung mit dem Fischersohn ist die finale Handlungsmotivierung der Legende offengelegt worden. Der Vorfall provoziert die Entdeckung der Herkunft und damit den emotionalen Ausnahmezustand, auf den die Eingebung zur Flucht aus dem bisherigen Leben und schließlich der Aufbruch selbst folgen. Indem der Aufbruch und das regelrecht ferngesteuerte Verhalten des Gregorius gegenüber seinem Ziehbruder miteinander verbunden sind, wird die Verantwortung für die einzelnen Handlungsschritte ebenso verunklart wie die Wirksamkeit eines transzendenten Einflusses. Indem der Dialog zwischen Abt und Schüler auf den Entschluss des Protagonisten nur reagiert – ihn aber nicht initiiert –, kommt ihm trotz des erzählerischen Aufwands von Beginn an eine sekundäre Bedeutung zu. Im Dialog wird die längst vollzogene Entscheidung zur Flucht in ein Entscheidungsverfahren sozialer Gemeinschaft

noch keinem versagt hat, der [ihm] richtig nachstellte. So wird man [es] einholen und mit [Mühsal] bezahlen.“)

¹¹⁷ Mertens reflektiert dies, indem er „Sælde“ mit ‚Fortuna‘ übersetzt. Vgl. zu den Überschneidungen von „Frauenerwerb und Jagd bzw. Sexualität und Jagd“ in diesem Zusammenhang Fritsch-Rößler: *Stellenkommentar* (wie Anm. 78), S. 283, die „Sælde“ mit ‚Glück-Bringerin‘ übersetzt.

¹¹⁸ Vgl. zu dieser Personifikation auch Bruno Quast: *Kairos. Verkündigung an Maria als Entscheidungskonflikt*, in: *Zukunft entscheiden. Optionalität in vormodernem Erzählen*, hg. von Susanne Spreckelmeier und dems., Göttingen 2022, S. 58–75.

¹¹⁹ Haug: *Die Problematisierung der Legende* (wie Anm. 87), S. 151.

¹²⁰ Vgl. zur Aventure und zum Abenteuer den Forschungsüberblick in Jutta Eming und Ralf Schlechtweg-Jahn: *Einleitung: Das Abenteuer als Narrativ*, in: *Aventure und Eskapade. Narrative des Abenteuerlichen vom Mittelalter zur Moderne*, hg. von dems., Göttingen 2017, S. 7–33.

,zurückübersetzt'. Erst durch das Festhalten an der Entscheidung zur Flucht *nach* der Präsentation der Alternative und ihrer rationalen Begründung erscheint für die Rezipient:innen der Entschluss des Protagonisten als ‚falsch‘, obschon er dem im Konflikt mit dem Ziehbruder durchscheinenden, vorgezeichneten Heilsweg entspricht, also aus der Retrospektive der Geschichte des Sünderheiligen freilich notwendig und ‚richtig‘ ist. In der erzählerisch hergestellten Uneindeutigkeit, welcher Weg der richtige ist bzw. ob es eine Identität von Sünden- und Heilsweg geben kann, liegt der Reiz der Erzählung – er ist dabei wesentlich mit der Entscheidungsinszenierung verbunden, die durch die Konstruktion einer kontingenten Entscheidungssituation eine kausale Beeinflussungsmöglichkeit der final strukturierten Erzählung suggeriert. Strohschneider hat in diesem Zusammenhang auf die „strukturelle Ambiguität“ des Wegs des Gregorius hingewiesen, denn „Auszug und Heimkehr“ (*exile and return*-Schema) vollziehen sich über denselben Weg;¹²¹ die Entscheidung zum Aufbruch in die Welt bedeutet zugleich die verdeckte Rückkehr zur Mutter und ist insofern nicht ‚frei‘.¹²²

Als Gregorius von der Klosterinsel aufbricht und sich den Sturmwinden aussetzt, bittet er Gott um gnädige Lenkung des Schiffs¹²³ und erreicht – freilich ohne dies zu wissen – das Land seiner Mutter. Auch das Erzählen scheint von nun an anders gelenkt zu werden: Es vollzieht sich ein Wechsel vom Legenden- zum Aventure-Schema;¹²⁴ die persönliche Auszeichnung des Protagonisten wird zur treibenden Kraft, während er auf seinem Weg mit Unerwartetem konfrontiert wird. Gregorius trifft auf seine Mutter und aufgrund einer Einwirkung des Teufels¹²⁵ finden beide sofort Gefallen aneinander. Im Rahmen der Konfrontation mit einem römischen Herzog, der das Land der Mutter belagert, entfaltet sich ein innerer Entscheidungsmonolog des Gregorius dahingehend, ob er den Kampf wagen soll

¹²¹ Strohschneider: *Inzest-Heiligkeit* (wie Anm. 18), S. 111 f., Anm. 18.

¹²² Vgl. ebd., S. 127.

¹²³ Hartmann von Aue: *Gregorius* (wie Anm. 72), V. 1825–1830: „Nû bôt der ellende / herze unde hende / ze himele und bat vil verre / daz in unser herre / sande in etelîchez lant / dâ sîn vart wære bewant.“ („Jetzt hob der Heimatlose Herz und Hände zum Himmel und bat inständig, dass ihn unser Herr in irgendein Land schicke, wo seine Fahrt ein sinnvolles Ziel finden könnte.“)

¹²⁴ Corneau und Störmer stellen heraus, dass die V. 1842–2750 „ganz dem Aventuremodell“ entsprechen (dies.: *Hartmann von Aue* [wie Anm. 54], S. 135). Vgl. zum „Prinzip der Aventure“ auch Armin Schulz: *Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive*. Studienausgabe, hg. von Manuel Braun et al., Berlin ²2015, S. 127.

¹²⁵ Hartmann von Aue: *Gregorius* (wie Anm. 72), V. 1955–1962: „nu behagete im diu vrouwe wol / als einem manne ein wîp sol / an der nihtes gebrast: / ouch behagete ir der gast / baz danne ie man getæte. / daz macheten sîne ræte / der ouch vroun Êven verriet, / dô si von gotes gebote schiet“ („Nun gefiel ihm die Herrin sehr, so wie einem Mann eine Frau gefällt, die vollkommen ist, und ihr gefiel der Fremde auch besser als jemals ein Mann: das war der Plan des Verführers, der auch Frau Eva verleitet hat, als sie sich von Gottes Gebot lossagte.“) Wie dieser Plan („ræte“) Mutter und Sohn genau beeinflusst, wird nicht ausgeführt.

oder nicht. Hartmann nutzt hier zur expliziten Entfaltung des Entscheidungsproblems – wie bereits im *Erec* und wie später auch im *Iwein* – das Motiv des ‚geteilten Spiels‘ („glichez spil“, V. 2032) in Verbindung mit einer Brettspielmetaphorik.¹²⁶ Die Optionen ‚Gewinn‘ und ‚Verlust‘, die Chancen also beider ‚Spielpartner‘, werden zunächst als gleich verteilt beschrieben. Indem Gregorius aber darlegt, dass er seinen Einsatz – nicht weniger als sein Leben – geringschätzt, er einen Verlust somit in Kauf nimmt und zudem nach einer Abwägung der Einsätze das Vabanquespiel gleichsam als ritterliches Gebot erkannt wird, erscheint seine Beteiligung an diesem ‚Spiel‘ als das Ergreifen einer günstigen Gelegenheit.¹²⁷ Diese Situation wird wiederum mit dem „erjagen“ des Glücks, das sich Gregorius zum Ziel gesetzt hatte, korreliert; er hat auf eine solche Bewährungsmöglichkeit – dies verbindet ihn mit Hartmanns Artusritter *Erec*¹²⁸ – nur gewartet.¹²⁹ Der Neuritter geht aus dem Konflikt mit dem Herzog schließlich siegreich hervor. Was aus der Perspektive weltlich-ritterlicher Aventure als Ruhmestat und als ritterliches ‚Ergreifen‘ der „sælde“ erscheint, führt im legendarischen Erzählen jedoch ins Verderben; „der soziale Aufstieg des Helden“ wird einen „Tiefpunkt“ darstellen.¹³⁰ Die Vasallen der Landesherrin kommen ohne selbige zur Beratung zusammen und fassen den Beschluss, ihr zur Heirat gegen ihr Gelöbnis der Ehelosigkeit zu raten, da sie mit dem so erwirkten Schutz des Landes „Gottes Gebot noch besser erfülle“ („si behielte sô baz sîn gebot“, V. 2218; vgl. V. 2199–2220). Diese Szene kollektiven Entscheidens ist insbesondere wegen des sich unwissend gebenden Erzählers nicht ohne Ironie zu lesen. Als der „beste rât“ fest wird festgehalten: „wande êlich hîrât / daz ist daz aller beste leben / daz got der werlde hât gegeben“ (V. 2221–2224) – und mit dieser Lobeshymne auf die Vermählung wird letztlich zum Inzest geraten, denn wen sollte die Landesherrin in der ihr freigestellten Wahl auswählen, wenn nicht den Sieger über den aggressiven Werber? Warning zufolge zielt der Erzählerkommentar auf die Hybridität der Erzählung als Kunstform, weil hier die Widerspruchslosigkeit der „genealogischen Ordnung“ und der „christliche[n] Moral“ ironisch inszeniert wird.¹³¹ Gregorius’ ruhmvolles

¹²⁶ Vgl. hierzu Spreckelmeier: *geteiltez spil* (wie Anm. 37).

¹²⁷ Vgl. Hartmann von Aue: *Gregorius* (wie Anm. 72), V. 2056–2062: „ich wil benamen diz arme guot / wâgen ûf disem spil. / man klaget mich niht ze vil, / ob ich von im tût gelige: / ist aber daz ich im an gesige, / sô bin ich êren rîche / iemer êwîclîche.“ („Man wird nicht heftig um mich klagen, falls ich von ihm getötet werde. Besiege ich ihn aber, so bin ich reich an Ruhm für immer und ewig.“)

¹²⁸ Vgl. Hartmann von Aue: *Erec* (wie Anm. 49), V. 8521–8538.

¹²⁹ Hartmann von Aue: *Gregorius* (wie Anm. 72), V. 2043–2047: „ich bin ein ungelobeter man / und verzagete noch nie dar an, / ichn gedenke dar nâch alle tage, / wie ich die sælde bejage / daz ich ze vollem lobe gestê.“ („Ich stehe ruhmlos da, aber ich habe beharrlich jeden Tag daran gedacht, wie ich das Glück erjagen könnte, von allen gerühmt zu werden.“)

¹³⁰ Kasten: *Vorwort* (wie Anm. 64), S. 26.

¹³¹ Warning: *Berufungserzählung* (wie Anm. 53), S. 303.

Auftreten führt zur Suspension der Fragen nach Herkunft und Ebenbürtigkeit,¹³² und so ergeht unter Beachtung der von den Vasallen dargelegten „rehten wârheit“ (V. 2225) am Gottgesandten,¹³³ der bald „sîner muoter man“ werden sollte, „des tiuvels wille“, indem die vom Teufel eingeflüsterte Zuneigung zwischen Mutter und Sohn schließlich den Ausschlag gibt (V. 2245 f.; vgl. V. 2234–2242).

Nach der Aufdeckung des Inzests durch das Auffinden der Herkunftstafel, in Anbetracht der Sünde also, wird Gregorius wieder als „der guote sündære“ (V. 2552; vgl. V. 176 und 671) bezeichnet. Es ist eine Zutat Hartmanns, dass sich „Gregorius [...] wie Hiob gegen sein von Gott verhängtes Schicksal auf[lehnt].“¹³⁴ Er demonstriert Handlungsfähigkeit und vollzieht in der Anleitung der Ehefrau-Mutter zur Buße seine *conversio*. Die Verwandte hinterfragt, ob es überhaupt angemessene Buße für ihre „missetât“ geben könnte. Sie appelliert dabei gezielt an Gregorius' (im Kloster erworbenes) Buchwissen („wan ir habet der buoche vil gelesen“, V. 2685; vgl. V. 2681–2694). Gregorius nimmt in seiner Antwort auch auf dieses Wissen Bezug. Es dient ihm als Entscheidungsressource:

„Muoter“, sprach Grêgôrius,
 „gesprechet niemer mêre alsus:
 ez ist wider dem gebote.
 niht verzwîvelt an gote:
 ir sult vil harte wol genesen.
 jâ hân ich einen trôst gelesen
 daz got die wâren riuwe hât
 ze buoze über alle missetât.
 iuwer sêle ist nie sô ungesund,
 wirt iu daz ouge ze einer stunt
 von herzelîcher riuwe naz,
 ir sît genesen, geloubet daz.“
 (V. 2695–2706)

(„Mutter“, sagte Gregorius, „redet nie wieder so: Es ist gegen das Gebot. Verzweifelt nicht an Gott: Ihr sollt bestimmt errettet werden. Ich habe nämlich ein tröstliches Wort gelesen: dass Gott die vollkommene Reue als Buße für jede Missetat annimmt. Eure Seele kann gar nicht so krank sein, dass Ihr nicht gerettet seid, sobald Euer Auge aus Herzensreue nass wird. Glaubt das!“)

¹³² Vgl. Mertens: *Stellenkommentar* (wie Anm. 78), S. 865.

¹³³ Zum einen bittet Gregorius Gott um die Lenkung seines Schiffes (vgl. Hartmann von Aue: *Gregorius* [wie Anm. 72], V. 1825–1830), zum anderen nimmt Gregorius' Mutter an, dass der unbekannte siegreiche Ritter ihr von Gott gesandt wurde (vgl. ebd., V. 2241).

¹³⁴ Mertens: *Stellenkommentar* (wie Anm. 78), S. 867.

Im Rat an die Ehefrau-Mutter, auf Gott zu vertrauen, wird somit das von der Erzählinstanz theoretisch erörterte Prologthema auch auf der Figurenebene entfaltet: Aufrichtig empfundene Reue („wâre[] riuwe“, „herzelîche[] riuwe“) wird als Buße für jedwedem Vergehen gelten gelassen. Er leitet sie zur Buße in der Welt an und verlässt selbst das Land. Es handelt sich um „diu jungist rede“ (V. 2738) zwischen Ehefrau-Mutter und Ehemann-Sohn. Der Moment der *conversio* wird hier nun gerade *nicht* als explizites Entscheiden zwischen zwei oder mehreren entfalten Alternativen erzählt, als gäbe es noch Zweifel an dem einen, dem ‚richtigen‘ Weg, sondern als Präsentation der einen, als Sprechakt formulierten Entscheidung („widersagen“), die, wie bereits der Aufbruch von der Klosterinsel, durch einen Wechsel der Gewandung unterstrichen wird:¹³⁵

„[...]
dem lande und dem guote
und werltlichem muote
dem sî hiute widerseit.“
hin tet er diu rîchen kleit
und schiet sich von dem lande
mit dürtigen gewande.
(V. 2745–2750)

(„[...] Von Landesherrschaft und Besitz und weltlichem Sinn will ich mich heute lossagen.“ Er legte die prächtigen Gewänder ab und ging in ärmlicher Kleidung aus dem Land.)

Wie der Protagonist zu diesem Entschluss gelangt, wird nicht erläutert. Es findet sich kein Hinweis auf eine erfolgte Eingebung der Entscheidung. Gregorius *weiß* in der Krisensituation trotz aller Bestürzung, was zu tun ist; es handelt sich um eine auf ein kurzes Aufbegehren folgende „plötzliche Einsicht“, dass er das „Paradox der schuldlosen Schuld akzeptieren“ muss.¹³⁶ Dies unterscheidet diese zweite emotionale Ausnahmesituation von der ersten. Es zeigt sich somit, dass auf der Grundlage des von Gregorius erworbenen theologischen Buchwissens – das Hartmann für die Rezipient:innen im Prolog entfaltet – die richtige Entscheidung, nämlich die Entscheidung zur Buße, lediglich ‚erkannt‘ werden muss. Die *conversio* scheint dabei auf „der Kraft seelischer Verinnerlichung des Glaubens“ zu basieren,¹³⁷ auf Grund derer der Bußweg als Folgehandlung alternativlos wird. Dem explizit ausagierten Entscheidungsprozess und der (göttlichen) Eingebung tritt somit eine dritte Form der Entscheidungsfindung an die Seite, nämlich ein religiöses ‚Erkennen‘ der gebotenen Handlungsoption.

Das ‚Erkennen‘ der richtigen Option ist, wie Matthias Pohlig mit Blick auf Konfessionsentscheidungen in der Reformationszeit herausgestellt hat, ein Mittel,

¹³⁵ Vgl. hierzu Ernst: *Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue* (wie Anm. 12), S. 70 f.

¹³⁶ Haug: *Die Problematisierung der Legende* (wie Anm. 87), S. 152.

¹³⁷ Melville: „*Conversio*“ (wie Anm. 46), S. 45.

um Entscheiden im Sinne der Verminderung der Verantwortung und der Verschleierung von Kontingenz ‚umzucodieren‘.¹³⁸ Nicht selten wird in diesem Zusammenhang die Gnade Gottes als ursächlich für das Erkennen beschrieben,¹³⁹ und gerade diese Einwirkung auf der Schwelle von Sünde und Gnade ist es, die auch im *Gregorius* nahegelegt wird. Das Erkennen der Handlungsoption ‚Buße‘ anstatt ‚Verzweiflung‘ ist Ausweis göttlicher Begnadung, die zur Heiligkeit des Protagonisten führt. An dieser Stelle ist weder eine soziale Interaktion noch ein von außen gegebener Impuls notwendig. Es kommt vielmehr ein verinnerlichtes und theologisch fundiertes Gottvertrauen zum Tragen, das als Ressource im Entscheidungsprozess eingesetzt werden kann und das vom Protagonisten offenbar im Kontext der Aufdeckung des Elterninzests (noch) nicht abgerufen werden konnte.¹⁴⁰ Dass die durch einen deklarativen Sprechakt ausgedrückte Entscheidung zur *Vita eremitica*¹⁴¹ diesmal im Gegensatz zur Entscheidung zur Flucht auf allen Strukturebenen übereinstimmend ‚richtig‘ ist – ‚richtig‘ sowohl in Bezug auf das Erzählziel ‚Heiligkeit‘ als auch ‚richtig‘ im Sinne einer christlichen Axiologie, deren Vermittlung Rezipient:innen in der legendarischen Erzählung erwarten –, wird wenig später auch symbolisch unterstrichen. Gregorius nimmt zum Ort seiner Buße einen „stíc (der was smal)“ (V. 2771), also die ‚richtige‘ Abzweigung im christlichen Bild der zwei Wege. Mit diesem Symbol wird die Sündenkrise nachträglich als Entscheidungsszene markiert, in der auch ein nicht explizit genannter, aber offenbar vorausgesetzter ‚breiter Weg‘ hin zur Verzweiflung als Option existiert.

¹³⁸ Matthias Pohl: „*Hierin vrteil du frumer Christ Welche leer die warhaffts ist*“. *Semantiken und Narrative des religiösen Entscheidens in der Reformation*, in: *Semantiken und Narrative des Entscheidens vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (wie Anm. 2), S. 174–192, v. a. S. 191: „Es gibt also offenbar zwei Strategien, um die schwierige, oft existenzielle religiöse Entscheidung und die Verantwortlichkeiten, die diese mit sich bringt, gerade nicht offen als autonome Entscheidung zu modellieren: auf der einen Seite eine Externalisierungsleistung – also die Abwälzung einer existenziellen Entscheidung auf eine höhere Macht; auf der anderen Seite die Umcodierung des Entscheidens als Erkennen. Auch dies ist sicher ein typischer Weg, die Kontingenz einer Entscheidung zu verschleiern und sie als alternativlos darzustellen.“ Vgl. zu diesem Zusammenhang auch Matthias Pohl: *Entscheiden dürfen, können, müssen. Die Reformation als Experimentierfeld religiösen Entscheidens*, in: *Religion und Entscheiden* (wie Anm. 38), S. 201–225, v. a. S. 212 f.

¹³⁹ Vgl. Pohl: „*Hierin vrteil du frumer Christ Welche leer die warhaffts ist*“ (wie Anm. 138), S. 182.

¹⁴⁰ So nimmt auch Mertens an, dass Hartmann den Protagonisten erst durch die Aufdeckung des zweiten Inzests, also mit dem *conversio*-Moment, „in die Entscheidungssituation geführt [hat] [...], die ungewollte Schuld anzunehmen“, wodurch die Geschichte aus dem „vorgegebenen Sünde-Buße-Gnade-Automatismus“ gelöst und auf das „Problemniveau des arthurischen Romans“ gehoben werde (ders.: *Stellenkommentar* [wie Anm. 78], S. 836 f.).

¹⁴¹ Vgl. hierzu ebd., S. 868 sowie die umfassende Auseinandersetzung in ders.: *Gregorius eremita* (wie Anm. 54).

tiert hätte. Nach dem ‚Ausflug‘ in den höfischen Roman in Form des inserierten Aventure-Schemas ist das Erzählen schließlich mit der Aufdeckung des Inzests und der *conversio* des Protagonisten wieder ganz in der Legende angekommen.

Auf seinem Weg durch die „wüeste“ (V. 2959) gelangt Gregorius zu einem Fischerhaus. Der Fischer verspottet ihn – eine Motivdoppelung zur Schmähere der Ziehmutter – und weist ihm den Weg zu einer Felseninsel, zu einem „wilden stein“ (V. 3087), auf dem er schließlich angekettet wird. Der unfreundliche Führer wirft den Schlüssel ins Meer und erklärt, dass, wenn dieser wiedergefunden werden würde, der Angekettete „âne sünde / unde wol ein heilic man“ (V. 3098 f.) sei. Gregorius wird in den folgenden Jahren durch „gotes segen“ (V. 3110) beschützt und durch eine wunderbare Wasserquelle auf dem kargen Stein am Leben gehalten.¹⁴² Als nach siebzehn Jahren der Papst in Rom stirbt, verstricken sich die Römer in Streitigkeiten hinsichtlich der Nachfolge. Sie können aufgrund divergierender Eigeninteressen keinen Kandidaten auswählen. Entscheiden auf der Grundlage ‚weltlicher‘ bzw. politischer Entscheidensmodi (z.B. Wahl) und freilich auch der Nepotismus in Bezug auf das kirchliche Amt werden durch die Darstellung des Scheiterns der Verhandlungen diskreditiert – „bescheiden niene kunden“ (V. 3153). Wiederum, wie bereits im Falle des fraglichen Umgangs mit dem Neugeborenen, vollzieht sich eine Abfolge der Externalisierung der Entscheidung durch die Anrufung Gottes und einer anschließenden Internalisierung in Form einer göttlichen Eingebung.¹⁴³ Die Geistlichen beschließen, „daz si liezen die wal / an unseren herren got“ (V. 3156 f.). Gott offenbart sich zwei Römern nach Gebeten und weist sie an, nach Gregorius zu suchen. Sie finden zunächst den Fischer, dann den Schlüssel der Fußfessel, schließlich Gregorius, „den gotes trût“ (V. 3418), und schließlich noch – wiederum „ein vil grôzez zeichen“ (V. 3732) – die unversehrte Sündentafel. Auch der Weg nach Rom, den die Gruppe gemeinsam antritt, wird von Wundern begleitet. Drei Tage vor der Ankunft läuten in Rom alle Glocken, woran die Heiligkeit des Sünders Gregorius offenbar wird: „dâ kôs wîp unde man / sîne heilikeit wol an“ (V. 3761 f.). Die Heilung vieler Kranker am Wegesrand durch den nun vergesellschafteten Eremiten bekräftigt seine göttliche Auserwähltheit. Als neuer Papst wird er schließlich von seiner Mutter zur Buße aufgesucht, erkennt die Allzuverwandte und vergibt ihr ihre Sünden.

¹⁴² Vgl. zur Bezeichnung der Versorgung als „wunder[]“ Hartmann von Aue: *Gregorius* (wie Anm. 72), V. 3136.

¹⁴³ Strohschneider stellt heraus, dass Wahl und Inspiration „metonymisch bezogene Mechanismen“ darstellen (ders.: *Inzest-Heiligkeit* [wie Anm. 18], S. 115). Vgl. zum Themenfeld des ‚Erwählens‘ und ‚Erwählt-Seins‘ auch Fritsch-Rößler: *Stellenkommentar* (wie Anm. 78), S. 279.

4. Die Entscheidungsszenen in der Erzählstruktur des *Gregorius*

Mit Blick auf Hartmanns von Aue *Gregorius* lassen sich somit verschiedene Formen der Entscheidungsfindung differenzieren: die (kollektive) explizite Aushandlung einer Entscheidung, die (göttliche) Eingebung eines Entschlusses und das religiöse Erkennen der richtigen Option. Es hat sich gezeigt, dass die einzelnen Entscheidungsformen unterschiedlich voraussetzungsreich und untereinander nicht beliebig austauschbar sind; die spezifische Figuration ergibt sich aus den jeweiligen Bedingungen und der Disposition der beteiligten Akteure. Sie ist überdies auch nicht im Sinne strategischer ‚Entscheidensmodi‘ frei wählbar, da zumindest die Inspiration und das religiöse Erkennen von göttlicher Gnade abhängen. Hinsichtlich der Entscheidungsformen hat sich außerdem gezeigt, dass in der mittelalterlichen Legende eine qualitative Differenzierung nach positiven und negativen Entscheidungsfolgen vorgenommen wird. So werden Entscheidungen, in deren Fall keine Alternativen präsentiert werden bzw. eine Selektion übersprungen wird, als ‚richtig‘ markiert: die göttliche Eingebung, das Neugeborene dem Meer zu überlassen, die Erkenntnis des Gregorius, sich nach der Aufdeckung des Inzests mit der Mutter von der Welt abzuwenden, und schließlich die göttliche Eingebung, dass der gute Sünder Gregorius der nächste Papst werden soll. Die beiden göttlichen Eingebungen gehen auf eine explizite Inspirationsbitte zurück. Szenen hingegen, in denen explizit entschieden wird und in denen auf der Handlungsebene durch die Figuren Optionen differenziert werden, führen zu Entscheidungen, die negative Folgen zeitigen, dem Teufel eine Einmischung ermöglichen und schließlich als ‚falsch‘ markiert werden: das Abwägen der Schwester angesichts der Bedrohung durch den fehlgeleiteten Bruder, die Entscheidung zur Ritterschaft im Abgespräch, die Entscheidung zum ritterlichen Kampf gegen den Werber in Aquitanien, schließlich der Rat der Vasallen zur Heirat des erfolgreichen Streiters. Die explizite Aushandlung von Optionen in der Beratung als typisches Setting der Entscheidungsfindung in sozialen Gemeinschaften wird diskreditiert. Bei allen individuellen Ausprägungen lassen sich somit im *Gregorius* explizite Entscheidungsprozesse, in denen Optionen generiert und selektiert werden, von innerlich vollzogenen Entscheidungen, in denen eine Festlegung ohne explizite Abwägung erfolgt, unterscheiden. Während göttliche Eingebungen und die Erkenntnis der richtigen Handlungsoption dem legendarischen Erzählziel der Heiligkeit des Protagonisten offenbar zuträglich sind, bleiben explizit ausagierte Entscheidungsprozesse entweder ohne Folgen oder führen sogar vom Erzählziel ‚Heiligkeit‘ weg auf einen (für die Erzählung keinesfalls entbehrlichen) ‚Umweg‘ der Sünde. Die Differenzierung der Formen der Entscheidungsfindung verdeutlicht, dass sich ganz im Gegensatz zum göttlichen All- und Vorauswissen menschliches Entscheiden stets unter Unsicherheit vollzieht und kontingent ist. Die Vorzüge gottgeleiteten Handelns und der Verinnerlichung der christlichen Axiologie werden somit unterstrichen, während menschliche Entscheidungsprozesse, die mit sichtbaren Evidenzen arbeiten, eine Abwertung erfahren.

In diese Ordnung der Entscheidungsdarstellung fügt sich jedoch eine zentrale Szene nicht ein, nämlich die Duplizierung der Entscheidungsformen im Kontext

des Aufbruchs von der Klosterinsel. Dass ausgerechnet diese Szene sich gegen eine eindeutige Zuordnung sperrt, unterstreicht ihre besondere Bedeutung für die Gesamtkonstruktion des Legendenromans: Sowohl die Eingebung der sofortigen Flucht auf Grundlage der situationsbezogenen Emotionen als auch die Aushandlung der Optionen im Gespräch mit dem Abt zeitigen negative Folgen – *beide* Formen des Entscheidens führen an dieser zentralen ‚Gelenkstelle‘ der Erzählung zum heilsnotwendigen Mutter-Sohn-Inzest und ermöglichen so die Umsetzung eines Konzepts der *felix culpa*, an dem sich noch die modernen Adaptationen von Thomas Mann und Hanna Stephan – im letzteren Fall ist ja schon der Titel des Werkes bezeichnend – abarbeiten.¹⁴⁴ Der untermotivierte Konflikt mit dem Ziehbriider, in dessen Kontext eine transzendente Einflussnahme nahegelegt wird, und die emotionsbegründete Fluchteingebung des Klosterschülers stechen als extraordinäre Elemente hervor. Beiden Szenen ist gemein, dass sie in der Struktur der Legende vorausweisen: die Szene der Fremdbestimmung verweist auf eine Vorbestimmung des Protagonisten, der emotionsgeleitete Entschluss verweist auf einen Mangel an Vertrauen in diese Prädestination, da Gregorius ja zur ‚Glücksjagd‘ aufbricht. Beide Szenen finden ihr Pendant schließlich in der *conversio*-Szene, in der Gregorius die richtige Handlungsoption aus seinem Glauben heraus zu erkennen vermag und den entscheidenden Schritt zur Buße und damit zur Gnade der Heiligkeit macht.

Die Differenzierung der Entscheidungsformen legt somit nahe, die Eingebung zur Flucht und das Erkennen der Bußnotwendigkeit aus entscheidentheoretischer Perspektive aufeinander zu beziehen. Es handelt sich um die ‚Gelenkstellen‘ des Legendenromans, in denen sich das ereignet, was Hammer als „Umschlagsmoment“ von „Basisoppositionen“, in diesem Fall der Opposition von Sünde und Gnade, bezeichnet.¹⁴⁵ Während sich in der Fluchtszene die Gnade des zunächst erretteten und schließlich sorgfältig gebildeten Jungen in die Sünde des Aventiure-Wegs wandelt, schlägt in der *conversio*-Szene die Sünde wiederum in Form der Buße in ein Handeln um, das zur Gnade hinführt. Diese Umschlagspunkte unterteilen das Werk in drei Erzählabschnitte, die durch die von legendarischem Erzählen eingeklammerte Aventiure-Sequenz abgeteilt werden.¹⁴⁶ Der Aventiure-Weg wird durch eine Entscheidung beschritten und wiederum durch eine Erkenntnis der gebotenen Handlungsoption verlassen. Ernst hat angeregt, dass die Dreiteilung ebenso auf das Y-Signum im Kontext des *bivium*-Motivs übertragen werden könnte.¹⁴⁷ Die Aventiure im Mutterland ist als ‚falscher‘ Weg, wie bereits herausgestellt, keinesfalls entbehrlich; erst das Zusammenspiel von geistlicher Prädestina-

¹⁴⁴ Vgl. zum Motiv der *felix culpa* im neuzeitlichen Erzählen und bei Thomas Mann auch Georg Wieland: *Felix culpa – die philosophisch-theologische Sicht*, in: *DVjs* 82 (2008), S. 158–167.

¹⁴⁵ Hammer: *Erzählen vom Heiligen* (wie Anm. 21), S. 24.

¹⁴⁶ Üblich ist eine Fünfteilung des Werkes nach Handlungsorten und topographischen Strukturen (Festland/Inseln), vgl. Lieb: *Hartmann von Aue* (wie Anm. 55), S. 143–145.

¹⁴⁷ Vgl. Ernst: *Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue* (wie Anm. 12), S. 123–125.

tion und weltlicher Profilierung formt die paradoxe Figur des Sünderheiligen. Die Inszenierung der Lebensentscheidung im Dialog von Abt und Schüler und das Entscheidensproblem, das durch die Aufdeckung des zweiten Inzests aufgeworfen wird, sind aufeinander bezogen. In beiden Szenen muss Gregorius „über sein Leben entscheiden“ – einmal mit hermeneutischer Unterstützung und einmal „in noch radikalerer Verlassenheit“.¹⁴⁸ Indem zwei Wendepunkte ausgemacht werden können, einmal hin zur Aventure und Sünde, einmal hin zur Buße und Heiligkeit, könnte im *Gregorius* hinsichtlich der Darstellung der Heiligenbiographie ein, wie Marina Münkler es bezeichnet, „doppeltes Konversionsmodell“ von „Abfall und Umkehr“ vorliegen, wie es auch den Legenden von Teufelsbündnern eignet.¹⁴⁹

Bezieht man nun noch den Prolog des *Gregorius* in die Überlegungen mit ein,¹⁵⁰ so wäre außerdem eine Verbindung der Zweifels- und der Entscheidens-thematik und damit eine weitere theologische Fundierung der Entscheidungs-darstellung in Erwägung zu ziehen. Der Prolog des Legendenromans ist vollständig nur in zwei jüngereren Textzeugen überliefert¹⁵¹ und durch die Darstellung „binäre[r] Oppositionen“ gekennzeichnet.¹⁵² Er thematisiert den richtigen Umgang mit Sündenschuld,¹⁵³ wo-

¹⁴⁸ Cormeau: *Hartmanns von Aue ‚Armer Heinrich‘ und ‚Gregorius‘* (wie Anm. 114), S. 67.

¹⁴⁹ Münkler unterscheidet zwei „verschiedene biographische Modelle des Heiligen und der Heiligung“: „das lineare Geburtsmodell“, das ein heiligmäßiges Leben von Geburt an bezeichnet, und „das rupturale Konversionsmodell“, das ein anfängliches sündhaftes Leben und eine Konversion voraussetzt (dies.: *Sündhaftigkeit* [wie Anm. 8], S. 39). „Das Konversionsmodell kann noch einmal unterteilt werden in die Vita des gewöhnlichen Sünders, der Gott nicht achtet, dann aber zu ihm findet, und die des Apostaten, der von Gott abfällt, sich mit dem Teufel einlässt, um sich dann wieder zu bekehren. Es ergibt sich daraus ein einfaches (Sünder) oder ein doppeltes (Teufelsbündner) Konversionsmodell: Das einfache Konversionsmodell ist auf Umkehr und Buße angelegt, das doppelte Konversionsmodell auf Abfall und Umkehr“ (ebd., S. 39 f.).

¹⁵⁰ Nach Mertens gehört der Prolog des *Gregorius* „zu den meistinterpretierten Textstücken der mittelhochdeutschen Dichtung“ (ders.: *Stellenkommentar* [wie Anm. 78], S. 827). Die Forschung zum Prolog kann in diesem Rahmen nicht umfassend aufgearbeitet werden; einschlägige Forschungspositionen werden im Kommentar von Mertens resümiert, vgl. ebd., S. 826–836. Vgl. grundlegend zum Prolog auch Haug: *Die Problematisierung der Legende* (wie Anm. 87). Bibliographien zur älteren Forschung finden sich bei Petra Hörner: *Hartmann von Aue. Mit einer Bibliographie 1976–1997*, Frankfurt a.M. 1998, S. 237–250 sowie bei Elfriede Neubuhr: *Bibliographie zu Hartmann von Aue*, Berlin 1977, S. 120–123.

¹⁵¹ Es handelt sich um die Textzeugen J (Berlin, Staatsbibl., mgq 979, 15. Jh.) und K (Konstanz, Stadtarchiv, Hs. A I 1, 1. Hälfte 15. Jh.). Hs. G (Cologny-Genf, Bibl. Bodmeriana, Cod. Bodm. 62, 2. Hälfte 14. Jh.) bietet eine unvollständige Fassung (Mertens: *Stellenkommentar* [wie Anm. 78], S. 826); vgl. zur Handschriftenbeschreibung auch die Eintragungen im Handschriftencensus (wie Anm. 55).

¹⁵² Lembke: *In schriftlichkeit* (wie Anm. 77), S. 95.

¹⁵³ Vgl. hierzu Ohly: *Der Verfluchte und der Erwählte* (wie Anm. 57), S. 10 sowie ders.: *desperatio und praesumptio. Zur theologischen Verzweiflung und Vermessenheit*, in: ders., *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsfor-*

bei das Thema ‚Entscheiden‘, das schon in der ‚Entscheidung‘ der Erzählinstanz Hartmann für die Bearbeitung eines geistlichen Stoffs in Abgrenzung von literarischen Jugendsünden reflektiert wird, für den Prolog insgesamt prägend ist. Bereits das erste Beispiel für die Schädlichkeit der *praesumptio*, des überheblichen Vertrauens auf Gottes Barmherzigkeit, nämlich die Gewissheit („vürgedanc“, V. 21),¹⁵⁴ die Sünden der Jugend im Alter noch büßen zu können, wird entscheidungssemantisch gefasst: „der gnâden ellende / hât danne den böesern teil erkorn“ (V. 24f., „[Der von Gottes Gnade Entfremdete, Spre] hat dann die falsche Wahl getroffen“). Auch die Schädlichkeit des „zwîvels“ im Sinne der theologischen *desperatio*, die Verzweiflung des Christen angesichts seiner Sünden und ob des Glaubens, dass Gott diese aufgrund ihrer Größe nicht vergeben würde, wird mit dem bekannten Entscheidungsmotiv der zwei Wege verbunden. Dabei zeigt sich deutlich die Vielschichtigkeit des Themenkomplexes ‚Zweifel(n)‘,¹⁵⁵ der im Prolog von der schlichten Handlungsunsicherheit bis zum Zweifel als Todsünde – verstanden als „Entscheidungen zur Unbußfertigkeit“ angesichts von Schuld¹⁵⁶ – in Abstufungen präsentiert wird und der vielleicht in seiner Programmatik auch auf den Prolog des *Parzival* Wolframs von Eschenbach gewirkt hat.¹⁵⁷ Hartmann bringt diesen Darstellungsschwerpunkt selbst ein; die altfranzösische Dichtung bietet ihm an dieser Stelle keine Vorlage.

Der Weg zum Heil, „der sælden strâze“, setzt nämlich im Gegensatz zum „wec der helle“ voraus, den „zwîvel“ aufzugeben, „der manigen versenket“ (V. 59–65), und stattdessen auf Gottes Gnade zu vertrauen. Die Verzweiflung an Gottes Gnade angesichts „houbethafter missetât“ ist selbst eine Handlung „wider dem gebote“, die den ‚Ertrag‘, den aufrichtige Reue zu erbringen vermag, zunichtemacht: „sô hât der zwîvel im benomen / den wuocher der riuwe“ („Dann hat ihm der Zweifel [den Ertrag, Spre] der Reue geraubt“, V. 67–75, hier V. 74f.). Das Bild der zwei Wege wird bereits im Prolog dupliziert:¹⁵⁸ Bequemer als unbedingtes Vertrauen trotz aller

schung, hg. von Uwe Ruberg und Dietmar Peil, Stuttgart 1995, S. 177–216. Eine Beurteilung des Prologs aus theologischer Perspektive bietet mit einem Resümee der älteren Forschung auch Cormeau: *Hartmanns von Aue ‚Armer Heinrich‘ und ‚Gregorius‘* (wie Anm. 114), S. 41–49.

¹⁵⁴ Die Themen der Vermessenheit und Verzweiflung werden auch im Epilog wieder aufgenommen; vgl. Hartmann von Aue: *Gregorius* (wie Anm. 72), V. 3959–4006.

¹⁵⁵ Vgl. zum Themenkomplex ‚Zweifel(n)‘ ausführlich Christiane Witthöft: *Zweifel, Skeptizismus und das Dilemma der Wahrheitsfindung in der höfischen Epik des Mittelalters. Skizze eines Forschungsfeldes*, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 62 (2021), S. 33–66. Ich danke Frau Witthöft herzlich für die Einsicht in ihr Manuskript vor der Drucklegung.

¹⁵⁶ Ohly: *desperatio und praesumptio* (wie Anm. 153), S. 177.

¹⁵⁷ Vgl. zum „zwîvel“ im Prolog des *Parzival* Walter Haug: *Das literaturtheoretische Konzept Wolframs von Eschenbach im ‚Parzival‘-Prolog, im Bogengleichnis und in der sog. Selbstverteidigung*, in: ders.: *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter* (wie Anm. 87), S. 154–178.

¹⁵⁸ Vgl. zum Wege-Bild ausführlich Siefken: „*Der sælden strâze*“ (wie Anm. 98); vgl. auch Walter Ohly: *Die heilsgeschichtliche Struktur der Epen Hartmanns von Aue*,

Widrigkeiten ist freilich ein Wandeln auf dem „gemeinlichen wec“ – die Konstanzer Hs. hat an dieser Stelle den „gemächelichern wec“¹⁵⁹ – ohne Unannehmlichkeiten („âne des lîbes nôt“), den die „bittere Süßigkeit der Welt“ („diu vil bitter sîeze“) dem Menschen nahelegt, aber der, wie das Oxymoron vorwegnimmt, „ûf den êwigen tôt [leitet]“ (V. 79–86). Oliver Hallich hat auf die Bedeutung passivischer Konstruktionen des Geführt- und Geleitetwerdens sowohl im Kontext des Wege-Bilds im *Gregorius* als auch in den biblischen Belegen desselben hingewiesen, die gegen eine einfache Entsprechung vom Bild der Wegscheide und dem Thema der ‚freien Willensentscheidung‘ sprechen.¹⁶⁰ Der Heilsweg hingegen, „der sælden strâze“, ist „in eteslicher mâze / beide rûch und enge“ (V. 87–89). Nach dem Ungemach der „ellende“ wartet hier „ein vil sîezez ende“ (V. 95f.). Als Beispiel für diesen Heilsweg („[d]en selben wec“, V. 97)¹⁶¹ wird dann die Geschichte eines Sünders angeführt, die in Anlehnung an das biblische Gleichnis vom barmherzigen Samariter gestaltet ist.¹⁶² Einem von Sünden Niedergeschlagenen und aller ‚geistigen Kleider‘ Beraubten, der dem Tode nahe ist, werden durch Gott die „zwei kleit, / gedingen und vorhte“ („Hoffnung und Furcht“), gesandt; auch stärken ihn „diu geistliche triuwe / gemischt mit der riuwe“, bis ihm „gotes gnâde“ zuteilwird, die ihn in ihrer personifizierten Gestalt aufhebt und pflegt (V. 112f.; 125f.; 136). Der Genesene – schließlich wird das Exemplum ganz auf den Sünderheiligen Gregorius bezogen – wird zu einem „wahren Streiter“ an der „Spitze der ganzen Christenheit“ („und sît ein wârer kemphe was, / er eine über al die kristenheit“, V. 142f.). Die Erzählinstanz appelliert an alle Sünder, dass jeder, der zu Gottes Gnade zurückkehrt, von Gott bereitwillig aufgenommen wird.¹⁶³ Der Zweifel selbst ist dabei die einzige Sünde, die nicht durch Reue überwunden werden kann.¹⁶⁴

Berlin 1958, der Heils- und Unheilsweg als wesentliche Strukturformen der Gregorius-Dichtung erkennt, die er auf die anderen epischen Werke Hartmanns übertragen möchte.

¹⁵⁹ Vgl. zu dieser Stelle den Lesartenapparat in der zitierten Ausgabe Paul (Hg.) und Wachinger (Bearb.): *Hartmann von Aue: Gregorius* (wie Anm. 72).

¹⁶⁰ Vgl. Hallich: *Poetologisches, Theologisches* (wie Anm. 105), S. 56f.

¹⁶¹ Vgl. zu den verschiedenen Verständnismöglichkeiten des Weges als Heilsweg oder als Vorausnahme des Paradoxons des guten Sünders Haug: *Die Problematisierung der Legende* (wie Anm. 87), S. 138, Anm. 10.

¹⁶² Hartmann von Aue: *Gregorius* (wie Anm. 72), V. 97 sowie vgl. ebd., V. 97–143 angelehnt an Lc 10,30–37.

¹⁶³ Vgl. Hartmann von Aue: *Gregorius* (wie Anm. 72), V. 150–156: „des ist ze hœrenne nôt / und ze merkenne in allen / die dâ sint vervallen / under bercswæren schulden, / ob er ze gotes hulden / dannoch wider gâhet, / daz in got gerne emphâhet.“ („Das müssen alle hören und beherzigen, die unter bergschwerer Schuld zu Boden gefallen sind: Wer dann doch zu Gottes Gnade zurückflieht, wird von Gott freudig aufgenommen.“)

¹⁶⁴ Ebd., V. 157–170: „wan sîner gnâden ist sô vil / daz er des niene wil / und ez gar verboten hât / daz man durch deheine missetât / an im iht zwîvelhaft bestê. / ez enist dehein sünde mê, / man enwerde ir mit der riuwe / ledic unde niuwe, / schœne unde reine, / niuwan der zwîvel eine: / der ist ein mortgalle / ze dem êwigen valle / den nieman mac

Damit scheint Hartmann im Prolog, wie Walter Haug herausstellt, vordergründig „eine höchst dezidierte Anleitung zum Verständnis des Romans“ zu bieten.¹⁶⁵ „Gregorius am Scheideweg: diese Situation steht denn auch unverkennbar im Zentrum des Geschehens“¹⁶⁶ – allerdings ist zu diskutieren, wie eng und auf welchen Ebenen das Prologthema des Glaubenszweifels und das Thema der Lebenswegentscheidung als miteinander verbunden zu denken sind. Korrespondiert das Prologthema mit dem Entscheidenthema des Abtgesprächs oder, wie Hallich argumentiert, lediglich mit der Wende zur Buße?¹⁶⁷ Ernst erkennt im Prolog „den hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis des Streitgesprächs“¹⁶⁸ und nimmt die „Wegebildlichkeit“ des Prologs zum Anlass, „die gesamte Raumstruktur der Dichtung unter dem Aspekt von *via arcta* und *via spatiosa*, Heilsraum und Unheilsraum zu betrachten“.¹⁶⁹ Auch Mertens nimmt an, dass die „Denkform“ der zwei Wege „in die Zweifel-Warnung“ des Prologs „integriert“ ist.¹⁷⁰ Haug weist außerdem darauf hin, dass eine Übertragung des Wege-Bildes des Prologs auf die Erzählung voraussetzt, dass Hartmann den Aventure-Weg des Protagonisten als „breiten“, als falschen Weg im christlichen Wege-Bild verstanden wissen wollte.¹⁷¹ Diese Ansicht findet sich in der Meinung der Abtfigur wieder, die mahnt, dass Gregorius sein Heil nicht durch Ritterschaft erlangen könnte. Aber eine Richtig-Falsch-Differenzierung greift zu kurz, denn „[d]er Weg des Gregorius in die Welt ist offenbar zugleich richtig und falsch. Das biblische Gleichnis erweist sich als zu schematisch, als daß damit die Doppelschichtigkeit des Geschehens zureichend zu fassen wäre“.¹⁷² Haug hat deshalb argumentiert, dass man nicht von einer unbelasteten freien Entscheidung zwischen dem richtigen und dem falschen Weg ausge-

gesüezen / noch wider got gebüezen.“ („Denn seine Gnade ist so groß, dass es ganz gegen seinen Willen ist und er es streng verboten hat, dass man wegen irgendeiner Missetat an ihm überhaupt zweifeln könnte. Es gibt keine einzige Sünde, von der man mit der Reue nicht frei werden könnte, neu geschaffen, schön und rein – außer allein den Zweifel: der ist ein tödlich bitterer Trank, [zum ewigen Verderben führend, den niemand süß machen und für den keine Buße vor Gott geleistet werden kann, Spre].“)

¹⁶⁵ Haug: *Die Problematisierung der Legende* (wie Anm. 87), S. 142.

¹⁶⁶ Ebd., S. 144.

¹⁶⁷ Hallich: *Poetologisches, Theologisches* (wie Anm. 105), S. 61 f.

¹⁶⁸ Ernst: *Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue* (wie Anm. 12), S. 89. Für ihn belegt die Einflechtung des Y-Signums in der Bearbeitung Arnolds von Lübeck (*Gesta Gregorii Peccatoris* [wie Anm. 59], lib. II, cap. XIII, V. 19–26) ein solches Verständnis des Streitgesprächs.

¹⁶⁹ Ebd., S. 104.

¹⁷⁰ Mertens: *Gregorius eremita* (wie Anm. 54), S. 89 unter Verweis auf Harms: *Homo viator in bivio* (wie Anm. 71).

¹⁷¹ Haug: *Die Problematisierung der Legende* (wie Anm. 87), S. 144. Trachsler weist zudem darauf hin, dass ein Handlungsverlauf im Sinne eines geistlich gedeuteten Wege-Bildes durch den ‚Abenteuerweg‘ des Gregorius veruneindetigt wird (vgl. ders.: *Der Weg* [wie Anm. 93], S. 213).

¹⁷² Haug: *Die Problematisierung der Legende* (wie Anm. 87), S. 145.

hen dürfe, sondern vielmehr annehmen müsse, dass es um die Entscheidung zwischen Schuldbekennnis und Gnadenvertrauen auf der einen und „Auflehnung und Verzweiflung“ auf der anderen Seite gehe.¹⁷³ Das Bild der zwei Wege wird so auf die Situation einer grundsätzlichen Schuldbetroffenheit projizierbar,¹⁷⁴ denn wie schon Friedrich Ohly herausstellte: „Gegenstand der Gregoriusdichtung ist nicht die Schuld, sondern des Schuldigen aus der Schuld zu ziehende Folgen.“¹⁷⁵ Der Prolog bereitet so auf eine Geschichte vor, die „nicht in der simplen Mechanik von Sünde – Buße – Gnade aufgeht“.¹⁷⁶

Überhaupt ist die im Prolog behandelte und abschließend im Epilog der Dichtung wiederaufgenommene Verzweiflung im Glauben freilich etwas anderes als die schlichte Unsicherheit, wie man handeln soll; aber dennoch bilden eine Handlungsunsicherheit und die Existenz einer Alternative auch den Kern dieser schwersten Sünde – selbst der Glaubenszweifel gründet zunächst in der Annahme einer Alternative zur göttlichen Gnade.¹⁷⁷ Während das Wege-Bild im Zuge einer räumlichen Visualisierung auf die Unterscheidung der Alternativen abzielt, die dann noch symbolisch differenziert werden können (breit/schmal, angenehm/rau), fokussiert die Auseinandersetzung mit dem Zweifel auf das Entscheiden des Menschen an sich, also auf den Umstand, dass überhaupt eine Scheideweg-Situation vorliegt. Dies unterstreicht noch einmal, weshalb die Entfaltung von Handlungsoptionen in einer final strukturierten religiösen Erzählung ein Problem darstellen kann und die Eingebung und das Erkennen des Heilsweges hingegen als kontingenztilgende Phänomene positiv hervorgehoben werden.

Das im Prolog gleich zweifach bemühte Wege-Bild erfährt in der Erzählung, wie gezeigt, sowohl im Abtgespräch als auch im Moment der *conversio* zur Buße eine Wiederaufnahme. Während es eine Hintergrundfolie des Gesprächs zwischen

¹⁷³ Ebd., S. 149.

¹⁷⁴ „Hartmann hat also aus der Wende auf dem objektiven heilsgeschichtlichen Weg, den das Samaritergleichnis ins Bild bringt, im Blick auf Gregorius eine Entscheidungssituation neuer Art gemacht. Gregorius befindet sich ja nicht mehr in der Situation Adams, der noch eine unbelastet freie Wahl zwischen dem falschen und dem richtigen Weg hatte, sondern er bewegt sich in der Zeit nach dem Fall von vornherein auf dem Weg der Sünde. Er gerät schuldlos in Schuld, weil er immer schon schuldig ist. Doch in dieser fundamental veränderten Situation gibt es die neue Entscheidungsmöglichkeit: das Bekenntnis zur Schuld und das Vertrauen auf die Gnade oder Auflehnung und Verzweiflung. Und diese Entscheidungssituation hat Hartmann durch die Hereinnahme des Zwei-Wege-Gleichnisses ins Samariter-Gleichnis zum Ausdruck gebracht; es wird damit die heilsgeschichtliche Allegorese in der Weise abgewandelt, daß sie auf den Menschen nach dem Fall und nach Christi Erlösungstat zutrifft. Schon der Prolog signalisiert damit, daß es letztlich nicht um die Frage nach der Schuld des Helden geht, sondern um die Problematik, die die Schuld erfahrung mit sich bringt“ (ebd.).

¹⁷⁵ Ohly: *Der Verfluchte und der Erwählte* (wie Anm. 57), S. 10.

¹⁷⁶ Haug: *Die Problematisierung der Legende* (wie Anm. 87), S. 151.

¹⁷⁷ Vgl. zur Etymologie und semantischen Differenzierung von „zväivel“ Witthöft: *Zweifel* (wie Anm. 155), S. 39–43.

Abt und Schüler bildet und so zur Inszenierung der Entscheidbarkeit des Lebenswandels beiträgt, wird das Erkennen des Heilsweges nach der Entdeckung des Inzests durch den Verweis des Erzählers auf die Wahl des schmalen Weges unterstrichen. Der Bezugspunkt des Wege-Bildes ist dabei jeweils ein anderer. Es kann die Wahlfreiheit des Menschen versinnbildlichen oder, wie im Prolog, auf den Umgang mit bereits verschuldeter Sünde bezogen werden oder, wie im Abtgespräch, eher auf die Vermeidung weiterer Sünde ausgerichtet sein.¹⁷⁸ Die Vielzahl der möglichen Bezugspunkte unterstreicht die Bedeutung von Entscheidungssemantiken, -metaphern und -narrativen in der christlich imprägnierten Kultur des Mittelalters, die das Problem menschlichen Entscheiden-Müssens im Gegensatz zu göttlichem Vor- und Allwissen immer wieder bearbeitet. Hartmanns Legendenroman zeigt, dass Menschen die Ungewissheit der Zukunft und die Kontingenz ihrer Handlungsfolgen durch Entscheidungsprozesse ausgleichen müssen und dabei lediglich die Chance haben, Fehlentscheidungen mit dem Mittel entgegenzuwirken, das auch, glaubt man den Ausführungen im Prolog, gegen den Zweifel hilft: nämlich unerschütterlicher Glaube und Vertrauen auf Gottes Gnade. Insbesondere durch die Entscheidungsszenen wird der menschlichen Handlungsspielraum ausgemessen. Sie tragen wesentlich zur Vermittlung der Paradoxie der Sünderheiligenfigur im Prozess der Narration bei. Die theologische Einordnung im Prolog und Epilog unterstreicht ebenso den erbaulichen Effekt der Erzählung wie auch die theologische Dimension des Entscheidenthemas, das für Hartmanns Werk von großer Bedeutung ist.

5. Hartmanns entscheidungssemantische Bearbeitungstendenzen

Um die Gestaltung der Entscheidungsszenen im mittelhochdeutschen Werk als autorenspezifische Bearbeitungstendenz hervortreten zu lassen, soll abschließend ein vergleichender Blick auf die altfranzösische *Vie du pape Saint Grégoire* aus der Mitte des 12. Jhs. geworfen werden.¹⁷⁹ Während in der altfranzösischen Dich-

¹⁷⁸ So rechnet Mertens in Bezug auf das Prologthema nicht mit einer Entscheidungsmöglichkeit des Protagonisten zwischen Heil und Sünde, da Gregorius die Sünde von vornherein eigne: „Der Zwei-Wege-Topos impliziert eine Entscheidungssituation, die im Fall von Gregorius nicht vorliegt, weil er, in Sünden geboren, immer schon schuldig ist“ (ders.: *Stellenkommentar* [wie Anm. 78], S. 832).

¹⁷⁹ Die überlieferten Textzeugen lassen sich einer A- und einer B-Gruppe zuordnen, die durch die kritischen Texte auf Basis der Textzeugen A₁ (Tours, Bibliothèque municipale, Cod. 927, Frankreich, 2. Viertel 13. Jh.) und B₁ (London, British Museum, Egerton 612, England, 1. Hälfte 13. Jh.) repräsentiert werden: *La vie du Pape Saint Grégoire. Huit versions françaises médiévales de la légende du bon pécheur*, hg. von Hendrik Bastiaan Sol, Amsterdam 1977, hier S. XVI und XIX. Die deutsche zweisprachige Ausgabe, nach der fortlaufend im Text sowie aus der auch die Übersetzung zitiert wird, legt den Text von A₁ zugrunde: *La vie du pape Saint Grégoire ou La légende du bon pécheur. Das Leben des heiligen Papstes Gregorius oder Die Legende vom guten Sünder*,

tion der *fortune* als Schicksalsmacht und dem Teufel als Gegenspieler weitaus größere Rollen als in Hartmanns Legendenroman zukommen, betont Hartmann im Vergleich zum altfranzösischen Werk den Aspekt der Willensfreiheit des Protagonisten und gibt der „Frage nach der Eigenverantwortlichkeit des Helden deutlich mehr Raum“,¹⁸⁰ wie neben Ingrid Kasten jüngst auch Ludger Lieb herausgestellt hat: Hartmann zeichnet im Prolog das Bild eines Menschen, der entscheiden und seinen Weg im Falle der Sünde selbst korrigieren muss.¹⁸¹ Dies unterstreicht auch, dass Entscheiden ein Leitthema der Hartmann'schen Bearbeitung ist, denn der Vergleich zeigt, dass in der mittelhochdeutschen Dichtung Entscheidungsprozesse planvoll aus- und umgearbeitet werden, um den paradoxen Kern des Legendenromans, nämlich die ‚Sündenbetroffenheit‘ desjenigen, der vom Text als prospektiv heilig dargestellt wird, zu akzentuieren.

Der kurze Prolog der altfranzösischen Dichtung weist keinen Bezug zur Entscheidungsthematik auf; die prominente Platzierung des Themas am Beginn des Werks wird erst von Hartmann vorgenommen. Der Vergewaltigung der Schwester geht zwar auch im *Grégoire* eine Darstellung der Optionen ‚Schweigen‘ oder ‚Hilferuf‘ voraus, allerdings werden die Alternativen durch den Erzähler resümiert und nicht, wie in der mittelhochdeutschen Bearbeitung, in wörtlicher Rede und Gedankenrede dargestellt (V. 193–202). Die Entscheidung, das Neugeborene auf dem Meer auszusetzen, wird in der altfranzösischen Dichtung von der Mutter getroffen und, anders als bei Hartmann, gar nicht zum Gegenstand der Erzählung gemacht. Der Plan zur Aussetzung wird erst durch den vom Erzähler referierten Text der Herkunftstafel nachvollziehbar (vgl. V. 511–518).¹⁸² Die Abfolge von Externalisierung und Internalisierung, wie sie sich in der mittelhochdeutschen Bear-

Text nach der Ausgabe von Hendrik Bastiaan Sol mit Übersetzung und Vorwort von Ingrid Kasten, München 1991. Vgl. zur Überlieferung Kasten: *Vorwort* (wie Anm. 64), S. 7–29, hier S. 26 f. Die Zusammenhänge von altfranzösischem und mittelhochdeutschem Text stellt ausführlich Knapp: ‚*Grégoire*‘/, *Gregorius*‘ (wie Anm. 52) dar. Da der Text von A₁ umfangreicher ist als derjenige des Textzeugen B₁, wurde A₁ zur Grundlage der zweisprachigen Ausgabe gemacht. Die Abweichungen, die B₁ aufweist, sind im Apparat verzeichnet: Ingrid Kasten: *Anmerkungen*, in: *Grégoire* (s. o.), S. 205–249. Da angenommen wird, dass Hartmanns Bearbeitung eher B₁ als A₁ folgt, ist eine Berücksichtigung der Abweichungen besonders wichtig (vgl. hierzu Kasten: *Vorwort* [wie Anm. 64], S. 28).

¹⁸⁰ Ebd., S. 17.

¹⁸¹ Lieb: *Hartmann von Aue* (wie Anm. 55), S. 182: „Im Prolog der ‚*Vie*‘ heißt es, dass der Teufel das Handeln Grégoires bewirke [...], ihn geradezu festbinde [...] (55), Gott ihn aber rette (59). Dagegen ist der Mensch in Hartmanns deutlich erweitertem Prolog einer, der entscheidet: Der Teufel gebe zwar einen Rat (7) und führe auf den falschen Weg (57–59), der Rat aber dürfe nicht erhört werden und der Sünder selbst müsse umkehren (56–65). Offenbar ist die Eigenverantwortung menschlichen Handelns für Hartmann wichtiger.“

¹⁸² Obschon vom Vorhaben letztlich nicht abgewichen wird, stellen sich bei der Mutter-Schwester Zweifel ein, ob ihre Entscheidung die richtige ist, vgl. *La vie du pape*

beitung findet – die Beteiligten stellen die Entscheidung Gott anheim und dieser gibt ihnen ein, dass sie das Neugeborene aussetzen sollen –, ist somit eine Konstruktion Hartmanns. Auch in Bezug auf den Konflikt mit dem Ziehbruder zeigen sich deutliche Unterschiede: Im Text der Fassung A₁ des *Grégoire* wird die Auseinandersetzung der Brüder nicht zum Anlass genommen, die finale Motivation der Legende durchscheinen zu lassen – im Gegenteil. In einem Wettspiel setzt sich Grégoire aufgrund seiner körperlichen Kräfte gegen den Bruder durch und zertt ihn mit Absicht zu Boden.¹⁸³ Die Verletzung des Bruders geschieht absichtlich und wird von der Erzählinstanz nicht weiter kommentiert. Im Text der Fassung B₁ wird der Übergriff als „chose“, als ‚Vorfall‘, markiert, aber dennoch ebenso wenig als unerklärlich dargestellt; auch hier handelt es sich um eine kausal motivierte Handlung, die hinsichtlich ihrer Auslösung oder der Verantwortlichkeit nicht weiter problematisiert wird.¹⁸⁴ Daraus ist zu schließen, dass Hartmann von Aue den Motivationsbruch in seiner Bearbeitung – man denke noch einmal an die dreifache Distanzierung des Protagonisten von der Handlung: der Umstand ist „wunderlich“, „ez enkam von sînem willen niht“; „daz geschach im nie mê“¹⁸⁵ – bewusst gestaltet hat, sodass man die Beeinflussung durch eine transzendente Macht für wahrscheinlich halten und auf eine göttliche Vorbestimmung des weiteren Geschehens schließen muss. Der Auszug aus dem Kloster bezeichnet den Höhepunkt dieser Verkettung von Widerfahrnis, Aktionen und Reaktionen.

Saint Grégoire (wie Anm. 179), V. 561–573. Diese Passage fehlt allerdings in der Fassung B₁, die Hartmanns Vorlage näherstand.

¹⁸³ Ebd., V. 991–1006: „Entre les fis al pecheor / E Gregoire, par grant valor, / Erent alé esbaneier / Desor la mer, en un gravier. / As barres prenent a juier / E d’une pilote a geter. / Li fis al pecheor la prist / E devant tos un grant cors fist; / Porter l’en cuida devant touz, / Car molt estoit isnels e prouz. / Mais Gregoires li damisels, / Esteit encore plus isnels; / Par les cheviaus l’a tost saisi, / Puis a la terre l’abati. / Cil fu irés e si plora; / Toudreit a son ostel ala.“ („Die Söhne des Fischers und Grégoire waren, um sich zu amüsieren, ans Meer zum Kiesstrand gestürmt. Sie nahmen Stangen zum Spielen und einen Ball zum Werfen. Der Sohn des Fischers nahm ihn und lief schnell vor allen davon, weil er meinte, ihn vor allen forttragen zu können, denn er war sehr schnell und stark. Aber der junge Grégoire war noch schneller, er hat ihn gleich an den Haaren gepackt und zu Boden geworfen. Der wurde zornig und weinte und lief geradewegs nach Hause.“)

¹⁸⁴ B₁, V. 796–803, in: Kasten: *Anmerkungen* (wie Anm. 179), S. 218: „Il avint chose en cel temporie / Ke de duze anz fud Gregorie. / Un matinet alat juer / Sur le rivage de la mer, / E si feri le fiz celui / Ke son luier aveit de lui. / Si avint que li emfant / Vint a maisun tut plurant.“ („Es ereignete sich ein Vorfall zu der Zeit, als Grégoire zwölf Jahre alt war. Eines Morgens ging er am Ufer des Meeres spielen und schlug den Sohn dessen, der das Geld von ihm bekommen hatte. So kam es, daß das Kind heulend nach Hause lief.“) Vgl. für die Stelle im synoptischen Abdruck auch Sol (Hg.): *La vie du Pape Saint Grégoire* (wie Anm. 179), S. 126.

¹⁸⁵ Hartmann von Aue: *Gregorius* (wie Anm. 72), V. 1289–1291.

Auch im *Grégoire* ist der Klosterschüler aufgrund der Schmährede der Ziehmutter augenblicklich entschlossen fortzugehen, ohne Optionen abzuwägen. Im altfranzösischen Text resultiert die Eingebung des Aufbruchs somit ebenfalls aus der emotionalen Betroffenheit durch den Ehrverlust.¹⁸⁶ Dass Grégoire den Entschluss gefasst hat, ein neues Leben in der Fremde zu beginnen, wird dabei nur indirekt durch den Bericht der Erzählinstanz vermittelt.¹⁸⁷ Eine explizite Entfaltung der Handlungsoptionen fehlt im Gespräch zwischen Grégoire und dem Geistlichen ebenso wie der Hinweis auf die Schädlichkeit der übereilten Entscheidung.¹⁸⁸ In der Vorlage wird die Situation dann erst als Reaktion auf die Aushändigung der Herkunftstafel als Entscheidungsszene gerahmt. Grégoires offenbar zugleich an Gott und den Geistlichen gestellte Frage „Deu pere, que ferai?“, welche das Entscheidungsproblem markiert, bezieht sich erst auf die Handlungsoptionen *nach* der Entdeckung des elterlichen Inzests.¹⁸⁹ Die zwei Lebenswege Mönchtum und Ritterschaft werden im altfranzösischen Text nicht im Sinne eines christlichen oder moralischen Wege-Bildes weiterentwickelt. Die Überformung zur expliziten Entscheidungsszene, die dazu führt, dass man die vordergründig ‚falsche‘ Entscheidung gegen ein gottgefälliges Leben im Kloster dem Protagonisten mit Nachdruck zuschreiben möchte, ist eine Zugabe Hartmanns von Aue – Arnold von Lübeck wiederum wird Hartmanns Argumentation im Streitgespräch durch die Einbindung des Y-Signum als Motiv der Entscheidung ausdrücklich an die Tradition des *bivium*-Motivs anschließen und dabei allerdings den Aspekt der Willensfreiheit auslassen.¹⁹⁰ In bei-

¹⁸⁶ Vgl. für die Emotionen des Protagonisten *La vie du pape Saint Grégoire* (wie Anm. 179), V. 1024; 1030–1033; 1037; 1042.

¹⁸⁷ Ebd., V. 1027 f.: „A don abé chaï al pié, / Qu’il li a demandé congié.“ („Dem Herrn Abt warf er sich zu Füßen und hat ihn gebeten, fortgehen zu dürfen.“)

¹⁸⁸ Allerdings bittet der Abt Grégoire, mit seinem Aufbruch zu warten, bis er mit der Fischersfrau Rücksprache gehalten hat (vgl. ebd., V. 1061 f.).

¹⁸⁹ Ebd., V. 1203–1214: „E vos Gregoire molt hontos, / E trespencis e angoissos. / E dist: ‚Deu pere, que ferai? / Li abes dist: ‚Je te dirai. / Si tu maintiens chevalerie, / L’arme sera en fin perie. / Mais remain ci, en cest mostier, / E si ser Deu de ton mestier.‘ / Gregoire dist: ‚Repos n’avrai / Deci a tant que je savrai / De quel lignaje je fu nés / E por quei fu ici getés.“ („Da ist Grégoire sehr beschämt und nachdenklich und von Sorge erfüllt und sagte: ‚Gott Vater, was soll ich tun?‘ Der Abt antwortete: ‚Ich werde es dir sagen. Wenn du bei der Ritterschaft bleibst, wird deine Seele gewiß verloren sein. Bleib lieber hier, in diesem Kloster, und diene Gott mit deinem Amt.‘ Grégoire sagte: ‚Ich werde nicht ruhen von jetzt an bis ich weiß, aus welchem Geschlecht ich stamme und warum ich ausgesetzt wurde.“)

¹⁹⁰ Vgl. Arnold von Lübeck: *Gesta Gregorii Peccatoris* (wie Anm. 59), lib. II, cap. XIII, V. 19–26: „Pytagore te bivium / nunc exhortatur plurimum, / ut velis comprehendere / ramum florentem dextere. / Nam sinistrum qui sequitur, / per divexa deducitur, / ut plus subdatur viciis / hic quam virtutum studiis.“ („Der Zweiweg des Pythagoras spornt dich nun am meisten dazu an, dass du den blühenden rechten Zweig ergreifen willst. Denn wer dem linken [Zweig] folgt, wird über Gefälle fortgeführt, sodass er hier mehr den Lastern als dem Streben nach Tugend unterworfen wird“ [Paraphrase Spre]). Vgl. hierzu auch Schröder: *Arnolds von Lübeck Gesta Gregorii Peccatoris* (wie Anm. 84),

den Texten, im mittelhochdeutschen und im altfranzösischen, wird die Lebensentscheidung aus der Perspektive eines christlichen Verhaltensmaßstabs als ‚falsch‘ markiert. Dennoch arbeitet Hartmann den Kontrast zwischen göttlicher Leitung des Geschehens, die man in der Legende erwartet, und individueller Fehlentscheidung des Protagonisten, die man eher dem Roman zuschreibt, gezielt heraus.

Darüber hinaus findet Hartmann auch für die Applikation der Motive der zu erjagenden „sælde“ und des „geteilten“ bzw. „glīchen spils“ im Vorfeld der ritterlichen Bewährung des Gregorius im *Grégoire* kein Vorbild – dort bestehen keinerlei Zweifel hinsichtlich der kämpferischen Auseinandersetzung. In Bezug auf die Entscheidung der Vasallen, dass die verwitwete Herrscherin zum Schutz des Reiches den siegreichen Streiter ehelichen soll (vgl. V. 1613–1624), wird im *Grégoire*, anders als bei Hartmann, die Einmischung des Teufels lebhaft beschrieben (vgl. V. 1547–1569).¹⁹¹ Der Moment der *conversio* des Protagonisten wird dann wiederum in beiden Werken recht ähnlich gestaltet. Auch der altfranzösische Text erzählt die Kehre als ein ‚Erkennen‘ der richtigen Option, nachdem die Ehefrau-Mutter Grégoire darum gebeten hat, sie angesichts ihrer Sünden zu lehren, was er aus den Büchern weiß.¹⁹² Der Aufbruch zur Buße wird auch im altfranzösischen Text als sofort in Handlung umgesetzter Sprechakt gestaltet.¹⁹³ Das im Gespräch zwischen Ehemann-Sohn und Ehefrau-Mutter wiederholt bemühte, hier freilich religiös konnotierte Entscheidungssymbol der Waage, die über das Heil nach dem Ausmaß der guten Taten entscheidet (vgl. V. 1939–1942; 1987–1992), übernimmt Hartmann nicht. Die Auswahl des Weges, den der Gewandelte einschlägt, wird im *Grégoire* nicht symbolisch überformt – der Verweis auf den schmalen Weg, den Hartmann einfügt, ist eine Referenz auf das Prologthema, hinsichtlich dessen die altfranzösische Dichtung keine Entsprechung aufweist. Ein weiterer Unterschied besteht im Hinblick auf die Papstwahl, die im *Grégoire* als göttlich inspirierte „election“ (V. 2326) inszeniert wird: Einer der Legaten bittet um göttliche Eingee-

S. 140; der rechte Weg wird mit einem geistlichen, der linke Weg mit einem weltlichen Leben gleichgesetzt (ebd., S. 142). Vgl. zum *bivium*-Motiv umfassend Harms: *Homo viator in bivio* (wie Anm. 71).

¹⁹¹ Diese Passage findet sich allerdings nicht im Text von B₁, vgl. Kasten: *Anmerkungen* (wie Anm. 179), S. 228.

¹⁹² *La vie du pape Saint Grégoire* (wie Anm. 179), V. 1967–1972: „Or vos pri: Me doctrinez, / Que des escriptures savez. / A mei dites, por bien estruire, / Cumfaitement me dei deduire, / En quel guise, en quel semblant / Me contendrai d’ore en avant.“ („So bitte ich Euch: Lehrt mich, was Ihr aus den Büchern wißt. Sagt mir zu meiner Unterweisung, wie ich mich verhalten soll, in welcher Art und Weise ich mich von jetzt an einrichten soll.“)

¹⁹³ Ebd., V. 1993–1998: „Je menrai autresi mon cors, / Si m’en irai del regne hors. / Endementres que il ce dit, / Toz ses garnimenz jus mist; / Puis se vesti de povres dras / E si se mist de haut en bas“ („Ich meinerseits werde ebenso verfahren [d.h. Buße leisten, Spre] und dieses Herrschaftsgebiet verlassen.“ Während er dies spricht, legte er alle seine Gewänder ab; dann zog er ärmliche Kleider an und bedeckte sich damit von oben bis unten.“)

bung der richtigen Entscheidung und fordert alle anderen auf, zu fasten und zu beten (vgl. V. 2341–2348; 2367–2372). Eines Tages verkündet ein Engel den Geistlichen, dass Grégoire der neue Papst werden soll (vgl. V. 2379–2392). Im *Grégoire* handelt sich somit um ein „ideales Bild der Wahl“,¹⁹⁴ weshalb dort folglich die Darstellung des Scheiterns weltlichen Entscheidens fehlt.

Der Vergleich zeigt, dass die Entscheidungsszenen in Hartmanns von Aue *Legendenroman* planvoll umgearbeitet werden. Die Vergewaltigung der Zwillingsschwester, die *conversio*-Szene und der Rat der Vasallen zur Heirat des siegreichen Ritters sind dabei die Passagen, die am wenigsten verändert wurden. Die Szenen der Entscheidung zur Aussetzung des Neugeborenen und der Wahl des neuen Papstes werden in der mittelhochdeutschen Bearbeitung hin zur Darstellung des Scheiterns weltlich-menschlichen Entscheidens umakzentuiert. In beiden Fällen wird eine Abfolge von Entscheidungsexternalisierung und -internalisierung eingesetzt – auf eine Anrufung Gottes folgt die Eingebung der richtigen Handlung. Dieses Muster setzt Hartmann auch in seinen *Artusromanen* um.¹⁹⁵ Die Unterscheidung zwischen immanentem Entscheiden und göttlicher Eingebung wird so unterstrichen. Eine größere Umarbeitung erfolgt in den Szenen vom Konflikt mit dem Ziehbruder über das Abtgespräch bis hin zur Entscheidung, gegen den die Mutter belagernden Herzog in den Kampf zu ziehen. Dieser Handlungsabschnitt wird von Hartmann so umgearbeitet, dass im Konflikt des Gregorius mit dem Ziehbruder ein Bruch der kausalen zugunsten einer finalen Handlungsmotivierung provoziert wird. In dieser Szene wurzelt die Paradoxie und der erzählerische Reiz der von Hartmann geformten Sünderheiligenfigur – Thomas Mann hat dies erkannt und die Szene des Bruderkonflikts aufwendig gestaltet.¹⁹⁶ Die Überformung

¹⁹⁴ Mertens: *Stellenkommentar* (wie Anm. 78), S. 871.

¹⁹⁵ Vgl. Enites Bitte um Gottes Hilfe in Hartmanns von Aue: *Erec* (wie Anm. 49), V. 3149–3159, woraufhin eine Beeinflussung ihrer inneren Disposition statthat (vgl. ebd., V. 3167). Ihr gelingt schließlich eine Entscheidung auf der Grundlage einer Optionenreduktion. Vgl. auch die Ausstellung der Beratungsbedürftigkeit des Artusritters in Hartmanns von Aue: *Iwein*, in: ders.: *Gregorius. Der Arme Heinrich. Iwein*, hg. und übers. von Volker Mertens, Frankfurt a. M. 2008, S. 318–767, V. 4889–4892. Vgl. hierzu bereits Spreckelmeier: *geteiltez spil* (wie Anm. 37).

¹⁹⁶ Thomas Mann gestaltet im *Erwählten* die Auseinandersetzung des Fundkinds Grigorß mit dem Ziehbruder Flann zu einer Erzählsequenz mit eigener Dramaturgie aus. Zwischen den ungleichen ‚Milchbrüdern‘ besteht ein Konkurrenzverhältnis und in Kampfspielen ist ihr Verhältnis stets unentschieden (vgl. Mann: *Der Erwählte* [wie Anm. 63], S. 89 f.). Auch in Manns Werk ereignet sich der Kampf zwischen den Brüdern nicht zufällig; er ist der Gipfel einer zunehmenden Provokation seitens des grobschlächtigen Fischersohns Flann, der absichtlich über die Beine des am Strand sitzenden Grigorß stolpert und danach alles daran setzt, einen Streit vom Zaun zu brechen (vgl. ebd., S. 93 f.). Flann erklärt, „daß es ausgetragen sein muß zwischen uns, gründlich und einmal für alle“, denn Grigorß habe sich „erlaubt, aus der Art zu schlagen ins Feinere, Höhere“ (ebd., S. 94 f.). Die Gleichzeitigkeit von brüderlichem Gleichheitsgebot und täglich bewiesener Ungleichheit muss aufgehoben werden: „Eine Verhöhnung bist du,

des Abtgesprächs zum expliziten Entscheidungsprozess im mittelhochdeutschen Werk führt zu einer individuellen Zurechnung der ‚heilsnotwendigen Fehlentscheidung‘. Indem anschließend im Vorfeld des ritterlichen Kampfes an das Bewährungsmuster des höfischen Romans angeknüpft wird, wird in Hartmanns Legendenroman nicht zuletzt die Existenz konkurrierender Heilswege vor Augen geführt, die sich in der Figur des ‚Sünderheiligen‘ zu kreuzen scheinen. Obschon im Legendenroman die Erübrigung von Entscheiden durch göttlich inspiriertes Handeln und das Erkennen der richtigen Handlungsoption positiv hervorgehoben werden, kennen ja zumindest Hartmanns Artusromane ebenso das Erreichen von Heil und Seligkeit durch – ebenfalls göttlich geleitete – ritterliche Bewährung. Dass die Heilswege dabei aber eine qualitative Abstufung erfahren, belegt der Umstand, dass die Aventure in den Inzest und das unbedingte Vertrauen auf Gottes Gnade zur Heiligkeit führt.

6. Schluss

Der vorliegende Beitrag hat die Frage nach der Bedeutung personalen Entscheidens in der Gregorius-Legende und damit auch nach dem Verhältnis von der Determination finalen Erzählens zur Kontingenz des Entscheidens gestellt. Der Blick auf die Inszenierung von Entscheiden hat gezeigt, dass zwischen explizit ausagierten Entscheidungsprozessen, (göttlichen) Eingebungen als einer Entscheidungsquelle und dem religiösen Erkennen der ‚richtigen‘ Option unterschieden werden kann. Ein wesentlicher Unterschied zwischen diesen in ihrer Verfügbarkeit divergierenden Formen der Entscheidungsfindung besteht in der vorliegenden oder fehlenden Passung von Handlungsmotivierung und figuraler Handlungsverantwortung. Hartmann inszeniert, das zeigt nicht zuletzt der Vergleich mit seiner altfranzösischen Vorlage, die Prädestination des Gregorius und spielt in der Ausdehnung des Abtgesprächs zur expliziten Entscheidungsszene mit der Spannung von Handlungsautonomie und göttlicher Vorsehung, indem er Gregorius seine heilsnotwendige Entscheidung gegen den Lebensweg eines Geistlichen aufwendig begründen lässt. Eingebungen scheinen dabei mit finaler, explizite Entscheidungsszenen hingegen mit kausaler Motivierung von Handlung zusammenzuhängen. Indem finale und kausale Motivierung überblendet werden – Gregorius ist prädestiniert und handelt zugleich falsch –, wird dem Paradoxon des guten Sünders, des Sünderheiligen, Ausdruck verliehen. Da Entscheidungen, in denen eine Optionen-

wie du da leibst und lebst, denn du bringst die Welt durcheinander und verwirrst die Unterscheidungen“ (ebd., S. 95). Als Grigorß sich schließlich gegen die anhaltende Provokation wehrt, kommt es im Kampfgeschehen zum entscheidenden Schlag auf die Nase des Ziehbruders betont zufällig. Grigorß zielt mit der Linken auf die Milz, während seine Rechte, „die gar kein Vorhaben wollte gehabt haben“, die Nase Flanns, verstärkt durch einen Siegelring mit den wegweisenden Symbolen Lamm und Kreuz, zertrümmert (ebd., S. 96f.).

selektion übersprungen wird – wie schließlich im Falle der Wendung zur Buße –, positive Folgen im Sinne des Erzählziels ‚Heiligkeit‘ zeitigen und explizites Entscheiden zwischen verschiedenen Optionen scheitert oder als Glaubensprobe inszeniert wird, kann auf eine bewusste Gestaltung der Entscheidungsszenen durch Hartmann geschlossen werden. Die Wendepunkte der Legende, in denen Gnade in Sünde und Sünde in Gnade umschlägt, werden als Entscheidungsszenen dargestellt. Die Lebensentscheidung und die *conversio* zur Buße sind als zentrale Elemente der Heiligkeitserzählung aufeinander bezogen und zugleich aus entscheidentheoretischer Perspektive zu differenzieren. Explizites Entscheiden wird im legendarischen Erzählen als oberflächliches Instrument immanenter Entscheidungsfindung gezeichnet. Es erscheint, wie der Erzähler in Manns *Erwähltem* im Kontext der Papstwahl konstatiert, als „bloßes Menschenwerk“.¹⁹⁷ Auf Eingebungen und Erkenntnis basierende Entscheidungen hingegen zeigen sich als Ausdrucksformen einer Vermittlung zwischen Individuum und Gott. Um die Leitfrage dieses Sammelbandes abschließend wieder aufzunehmen: Welche Rolle die Entscheidungen eines/r (prospektiv) Heiligen auf dem wechselvollen Weg zur Heiligkeit im literarischen Text spielen, hängt somit wesentlich davon ab, in welchem Umfang göttliche Beeinflussung und menschlicher Handlungsspielraum vorausgesetzt und entsprechend literarisch inszeniert werden. Das ‚Erkennen‘ von Wahrheit, die Erkenntnis der richtigen Option, erscheint aus dieser Perspektive als eine Konstruktion, Eingebungen als unverfügbare Entscheidungsquellen durch die Verähnlichung mit Strukturen des Wissenserwerbs an den menschlichen Verfügungsbereich zurückzubinden.

Der abschließende Vergleich von mittelhochdeutschem Werk und altfranzösischer Vorlage konnte aufzeigen, dass Hartmann Entscheidungsszenen gezielt für die Inszenierung der paradoxen Sünderheiligenfigur nutzt. Damit funktionalisiert er die Spannung von Determination und Kontingenz, um individuelle Schuld eindrucksvoll und anspielungsreich ins Bild zu setzen. Entscheidungsszenen tragen somit durch ihre Konstruktion bereits im mittelalterlichen Text dazu bei, einen „Sünde-Buße-Gnade-Automatismus“¹⁹⁸ durch den Einsatz von Kontingenzmomenten zu irritieren. Mann wird das Thema der Lebensentscheidung in der modernen Bearbeitung übernehmen und gezielt hervorheben. Die „fromme Grotesk-Legende“¹⁹⁹ wird mit dem Entwurf des Motivs eines „Tor[s] aller Möglichkeiten“²⁰⁰ das durch den Konflikt der Ziehbrüder aufgestoßen wird, die

¹⁹⁷ Ebd., S. 192.

¹⁹⁸ Mertens: *Stellenkommentar* (wie Anm. 78), S. 837.

¹⁹⁹ *Thomas Mann an Samuel Singer, Pacific Palisades, 13.2.1948*, in: *Thomas Mann: Selbstkommentare: ‚Der Erwählte‘*, hg. von Hans Wysling unter Mitwirkung von Marianne Eich-Fischer, Frankfurt a. M. 1989, S. 9 f., hier S. 10.

²⁰⁰ Mann: *Der Erwählte* (wie Anm. 63), S. 102: „Der gesammelte Schlag auf Flanns Nase, der der Frau, seiner Amme, den Mund geöffnet, er war ein Schlag der Befreiung gewesen, ein sprengender Schlag gegen das Tor, das nun weit offen stand: das Tor aller Möglichkeiten.“

Einflüsse der modernen Multioptionsgesellschaft spiegeln, vor dem Hintergrund einer säkularisierten Weltansicht Vorsehung nur vordergründig im Verfügungsbe-
reich der Erzählerfigur inszenieren²⁰¹ und schließlich vor allem die Protagonistin
Sibylla in gnadenspekulativer Vermessenheit und verblendeter Selbstliebe zeich-
nen. Mann verleiht der individuellen Schuld der weiblichen Hauptfigur gerade
durch uneindeutiges Verhalten in Entscheidungssituationen Ausdruck.²⁰² In der
mittelalterlichen Dichtung hingegen ist die göttliche Vorsehung noch kein ironi-
sches Konstrukt der Erzählinstanz. Hartmann zeigt, indem er in seiner Bearbei-

²⁰¹ Ebd., S. 113: „Aber menschliches Ermessen reicht nicht weit, ausgenommen in des
Erzählers Fall, der die ganze Geschichte bis zu ihrem wundersamen Ausgange kennt
und gleichsam teil hat an der göttlichen Vorsehung, – eine einzig dastehende und ei-
gentlich dem Menschen nicht zukommende Vergünstigung. Ich bin denn auch geneigt,
mich ihrer zu schämen, dem menschlichen Ermessen die Ehre zu geben und im gegen-
wärtigen Stadium der Geschichte zu tadeln, was ich späterhin, überwältigt vom Rat-
schluß der Gnade, zu preisen genötigt sein werde.“ Vgl. ähnlich auch ebd., S. 134.

²⁰² Durch die Umarbeitung der im mittelhochdeutschen Werk lediglich von Seiten der
Schwester monologisch kommentierten Vergewaltigungsszene – „wie nû, bruoder
mîn? / [...] waz diutet diz ringen?“ (vgl. Hartmann von Aue: *Gregorius* [wie Anm. 72],
V. 380–390, hier V. 380 und 384) – zu einer sprachlich verschlüsselten Sündenfallsze-
ne, einer Urszene des Entscheidens, wird Sibylla evagleich die Verantwortung für den
Sündenfall der Erzählung zugeschrieben:

Dann murmelten sie, was man nicht mehr verstand und gar nicht verstehen soll:

„Nen frais pas. J'en duit.“

„Fai le! Manjue, ne sez que est. Pernum ço bien que nus est prest!“

„Est il tant bon?“

„Tu le saveras. Nel poez saver sin gusteras.“

„O Willo, welch Gewaffen! Ouwê, mais tu me tues! O, schäme dich! Ganz wie ein
Hengst, ein Bock, ein Hahn! O fort!

O, fort und fort! O Engelsbub! O himmlischer Gesell!“

(Mann: *Der Erwählte* [wie Anm. 63], S. 35).

(„Ich werde das nicht machen. Ich bin mir unsicher.“

„Tu es! Iss, du weißt doch gar nicht, wie es schmeckt. Lass uns nehmen, was dort
für uns bereitet ist.“

„Ist es gut?“

„Das wirst du schon sehen. Du wirst es nicht wissen, bis du es probiert hast.“

[...] „O weh, aber du tötest mich! [...]“)

Brian O. Murdoch hat die Passage ins Englische übersetzt (ders.: *Gregorius. An Inces-
tuous Saint in Medieval Europe and Beyond*, Oxford 2012, S. 209). Lorenz Becker,
dessen deutsche Übertragung ich hier zitiere, orientiert sich an dieser englischen Über-
setzung (ders.: *Thomas und Hartmann im Dialog* [wie Anm. 81], S. 107). Die Eigenver-
antwortlichkeit der Beteiligten für die durch Selbstliebe begründete Schuld und Sünde
rückt so bereits zu Beginn des Werkes ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Die Entschei-
dung zum Inzest mit dem bruderähnlichen Sohn wird dann, einer Eva-Maria-Antithese
entsprechend, mittels einer Marienalogie inszeniert (vgl. Mann: *Der Erwählte* [wie
Anm. 63], S. 151–155).

tung Eingebungen und religiöse Erkenntnis positiv konnotiert, die Verinnerlichung der „asymmetrischen Axiologie“²⁰³ der christlichen Heilslehre als ein Entwicklungsschritt des Protagonisten zwischen der Entscheidung im Abgespräch und dem Erkennen des Handlungsgebots ‚Buße‘ als erbauliches Rezeptionsziel der Legende auf. Während Gregorius zunächst noch meint, entscheiden zu können und zu müssen, führt erst das Vertrauen auf Gottes Gnade zur Erkenntnis der gebotenen Handlungsoption. Die Zweifellosigkeit des Protagonisten macht Entscheiden in der mittelalterlichen Legende schließlich obsolet.

²⁰³ Friedrich: *Mythische Narrative* (wie Anm. 110), S. 45.

Heiligkeit ohne Vorbild? Die Sieben Schläfer und Johannes der Täufer als hagiographische ‚Grenzfälle‘

Andreas Hammer

Decisions presuppose causal sequences and evoke the connection between a deed and its consequences. The article examines the issue that holiness, however, is often understood as divine grace and chosenness, to which humans have no access: Following examples and upholding virtues may be prerequisites for holiness but do not necessarily lead to holiness. The article focuses on the Seven Sleepers, legendary saints who lack the criteria of *imitatio* and virtuousness and even actively refuse a martyr's death (and thus holiness). The *imitatio* model is abandoned altogether with John the Baptist, since temporal dependencies are suspended entirely in the case of the forerunner of Christ.

Die Heiligkeit eines Menschen ist seit jeher nur unter großen Problemen narrativierbar. Ob jemand heilig ist oder nicht, ist nicht einfach ein Faktum, das zu konstatieren oder abzuweisen wäre, und so sehr die Forschung sich auch bemüht hat, lassen sich doch keine eindeutigen Kriterien bestimmen, die jemanden unzweifelhaft zur Heiligkeit ‚qualifizieren‘.¹ Es mag einige notwendige, jedoch keine hinreichenden Kriterien geben, ob ein Mensch als heilig bezeichnet werden kann: Heiligkeit ist eine Kategorie, die den betreffenden Menschen zugesprochen wird; diese Zuschreibung erfolgt jedoch erst nachträglich, in der Regel nach dem Tode. Einerseits kann heilig nur werden, wer einen entsprechenden Lebenswandel führt, wer sich nach den christlichen Tugenden verhält und sein Leben voll auf Gott und dem Glauben widmet. Andererseits ist Heiligkeit eine Form der Auserwähltheit, eine Begnadung, die unverfügbar ist und gerade keinen Tun-Ergehen-Zusammenhang entfaltet, nicht zwangsläufig vom eigenen Verdienst abhängig ist. Es ist, so könnte man sagen, also höchstens möglich, sich für ein heiligmäßiges Leben zu entscheiden, nicht aber für die Heiligkeit selbst, denn die Auserwähltheit und Gnade hierfür liegt nicht bei den Menschen, sondern einzig bei Gott. An diesem Dilemma müssen sich hagiographische Texte immer wieder abarbeiten: Das Hei-

¹ Zu dieser Problematik vgl. *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*, hg. von Julia Weitbrecht et al., Berlin 2019, vgl. insbesondere den Forschungsüberblick in der Einleitung von Elke Koch und Julia Weitbrecht, S. 9–21.

ligenleben steht stets unter einer providentiellen Vorherbestimmung, die sich aber erst im oder nach dem Tod erweist, sodass jede Vita sich retrospektiv zu diesem Punkt hin entwickeln muss.²

Diese Vorherbestimmtheit ist jedoch gerade nicht fassbar oder verifizierbar, sie ist als Teil einer göttlichen Gnade oder vielmehr Begnadung wie diese unverfügbar.³ Daher bemühen sich die Lebensbeschreibungen, noch weitere, verifizierbare Kriterien dieser prinzipiell unverfügbaren göttlichen Auserwähltheit an die Seite zu stellen. Auch wenn die Gnade Gottes nicht im Zeichen eines Verdienstes oder einer Belohnung stehen kann, formulieren die Heiligenviten für ihre Protagonisten bestimmte Tugenden, die sie als eigenen Verdienst für sich in Anspruch nehmen können. Ethische Leistung ist damit eine zentrale, ja geradezu notwendige Voraussetzung für Auserwähltheit und zur Heiligkeit, nicht aber eine mess- und kalkulierbare Bedingung. Dies ist es aber, wovon die Legenden erzählen: Die Auserwähltheit der Heiligen zeigt sich in ihren Wundern und anderen ‚Begleiterscheinungen‘, ihre ethische Leistung erweist sich in ihrem Handeln, das von christlichen Vorbildern geprägt ist, für die sich die Heiligen mehr oder weniger aktiv entscheiden.⁴ Denn erst wenn zumindest formal eine Entscheidungsfreiheit vorhanden ist, wird aus tugendhaftem Handeln auch eine ethische Leistung – die dann auch durchaus als Verdienst aufgefasst werden kann; der Heilige erscheint dann, um mit Hans Ulrich Gumbrecht und Max Weber zu sprechen, als „ethischer Virtuose“.⁵

Diese Entscheidungsfreiheit zum tugendhaften, vorbildlichen Handeln, die den ethischen Virtuosen ausmacht, orientiert sich bei Märtyrern wie bei Bekenner-

² Vgl. hierzu ebd., vgl. auch Andreas Hammer: *Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierung von Heiligkeit im Passional*, Berlin und Boston 2015, bes. S. 3–24. Vgl. zur Geschichte der Heiligenverehrung und Hagiographie auch grundsätzlich Peter Gemeinhardt: *Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart*, München 2010.

³ Vgl. Ansgar Paus: Art. *Heilig, das Heilige* (I), in: *LThk* 4, 1995, Sp. 1267–68. Auf die Konsequenzen, die sich für legendarisches Erzählen dadurch ergeben, hat Peter Strohschneider: *Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns „Gregorius“*, in: *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*, hg. von Christoph Huber, Tübingen 2000, S. 105–133, aufmerksam gemacht.

⁴ Zu den Tugenden und Wundern, welche die Heiligkeit gewissermaßen als ‚Begleiterscheinungen‘ erweisen, vgl. Gemeinhardt: *Die Heiligen* (wie Anm. 2), S. 78–85, sowie Arnold Angenendt: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, S. 167–182.

⁵ Den Heiligen als magischen Helden oder ethischen Virtuosen fasst Hans Ulrich Gumbrecht: *Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie*, in: *Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven. Hugo Kuhn zum Gedenken*, hg. von Christoph Cormeau, Stuttgart 1979, S. 37–84, in Anlehnung an Max Weber: *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*, hg. von Johannes Winkelmann, Gütersloh 1981.

heiligen (sofern man diese nicht unproblematische grobe Unterscheidung überhaupt aufrechterhalten mag)⁶ stets an der Figur Christi; die ethische Leistung der Heiligen steht im Zeichen der *imitatio*. Das Martyrium ist eine Nachfolge des Opfertodes Jesu; der Märtyrer stirbt Christus nach, indem er sich selbst für seinen Glauben (und damit für Christus) opfert. Nicht zuletzt führt ja der Tod im Martyrium nach den gängigen Vorstellungen (bis heute) unmittelbar zur Heiligkeit. Doch auch die anderen christlichen Tugenden sind im Geiste der *imitatio* zu sehen; Leben und Taten der Heiligen haben die Taten Jesu zum Vorbild: Demut, Barmherzigkeit und Hilfe in Not sind ebenso aus den Evangelienberichten bekannt wie verschiedene Wundertaten (etwa Krankenheilungen), welche auch die Heiligen vollbringen, die sich damit in der Nachfolge Christi befinden.⁷ Und das Virginitätsideal macht die heilige Jungfrau zur Braut Christi, wodurch die Tugend der Enthaltensamkeit noch einmal einen ethisch-religiösen Mehrwert erhält.

All dies erfordert, zumal im Erzählprozess, eine aktive Hinwendung und Entscheidung zu diesen „tätigen Tugenden“⁸, welche schlussendlich zur Heiligkeit führen. Wie die Legenden dies auserzählen, lässt sich an einigen exemplarischen Fällen kurz zeigen: Der hl. Adrian beispielsweise ist ein römischer Offizier, der die Folterung von bekennenden Christen beaufsichtigen soll. Angesichts ihrer Glaubensstärke und Opferbereitschaft legt er seine Waffen nieder, verweigert dem Kaiser den Gehorsam und stellt sich an die Seite der Christen, um mit ihnen das Martyrium zu erleiden. Georg entscheidet sich dagegen, die väterliche Herrschaft anzutreten, und begibt sich lieber auf Heidenmission; wie jeder Märtyrer wird auch er vom heidnischen König Dacian vor die Wahl gestellt, dem christlichen Glauben zu widersagen oder das Martyrium zu erleiden – und wie in jeder Märtyrerlegende ist seine Entscheidung natürlich von vornherein klar, da es ansonsten ja keinen Heiligen und nichts zu erzählen gäbe.⁹

⁶ Eine Unterteilung in diese beiden Gruppen wird besonders hervorgehoben in der Untersuchung von Edith Feistner: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*, Wiesbaden 1995; zur Kritik vgl. Hammer: *Erzählen vom Heiligen* (wie Anm. 2), S. 18–22 u. 154 f., sowie die Einleitung von Koch und Weitbrecht (wie Anm. 1).

⁷ Vgl. zum Konzept der *imitatio* im legendarischen Erzählen bereits André Jolles: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Studienausgabe Tübingen 1971 [zuerst Halle 1930], Kap. 1: Legende, S. 23–61. Vgl. ferner Rolf Schulmeister: *Aedificatio und Imitatio. Studien zur intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende*, Hamburg 1971; Jürgen Milchner: *Nachfolge Jesu und Imitatio Christi*, Münster 2004; zur *imitatio* in der mittelalterlichen Vorstellungswelt vgl. Dina de Rentiis: *Die Zeit der Nachfolge. Zur Interdependenz von 'imitatio Christi' und 'imitatio auctorum' im 12.–16. Jahrhundert*, Tübingen 1996, S. 33–46.

⁸ Jolles: *Einfache Formen* (wie Anm. 7), S. 31.

⁹ Vgl. zu Georg Stephanie Seidl: *Blendendes Erzählen. Narrative Entwürfe von Ritterheiligkeit in deutschsprachigen Georgslegenden des Hoch- und Spätmittelalters*, Berlin und Boston 2012, zur Adrian-Legende Hammer: *Erzählen vom Heiligen* (wie Anm. 2), S. 308–316.

Ebenso ist es bei Agnes, die sich gegen die Heirat mit dem um sie werbenden Sohn des Präfekten entscheidet, und stattdessen für Virginität und Christusbrautschaft und damit auch fürs Martyrium. Die Richtigkeit ihrer Entscheidung wird in der Legende dann in jener Szene erwiesen, in der Agnes ins Bordell geschafft wird, um ihr auf diese entehrende Weise ihre Jungfräulichkeit zu nehmen: In dem Moment, als ihr die Kleider vom Leib gerissen werden, lässt Gott auf wundersame Weise ihr Haar wachsen, um ihre Nacktheit zu verbergen; zugleich ist sie aber bereits von einer heiligen Aura umgeben, sodass der Jüngling, der sie berührt, tot umfällt und von Agnes wieder ins Leben zurückgeholt wird. Wiewohl sie erst danach das Martyrium erleidet, erweist sich Agnes' Heiligkeit bereits in diesem Moment: in ihrer ethischen Qualität, indem sie die Werbung zugunsten ihrer *virginitas* abweist und das Martyrium in Kauf nimmt, und in ihrer Auserwähltheit vor Gott, die durch das Wunder bestätigt wird.¹⁰

Schon hier wird klar: Die Legendenerzählung baut kausale Bezüge auf, in denen die durchs Wunder erwiesene Auserwähltheit als Folge oder zumindest Bestätigung der ethischen Leistung erscheint, welche wiederum aus einer bewussten Entscheidung resultiert. Es bleibt aber unklar, ob die göttliche Auserwähltheit nicht doch bereits vorausliegend ist, und damit Agnes' ‚richtige‘ Entscheidung nurmehr eine Konsequenz daraus ist, ob also nicht vielmehr die Auserwähltheit erst die ethische Qualität nach sich zieht. Ursache und Wirkung sind insofern unscharf voneinander zu trennen, als ja die Wunderkraft und die Auserwähltheit durch Gott gerade nicht an ein Verdienst direkt geknüpft sind, es eben keine Zwangsläufigkeit gibt.¹¹ Zwar wird die Entscheidung der Protagonisten entsprechend belohnt – nämlich mit der Heiligkeit –, ohne dass darin freilich eine Selbstverständlichkeit liegen dürfte. Die göttliche Begnadung und Auserwähltheit ist daher umgekehrt auch in einigen Legendenerzählungen absolut voraussetzungslos von Anfang an vorhanden: So hält der hl. Nikolaus schon als Säugling die Fastentage ein; über Dominikus weiß die Legende zu berichten, dass seine Mutter bereits vor der Geburt ihr künftiges Kind in einer visionären Schau mit einer Fackel im Mund erblickt habe, was auf die Predigertätigkeit des späteren Ordensgründers verweist. Vorsehung und göttliche Fügung stehen hier aktiven Entscheidungen und bewussten Handlungsoptionen diametral entgegen.

Die Legenden inszenieren also einerseits eine direkte und ausdrückliche Hinwendung zu Tun und Verhalten, das als heilig qualifiziert wird; besonders deutlich wird dies in Bekehrungserlebnissen, wo eben jene Entscheidung den Höhepunkt der Erzählung bildet und entsprechend narrativ vorbereitet und begründet wird.

¹⁰ Vgl. zum Motiv der *virginitas* in der Agnes-Legende Peter Strohschneider: *Weltabschied, Christusnachfolge und die Kraft der Legende*, in: *GRM* 60 (2010), S. 143–163, hier bes. S. 145f.; zum Haarwunder vgl. Julia Weitbrecht: *Die magd nakint schowen/ Ir reinen lip zerhowen. Entblößung und Heiligung in Märtyrerinnenlegenden*, in: *„Und sie erkannten, dass sie nackt waren“ . Nacktheit im Mittelalter*, hg. von Stephan Bießener, Bamberg 2008, S. 269–288.

¹¹ Vgl. Hammer: *Erzählen vom Heiligen* (wie Anm. 2), S. 304f.

Eine aktive Entscheidung (und damit auch die Freiheit, sich zumindest theoretisch anders entscheiden zu können) ist ebenso in den Märtyrerlegenden zu erkennen, wenn den Protagonisten vor oder während der Folterungen noch einmal Gelegenheit gegeben wird, sich vom christlichen Glauben abzuwenden – und diese dann selbstverständlich standhaft bleiben. Manche Legenden inszenieren dies besonders nachdrücklich: Der bereits erwähnte Adrian bekommt von seiner Frau Natalia nicht nur Unterstützung und Ermahnung im Gefängnis, sondern diese feuert die Folterknechte während des Martyriums noch regelrecht an, aus Angst, ihr Mann würde seinen Entschluss noch einmal revidieren. Andererseits ist diese Entscheidungsfreiheit freilich doch eher eine theoretische Option: Eine Wahl muss gegeben sein, um überhaupt eine ethische Leistung herausstellen zu können, zugleich ist aber von vornherein klar, wie die Entscheidung fallen wird.¹² Daher erscheinen manche Heilige (wie etwa Nikolaus) von Beginn bereits als Auserwählte, die niemals vor eine Wahl gestellt werden, sondern stets schon von göttlicher Gnade und christlichen Tugenden erfüllt sind.¹³ Auch darin ähneln die Heiligen ihrem Vorbild Christus, der als Gottmensch mit einem konkreten Erlösungsversprechen auf die Welt kommt, vor seinem Opfertod im Garten Gethsemane zwar plötzlich doch noch zweifelt, um dann aber das Kreuz auf sich zu nehmen.

1. Die Siebenschläfer-Legende oder wie man unabsichtlich zum Heiligen wird

Diese hier knapp angesprochenen Fälle illustrieren exemplarisch einige der narrativen Besonderheiten legendarischen Erzählens. Ich habe so weit ausgeholt, weil die beiden Legenden, denen ich mich im Folgenden etwas genauer widmen möchte, zentrale Punkte dieser eben gemachten Beobachtungen suspendieren, und zwar in ganz unterschiedlicher Weise. Ich beginne mit der Legende von den Sieben Schläfern: Sie ist vermutlich im 6. Jahrhundert entstanden, greift aber bereits auf vorchristliche Motive und Erzählmuster zurück. Sie wird darüber hinaus als einzige christliche Legende auch im Koran erzählt (Sure 18), ebenso werden die Sieben Schläfer auch im Islam verehrt, wo ihnen verschiedene Wallfahrts- und Kultstätten gewidmet sind.¹⁴ Das ist für christliche Märtyrer durchaus erstaunlich, hängt aber möglicherweise auch mit den Eigenarten dieser Erzählung zusammen.

¹² Vgl. nochmals Strohschneider: *Weltabschied* (wie Anm. 10), S. 145.

¹³ Gumbrecht: *Faszinationstyp Hagiographie* (wie Anm. 5), S. 173, spricht in Anlehnung an Max Scheler von ‚Einmalgeborenen‘ im Gegensatz zu den ‚Zweimalgeborenen‘, welche erst später (z.B. durch ein Konversionserlebnis) zur Heiligkeit gelangen.

¹⁴ Vgl. Hermann Kandler: *Die Bedeutung der Siebenschläfer (Aṣḥāb al-kaḥf) im Islam. Untersuchungen zu Legende und Kult in Schrifttum, Religion und Volksglauben unter besonderer Berücksichtigung der Siebenschläfer-Wallfahrt*, Bochum 1994, S. 9–12. Zur Stoffgeschichte der Legende muss auf die alten Untersuchungen von Michael Huber: *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern. Eine literaturgeschichtliche Untersuchung*, Leipzig 1910, sowie John Koch: *Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung*

Die Handlung der Legende ist schnell zusammengefasst: In Ephesus nimmt die Christenverfolgung unter Kaiser Decius stark zu, sodass unter den Christen zuletzt jeder jeden verrät, um den Foltern zu entkommen. Vom Kaiser vor die Wahl gestellt, den Götzen zu opfern oder zu sterben, flüchten sich sieben Christen in eine Höhle oberhalb der Stadt und halten sich dort versteckt; traurig erwarten sie nun ihre Entdeckung und schlafen darüber ein. Tatsächlich werden sie so – schlafend – gefunden; anstatt sie jedoch gefangen zu nehmen und öffentlich hinzurichten, lässt Decius den Höhleneingang einfach zumauern, um sie verhungern zu lassen. Die Sieben geraten in Vergessenheit, und über 300 Jahre später – das Christentum hat sich längst durchgesetzt – lässt ein Bauer die Mauern einreißen, um Platz für sein Vieh zu schaffen. Unbemerkt erwachen die sieben Schläfer in dem Glauben, nur wenige Stunden geschlafen zu haben.¹⁵ Sie schicken einen von ihnen namens Malchus in die Stadt, um Brot zu kaufen; dieser wundert sich über die vielen Kreuze, glaubt gar, am falschen Ort zu sein (anstatt in der falschen Zeit). Als er mit den alten Münzen aus seiner Zeit zahlen will, werden die Leute stutzig, und nach einigem Hin und Her kommt das Wunder der Sieben Schläfer ans Licht. Eilends wird Kaiser Theodosius, ein frommer Christ, herbeigeholt, denn dieser muss sich mit Häretikern herumschlagen, die den Glauben an eine leibliche Auferstehung nach dem Tode anzweifeln. Beim Anblick der Sieben Schläfer, die nun alle im Signum der Heiligkeit strahlen, fällt er vor ihnen auf die Knie, da er nun endlich eine göttliche Bestätigung wider den Irrglauben der Ketzler hat. Die Sieben bezeugen die leibliche Auferstehung, dann sinken sie tot zu Boden und werden in ihrer Höhle begraben.

An dieser Legende sind zwei Punkte bemerkenswert: Zum einen werden die Sieben Schläfer zwar als Märtyrer verehrt und zumeist auch als solche bezeichnet. Jedoch erleiden sie näher besehen eigentlich gar kein Martyrium: Sie werden nicht gefoltert oder gequält, sie werden auch nicht öffentlich gedemütigt oder ob ihres Glaubens verspottet, und sie werden vor allem nicht hingerichtet – all dies sind normalerweise Kennzeichen und Motive einer Märtyrerverlegende. Gewiss: Die Sieben werden wegen ihres christlichen Glaubens verfolgt und mit dem Tode bedroht, und sie sollen deswegen auch den Tod finden, indem man die Höhle zumauert. Indes scheitert genau dieses Vorhaben: Die Sieben sterben eben nicht eingemauert einen grausamen Hungertod, sondern sie verbringen die Zeit bis zu ihrer Entdeckung schlafend, ohne irgendetwas davon zu merken, als ob sie nur eine Nacht geruht hätten. Sie sind auch keine Märtyrer von unzerstörbarem Leben, bei denen die Foltern keine Wirkung zeigen, sich gar die Folterwerkzeuge gegen ihre Peini-

und ihre Verbreitung. Eine mythologisch-literaturgeschichtliche Studie, Leipzig 1883, zurückgegriffen werden. Einen Überblick bietet auch Hugh Magennis in seiner Ausgabe: *The Anonymous Old English Legend of the Seven Sleepers*, Durham 1994; vgl. ders.: *The Anonymous Old English Legend of the Seven Sleepers and its Latin Source*, in: *Leeds Studies in English* 22 (1991), S. 43–56, hier bes. S. 43–45.

¹⁵ In einigen Versionen der Legende, so auch in den islamischen, wird zusätzlich erzählt, dass ein Engel bei ihnen wacht, der die Schläfer auch regelmäßig umdreht.

ger wenden. Denn diese besondere Form von Märtyrern (ein Paradebeispiel ist der hl. Georg, der sogar mehrfach wieder aufersteht, um mehrfach das Martyrium zu erleiden) empfinden zwar offensichtlich keine Schmerzen, die Folter, die sie unerschrocken erdulden, kann ihnen nichts anhaben. Doch auch sie werden, wie es für das Martyrium ja zentral ist, zuletzt auch umgebracht.¹⁶ Hier aber fallen die Männer lediglich in einen tiefen Schlaf, aus dem sie Jahrhunderte später wieder erwachen, Zeugnis ablegen und dann sterben.

Entscheidend aber ist der zweite Punkt: Ist nämlich schon das Märtyrertum der Sieben problematisch, so sind es die Umstände, die dazu führen, erst recht. Anders gesagt: Die sieben Schläfer wollen sich gerade *nicht* für das Martyrium entscheiden, dem die meisten Heiligen doch eigentlich freudig entgegenstreben. Das Martyrium freiwillig auf sich zu nehmen, hat für die Feststellung der Heiligkeit eine so fundamentale Bedeutung, dass die Viten der ersten ‚neuen Heiligen‘, die als *confessores* und nicht als Märtyrer für heilig erklärt wurden, diesen Umstand sogar explizit verteidigen müssen: So stellt Sulpicius Severus in der Vita des hl. Martin mehrfach klar, dass dieser durchaus bereit gewesen wäre, für seinen Glauben zu sterben, indes habe er dazu einfach keine Gelegenheit gehabt, da das Christentum bereits so weit verbreitet war.¹⁷ Von einer solchen Opferbereitschaft ist bei den Sieben aus Ephesus freilich wenig zu spüren: Zwar weigern sie sich standhaft, vor Decius die Abgötter anzubeten, doch als dieser ihnen Bedenkzeit gibt, nutzen sie

¹⁶ Vgl. zu diesem Konzept bereits Klaus Zwierzina: *Die Legenden der Märtyrer von unzerstörbarem Leben*, in: *Innsbrucker Festgruß von der philosophischen Fakultät, dargebracht der 50. Versammlung dt. Philologen und Schulmänner in Graz*, Innsbruck 1909, S. 130–158, in zeichentheoretischer Perspektive setzen sich damit auseinander Hans-Jürgen Bachorski und Judith Klinger: *Körper-Fraktur und herrliche Marter. Zu mittelalterlichen Märtyrerlegenden*, in: *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Beiträge zum Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18.–20. März 1999)*, hg. von Klaus Ridder und Otto Langer, Berlin 2002, S. 309–333. Zur Semiotizität der Körperzeichen in Märtyrerlegenden vgl. auch die Überlegungen von Stephanie Seidl: *Blendendes Erzählen* (wie Anm. 9), S. 30–37: Kurz gesagt zeichnet sich das Martyrium ja gerade dadurch aus, dass die Foltern regelrecht in den gemarterten Körper eingeschrieben werden. In manchen Fällen erweist sich der Körper des/der Heiligen jedoch gewissermaßen als widerstandsfähig: Die Folter zeigt keine Wirkung, der Körper bleibt unversehrt; diese Märtyrer von unzerstörbarem Leben haben (so Bachorski und Klinger) bereits einen transzendenten Auferstehungsleib, der mit immanenten Folterwerkzeugen nicht mehr verwundet werden kann – dadurch wird ihre Heiligkeit und Nähe zur Transzendenz in noch höherem Maße sichtbar. Die Sieben Schläfer hingegen werden nicht aktiv gefoltert oder verwundet; sie besitzen auch keinen Auferstehungsleib, vielmehr verschlafen sie (im wahrsten Sinne des Wortes) die Qual durch Verhungern. Sie leiden nicht und sind dem Martyrium aber auch nicht in der Transzendenz entrückt, wie sich in der nachfolgenden Analyse besonders in den volkssprachigen Versionen zeigen wird.

¹⁷ Zur Martinsvita, den neuen Heiligen und deren Genese aus den frühchristlichen Heiligkeitsmodellen vgl. Maximilian Benz: *Konkurrenz und Institutionalisierung in der Spätantike*, in: *Legendarisches Erzählen* (wie Anm. 1), S. 115–136.

die Frist, um ihr Hab und Gut zu verkaufen und sich zu verstecken. Nicht Bereitschaft zum Märtyrertod, sondern die Furcht davor und vor den damit verbundenen Qualen bestimmt also die Entscheidung der Sieben – und man könnte es fast als eine Entscheidung *gegen* die Heiligkeit bezeichnen. Die Furcht vor dem Tod schmälert zwar den Märtyrerstatus nicht, doch statt einer tatkräftigen Bejahung des Martyriums, wie es im legendarischen Erzählen üblich ist, entziehen sich die Sieben aktiv – und erleiden es ja auch nicht wirklich.

Die verschiedenen Versionen dieser Legende gehen mit dieser Problematik unterschiedlich um, insbesondere, was die Motivationszusammenhänge betrifft: Die *Legenda aurea*, jene Mitte des 13. Jahrhunderts entstandene Legendensammlung des Jacobus de Voragine, die die breiteste Nachwirkung bis ins Spätmittelalter hatte, versucht, die hier angesprochenen Schwierigkeiten einzufangen und die fehlende Motivation der Sieben mit einer göttlichen Motivation zu erklären. Textgeschichtlich steht die Version der *Legenda aurea* den ältesten lateinischen Redaktionen relativ nahe, wobei es mir hier nicht um ‚Ursprüngliches‘ geht, sondern um den jeweiligen Umgang der Hagiographen mit den angesprochenen Problemen.¹⁸

Schon die Versuche, dem Martyrium zu entgehen, werden entsprechend aufgeladen: Die Sieben verteilen ihr Gut nämlich unter die Armen – einerseits eine Geste der Mildtätigkeit und Besitzlosigkeit, wie sie zahlreiche Heilige auszeichnet, andererseits legt es nahe, dass sie sich bereits von der Welt und ihrem Besitz verabschiedet haben, also bereit zum Sterben sind, auch wenn sie den Tod noch aufschieben wollen. Obwohl der explizite Wille zum Martyrium fehlt, wird auf diese Weise wenigstens implizit die Bereitschaft dazu erkennbar. Da aber die Motivation der Sieben gerade nicht zum Martyrium führt, sondern vielmehr darauf abzielt, dieses zu verhindern, stellt Jacobus das gesamte Geschehen stets als göttliche Fügung dar. Daher erfährt man, dass die Zusammenhänge in einen größeren Plan Gottes einzuordnen sind: Die Sieben schlafen ein, weil es so Gottes Wille ist, und auch Decius wird zum Werkzeug Gottes, denn nur durch Gottes Fügung kommt ihm in den Sinn, die Höhle zuzumauern. Der Sinn dahinter wird erst drei Jahrhunderte später bei ihrem Erwachen offenbar: Kaiser Theodosius nämlich fürchtet um den wahren Glauben, als er sich mit den Häretikern auseinandersetzen muss, die die leibliche Auferstehung der Toten leugnen. In dieser Situation nun greift Gott auf Theodosius' Bitten ein und lässt die Sieben Schläfer aufwachen:

Quod uident, misericors deus consolari lugentes et confirmare spem de resurrectione mortuorum uoluit et thesaurum sue pietatis aperiens ita predictos martyres suscitauit. Misit siquidem in cor cuiusdam burgensis Ephesi ut in illo monte edificaret stabula pastoribus suis. (XCVII, 19 f.).¹⁹

¹⁸ Vgl. zur Textgeschichte nochmals die in Anm. 14 genannten Studien.

¹⁹ Text zitiert nach: Iacopo da Varazze: *Legenda aurea*, hg. von Giovanni Maggioni, Florenz 2007.

(Das sah der barmherzige Gott an und wollte die Betrüben trösten und die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten festigen, darum tat er den Schatz seiner Liebe auf und erweckte die vorgenannten Märtyrer. Er gab einem der Bürger von Ephesus in sein Herz, dass er in jenem Berg Ställe für seine Hirten bauen wolle.)

Und wenn der Kaiser dann selbst zu den Sieben in die Höhle geholt wird, findet man nicht nur einen Brief, der ihre Geschichte bestätigt, sondern es glänzen auch ihre Gesichter wie die Sonne („et mox, ut sancti uiderunt imperatorum resplenduerunt facies eorum sicut sol“; XCVII, 73), sodass jedermann ihre Heiligkeit erkennt. Als Heilige und Auserwählte Gottes aber können die Sieben nun die Auferstehung der Toten quasi aus erster Hand bestätigen, sodass der Kaiser über die Ketzer triumphiert. Und indem sie von sich behaupten: „wir sind wahrlich auferstanden und leben“ („Vere enim resurreximus et uiuimus“; XCVII, 78), wird ihr Schlaf von der Legende sogleich in einen Tod umgedeutet, weshalb Jacobus sie auch entsprechend als Märtyrer benennt. Es ist also erst diese Unschärfe, die Schlaf und Tod überblendet und die Auferweckung der Sieben als Exempel für die leibliche Auferstehung nach dem Tode deutet, welche aus den sieben Schläfern sieben Märtyrer macht. Nirgends ist es offensichtlicher, dass die Deutungshoheit über die Heiligkeit letztlich bei den Legendenerzählern liegt.

In dieser Konstellation sind die Sieben Schläfer – wie auch die anderen Beteiligten, nicht zuletzt der Christenverfolger Decius – einzig und allein Werkzeuge Gottes, um die Doktrin der Auferstehung nach dem Tode wirkungsvoll zu bestätigen. Das nämlich scheint bei näherer Betrachtung der eigentliche Kern der Legende zu sein; die Heiligkeit der Sieben ist dabei fast schon eine Art Nebenprodukt. „Die *Passio* der sieben Schläfer ist bemüht, das hervorzubringen, von dem sie erzählt: den Beweis einer Doktrin durch ein Wunder.“²⁰ Die mittelhochdeutschen Versionen dieser Legende gehen damit jedoch ganz unterschiedlich um: Das Ende des 13. Jahrhunderts entstandene *Väterbuch* stützt sich weitgehend auf die *Legenda aurea* und verstärkt die bereits angesprochenen Tendenzen. Deutlicher noch als bei Jacobus ist der erste Teil ganz nach dem Schema von Märtyrerlegenden gestaltet; die Sieben stehen fest zum Glauben und geben sich beim Versteck in der Höhle in Gottes Hände:

Sus wolden sie da vristen
 Durch Got uf bezzerunge ir leben,
 Ob in Got helfe wolde geben
 Daz sie nicht wurden vunden.
 (V. 38240–43).²¹

²⁰ Elke Koch: *Zeit und Wunder im hagiographischen Erzählen. Pansynchronie, Dyschronie und Anachronismus in der Navigatio Sancti Brendani und der Siebenschläferlegende (Passio und Kaiserchronik)*, in: *Gleichzeitigkeit. Narrative Synchronisierungsmodelle in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, hg. von Susanne Köbele und Coralie Rippl, Würzburg 2015, S. 75–99, hier S. 90.

²¹ Der Text wird zitiert nach: *Das Väterbuch. Aus der Leipziger, Hildesheimer und Straßburger Handschrift*, hg. von Karl Reißberger, Berlin 1914.

(Auf diese Weise wollten sie mit Gottes Hilfe ihr Leben in der Hoffnung auf eine bessere Zeit bewahren, wenn ihnen nämlich Gott helfen wollte, dass sie nicht gefunden würden.)

Dass sie Angst haben vor dem Martyrium, wird nicht verschwiegen, doch bereiten sie sich jetzt, wo es scheinbar keinen Ausweg mehr gibt, gottergeben darauf vor:

Sie weinten und baten Got
 Daz er an in sin gebot
 Bestetigete an dem herzen
 Kegen der martere smertzen. [...]
 Den lib wolden si dar zu laben
 Daz ieglicher mit stetekeit
 Der grozen martere hertekeit
 Mochte erliden deste baz.
 (V. 38287–96).

(Sie weinten und baten Gott, dass er an ihnen seinen Willen im Herzen wahr werden lasse, um gegen die Schmerzen der Folter gewappnet zu sein. [...] Sie wollten den Körper [mit Nahrung] noch einmal erfrischen, damit jeder von ihnen mit Beständigkeit die Grausamkeit der großen Martern umso leichter ertragen könne.)

Die weiteren Zusammenhänge und der dahinterstehende göttliche Plan werden hier allerdings erst später klar, wenn Theodosius Gott um Hilfe gegen die Häretiker bittet; der Erzähler baut dadurch eine größere Spannung auf.²² Und die abschließende Rede der Sieben Schläfer an den Kaiser lässt dann keinen Zweifel am Zweck des göttlichen Wunders:

Daz uns Got nu erquicket hat
 Vor deme jungesten tage [...]
 Daz ist gar durch dich getan,
 Uf daz din geloube si
 Dar an lutter und vri
 Daz werlich ein urstende ist.
 (V. 38968–75).

²² Urban Küsters hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Sieben in der Legende des *Väterbuchs* erst dann wie die Sonne zu leuchten scheinen, als der Bischof die durch Siegel und andere urkundliche Zeichen beglaubigte Schrift des Briefes vorliest, der ihnen seinerzeit in die Höhle gelegt wurde, um ihre Geschichte zu erzählen. Es bedarf also mithin der schriftlichen Beglaubigung und der bischöflichen Legitimation, bis der transzendente Auferstehungsleib der Heiligen erkennbar wird, vgl. Urban Küsters: *Marken der Gewissheit. Urkundlichkeit und Zeichenwahrnehmung in der mittelalterlichen Literatur*, Düsseldorf 2012, Kap. 7.7: *Auferstehungswunder, Zeitensprung und Münzschrift in der Siebenschläferlegende des ‚Väterbuchs‘*, S. 452–466, hier S. 457.

(Dass Gott uns nun vor dem Jüngsten Tag vom Tod erweckt hat [...], das hat er allein deinetwegen getan, damit dein Glaube daran, dass es wahrhaftig eine [leibliche] Auferstehung vom Tode gibt, rein und unbeschränkt ist.)

Erneut zeigt sich, dass nicht das Martyrium, sondern der Schlaf und die Auferweckung den zentralen Deutungsrahmen bilden, auf deren dogmatischen Gehalt hier verwiesen werden soll,²³ viel stärker noch erscheint der Schlaf als Todesschlaf und das Aufwachen daraus als (temporäre) Auferweckung.²⁴ Der Heiligkeit der Protagonisten aber fehlt auf diese Weise ein Motivations- und Begründungszusammenhang: Sie sind heilig, weil sie auserwählt sind, Teil eines göttlichen Wunders zu sein; das einzige, was einen Tun-Ergehen-Zusammenhang erkennen lässt, ist ihre Tugendhaftigkeit (nicht zuletzt das Verteilen ihres Geldes an die Armen) sowie die prinzipielle Bereitschaft, den Tod für den Glauben zu erleiden, auch wenn sie ihn möglichst hinausschieben wollen.²⁵

Dieser Befund lässt sich allerdings nicht für alle mittelhochdeutschen Versionen aufrechterhalten. Denn die im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts entstandene Legendensammlung des sogenannten *Märterbuchs* lässt die hier noch mühsam konstruierten Begründungszusammenhänge nun vollends kollabieren. Außer den Namen erfährt man von den sieben verfolgten Christen zunächst nichts, nicht ihre Tugenden, nicht ihre vornehme Herkunft – nur, dass sie „vorchtenn den tod sere“ (V. 10521)²⁶ und deshalb all ihr Gut verkaufen. Das aber verteilen sie nicht etwa an die Armen, sondern nehmen es mit sich in ihr Versteck, denn schließlich müssen sie sich ja weiterhin Nahrung verschaffen. Warum sie einschlafen und dass dieser Schlaf jahrhundertlang dauert, wird nicht ausgeführt, nur ihr Erwachen wird mit Gottes Willen in Verbindung gebracht.²⁷ Es fehlt weiter jede Erwähnung

²³ Vgl. ebd., S. 86.

²⁴ Noch stärker als in der *Legenda aurea* wird im *Väterbuch* der transzendente Auferstehungsleib (vgl. Bachorski und Klinger: *Körper-Fraktur und herrliche Marter* [wie Anm. 16]) herausgestellt, der an den Sieben nach ihrem Erwachen bereits offensichtlich ist: „An iren antlitzen/ Luchten sie vil garwe/ Als ein rosen varwe/ Schone und mynneclich“ (V. 38894–97) heißt es bereits, wenn der Bischof mit Malchus zurück zur Höhle kommt; und unter direkter Übernahme der *LA* heißt es anschließend bei der Begegnung mit dem Kaiser: „Ir aller antlitze/ Wurden gelich der sunnen:/ Sie luchten und brunnen/ An lustsamer angesicht“ (V. 38934–37; vgl. das oben widergegebene Zitat der *LA*: XCVII, 73).

²⁵ „Die Erweckung der Schläfer erscheint als Post- und Präfiguration zugleich und macht das Heilshandeln Christi evident, indem es jetzt und hier im Sichtbaren wiedererkennbar wird.“, Küsters: *Marken der Gewissheit* (wie Anm. 22), S. 87.

²⁶ Text nach: *Das Märterbuch: Die Klosterneuburger Handschrift 713*, hg. v. Erich Gierach, Berlin 1928. Während ausdrücklich erwähnt wird, dass aus den Reihen der Christen „sich maniger tottenn lie“ (V. 10509), um nicht den Abgöttern zu opfern, wählen die Sieben also aus Furcht vor dem Tod das Versteck in der Höhle.

²⁷ „Dis hettenn geslaffenn vil/ so lang auf das czil/ als es Got wolde/ daz die schar erwachen scholde“ (V. 10565–68). Die Gründe für Gottes Willen bleiben jedoch im Dunkeln.

der Häretiker, die das Dogma von der leiblichen Auferstehung ablehnen; das Aufwachen ist daher gänzlich unmotiviert und unverständlich. Erst ganz am Schluss wird der Irrglaube wider die leibliche Auferstehung noch nachgereicht, den die Sieben mehr nebenbei noch abweisen; im Mittelpunkt steht aber das nun praktisch begründungslose Wunder des langen Schlafes, das die Sieben als Heilige auszeichnet. Ihre Heiligkeit und enge Verbindung zu Gott stellen sie zuletzt noch unter Beweis, indem sie dem Kaiser in Rom die Gräber von Peter und Paul zeigen.

Noch stärker findet sich diese Tendenz zuletzt im Legendar *Der Heiligen Leben*, das für diese Legende das *Märterbuch* als Vorlage benutzt. Insbesondere der Beginn der Erzählung, der ansonsten ja relativ eng an das Schema von Märtyrerlegenden angelehnt ist, wird hier nur knapp zusammengefasst. Anstelle einer Entscheidung für das Martyrium und damit auch zur Heiligkeit heißt es über die Männer nun: „Di siben forhten den tot als ser, daz si alles daz verkavften, daz si heten, vnd namen das gelt mit in vnd flvhen avz der stat vnd kvmmen in ainen perk, der hiz Celion“ (184, 9–12).²⁸ Angesichts der Gefahr, der sie ausgesetzt sind, heißt es dann weiter lapidar: „Do waz in gar lait vnd legten sich dor noch mit travrigem müt nider vnd enslieffen zû hant“ (184, 13 f.). Mehr wird nicht gesagt, ihr Tod scheint damit sicher, sodass ihr Erwachen über 300 Jahre später völlig unvermittelt geschieht; das ist auch die einzige Stelle, an der Gottes Eingreifen überhaupt erwähnt wird. Genauso abrupt und überraschend wie im *Märterbuch* wird am Ende auch noch die leibliche Auferstehung bestätigt, ihre Faszination zieht die Erzählung aber ganz klar einzig aus dem langen Schlaf: Er ist das zentrale Wunderereignis, das die Sieben zu Heiligen macht; das Wunder selbst ist dadurch allerdings begründungslos geworden.

Damit erweist sich die Legende der Siebenschläfer als ein extremes Beispiel einer finalen Erzählkonzeption. Die sieben Christen aus Ephesus werden praktisch wider Willen Heilige, da sie das Martyrium ja gerade vermeiden wollen, und dieses im eigentlichen Sinne auch gar nicht erleiden. Besonders offensichtlich wird das in der Darstellung der Legende in *Der Heiligen Leben*, wo nicht einmal die Finalität des göttlichen Willens erkennbar wird, die sieben Schläfer als Zeugen für die leibliche Auferstehung einschlafen zu lassen, wie es die lateinischen Versionen wie auch die Fassung des *Väterbuchs* inszenieren, wodurch der lange Schlaf nachträglich eine (finale) Begründung erhält.²⁹ Eine Entscheidungsfreiheit der Protagonisten ist jedenfalls kaum zu erkennen (ihre Entscheidung gegen das Martyrium wird durch das göttliche Wunder ja wieder aufgehoben), ihre Heiligkeit beruht

²⁸ Zitiert wird nach: *Der Heiligen Leben*, hg. von Margit Brand et al., Bd. I: *Der Sommer teil*, Tübingen 1996.

²⁹ John Koch: *Die Siebenschläferlegende* (wie Anm. 14), S. 91 f., betont die Providenz des Geschehens, die die Legende nicht zuletzt durch ihre spezifische Zeitkonstruktion offenbart, indem die Chronologie der Heilsgeschichte wie auch der politischen Geschichte miteinander verschränkt werden, markiert insbesondere durch die Münzen, mit denen Malchus nach dem 300-jährigen Schlaf in der Stadt bezahlen will, woran die „Dyschronie“ (ebd., S. 88) des Zeitverlaufs erkannt werden kann. Vgl. dazu auch Küsters: *Marken der Gewissheit* (wie Anm. 22), S. 458 f.

einzig auf der Auserwähltheit, durchs Wunder eine christliche Doktrin zu bezeugen. *Legenda aurea* und *Väterbuch* versuchen immerhin, diese Auserwähltheit als Konsequenz einer herausragenden Tugend zu inszenieren, *Märterbuch* und *Heiligen Leben* dagegen stellen die Finalität noch stärker heraus, weil die Gründe für das Schlafwunder völlig offenbleiben. Es ist letztlich alles allein von Gottes Willen abhängig, in dessen Plan die Heiligen nur als Werkzeuge für eine höhere Wahrheit erscheinen. Da die Legende mehr das Handeln Gottes als das der Menschen in den Mittelpunkt stellt, die zudem zwar als glaubensstark, aber nicht unbedingt als klassische christliche Märtyrer erscheinen, hat sie möglicherweise auch Eingang in den Koran gefunden (vermittelt über syrische Vorläufer); im Islam jedenfalls ist die Verehrung der Sieben Schläfer durch verschiedene Wallfahrten deutlich stärker belegt als im Christentum, wo es heute außer der Höhle in Ephesus gerade einmal zwei Kirchenpatronate in ganz Europa gibt.³⁰

Problematisch an der Legende der Sieben Schläfer ist nicht zuletzt, dass für sie das Modell der Nachfolgerschaft, das alle Heiligen und ihre Viten bestimmt, nur sehr begrenzt Geltung erlangt. Da sie sich dem Martyrium entziehen wollen, stehen sie gerade nicht im Zeichen der *imitatio Christi* und in der Nachfolge des christlichen Opfertodes.³¹ Sich bewusst für dieses Vorbild zu entscheiden und damit Beschimpfungen, Qualen und gar den Tod auf sich zu nehmen (im roten wie im weißen Martyrium), das sind konstitutive Merkmale von Heiligkeit. Es liegt auf der Hand, dass die Apostel, die in der direkten und expliziten Nachfolge Christi stehen, diesem Vorbild am meisten entsprechen und daher ihrerseits wiederum vorbildgebend sind. Auch das macht die Sieben Schläfer problematisch, da sie an die gängigen Vorbilder nicht andocken können und zugleich selbst kaum ein Vorbild abgeben. Doch ist ihre Legende immerhin noch an das Schema der Märtyrerelegenden angelehnt und steht im Zeichen des christlichen Glaubens an die Auferstehung, die ohne das vorbildgebende Ostergeschehen nicht denkbar wäre.

2. Heiligkeit im Nachhinein: Johannes der Täufer

Wenn Heiligkeit jedoch auf Nachfolge und *imitatio* beruht, so ist eine Begründung oder gar Entscheidung hierfür dann besonders schwer motivierbar, wenn beides nicht gegeben ist. Das ist bei meinem zweiten Beispiel, Johannes dem Täufer, der Fall: Auch hier finden wir eine breite und lange Verehrungstradition; über seine Geburt und seinen Tod berichten bereits die Evangelientexte. Allerdings ist Johannes keiner der Apostel, die Christus *nach*folgen, sondern gilt als der letzte der Propheten, die

³⁰ Vgl. Kandler: *Die Bedeutung der Siebenschläfer* (wie Anm. 14), S. 82–95.

³¹ Dass die Siebenschläfer als Märtyrer zu gelten haben, steht für die Legenden freilich außer Frage; die *LA* wie auch die frühe sog. *Passio Septem Dormientium* schreiben ihnen diesen Titel auch explizit zu (vgl. Koch: *Die Siebenschläferlegende* [wie Anm. 14], S. 90, mit Anm. 43). Die volkssprachigen Fassungen betonen zwar die Heiligkeit der Sieben, die ausdrückliche Bezeichnung als Märtyrer hingegen fehlt.

ihm vorausgegangen sind. Heiligkeit als Nachfolge Christi, um ihm in der *imitatio* möglichst nahe zu kommen, ist also nicht einfach möglich. Auf welche Weise kann eine Vita hier Heiligkeit inszenieren, wie können Optionen der Heiligkeit verhandelt, Entscheidungen zur Heiligkeit motiviert werden, wo es noch gar keine geben kann? Die *Legenda aurea* löst dieses Dilemma, indem innerhalb der Legendensammlung gleich zweimal von Johannes erzählt wird: Zu seiner Geburt am 24. Juni und zu seiner Enthauptung am 29. August; beide bringen ganz unterschiedliche Merkmale der Heiligkeit zum Ausdruck, deren problemloses Nebeneinander durch die Trennung der beiden Narrative möglich ist. Die Geburtsgeschichte und die Taufe Jesu sind allerdings nur knapp zusammengefasst und mit exegetischen Passagen durchsetzt, die den enormen Stellenwert des Täufers hervorheben. Darin bemüht sich Jacobus, sämtliche Heiligkeitsmerkmale des Johannes herauszuarbeiten: Neben den vielen Zeichen der Vorausdeutung auf das künftige Heilsgeschehen, die ihn zum von Gott begnadeten Propheten machen, spricht er ihm den Status eines Apostels zu (denn er war von Gott gesandt), eines Märtyrers, eines Bekenners und einer Jungfrau:

[...] quoniam habuit perfectionem omnium sanctorum: nam propheta fuit quando dixit 'Qui post me uenturus est etc.'; plus quam propheta, quando ipsum digito demonstrauit; apostolus, quia a deo missus fuit, unde 'Fuit homo missus a deo etc.'; martyr, quia pro iustitia mortem sustinuit; confessor, quia confessus est et non negauit; uirgo, unde et propter eius uirginitatem angelus est appellatus. (LXXXI, 127–133).

([...] denn er hatte die Vollkommenheit aller Heiligen: Er war nämlich ein Prophet, indem er sprach: ‚Der nach mir kommen soll [ist größer als ich].‘ Er war mehr als ein Prophet, da er auf ihn selbst [Christus] zeigte. Er war ein Apostel, denn er war von Gott gesandt, denn [apostulus] heißt: ‚es wurde ein Mensch, der von Gott gesandt ist etc.‘. Er war ein Märtyrer, weil er für die Gerechtigkeit den Tod erlitt. Er war ein Bekenner, denn er bekannte und leugnete nicht. Er war eine Jungfrau, weil er wegen seiner Jungfräulichkeit ein Engel genannt wurde.)

Johannes wird damit zu einer Art ‚Super-Heiligen‘ („habuit perfectionem omnium sanctorum“), aber nur durch Zuschreibung, durch die Exegese verschiedener Bibelstellen und den Verweis auf theologische Lehren, nicht jedoch durch die Erzählung.³² Das holt dann an anderer Stelle der Abschnitt zur Enthauptung nach, die Johannes nun ganz klassisch als Märtyrer inszeniert, dabei aber den Status des Vorausgehenden völlig außer Acht lässt.

³² Die meisten dieser Zuschreibungen – Prophet, Apostel, Engel, aber auch Asket (womit seine *virginitas* eingeschlossen ist) – beruhen bereits auf biblischen Aussagen, die von den Kirchenvätern in Spätantike und Frühmittelalter aufgenommen worden sind. Dadurch wird seine heilsgeschichtliche Rolle als Vermittler zwischen Altem und Neuem Testament, als letztem der Propheten und zugleich einem der ersten Zeugen der Messianität Christi theologisch fundiert; besonders bedeutsam ist hier natürlich der Akt der Taufe. Vgl. dazu die umfassende Studie von Josef Ernst: *Johannes der Täufer: Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte*, Berlin und New York 1989, hier besonders die Zusammenfassung (S. 250–252) zur heilsgeschichtlichen Rolle des Täufers.

Völlig anders geht dagegen das mittelhochdeutsche *Passional* vor. Das um 1300 entstandene Legendar, mutmaßlich vom gleichen Verfasser wie das *Väterbuch*, ordnet seine Legenden in drei Büchern an: Das erste umfasst das Leben Jesu und Marias, das zweite das der Apostel, das dritte dann die Lebensbeschreibungen aller übrigen Heiligen.³³ Mit diesem Konzept fasst das *Passional* Heiligkeit radikal unter dem Nachfolgedanken: Von Christus als absolutem Vorbild über dessen direkte Nachfolger, den Aposteln, wird zuletzt bis zu den Heiligen erzählt, die sich am Vorbild der anderen orientieren.³⁴ Nun stellt der Passionaldichter aber in seinem zweiten Buch, das er das *Buch der Boten* nennt, neben die Apostellegenden (die 12 Jünger Jesu plus Paulus) auch noch eine Reihe weiterer Heiligenviten: Nach den Evangelisten und den Engeln sind das am Ende des zweiten Buchs Johannes der Täufer und Maria Magdalena. Diese beiden bedürfen einer besonderen Begründung, insbesondere Johannes, da in ihm das Konzept der Nachfolge ja gerade nicht erfüllt ist. In mehreren Vor- und Zwischenreden versucht der Dichter daher zu erklären, warum er auch Johannes unter die Apostel einreicht: Dieser sei nämlich vielmehr als Vorbote ins Buch der Boten aufgenommen worden:

der gotes erwelte vorbote
 me dan ein propheta was,
 wand er nicht eine kunftec las
 Cristum als die andern,
 die in sahen wandern
 her zu nach manigen jaren
 und sin idoch enparen
 an der vleischlichen gesicht,
 des engebrach disme nicht.
 (V. 37932–40).

(Der von Gott auserwählte Vor-Bote war mehr als ein Prophet, da er nicht nur Christus vorausgesagt hat wie die anderen [Propheten], die ihn nach vielen Jahren kommen sahen und doch auf sein leibliches Angesicht verzichten mussten: Das fehlte diesem nicht.)

Da das Moment der Nachfolge in der Figur des Johannes als Vorboten prekär wird, erfordert seine Vita andere Inszenierungsformen von Heiligkeit, als sie insbeson-

³³ Zur Text- und Überlieferungsgeschichte des *Passionals* vgl. nun die umfassende Einleitung der Neuauflage: *Passional*. Bd. 1: *Marienleben*, Bd. 2: *Apostellegenden*, hg. von Annegret Haase, Martin J. Schubert und Jürgen Wolf, Berlin 2013, hier bes. Bd. 1, S. XXV–XLIII. Sämtliche nachfolgende Zitate sind aus dieser Ausgabe.

³⁴ Diese inhaltliche und formale Konzeption des *Passionals* habe ich in meiner Arbeit zum *Erzählen vom Heiligen* (wie Anm. 2) nachzuweisen versucht, vgl. dort besonders S. 153–219. Die Überlegungen zu Johannes d. T. bauen darauf auf, sind jedoch nicht Teil meiner früheren Überlegungen, sondern versuchen, das Konzept der Nachfolge und *imitatio* auch für Johannes als einen Heiligen, der vor Christus (und doch für Christus) gestorben ist, fruchtbar zu machen und an die Überlegungen dieses Bandes anzuknüpfen.

dere den Apostellegenden inhärent sind. Die Johannesvita wird daher im *Passional* an einem Stück, in chronologischer Einheit, aber ohne die exegetischen Ausführungen erzählt, die Jacobus insbesondere dem Teil der Vita, der die Geburt erzählt, beigibt. Gleich zu Beginn betont der Dichter aber die enge Verwandtschaft zwischen Jesus und dem Täufer, indem Johannes' Mutter Elisabeth als Nichte der Anna und damit Cousine Marias herausgestrichen wird – eine Information, die sich nicht auf die Bibel stützt, jedoch als theologisch bekannt vorausgesetzt werden kann.³⁵

Indem der Passionaldichter die enge Verwandtschaft herausstreicht, propagiert er Heiligkeit als genealogisches Prinzip: Nach der Lehre des Trinubiums des Heimo von Halberstadt ist gut die Hälfte der Jünger mit Jesus verwandt.³⁶ Sie partizipieren an Christi Heiligkeit auf diese Weise nicht allein über die direkte Nachfolge und den unmittelbaren Kontakt mit ihm, sondern auch über das System der Verwandtschaft. Die Heilige Familie wird zur Heiligen Sippe erweitert, deren Mitgliedern die Heiligkeit nachgerade ‚im Blut liegt‘.³⁷ Durch die explizite Betonung dieser genealogischen Zusammenhänge vor der Geburt des Johannes wird der Täufer der Heiligkeit Jesu regelrecht angesippt.

Zu Christus und Maria wird im *Passional* eine direkte und persönliche Nähe konstruiert: Der Verkündigungsendel kommt zu Maria wie zu Elisabeth; bei der Begegnung der beiden hüpf Johannes im Mutterleib aus Freude am Kommen des Messias; Maria fungiert als Amme für Johannes; bei der Taufe im Jordan offenbart Johannes in Jesus den Messias. Nicht Nachfolge, sondern (genealogische wie narrative) Nähe sind damit die Prinzipien, auf denen Johannes' Heiligkeit gründet. Alternativen werden auf diese Weise aber suspendiert: Johannes entscheidet sich, anders als die Apostel, anders als alle Heiligen, nicht dafür, Jesus nachzufolgen, sondern weist vielmehr auf Künftiges voraus. Im Gegensatz dazu scheint Jacobus de Voragine in der *Legenda aurea* keine Schwierigkeiten damit zu haben, in Johannes dennoch ein Modell der Nachfolge und *imitatio* zu sehen: Er bezeichnet Johannes auch im Tod gleichwohl als *martys* im Sinne eines Blutzeugen, da er ja um Christi Willen den Tod auf sich nimmt.³⁸ Jacobus betont sogar, Johannes habe

³⁵ Vgl. zur Diskurs- und Überlieferungsgeschichte des Verwandtschaftsmotivs Ernst: *Johannes der Täufer* (wie Anm. 32), S. 275 f.

³⁶ Zu dieser (theologisch bei weitem nicht unumstrittenen) Lehre des Trinubiums vgl. Matthias Zender: Art. *Anna, Heilige*, in: *TRE 2*, 1978, S. 752–755.

³⁷ Zum narrativen und kulturgeschichtlichen Prinzip der Heiligen Familie vgl. Albrecht Koschorke: *Die Heilige Familie und ihre Folgen*, Frankfurt a. M. 2000, zur Genealogie Jesu vgl. S. 18–25.

³⁸ Vgl. zur Enthauptung des Täufers Joachim Gnllka: *Das Martyrium Johannes des Täufers* (Mk. 6,17–29), in: *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. FS für Josef Schmid zum 80. Geburtstag*, hg. von Paul Hoffmann, Freiburg 1973, S. 78–92, hier bes. S. 87–89 zur Motivgeschichte; außerdem Michael Hartmann: *Der Tod Johannes' des Täufers. Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie auf dem Hintergrund narrativer, intertextueller und kulturanthropologischer Zugänge*, Stuttgart 2001, zur Rezeptionsgeschichte von der Spätantike bis ins 19. Jh. vgl. dort S. 356–364.

gleichsam zwei Mal das Martyrium erlitten, da seine Gebeine später von Julianus Apostata verbrannt wurden. „Vnde quasi secundum martyrium patitur quoniam in suis ossibus concrematur et ideo ecclesia tamquam secundum eius martyrium hoc festum celebrat.“ (CXXI, 53: Also hat er gewissermaßen ein zweites Mal das Martyrium erlitten, da er in seinen Gebeinen verbrannt wurde, und deswegen feiert die Kirche dieses Fest als sein zweites Martyrium). Das *Passional* verwendet den Ausdruck Märtyrer hingegen nicht. Vielmehr schafft es Christomimesis auf andere, nämlich paradigmatische Weise: Johannes lässt sich nicht nur widerstandslos enthaupten, er betet vorher auch noch und verwendet dabei ganz spezifische Formulierungen: „got herre, entpha minen geist./ den ich bevele in dine hant“ (V. 38190f.): Das sind genau die letzten Worte Christi am Kreuz nach Lukas 23,46, die der Passionaldichter auch den Gekreuzigten in seiner Passionsgeschichte des 1. Buches sprechen lässt („nu bevele ich minen geist./ vater got, in dine hant“; V. 7144f.).

Zwar ist eine derartige paradigmatische Bezugnahme im *Passional* an mehreren Stellen zu finden: Auch der Evangelist Markus sagt die gleichen Worte vor seinem Martyrium (vgl. V. 36100f.), die hl. Martha stirbt während dem Verlesen der Passionsgeschichte exakt bei diesen Worten, und in Anlehnung daran spricht Maria bei ihrem Tod: „liebez kint, minen geist/ bevele ich dir in dine hant“ (V. 11920f.). Dieser direkte Bezug auf den Kreuzestod inszeniert den Tod des oder der jeweiligen Heiligen als *imitatio Christi*. Im Falle von Johannes handelt es sich hingegen nicht um eine *imitatio*, keinen Rückverweis, sondern um einen die zeitlichen Korrelationen sprengenden Vorausbezug, getreu der Rolle des Täufers als *vorbote*. Man könnte also eher von einer vorausdeutenden, gewissermaßen paradigmatischen *imitatio* reden, die eine ahistorische Christomimesis herstellt, indem sie auf Zukünftiges verweist und erst rückblickend als Blutzeugenschaft gedeutet werden kann.

Die Konstituierung von Heiligkeit über derartige Konzepte von Nähe und Verwandtschaft ist umso wichtiger, als für einen *vorboten* wie Johannes die herkömmlichen Heiligkeitsmodelle ja nicht greifen: Folgerichtig wird er im *Passional* im Rahmen seiner Jugendgeschichte stets ‚nur‘ als Seliger bezeichnet („do tet er als die seligen tunt“; V. 37866). Dagegen heißt es nach seiner Enthauptung bereits:

sin heilic sele vur hin abe
zu den selen gemein,
den dar nach Cristus erschein
uber kurtz und sie loste
von allem untroste,
in dem sie waren gefangen.
(V. 38204-09).

(Seine heilige Seele fuhr nun hinab zu den übrigen Seelen, denen kurz danach Christus erschien und sie von allem Jammer, in dem sie gefangen waren, erlöste.)

Dieses Schwanken zwischen selig und heilig entspricht dem prekären Status dieser Figur; das mit den Christusworten aufgerufene *imitatio*-Modell stellt gewissermaßen eine apostolische Nachfolgeschaft her, wo es eigentlich keine Nachfolge geben kann. Umso mehr ist es augenfällig, dass der Passionaldichter dieses Paradigma noch bei einem weiteren Apostel aufgreift. Es ist die Enthauptung des Paulus, die fast wörtlich wie die des Johannes inszeniert wird. Tod und letzte Worte des Johannes werden im Passional folgendermaßen dargestellt:

,got herre, entpha minen geist,
den ich bevele in dine hant.‘
als daz gebet was volant,
daz an im hete schonen vliz,
sinen hals milch wiz
stracte er hin in den slac.
(V. 38190–95).

(Herr Gott, empfange meinen Geist, den ich in deine Hand befehle. Als das Gebet vollendet war, das er mit schöner Andacht sprach, streckte er seinen milchweißen Hals zum Schlag hin.)

Ganz ähnlich beschreibt das *Passional* auch die Enthauptung des Paulus, wo es heißt:

,an gantzer tugende volleist
ich bevele minen geist,
herre got, in dine hende.‘
an des gebetes ende,
daz an im hete grozen vliz,
stracte er den hals milch wiz
vor des keisers ritter.
(V. 22359–65)

(In der Vollendung aller meiner Tugenden befehle ich dir, Herr Gott, meinen Geist in deine Hände. Zum Ende des Gebetes, das er mit großer Andacht sprach, streckte er seinen milchweißen Hals vor die Ritter des Kaisers.)

Die Parallelen sind keineswegs zufällig und es handelt sich auch nicht um das wiederverwertbare Formelgut eines routinierten Erzählers. Mit den letzten Worten Christi wird vielmehr auch für Paulus nochmals das Paradigma des Kreuzes in die Erzählung geholt, was den Apostel deutlich aufwertet und seine Sonderstellung, im Buch der Boten als Zweiter hinter Petrus zu erscheinen, legitimiert. Johannes wie Paulus werden über das Zitat der letzten Worte Christi paradigmatisch mit dem Kreuzestod verbunden; zugleich bildet die fast wortgleiche Inszenierung ihrer Enthauptung auch einen paradigmatischen Bezug der beiden Zeugen und Boten Christi, deren Stellung im zweiten Buch des Passionals, dem ‚Buch der Boten‘, eine bedeutende und zugleich auch begründungsbedürftige ist – reiht der Passio-

naldichter doch die Paulusvita als zweite hinter die des Petrus ein und rückt ihn somit in die Schar der Apostel. Während in der Paulus vorausgehenden Petruslegende die *imitatio Christi* aber mimetisch, nämlich in der Kreuzigung des Apostels selbst, nachvollzogen wird, ist sie hier – passend für Paulus den Prediger – durch das Wort erfüllt. Das gilt gleichermaßen für Johannes, dort jedoch nur rückblickend, die Chronologie der Ereignisse durchbrechend. Zwischen Paulus und Johannes wird auf diese Weise ein paradigmatischer Bezug hergestellt, der sein Zentrum im Kreuzestod Christi hat. Während Paulus sich als typische *imitatio*-Figur diesem als vergangenem Ereignis nähert, das es nachzuahmen gilt, nähert sich Johannes dem Kreuzestod als Zukünftigem. Es entsteht damit eine ähnliche Dyschronie, wie sie auch in der Siebenschläfer-Legende zu beobachten ist (vgl. Anm. 29), jedoch nicht auf der Handlungsebene, sondern in der Betrachtung der Nachfolgerschaft der beiden Boten Paulus und Johannes. Ein solches Durchbrechen der chronologischen Ordnung ist jedoch folgerichtig, da Heiligkeit stets transhistorisch und überzeitlich ist.

Über die Frage, wer heilig ist und wer nicht, entscheiden nicht die Menschen, und auch nicht die Heiligen. Das erweist sich in den Sieben Schläfern und wird erst recht bei Johannes deutlich. Und doch suchen die Legendenerzählungen immer wieder Entscheidungen und Motivationen zu erzählen, um wenigstens narrativ etwas nachvollziehbar zu machen, was eigentlich nicht nachzuvollziehen ist. Erst auf diese Weise werden die Heiligen wiederum zu Vorbildern, die es für die Rezipienten nachzuahmen gilt. Gerade dies wird jedoch bei Johannes zu einem besonderen Problem: Er kann sich nicht für etwas entscheiden, das noch gar nicht ist, sondern für die Nachahmung und *imitatio* erst noch geschehen muss. Beide Beispiele, die der Siebenschläfer wie des Johannes, zeigen aber, dass die Heilsgeschichte an sich nicht an den Verlauf der Zeit gebunden ist: Heiligkeit ist etwas, das immer schon da war und immer da sein wird.

Konversion als Entscheidung?

Zum *imitabile* mittelalterlicher Paulus-Legenden

Beatrice von Lüpke

A conversion is generally the consequence of a decision. This does not apply to the conversion of the later apostle Paul, as told several times in the Acts of the Apostles: In all three accounts, the protagonist's power of decision-making is suspended in the face of the intervention of a higher, divine power. The interpretation of these biblical accounts in the *Legenda aurea* and the legendary retelling of these events in the *Passional* as well as in *The Lives of the Saints* emphasize Paul's passivity in this regard. They highlight different aspects of the paradoxical act of choosing a sinful persecutor, and thus lead the audience to make different decisions and adopt different attitudes, as the argumentation shows. The article takes the succession of a sinful and then exemplary life that characterizes the subject as an opportunity to question Jolle's juxtaposition of legend and anti-legend.

1. Sündhaftigkeit, Antilegende und Entscheidung

Heiligenlegenden erzählen vom Leben herausragender Personen, an denen sich das Wirken einer transzendenten Macht in eindrücklicher Form erweist, in deren Leben, so wird formuliert, das ‚Heilige‘ durchbricht.¹ Dieser im Wortsinne wunderbare Durchbruch des Transzendenten ereignet sich aber in einer defizienten Welt und im Kontrast zu einem fehlerhaften menschlichen Verhalten, das damit auch Thema der Heiligen-Biographien ist: Die Heiligen sind konfrontiert mit Sündern, die sie bekehren oder von denen sie sich abgrenzen. Ja, die Heiligen selbst

¹ Vgl. Marina Münkler: *Sündhaftigkeit als Generator von Individualität. Zu den Transformationen legendarischen Erzählens in der Historia von D. Johann Fausten und den Faustbüchern des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposium 2006*, hg. von Peter Strohschneider, Berlin 2009, S. 25–61, hier S. 35. Peter Strohschneider: *Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ‚Alexius‘*, in: *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, hg. von Gert Melville, Köln, Weimar und Wien 2002, S. 109–147, hier S. 114, beschreibt die Legende als „eine Geschichte vom Hereinragen der Transzendenz in die Immanenz“. An anderer Stelle konkretisiert er dieses Hereinragen als Gnade, „die einem zuteil wird, als Durchgriff der Transzendenz in die Immanenz“ (ders.: *Weltabschied, Christusunachfolge und die Kraft der Legende*, in: *GRM 60* [2010], S. 143–163, hier S. 148).

sind in vielen Fällen bekehrte, durch Gottes Gnade rehabilitierte Sünder. Anfechtung, Unglaube, Abfall vom Glauben und die Hingabe an weltliche Freuden sind zentrale Themen der Legende.

André Jolles aber hat diesen Themen einen anderen Ort zugewiesen und dafür den Begriff der ‚Antilegende‘ geprägt:² Aus seinem Verständnis der Legende als einer „Form, die sich aus der Geistesbeschäftigung *imitatio* ergibt“³ und in der sich das Gute in Gestalten vergegenständlicht, folgert er, dass in anderen Figuren das Böse Gestalt annehme: „Dem Heiligen muß ein Unheiliger, der Legende eine Antilegende gegenüber stehen.“⁴ Die Unheiligen bringen uns, so Jolles weiter, „das zum Bewusstsein, was wir in einem bestimmten Lebensvorgang nicht tun sollen, nicht erfahren möchten.“⁵ Die Unbedingtheit und Ausschließlichkeit, mit der er die Legende als erzählerische Form der *imitatio* beschreibt, hat – neben Anderem – Widerspruch hervorgerufen.⁶ Geht es um das große Thema der Darstellung von Sünde und Sündhaftigkeit in Legenden, irritiert insbesondere der Schematismus der Gegenüberstellung, der wohl daraus resultiert, dass Jolles den Begriff der ‚Antilegende‘ als notwendiges Gegenstück seiner Bestimmung der Legende konstruiert. Nun erweist sich seine Setzung einer erzählerischen Form ‚Antilegende‘ und ihre Bestimmung als abschreckende, nicht nachzuahmende Gestaltwerdung des Bösen dann als nachvollziehbar, wenn man sie auf die Negativgestalt Pilatus oder, wie es Jolles tut, auf Judas bezieht.⁷ Der Schematismus

² S. Andreas Scheidgen: *Die Gestalt des Pontius Pilatus in Legende, Bibelauslegung und Geschichtsdichtung vom Mittelalter bis in die frühe Neuzeit. Literaturgeschichte einer umstrittenen Figur*, Frankfurt a.M. 2002, S. 116f., sowie Münkler: *Sündhaftigkeit* (wie Anm. 1), S. 33f., die darlegt, welche unterschiedlichen Gegenstände jeweils mit dem Begriff ‚Antilegende‘ belegt worden sind, um dann seine Brauchbarkeit am Beispiel der Faust-Legende aufzuzeigen.

³ André Jolles: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Berlin 2006, S. 51 [zuerst 1930].

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., S. 54.

⁶ Die kritische Diskussion von Jolles’ Theorie der einfachen Formen fasst zusammen: Hermann Bausinger: *Einfache Form(en)*, in: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, hg. von Kurt Ranke, Bd. 3, Berlin und New York 1981, Sp. 1211–1226; die Rezeption von Jolles’ Bestimmung der Legende in der älteren Forschung resümiert: Hellmut Rosenfeld: *Legende*, Stuttgart 1982, S. 8–12; siehe auch Felix Karlinger: *Legendenforschung. Aufgaben und Ergebnisse*, Darmstadt 1986, S. 84f. In jüngerer Zeit setzen sich etwa Julia Weitbrecht: *Imitatio und Imitabilität. Zur Medialität von Legende und Legendenspiel*, in: *PBB 134* (2012), S. 204–219, hier S. 208f., und Susanne Köbele: *Die Illusion der ‚einfachen Form‘. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende*, in: *PBB 134* (2012), S. 365–404, kritisch mit Jolles auseinander.

⁷ Andreas Hammer: *Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im ‚Passional‘*, Berlin und Boston 2015, S. 333–358, nimmt die Viten des Pilatus und des Judas in narratologischer Perspektive in den Blick und beobachtet komplementäre Erzählmuster im Vergleich zu anderen Erzählungen des Passionals. Die Judas-Le-

Heiliger-Unheiliger greift aber zu kurz, wenn man die Heiligen nicht allein in ihrer besonderen Gottesbeziehung sieht, sondern bei ihrer Menschlichkeit ansetzt. Ihr Lebensweg lässt sich nicht nur als *imitatio Christi* fassen, sondern ist auch bezogen auf Adams und Evas willentlichen Übertritt eines göttlichen Verbots, bezogen also auf ihre Entscheidung,⁸ die dann in der spätantiken und mittelalterlichen Exegese als Erbsünde gefasst wurde. Sündhaftigkeit ist folglich eine Grundbedingung des menschlichen Daseins, der auch die Heiligen unterworfen sind, und sie verbindet sich mit der Vorstellung sowohl einer Entscheidungsfreiheit für das Gute oder Böse als auch einer Erlösungsbedürftigkeit des Menschen durch einen prinzipiell unverfügbaren Gnadenakt Gottes. Heiligkeit ist in dieser Perspektive das Ergebnis der spannungsvollen Koinzidenz eines göttlichen, dem Menschen letztlich unfassbaren Entschlusses und den Entscheidungen eines Menschen gegen die Sünde.

Wohl kaum ein biblischer Heiliger lässt dies so deutlich werden wie der Apostel Paulus, der in Briefen immer wieder auch seine menschliche Schwäche reflektiert. Er sei der Erste unter den Sündern, heißt es etwa (I. Tim 1,15). An anderer Stelle bringt er seinen und damit auch den allgemeinmenschlichen, ständigen Hang zur Sünde als Widerspruch zum Ausdruck: „non enim quod volo bonum hoc facio sed quod nolo malum hoc ago“ („Denn nicht das Gute, das ich will, das mache ich, sondern das Schlechte, das ich nicht will, das tue ich.“, Röm 7,19).⁹ Seine Biographie ist dennoch bestimmt von einer radikalen Umkehr, einem Wandel von

genden berücksichtigt Hans-Josef Klauck: *Judas – ein Jünger des Herrn*, Freiburg i. Br. 1987, S. 134–136, knapp in seiner umfassenden Auswertung der ur- und frühchristlichen Textzeugnisse über diesen Apostel. Er betont die uneingeschränkt negative Darstellung des Judas. Eine Ambivalenz in dieser Hinsicht beobachtet Jutta Eming: *Judas als Held. Formen des Erzählens in der mittelalterlichen Judaslegende*, in: *ZfdPh* 120 (2001), S. 394–412, auch schon hinsichtlich der mittelalterlichen Erzählungen. Sie ergebe sich etwa dadurch, dass die nicht ausschließlich unredlichen Motivationen und Emotionen des Judas dargestellt und nachvollziehbar würden. Die Zweideutigkeit der Figur, die sich aus ihrer Rolle als Verräter und notwendiges Instrument des Heilsplans ergibt, bringt Christian Kiening: *Arbeit am Absolutismus des Mythos. Mittelalterliche Supplemente zur biblischen Heilsgeschichte*, in: *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Udo Friedrich und Bruno Quast, Berlin und New York 2004, S. 35–57, hier S. 47–55, mit mythischen Dimensionen in Verbindung.

⁸ S. dazu zuletzt am Beispiel des mittelalterlichen Schauspiels Bruno Quast: *Entscheidung im Paradies. Über Adam und Eva in der ‚Tragedia von schöpfung, fal und außreibung Ade auß dem paradeys‘ (1548) des Hans Sachs*, in: *Religiöses Wissen im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Schauspiel*, hg. von Klaus Ridder, Beatrice von Lüpke und Michael Neumaier, Berlin 2021, S. 327–342.

⁹ Ich beziehe mich hier und im Folgenden auf die für das Mittelalter maßgebliche Textfassung der Vulgata. Die Übersetzungen sind entnommen: Sophronius Eusebius Hieronymus: *Biblia sacra vulgata. Lateinisch-deutsch*, hg. von Andreas Beriger, Widu-Wolfgang Ehlers und Michael Fieger, Berlin und Boston 2018.

einem sündhaften zu einem tugendhaften Leben, und sie ist zum Muster zahlreicher hagiographischer Konversionserzählungen geworden, wofür sprichwörtlich sein Namenswechsel steht.¹⁰ Eine derartige Konversion,¹¹ die nicht durch menschliche Gewalt erzwungen wird, erfüllt mustergültig die Kriterien, die in den Debatten um den Entscheidungsbegriff bemüht werden: Sie ist riskant, irreversibel und markiert einen Bruch im Lebensweg, der sich als eine radikale Umorientierung auf religiöser und zumeist sozialer Ebene konkretisiert. Kontingent ist sie dann in dem Sinne, dass sie nicht notwendige Konsequenz von Vernunftgründen ist, sondern sich der im Glauben wahrgenommenen Gnade verdankt.¹²

¹⁰ Der Name Paulus wird in der Apostelgeschichte erstmal Act 13,9 genannt, dort aber nicht mit der Bekehrung verbunden. S. dazu Bernd Kollmann: *Die Berufung und Bekehrung zum Heidenmissionar*, in: *Paulus Handbuch*, hg. von Friedrich W. Horn, Tübingen 2013, S. 80–91, hier S. 80. Im Folgenden orientiere ich mich bei der Verwendung des Namens am Gebrauch der jeweils im Fokus stehenden Texte.

¹¹ Die Konversion sowohl im engeren Sinne als Wechsel der Glaubensgemeinschaft als auch allgemein als Wende im Lebensvollzug ist in den letzten Jahren verstärkt in den Fokus literatur- und kulturwissenschaftlicher Studien gerückt: Zur Konversion als einem grundlegenden christlichen Entscheidungsnarrativ siehe Udo Friedrich: *Mythische Narrative und rhetorische Entscheidungskalküle im ‚Dialogus miraculorum‘ des Caesarius von Heisterbach*, in: *Mythen und Narrative des Entscheidens*, hg. von Martina Wagner-Egelhaaf, Bruno Quast und Helene Basu, Göttingen 2020, S. 23–45, hier S. 31–37. Einen Eindruck von der Produktivität von Konversions-Narrativen und den damit einhergehenden kulturhistorischen wie poetologischen Implikationen vermitteln die Beiträge in *Anthropologie der Kehre. Figuren der Wende in der Literatur des Mittelalters*, hg. von Udo Friedrich, Ulrich Hoffmann und Bruno Quast, Berlin und Boston 2020; s. auch die Einleitung dieses Bandes: dies.: *Kehre: Konzepte und Narrative. Zur Einführung*, in: ebd., S. 1–17, hier S. 7–9 (mit weiterer Literatur). Konversion gilt den Herausgebern des Bandes *Religion und Entscheiden. Historische und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, hg. von Wolfram Drews, Ulrich Pfister und Martina Wagner-Egelhaaf, Würzburg 2018, als Oberbegriff für individuelle Entscheidungen über den eigenen Glauben, vgl. dies.: *Einleitung*, in: ebd., S. 9–36, hier S. 21. Christel Meier: *Krise und Conversio. Grenzerfahrungen in der biographischen Literatur des Hochmittelalters*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 50 (2017), S. 21–44, beschreibt am Beispiel Isidors von Sevilla, Thomas’ von Aquin und Caesarius’ von Heisterbach mittelalterliche, je anders akzentuierte dreistufige Modellierungen der Konversion und problematisiert sie an Biographien.

¹² Barbara Stollberg-Rilinger: *Von der Schwierigkeit des Entscheidens*, in: *Glanzlichter der Wissenschaft. Ein Almanach*, hg. von Deutscher Hochschulverband, Heidelberg und Stuttgart 2013, S. 145–154, hier S. 146 f. Ihre Überlegungen zum historisch variablen Prozess des Entscheidens waren grundlegend für den SFB 1150 *Kulturen des Entscheidens*, dessen Programm sie im Beitrag *Praktiken des Entscheidens. Zur Einführung*, in: *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure – Handlungen – Artefakte*, hg. von Arndt Brendecke, Köln, Weimar und Wien 2015, S. 630–634, vorstellt. Siehe auch Ulrich Pfister: *Einleitung*, in: *Kulturen des Entscheidens. Narrative – Praktiken – Ressourcen*, hg. von dems., Göttingen 2019, S. 12–34; zur Kontingenz des Entscheidens s. ebd., S. 14 f.; zum Verhältnis von Mythos oder Narrativen und dem sozialen Prozess des

Was sich in moderner Perspektive als Paradebeispiel einer menschlichen Entscheidung präsentiert, muss aber nicht als eine solche erzählt werden. Darauf deuten bereits die drei Berichte vom sogenannten Damaskuserlebnis in der Apostelgeschichte und die davon abhängenden mittelalterlichen Paulus-Legenden. Ihrem je anderem Wiedererzählen der Lebenswende gelten die folgenden Ausführungen: Über die Reflexion der Fragen, ob dieses Ereignis als Entscheidung erzählt wird, welchen Instanzen eine Entscheidungsmacht zugestanden wird und zu welchen Entscheidungen ihre Rezipient*innen angeleitet werden sollen, soll nicht nur der starre Schematismus von Legende und Antilegende problematisiert, sondern auch Jolles' grundsätzliche These in den Blick genommen werden, dass Legenden durch die Geistesbeschäftigung der Nachahmung zu fassen sind.

2. Der dreifache Bericht von der Konversion in der Apostelgeschichte

Zum ersten Mal erwähnt wird Saulus in der Apostelgeschichte als jemand, zu dessen Füßen die Peiniger des Stefanus ihre Kleider ablegen (Act 7,57; vgl. Act 22,20). Im folgenden Kapitel tritt er nicht mehr nur als zustimmender Beobachter des Geschehens (Act 7,59), sondern als aktiver Christenverfolger in Erscheinung (Act 8,3), bevor dann von seiner Bekehrung,¹³ dem sogenannten Damaskuserlebnis erzählt wird: Saulus bittet beim Hohepriester um Empfehlungsschreiben an die Synagoge in Damaskus. Sie sollen ihn autorisieren, Christen, die ihm auf diesem Weg begegnen, gefangen nach Jerusalem zu führen. Auf dem Weg nach Damaskus findet er sich plötzlich von einem Licht umgeben, fällt auf die Erde und eine Stimme fragt ihn: „Saul, Saul, quid me persequeris“ („Saulus, Saulus, was verfolgst du mich?“; Act 9,4). Saulus fragt zurück: „Quis es, Domine?“ („Wer bist du, Herr?“; Act 9,5), woraufhin er erfährt, es spreche Jesus, den er verfolge. Er solle aufstehen und in die Stadt gehen, wo ihm mitgeteilt werde, was zu tun sei. Seine Begleiter hören die Stimme, sehen aber niemanden. Saulus erhebt sich vom Boden und ist blind geworden. Er wird nach Damaskus geführt, wo er drei Tage lang weder isst noch trinkt. Der Herr – gemeint ist Christus – beauftragt in einer Vision den in Damaskus lebenden Christen Hananias damit, Saulus aufzusuchen. Hananias weigert sich zunächst, da er von dem Wüten des Saulus gegen die Christen gehört hat. Christus bekräftigt aber, er habe Saulus zu Mission und Martyrium auserwählt. Hananias heilt Saulus von seiner Blindheit, der sich umgehend taufen lässt und zu predigen beginnt.

Entscheidens s. die Überlegungen von Martina Wagner-Egelhaaf, Bruno Quast und Helene Basu: *Einleitung*, in: *Mythen und Narrative des Entscheidens* (wie Anm. 11), S. 7–20, mit den weiteren Beiträgen dieses Bandes.

¹³ Zur theologischen Diskussion, ob dieses Geschehen als Bekehrung oder Berufung zu beschreiben ist, s. zusammenfassend Klaus Haacker: *Paulus. Der Werdegang eines Apostels*, Stuttgart 1997, S. 99–101. Hier wird von einer Komplementarität beider Begriffe ausgegangen.

Dieses Bekehrungserlebnis, das in dieser ersten Version ein unpersönlicher Erzähler parataktisch als eine Abfolge von Handlungen und direkter Rede berichtet, wird noch zwei Mal in Form einer Figurenrede des Paulus wiedererzählt. Beide Berichte überschneiden sich vor allem in ihrem Kernstück, dem Wortwechsel, mit der ersten Version bis in einzelne Formulierungen.¹⁴ Zunächst spricht Paulus als Gefangener in Jerusalem vor einer erregten Menschenmenge (Act 22,3–21), der er sich als Jude, als einer, der das väterliche Gesetz befolgt („aemulator legis“, Act 22,3) und Christen bis zum Tode verfolgt hat, vorstellt. Der anschließende Bericht über das Damaskuserlebnis unterscheidet sich nur darin von dem ersten, dass es heißt, die Begleiter hätten das Licht gesehen, die Stimme aber nicht gehört (Act 22,9). Der anderen Erzählperspektive ist es wohl geschuldet, dass Paulus nicht die Vision des Hananias schildert, sondern gleich das Ergebnis: Hananias habe ihn aufgesucht, ihn geheilt und ihm seine Berufung mitgeteilt.

Etwas ausführlicher ist dann die dritte Schilderung des Erlebnisses, die Paulus in seiner Verteidigung vor Agrippa formuliert. Auch hier setzt er mit dem Bericht seines vormaligen, gegensätzlichen Tuns ein. Der Bekehrungsdialog ist in dieser Version aber um einige Verse ergänzt. Christus fragt Saulus nicht nur, warum er ihn verfolge, sondern fügt an, „durum est tibi contra stimulum calcitrare“ („Es ist hart für dich, gegen den Stachel auszuschlagen!“; Act 26,14). Auf die Rückfrage des Saulus, „quis es Domine“ („Wer bist du, Herr?“; Act 26,15), folgt nicht nur die bekannte Antwort, „sum Iesus quem tu persequeris“ („Ich bin Jesus, den du verfolgst.“; Act 26,15), sondern auch eine unmittelbare Berufung zum Diener und Zeugen Gottes. In den beiden vorhergehenden Berichten erfährt Saulus durch Hananias von seiner Bestimmung (Act 9,15; Act 22,14 f.).

Neben diesen drei Schilderungen finden sich Anspielungen auf das Ereignis in den Briefen des Paulus:¹⁵ Er berichtet davon, Christus gesehen zu haben (1. Kor 9,1; 15,8 f.), und erzählt von seinem Leben als Verfolger der Christen und seinem Eifer im jüdischen Glauben (Phil 3), in dem er seine Altersgenossen übertreffen wollte. Abberufen sei er von diesem Lebensweg durch die göttliche Gnade (Gal 1,13–24). Wiederholt erwähnt er also sowohl seine nun als sündhaft markierte

¹⁴ S. auch die Gegenüberstellung von Elke Koch: *Vom Wegesrand zum Wendepunkt. Die Modellierung der Bekehrung des Paulus in Erzählung, Liturgie und Predigt*, in: *Anthropologie der Kehre* (wie Anm. 11), S. 127–146, hier S. 129–135. Sie vertritt die These, dass in den Varianten „zwei unterschiedliche raumstrukturelle Modelle für dessen [i. e. des Konversionsgeschehens] Narrativierung zur Geltung gebracht“ würden (ebd., S. 129): Die erste Erzählung beschreibe einen Wandlungsprozess, der sich auf dem Weg vollzieht („Weg-Modell“, ebd., S. 133); in der zweiten werde dieses Modell variiert, indem die Berufung als ein gestufter Prozess vorgeführt werde; in der dritten Erzählung schließlich stelle sich der Wandel als plötzliche Wende dar (vgl. ebd., S. 133 f.).

¹⁵ Die im Folgenden angeführten werden den authentischen Paulus-Briefen zugerechnet; vgl. Hans Hübner: *Paulus, Apostel I: Neues Testament*, in: *TRE* 26 (1996), S. 133–153, hier S. 134.

Vergangenheit als auch seine trotzdem erfolgte, gnadenhafte Berufung, mit der er seine apostolische Sendung begründet.¹⁶

Das Damaskuserlebnis beschäftigt die Theologie bis heute. Alle genannten Bibelstellen sind wiederholt und wohl schon bald nach ihrer Verschriftlichung Gegenstand der Exegese gewesen und später in religionsgeschichtlicher, tiefenpsychologischer, soziologischer und kulturanthropologischer Perspektive gedeutet worden.¹⁷ Diesen Deutungen möchte und kann ich nun nicht eine weitere an die Seite stellen. In Bezug auf das legendarische Wiedererzählen dieses Geschehens gilt es aber Folgendes hervorzuheben: Was sich nach modernem Verständnis als Konsequenz einer menschlichen Entscheidung darstellt, nämlich die Konversion, wird in der Bibel auf den Willen einer göttlichen Macht zurückgeführt, dem der Heilige nur Folge leisten kann. Gottes Gründe, ausgerechnet den Christenverfolger zu erwählen, bleiben ungenannt. Saulus gehorcht Gott, der seinen Willen in einer Weise durchsetzt, die Saulus zunächst handlungsunfähig und blind am Boden zurücklässt. Erzählt wird von dem Damaskuserlebnis als einer bloßen Abfolge von Handlungen und Wortwechseln, die auch dann nicht um die Schilderung einer Empfindung, einer Reflexion, einer inneren Motivierung ergänzt werden, wenn – als Figurenrede in einem Bericht – der Protagonist diese Wandlung selbst erzählt. Paulus deutet das Eingreifen Gottes keinesfalls als einen gewaltsamen Übergriff, sondern als einen Gnadenakt (Gal 1,15). Dass er der göttlichen Wahl durch einen Sinnesumschwung entsprochen hat, lässt sich sowohl der Apostelgeschichte als auch den Briefen nur implizit entnehmen.

Nun gelten die Plötzlichkeit, Unbegreiflichkeit und Radikalität eines Ereignisses in der Narratologie als Gründe, dessen Erzählbarkeit zu bezweifeln, da diese doch ein Nacheinander von Handlungen und Empfindungen und eine Entwicklung voraussetzt. Die Bekehrung des Saulus erweckt aber trotzdem und in all ihrer stilistischen Nüchternheit nicht den Eindruck „eine leere Mitte“¹⁸ zu sein. Was in der Mitte geschieht, die Bekehrung, ist ja begleitet von einer eindrücklichen Sinnlichkeit – zu denken ist an das Licht und die Stimme. Auch wird die göttliche Entscheidung in ihrer Unbegreiflichkeit gleich mehrfach erzählt, Paulus entspricht ihr in seinen anschließenden Handlungen und entwirft dabei selbst das Davor und Danach als radikale Gegenpositionen (vgl. Act 22,2–5.26,9–11; Gal 1,13 f.).

Damit gerät ein anderer Aspekt des Geschehens in den Blick: Je radikaler eine menschliche Wandlung, desto unwahrscheinlicher ist sie auch,¹⁹ was wiederum

¹⁶ Vgl. Haacker: *Paulus* (wie Anm. 13), S. 101–103.

¹⁷ Einen Überblick bietet etwa Kollmann: *Berufung* (wie Anm. 10), S. 88–91.

¹⁸ So Silvia Reuvekamp: *Krähen baden? Zur Unwahrscheinlichkeit der Kehre im Spiegel anthropologischer Reflexion*, in: *Anthropologie der Kehre* (wie Anm. 11), S. 21–36, hier S. 30, über die *conversio*.

¹⁹ Reuvekamp beschreibt im Rückgriff auf soziologische Studien die „anthropologische Unwahrscheinlichkeit der Kehre“ (ebd., S. 35), nämlich die „begrenzte Fähigkeit des Menschen zu einem radikalen Wandel in Denken und Handeln“ (ebd.), und das Erzählen von dieser am Beispiel des *Schachzabelbuch* Konrads von Ammenhausen: Sie

die Frage danach aufwirft, inwieweit Paulus sich mit seinen Verteidigungsreden der Apostelgeschichte zur Nachahmung anbietet.²⁰ Göttliche Gnade, die sich hier als Auswahl des Christenverfolgers äußert, ist prinzipiell unverfügbar. Paulus kann von der aufgebrachten Menge keine Nachahmung im Sinne einer Reproduktion dessen, was ihm widerfahren ist, fordern. Sein Werben im Rahmen seiner Missionsreisen zielt entgegen dem eigenen Tun auf tatsächliche Entscheidungen für den christlichen Glauben. Während die erste Verteidigungsrede in dieser Hinsicht noch fehlschlägt und die aufgebrachte Menge die Folterung des Paulus verlangt (vgl. Act 22,22–24), bekennt Agrippa, „in modico suades me Christianum fieri“ („Du überredest mich mit Wenigem, ein Christ zu werden“, Act 26,28). Paulus wird von einem Objekt der göttlichen Wahl (vgl. „vas electionis“, Act 9,15) zum Märtyrer im Wortsinne, zum Zeugen also, der durch das Erzählen vom un-nachahmlichen Damaskuserlebnis wirkt.

In dieser Hinsicht kann die Konversion des Paulus selbst nicht modellbildend sein,²¹ das Erzählen von ihr aber schon, wie sich bereits in der Apostelgeschichte zeigt: In dieser wird nicht nur vom Ereignis selbst berichtet, sondern auch von seiner Instrumentalisierung durch Paulus, der das ihm Widerfahrene als Argument verwendet, seiner Forderung zur Konversion Folge zu leisten, und von den Reaktionen auf diesen rhetorischen Akt. Wieder je anders pointierte Nacherzählungen sind die mittelalterlichen Legenden, die alle bereits in christlichen Kontexten rezipiert worden sind.

3. Vertrauen auf Gottes Gnade: Die Rezeptionsanleitung der *Legenda aurea*

Einen Eindruck von der mittelalterlichen Deutung der Bekehrung vermittelt die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine, das um 1250 entstandene erfolgreichste Legendar des Mittelalters.²² Neben einer Erzählung des Martyriums des heiligen Paulus am 29. Juni sieht es für den 25. Januar die Lesung *De conversione Sancti*

schlussfolgert für diesen Text: „Das Narrativ integriert seine eigene Unwahrscheinlichkeit und leitet gerade daraus seine soziale Geltung ab“ (ebd., S. 36).

²⁰ So Koch: *Wegesrand* (wie Anm. 14), S. 133f., in Anlehnung an Rudolf Pesch: *Die Apostelgeschichte. 2. Teilband: Apg 13–28*, Düsseldorf 1986, S. 234.

²¹ Vgl. dazu Koch: *Wegesrand* (wie Anm. 14), S. 127.

²² Die Verbreitung des Kompendiums lässt sich an der großen Zahl ihrer Überlieferungsträger, über 1000, ablesen. Siehe dazu Bruno W. Häuptli: *Einleitung*, in: Jacobus de Voragine: *Legenda aurea. Goldene Legende*, Einleitung, Edition, Übersetzung und Kommentar von Bruno W. Häuptli, Freiburg im Breisgau, Basel und Wien 2014, S. 13–67 und S. 60–64. Vgl. auch die Einschätzung von Reglinde Rhein: *Die Legenda Aurea des Jacobus des Voragine. Die Entfaltung von Heiligkeit in ‚Historia‘ und ‚Doctrina‘*, Köln, Weimar und Wien 1995, S. 1: „Jacobus schuf in seinem Hauptwerk, der *Legenda Aurea*, ein hagiographisches Kompendium, das in der Welt des Mittelalters neben der Bibel die weiteste Verbreitung fand. Kein anders Schriftstück prägte so nachhaltig die Bildungs- und Kulturgeschichte wie das Legendar des Jacobus.“

Pauli vor. Jacobus bietet hier nicht, wie es auch im Blick auf die Lesungen zu anderen Kirchenfesten typisch ist, die Erzählung eines geschichtlichen Ereignisses, sondern kommentiert in drei Kapiteln, die in sich wiederum in drei Absätze gegliedert sind, die Apostelgeschichte, indem er andere biblische Texte heranzieht und sich an einer Stelle auf Augustinus beruft. Am Beginn steht dabei die Frage: „Quare autem eius conversio potius quam aliorum sanctorum celebratur“ („Warum seine [i. e. Paulus'] Bekehrung mehr als die anderer Heiliger gefeiert wird“²³). Die Gründe dafür seien, so wird diese Frage gleich beantwortet, die an Paulus sichtbare Gnade Gottes, die Freude über seine Bekehrung und schließlich das an ihm bewirkte Wunder. Die Radikalität der Umkehr ist es also, welche die Wandlung des Paulus bedeutsam werden lässt. Auch in seiner sündhaften Vergangenheit ist Paulus außergewöhnlich; er ist der „saeuissim[us] persecutor[us]“ („wildeste Verfolger“, LA, S. 442 f.), bevor er – wieder im Superlativ – der „fidelissim[us] praedicator[us]“ („gläubigste Prediger“, ebd.) wird.

Es folgt eine Bestimmung der „rationes“ der so wunderbaren („miraculosa“, ebd.) Konversion, die dann jeweils in einem Kapitel ausgeführt werden.²⁴ Die *ratio efficientis* („das Bewirkende“, ebd.), so Jacobus, sei Christus, und zwar, wie dann in einem Dreischritt weiter ausgeführt wird, in seiner Macht, Weisheit und Gnade. Bereits diese erste Argumentation impliziert die Passivität des Paulus, indem Christus als ausschließlich Bewirkendes bezeichnet wird. Jacobus unterstreicht zusätzlich die Handlungsunfähigkeit des späteren Apostels durch den Verweis auf die Plötzlichkeit und den Zeitpunkt der Bekehrung: Christus habe seine wunderbare Macht bewiesen, „quod ipsum tam subito immutavit, unde continuo immutatus respondit: ‚Domine, quid me vis facere‘“ („daß er ihn so rasch verwandelte, so daß er sogleich verwandelt antwortete: ‚Herr, was willst du, daß ich tue?‘“, ebd.). Die Knappheit des biblischen Berichtes, der keine Informationen

²³ Jacobus de Voragine: *Legenda aurea* (wie Anm. 22), S. 442 f. Im Folgenden fortlaufend im Text unter dem Kürzel LA mit Angabe der Seitenzahl zitiert.

²⁴ Der Begriff der ‚ratio‘ mag in diesem Zusammenhang irritieren. Er umfasst im Folgenden keinesfalls die Vernunftgründe der Entscheidung, sondern vielmehr die bestimmenden oder auch nur beteiligten Faktoren. Häuptli übersetzt *ratio* zunächst mit ‚Grund‘ („Quare autem eius conversio potius quam aliorum sanctorum celebratur, triplex solet ratio assignari.“: „Warum seine Bekehrung mehr als die anderer Heiliger gefeiert wird, dafür pflegt man drei Gründe anzugeben“, LA, S. 442 f.), im Folgenden gibt er die drei Fügungen *ratio efficientis*, *disponentis* und *patientis* in seiner Übersetzung mit ‚das Bewirkende‘, ‚das Befähigende‘ und ‚das Erleidende‘ wieder (ebd.). Vgl. ähnlich die Übersetzung von Matthias Hackemann: Jacobus de Voragine: *Legenda aurea. Die Heiligenlegenden des Mittelalters*, hg., neu übersetzt und mit einem ausführlichen Anhang versehen von Matthias Hackemann, Köln 2008, S. 67. Im Hintergrund steht wohl letztlich die Vierursachenlehre des Aristoteles, siehe dazu Ulrich Nortmann: *aitia/Ursache*, in: *Aristoteles-Lexikon*, hg. von Otfried Höffe, Stuttgart 2005, S. 15–19; zur Aristoteles-Rezeption im Mittelalter siehe den Überblick Luca F. Tuninetti: *V. Wirkung: Schulen und Epochen. 4. Scholastik*, in: *Aristoteles-Handbuch*, hg. von Christof Rapp und Klaus Corcilius, Stuttgart und Weimar 2011, S. 428–436.

über die zeitliche Dauer der bloß aneinandergereihten Handlungen gibt, wird als Zeichen für die Unmittelbarkeit der Gnadenwirkung verstanden. Bei der Bekehrung handelte es sich demnach nicht um einen Prozess und schon gar nicht um einen Prozess, der von einer inneren Reflexion, einem Abwägen begleitet ist.

Auch im folgenden Absatz ist Paulus Objekt der Handlung: Die göttliche Weisheit habe sich nämlich daran gezeigt, dass Paulus von der Aufgeblasenheit seines Stolzes zur Demut hinabgestoßen worden sei. Durch diesen Gegensatz zwischen der Höhe der Erhabenheit und der Ohnmacht der Demut („*sublimia maiestatis*“, „*infirmia humilitatis*“, ebd.), der im Folgenden noch einmal wiederholt wird, ist dem Geschehen eine moralische Wertung unterlegt. Paulus sei hochmütig gewesen und in dieser Eigenschaft gestürzt worden. Ist die Verwandlung bisher auf Handlungen bezogen – der wildeste Verfolger wird der gläubigste Prediger –, gilt sie hier einer vormaligen Eigenschaft des Paulus, seinem Hochmut. Keinesfalls aber übersetzt sich dieser sofort in eine demütige Geisteshaltung, sondern Paulus wird Demut als neue moralische Orientierung lediglich angeboten. Darin scheint erstmals eine Entscheidungsmöglichkeit des Paulus auf: Durch seinen Sturz ist er noch nicht demütig geworden, sondern ihm eröffnet sich die Option zu einer veränderten Geisteshaltung. Zu dieser sollte er sich, so liegt nahe, entscheiden, sie wird ihm aber nicht auferlegt („*offerendo infirma humilitatis, non sublimia maiestatis*“: „wobei er [i.e. Christus] ihm die Ohnmacht der Demut, nicht die Höhe der Erhabenheit anbot“, ebd.).

Von dem vergangenen Willen des Paulus handelt der Abschnitt über die Gnade Gottes. Paulus sei „*in actu et voluntate persequendi*“ („mitten in der Tat und in der Absicht zu verfolgen“, ebd.) ergriffen worden. Im Hintergrund der Nicht-Entscheidung des Paulus steht also eine Entscheidung zu einem anderen Handeln, aus dem heraus er ergriffen und zu Boden geworfen wurde, von dem er dann als ein bereits Verwandelter antwortet. Sein als sündhaft bewertetes Tun („*iter pessimum*“: „ganz üble[r] Weg“, ebd., S. 444 f.) dient im Folgenden der Illustration des göttlichen Gnadenaktes, der sich, indem er einem derart sündhaften Menschen gilt, als umso wunderbarer erweist.

Diese charakterliche Disposition wiederum wird im folgenden Abschnitt, der die *ratio disponentis* (vgl. ebd., S. 444 f.: das „Befähigende[]“²⁵) darlegt, an drei durch die Auslegung von Bibelstellen erhobenen Charaktermängeln („*vitia*“, ebd.) exemplifiziert. In der Apostelgeschichte heißt es, Paulus sei vor dem Damaskuserlebnis zum Hohepriester gegangen, der ihn mit Briefen zur Verfolgung der Christen autorisieren sollte. Mit dem Zitat einer Glosse betont Jacobus die Eigenmächtigkeit dieser Handlung, die ihm als Ausweis der „*audacia*“ dient: „*Non vocatus, sed sponte zelo concitante eum*“ („Nicht gerufen, sondern von sich aus, weil der Eifer ihn trieb“, ebd.). Dem berufenen Handeln des Paulus nach dem Damaskuserlebnis steht sein vorheriges sündhaftes, eigenmächtiges („sponte“) Handeln gegenüber. Auch dieses Handeln aber ist angetrieben von etwas, das Paulus nicht zu beherr-

²⁵ Die sich anschließenden Ausführungen lassen weniger an ‚das Befähigende‘ als an ‚das Vorfindliche‘ denken.

schen vermag, dem Affekt des Eifers. Der bereits angesprochene Hochmut gilt als sein zweiter Fehler, bevor als dritter die „carnalis intelligentia, quam scilicet in lege habebat“ („die irdische Klugkeit, nämlich im Gesetz“, ebd.), benannt ist. Mit „carnalis intelligentia“ und „lex“ sind zwei in der Geschichte der christlichen Theologie immer wieder diskutierte Komplexe aufgerufen, deren Bedeutung in diesem Zusammenhang sich vor allem über ihre Gegenbegriffe erhellt. Die ‚fleischliche‘ gilt als bloße Vorstufe einer geistigen oder, wie es weiter heißt, himmlischen Klugheit.²⁶ Es ist zu vermuten, dass an dieser Stelle auf das Judentum des Paulus angespielt werden soll, das abwertend als eine Gesetzesreligion beschrieben ist. Ihr implizit gegenübergestellt ist die Vorstellung einer Rechtfertigung durch Gnade, die sich in der Theologiegeschichte vor allem mit Paulus verbindet.²⁷

Im dritten Absatz wird Paulus dann auch explizit im Bekehrungs-Geschehen die Rolle des bloß ‚Erleidenden‘, der *ratio patientis* (vgl. ebd., S. 444), zugewiesen. Wiederum wird dies in einem Dreischritt ausgeführt. An ihm hätten sich die drei Wunder der Niederwerfung, Blendung und des dreitägigen Fastens vollzogen, die jeweils Ausgangspunkt ihrer Umkehrung werden: Paulus sei niedergeworfen, um aufgerichtet, geblendet, um erleuchtet, und körperlich ausgezehrt worden, um seinen Körper zu neuen Taten zu befähigen. Diese drei Wunder bezieht Jacobus auf den Sündenfall. Die Erhebung Adams gegen Gott spiegele sich in der Niederwerfung des Paulus, das Auftun der Augen spiegele sich in der Blendung, der Verzehr der verbotenen Speise spiegele sich schließlich im Verzicht auf die erlaubte. Paulus, der in seinen Briefen (Röm 5,12–21) Christus als den anderen, den neuen Adam deutet und damit typologische Denkformen begründet, wird hier selbst in eine derartige Relation zum ersten Menschen gesetzt.²⁸ Wenn nun die Konversion des Paulus ebenfalls als Umkehrung des Sündenfallgeschehens gedeutet wird, ist damit die *imitatio Christi*, die sein anschließendes Leben als Missionar bestimmt, auf der strukturellen Ebene schon in diesem Ereignis vorgeprägt. Diese Relation impliziert dabei keinesfalls eine Identität von Paulus und Christus. Die Bekehrung ereignet sich nach dem gnadenhaften Erlösungstod und damit der Aufhebung des Sündenfalls. Paulus ist in dieser Denkfigur sowohl auf Adam bezogen, dessen Entscheidung im Sündenfall Paulus’ Disposition zur Sünde bestimmt, als auch auf Christus, dessen Erlösungstat als Umkehrung der Sünde Paulus in der Konversion gnadenhaft nachvollzieht.

²⁶ Vgl. „Ipsa igitur lux divina fuit subita [...], ut carnalem eius intelligentiam in caelestem mutaret.“ („Das göttliche Licht war also überraschend, [...], um seine irdische Klugheit in himmlische zu verwandeln.“, LA, S. 444 f.). Vermutlich hat sich Häuptli für die freiere Übersetzung des Attributs ‚carnalis‘ mit ‚irdisch‘ aufgrund dieser Gegenüberstellung entschieden.

²⁷ Zur Bedeutung des Gesetzes bei Paulus im Rahmen seiner Rechtfertigungslehre s. etwa Michael Wolter: *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011, bes. S. 339–411.

²⁸ Zur Denkform der Typologie in der *Legenda aurea* allgemein s. Häuptli: *Einleitung* (wie Anm. 22), S. 13–67, hier S. 57 f.

Es ist einerseits kaum vorstellbar, so lässt sich zusammenfassend festhalten, eine Konversion im Erzählen noch deutlicher von dem Handeln und der Entscheidung der betroffenen Person abzuheben. Paulus ist der göttlichen Macht ausgesetzt (vgl. *ratio patientis*), ohne seine Umkehr selbst herbeiführen zu können. Beteiligt ist er lediglich im Sinne eines Materials, an dem sich die Veränderung vollzieht (vgl. *ratio disponentis*). Von seinem Willen ist lediglich die Rede, wenn es um sein sündhaftes Handeln geht, von dem er durch eine Entscheidung Gottes abgehalten und zu einem anderen, entgegengesetzten Weg berufen wird, ohne dass Gottes Gründe für diese dem menschlichen Verstand widersinnig erscheinende Berufung dargelegt werden. Andererseits scheint auch in diesem Kommentar die menschliche Entscheidungsfähigkeit auf, wenn Paulus eine neue, ethisch überlegene Richtung der Demut angeboten wird. Gegenüber der Apostelgeschichte und insbesondere den beiden Figurenreden des Paulus, die auf die tatsächliche Konversion der intradiegetischen Adressaten zum Christentum zielen, ist die religiöse Neuorientierung eher angedeutet als ausformuliert. Der Verweis auf die vormalige bloß fleischliche Klugheit, die auf das Gesetz bezogen ist, impliziert eine Abwertung des Judentums, die auch in den deutlichen moralischen Wertungen aufscheint. Diese Implikationen sind es wohl, die zu einer spezifischen Rezeption anleiten: In der Unverfügbarkeit der göttlichen Gnade ist die Konversion unnachahmlich. Als hagiographisches Kompendium in christlichen Kontexten²⁹ wirbt die *Legenda* kaum für einen Religionswechsel. Die Geschichte des Paulus kann und soll aber in einer anderen Hinsicht Vorbild für die Einstellung und die daraus folgenden Entscheidungen der Rezipient*innen liefern: Sie gibt ein Beispiel dafür, „ut nullus, quantumcumque sit peccator, desperet de venia, quando tantum in culpa talem postmodum conspicit fuisse in gratia“ („Damit kein noch so großer Sünder an der Gnade verzweifle, wenn er sieht, daß einer der so sündig war, später in solcher Gnade stand.“, ebd., S. 442f.) Die Entscheidung, der sich die durch Adam zur Sünde disponierten Rezipient*innen der Legende stellen sollen, ist folglich die, ob sie an dem Zustand der Sünde verzweifeln oder auf Gottes Gnade hoffen.³⁰ Die Paradoxie, ausgerechnet den schlimmsten Christenverfolger zu erwählen, wird damit verstanden als Ausweis der jedes menschliche Maß sprengenden göttlichen Gnade.³¹ Hier muss nicht gelten, dass die „Inkommensurabilität des Heiligen [...]

²⁹ Darauf weist schon die Sprache. Siehe allgemein zur liturgischen Einbindung und zu den Implikationen der Gattung bezüglich der Rezipient*innen ebd., S. 35–40.

³⁰ Diesen Gedanken entfaltet insbesondere am Beispiel von Gregorius- und Judas-Legenden Friedrich Ohly: *Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld*, Opladen 1976. Siehe auch Friedrich Ohly: *Desperatio und praesumptio. Zur theologischen Verzweiflung und Vermessenheit*, in: *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung*, hg. von Uwe Ruberg und Dietmar Peil, Stuttgart 1995, S. 177–216.

³¹ Erhard Dorn begründet dieses Interesse theologisch: Am Sünderheiligen erweise sich die Gnade Gottes besonders augenfällig: „Nachdem die Offenbarung der Gnade Gottes als der eigentliche Aussagekern der Sünderheiligen-Legenden herausgeschält ist, dürfte es hinlänglich klar geworden sein, worin das Verbindende aller Sünderheiligen zu sehen

seiner Imitabilität immer schon entgegensteht.⁴³² Die Rezipient*innen sollen sich wie Paulus als Sünder verstehen und sich ihm in dieser Hinsicht ähnlich fühlen. Gerade weil dem Heiligen auch in dieser Hinsicht nicht gleichzukommen ist, berechtigt die Erzählung zur Hoffnung auf Gottes Gnade. In seiner Auslegung eines biblischen Stoffes deutet Jacobus an keiner Stelle die Handlungen in der erzählten Zeit als Handlungsanweisungen für die Rezipient*innen um, ebenso wenig, wie er die intradiegetische Aufforderung zur Konversion aufgreift. Vielmehr pointiert der lateinische Text die Unfreiheit des Protagonisten gegenüber der göttlichen Handlungsmacht, um damit die tatsächliche Entscheidung seiner Rezipient*innen zur Geisteshaltung des Vertrauens auf Gottes Gnade anzuleiten.

4. Die Konversion des Paulus in deutschsprachigen Legenden

Die Bekanntheit der *Legenda aurea* und damit dieser Auslegung ist zwar für die deutschsprachigen mittelalterlichen Legenden vorauszusetzen.³³ Sie alle aber beziehen sich als Erzählungen nochmals zurück auf die Apostelgeschichte und deren drei Berichte der Konversion. Die in ihrer Zeit je einflussreichsten deutschsprachi-

ist.“ (Erhard Dorn: *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*, München 1967, S. 13). Dieser Gedanke findet sich etwa auch im Prolog des *Gregorius* Hartmanns von Aue expliziert: Hartmann von Aue, *Gregorius. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch*, nach dem Text von Friedrich Neumann neu hg., übersetzt und kommentiert von Waltraud Fritsch-Rößler, Stuttgart 2011, V. 44–50.

³² Köbele: *Illusion* (wie Anm. 6), S. 374.

³³ Die Konversion des Paulus ist Gegenstand der Literatur nicht nur in Form der Legende. Unter dem Titel *Rheinauer Paulus* ist eine fragmentarisch erhaltene Sündenklage aus dem Anfang des 12. Jahrhunderts bekannt. Eine besondere Beliebtheit des Stoffes lässt sich im Schauspiel des Mittelalters und der Frühen Neuzeit ausmachen, was vermutlich der dem Ereignis eignenden Dramatik geschuldet ist. Zu den bekanntesten Beispielen gehört die *Conversio beati Pauli*, ein französisches Mysterienspiel aus dem 13. Jahrhundert. Mit ihr hat sich in jüngerer Zeit Werner Röcke beschäftigt und dem Stoff eine besondere Disposition zur Darstellung sozialer, konfessionspolitischer und religiöser Probleme, der Dramenform zur Vergegenwärtigung dieses Ereignisses bescheinigt. Vgl. Werner Röcke: *Vollzug und Vergegenwärtigung der Konversion. Das Drama der Paulus-Bekehrung im Theater des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit*, in: *Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Julia Weitbrecht, Ruth Bernuth und Werner Röcke, Berlin und Boston 2016, S. 203–215, hier S. 206: „Meine heuristische These dazu lautet: die Erzählung von Saulus’ Bekehrung ist in besonderem Maße dazu prädisponiert, soziale, konfessionspolitische oder religiöse Probleme verschiedener Epochen des Mittelalters und der frühen Neuzeit in Szene zu setzen. Dabei schafft insbesondere die Dramenform die Möglichkeit, die Konversion des Saulus zu Paulus nicht nur zu beschreiben, sondern im Handeln konkreter Akteure zu vergegenwärtigen und im Vollzug der Konversion auch deren Regeln aufzudecken.“

gen³⁴ Rezeptionszeugnisse, das *Passional* und *Der Heiligen Leben*, sind im Abstand von ca. 150 Jahren entstanden. Das in Versform abgefasste *Passional* ist Quelle für die Prosalegende in *Der Heiligen Leben*, deren andere Pointierung des Geschehens aber wohl nicht nur auf die andere sprachliche Form zurückzuführen ist.

4.1 Das *Passional*: Paulus als Märtyrer

Das älteste deutschsprachige Rezeptionszeugnis der *Legenda aurea* ist das um 1300 verfasste *Passional*.³⁵ Sein Verfasser war vermutlich ein Geistlicher. Dass er im Umfeld des Deutschen Ordens zu suchen ist, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. In jedem Fall wurde das *Passional* in diesem Kontext rezipiert.³⁶ Gegenüber der lateinischen Vorlage entfallen die umfangreichen Namensetymologien und auch die theologischen exegetischen Erläuterungen. Zudem ist die Gesamtkonzeption des Legendars eine andere: Die Legenden werden nicht konsequent gemäß den Feiertagen im Kirchenjahr angeordnet, sondern sie sind aufgeteilt auf drei Bücher, die das Leben Marias, der Heiligen des Neuen Testaments und postbiblischer Heiliger betreffen (hier findet sich dann wieder eine Ordnung *per circulum anni*).

In Bezug auf die *Paulus*-Legende führt diese veränderte Konzeption zum einen dazu, dass Bekehrung und Martyrium des Paulus zusammenhängend erzählt werden. Zum anderen zieht der Verfasser für das Damaskuserlebnis die *Apostelgeschichte* und nicht die *Legenda aurea* als Quelle heran. Was als Grundtendenz im Umgang des *Passional*-Dichters mit der *Legenda* beschrieben wurde, lässt sich auf seinen Umgang mit diesem biblischen Text übertragen: Die Prosa ist in vierhebige Paarreimverse überführt, dabei wird bloß Angedeutetes in breiten Schilderungen ausgeführt, Charakterisierungen ergänzt und durch direkte Reden der Eindruck von Lebendigkeit erweckt.³⁷

³⁴ Über Latinität und Volkssprache in der Hagiographie und der Ex- oder Inklusivität der Sprachwahl ist viel nachgedacht worden. Vgl. die Zusammenfassung der Diskussion bei Johannes Traulsen: *Heiligkeit und Gemeinschaft. Studien zur Rezeption spätantiker Asketenliteratur im ‚Väterbuch‘*, Berlin und Boston 2017, S. 28–31.

³⁵ Vgl. Annegret Haase, Martin Schubert, Jürgen Wolf: *Einleitung*, in: *Passional. Buch II: Apostellegenden*, hg. von dens., Berlin 2013, S. XI–CCCVII, hier: S. CCXV, sowie Hammer: *Erzählen vom Heiligen* (wie Anm. 7), S. 33–68.

³⁶ Die breite Diskussion zur Entstehung des *Passionals* fassen zusammen: Haase, Schubert und Wolf: *Einleitung* (wie Anm. 35), S. XXXIV–XLIII. Die vor allem von Jelko Peters: *Zum Begriff ‚Deutschordensdichtung‘. Geschichte und Kritik*, in: *Jahrbuch des BKGE* 3 (1995), S. 7–38, angestoßene Diskussion um den Begriff der ‚Deutschordensdichtung‘ resümiert Edith Feistner: *Grundlegung*, in: *Krieg im Visier. Bibelepik und Chronistik im Deutschen Orden als Modell korporativer Identitätsbildung*, hg. von Gisela Vollmann-Profe, Michael Neecke und Edith Feistner, Tübingen 2007, S. 3–46, hier S. 21–25.

³⁷ Vgl. Hammer: *Erzählen vom Heiligen* (wie Anm. 7), S. 14: „Während die *Legenda aurea* nämlich hochgradig diskursive Texte präsentiert, die eher kommentierten Exempeln ähneln, macht erst die Bearbeitung des *Passionals* aus diesen Texten eigentliche Erzäh-

Das dem *Passional*-Dichter unterstellte Interesse an den „Motivationsstrukturen seiner Figuren“³⁸ lässt sich zumindest auf den ersten Blick in der Paulus-Legende nicht ausmachen: Sie setzt ein mit den Worten: „Paulus, daz erwelte vaz“ (*Passional*, V. 21 335; vgl. V. 21 519, 21 661), hebt nochmals hervor, dass Paulus von Christus selbst zur Mission auserlesen worden sei (vgl. ebd., 21 340–21 345), um dann wenig später erneut zu erwähnen, dass Paulus „zeinem boten gotes [genumen]“ wurde und zwar „nach dem willen sines gebotes“ (vgl. ebd., 21 367f.). Damit ist einleitend schon betont, dass die wesentliche Entscheidung über seinen Lebensweg nicht von Paulus selbst gefällt wurde. Er ist passives Gefäß, das erfüllt ist mit der Gnade Gottes – dieses Bild ist dem biblischen Bericht entlehnt und findet sich auch in der *Legenda aurea*.³⁹ Paulus ist Objekt einer Wahl, die Christus absichtlich getroffen hat, wenn seine Motivation auch unergründlich ist. Davon abgesetzt ist das willentliche Streben des Paulus, „di wisheit sines herzen sin“ (V. 21 350). Es richtet sich auf das Studium der „alden schrift“ (V. 21 352), bleibt aber trotz Meisterschaft („meisterlicher grift“, V. 21 351) in den menschlichen Grenzen, hebt sich in keiner Weise vom Kollektiv ab (vgl. V. 21 353) und gelangt folglich nicht „uffen grunt“ (V. 21 355). Es liegt nahe, diese Beschreibung auf die in der *Legenda aurea* angesprochene „intelligentia carnalis“ (LA, S. 444) zu beziehen. Die freiwillige Entscheidung des Paulus, sein „willekurn“ (V. 21 358), lässt ihn dann dem Mord an Stefanus beipflichten.

Bereits in der Einleitung wird damit ein großer Kontrast aufgespannt zwischen dem willentlich sündhaften Paulus und seiner trotzdem erfolgten Erwählung. Das, was es als Entwicklung noch zu erzählen gilt, ist schon in den einleitenden Versen, ja nach dem Verständnis der Legende mit dem Namen „Paulus“ vorweggenommen. Mit den Worten, „er was Saulus genant“ (V. 21 372), setzt nun die gegenüber der *Apostelgeschichte* sehr viel ausführlichere Erzählung von der Vorgeschichte der Berufung ein. Insbesondere der auf die Steinigung des Stefanus⁴⁰ folgende

lungen, indem ihnen nun in weitaus höherem Maße Anschaulichkeit, Spannungsbögen usw. verliehen werden.“ Vgl. auch Rosenfeld: *Legende* (wie Anm. 6), S. 64: „Ihr Dichter hat die vorgefundenen Legenden zu lebenswarmen, in sich geschlossenen Erzählungen vertieft.“

³⁸ Hammer: *Erzählen vom Heiligen* (wie Anm. 7), S. 44.

³⁹ Vgl. „dixit autem ad eum Dominus vade quoniam vas electionis est mihi iste ut portet nomen meum coram gentibus et regibus et filiis Israel“ (Act 9,15), und „et erectus est vas electionis“ (LA, S. 444). Das Bild des Gefäßes wird auch auf Maria übertragen; s. dazu Hammer: *Erzählen vom Heiligen* (wie Anm. 7), S. 62.

⁴⁰ Vgl. auch LA, S. 212: „Et illi duo falsi testes [...] ‚deposuerunt vestimenta sua‘, [...] ‚secus pedes adolescentis, qui vocabatur Saulus‘ et postea vocatus est Paulus. Qui dum lapidantium vestimenta custodiret, ex eo quod ad lapidandum eos expeditores reddidit, quasi manu omnium lapidavit“: „Und jene beiden falschen Zeugen legten [...] ‚ihre Kleider zu Füßen eines Jünglings nieder, der Saulus hieß‘ (Apg 7,58) und später Paulus genannt wurde. Indem dieser die Kleider derer, die steinigten, bewachte, um ihnen die Steinigung zu erleichtern, steinigte er gleichsam mit der Hand von allen.“ (LA, S. 213)

Schrecken und die Flucht der Christen wird breit ausgemalt ebenso wie das Handeln des Saulus:

[...]
 swa im icht cristen wart erkant,
 da hin hub er sich zuhant,
 nach in brach er uf di tur
 und zoch sie mit gewalt her vur.
 ez were wib oder man,
 die hiez er vuren so hin dan
 beide mit stozen und mit slegen
 und in gevencnisse legen,
 untz man zu rate wurde,
 welches todes burde
 sie mochte werden an geleit
 umb des gelouben irrekeit.
 (V. 21 403–21 414)

[...]
 Wo auch immer ihm bekannt gemacht wurde, dass sich Christen aufhielten, dorthin begab er sich auf der Stelle, auf der Suche nach ihnen brach er die Türen auf und zog sie mit Gewalt hervor. Egal, ob Mann oder Frau, er befahl sie mit Stößen und Schlägen hinwegzuführen und gefangen zu nehmen, bis man darüber entschieden hatte, welchen Tod sie aufgrund ihres Irrglaubens erleiden sollten.

Saulus gilt dem Erzähler als ein Wütender, ein „wuter“ (V. 21 390). In seinem üblen Wollen sei er beständig gewesen („sin bose wille stete bleib“, V. 21 418). Dieses blinde, menschliche Wollen wird dann auch in der wiederum deutlich breiter erzählten Szene betont, in der Saulus die beabsichtigten Christenverfolgungen in Damaskus autorisieren lassen will: Saulus „wolde“ die Christen „verdrucken [...] und verhern“ (V. 21 425), er sagt dem „vursten“ (V. 21 428) „sinen willen“ (V. 21 429) und „wolde [...] gerne ein bote [wesen]“ (V. 21 434). Es kann also kein Zweifel daran bestehen, dass Saulus absichtsvoll handelt. Zugleich wird betont, dass seine Blindheit ihn zu diesem Treiben drängt (V. 21 391) und er danach dürstet (vgl. V. 21 427), die Christen zu verheeren. Das Wollen des Saulus ist damit weniger eine unter der Abwägung eines Für und Wider getroffene Entscheidung, sondern letztlich auch affektgetrieben.

In seinem Wüten und in seiner Schriftkenntnis ist Saulus Teil einer Gruppe. Auch auf seinem Weg nach Damaskus ist er Teil eines Kollektivs, aus dem er explizit im Moment der Konversion herausgehoben wird. „[E]in michel liecht uf in trat“ (V. 21 454), heißt es, und nur er ist es, der eine Stimme hört (vgl. V. 21 458). Es folgt eine Übersetzung des biblisch bezeugten Wortwechsels, der ergänzt wird um Saulus' Äußerung des Erschreckens (V. 21 470) und um die Bekräftigung seines Gehorsams: „herre min/ sagan, waz mich der wille din/ heizet, des ich bin bereit“ (V. 21 471–21 473). Die biblische Frage, „quid faciam, Domine?“ (Act 22,10), wird umformuliert zu einer expliziten Unterordnung des bis zu diesem

Zeitpunkt so betonten eigenen Willens unter einen anderen, nämlich den Willen Gottes. Saulus wird zuvor als ein Gebieter vorgestellt (vgl. „wand er was ein der herren“, V. 21 401), der einer „hute“ (V. 21 443) vorsteht, „kune unde balt“ ist (V. 21 449) und sich an der „gewalt“ (V. 21 450), an den gewaltsamen Übergriffen ebenso wie an der Machtausübung, freut. Wenn er nun von dem, den er verfolgt, zu Boden geworfen wird, erweckt er den Anschein eines Kriegers, der sich besiegt ergeben muss. Dazu passt auch, dass von den drei Versionen des biblischen Bekehrungsdialogs die letzte Variante, die mit dem Bild des Stachels eindrücklich Gehorsam fordert, wiedererzählt wird (vgl. V. 21 467 f.; Act 26,14). Wenn Saulus auf den göttlichen Befehl mit der ausdrücklichen Selbstverpflichtung reagiert, dann deutet sich in diesem sehr bewussten Sprechakt zumindest eine Entscheidung an, die im Staunen über den plötzlichen Einbruch der Transzendenz vollzogen wird, aber doch nach christlichem Verständnis die dem Menschen gegebene Freiheit im Sinne der Einwilligung voraussetzt. Saulus wird berufen und paradoxerweise ausgerechnet als Sünder ausgewählt, er entspricht dieser Berufung aber, indem er sich willentlich zum Gehorsam verpflichtet.

Die Unterwerfung des Saulus geht mit einer fundamentalen, nämlich den *muot*, das innere Erleben, betreffenden Wandlung einher, die nach der Legende Ausdruck im Namenswechsel findet:

nu secht, welch wunder hi geschach:
 da viel ein homutec Saul
 und stunt uf ein demutec Paul.
 der lewe zeime lemmel wart.
 sin uf tragende hochvart
 in rechter demut gelac,
 di sin dar nach mit vreuden pflac.
 (V. 21 488–21 494)

Nun seht, was für ein Wunder hier geschah: Dort fiel ein hochmütiger Saul zu Boden und es stand ein demütiger Paul auf. Der Löwe wurde zu einem Lamm. Sein stolzer Übermut lag so in rechter Demut darnieder, die sich auch danach freudvoll seiner annahm.

Die Interpretation des Damaskuserlebnisses als charakterliche Wandlung, die den Hochmütigen demütig werden lässt, wird, wie erwähnt, auch in der *Legenda aurea* formuliert.⁴¹ Nach dieser Wandlung ist Saulus nicht mehr aktiver, kämpferischer Träger der Handlung. Er muss sich blind nach Damaskus führen lassen. Der Erzähler richtet seinen Blick dann auf Hananias, der von Gott beauftragt wird, Sau-

⁴¹ Das Bild des Löwen, der zu einem Lamm geworden ist, erinnert an das ebenfalls in der *Legenda* aufgenommene Augustinus-Zitat: „Occisus agnus a lupis fecit agnos de lupis.“ („Das von Wölfen gerissene Lamm machte Lämmer aus Wölfen.“, LA, S. 442 f.). Dass Paulus im *Passional* nicht mit einem Wolf, sondern mit einem Löwen verglichen wird, passt zu seiner Darstellung als kämpferischer Herrscher.

lus aufzusuchen. Da Hananias Saulus nur als Christenverfolger kennt, widersetzt er sich zunächst diesem Auftrag. Gott belehrt ihn über seinen Entschluss, Saulus zur Mission zu bestimmen, woraufhin dieser zu ihm geht, ihn heilt und Paulus getauft wird. Davon wird in einer sprachlichen Form berichtet, die Paulus wiederum eine bloß passive Rolle zuweist: Das Geschehen widerfährt Paulus, der erst in dem Moment wieder zum Handelnden wird, als er von der ihm vorgelegten Speise isst (V. 21 548 f.) und sich zu seinen Missionsreisen aufmacht.

Auch im *Passional* wird die Konversion somit als ein wundersames Eingreifen Gottes erzählt, dessen Gründe sich dem Leser nicht erschließen können. Sie werden auch in keiner Weise angedeutet. Es drängt sich aber doch der Eindruck auf, dass das Geschehen der inneren Logik eines Kräftenmessens folgt. Saulus wird – das lässt sich als Mediävalisierung des Stoffes deuten⁴² – als herrschaftlicher Krieger vorgestellt, der freiwillig, wenn auch affektgetrieben gegen Gott wütet. Dieser, sein Gegner, demonstriert an ihm seine Überlegenheit und zwingt ihn in seinem Hochmut zu Demut und Unterwerfung.

Im Gegensatz zur *Legenda aurea* ist dieser Fassung keine Rezeptionsanleitung mitgegeben. Auffällig ist aber doch, dass das göttliche Handeln nicht in erster Linie als ein Gnadenakt gegenüber dem sündhaften Paulus gedeutet wird.⁴³ Was im lateinischen und auch im biblischen Text in der Radikalität und der Plötzlichkeit als Ausweis für die Unverfügbarkeit des Heiligen und die Unmöglichkeit, von ihm zu erzählen, interpretiert werden könnte, ist hier die durch Paulus provozierte, durch und durch erzählbare, man möchte fast sagen, folgerichtige Reaktion seines göttlichen Gegenspielers. Im Kontext der sich anschließenden Erzählungen von den Missionsreisen des Apostels stehen seine Stärke im Glauben (vgl. „er [i.e. Paulus] wart ie sterker danne starc/ an unsers herren lere.“, V. 21 570 f.) und besonders und immer wieder seine Fähigkeit, für diesen Glauben zu leiden im Vordergrund (vgl. „ich [i.e. Gott] wil im noch bewisen bloz/ waz er durch mich sal liden“, V. 21 524; vgl. auch V. 21 660–21 663, 21 800 f.; 22 171–22181, 22 220–22 223), die er nun in der Auseinandersetzung mit seinen in der Perspektive des *Passionals*⁴⁴ vormaligen Glaubensgenossen beweisen muss. Die Geschichte des Bekehrten wird so zusammengeführt mit der des Zeugen, des Märtyrers, und diese Akzentuierung trifft die Interessen des Rezipient*innenkreises: Auch wenn wir unbefriedigend wenig wissen, ist doch von einer Rezeption im Deutschen Orden

⁴² Vgl. auch die Bezeichnung des Paulus nach seiner Konversion als „der edele kempfe gotes“ (V. 22 147), „der helt uz erlesen“ (ebd., V. 22 314), „der edele helt versunnen“ (V. 22 322).

⁴³ Einen Hinweis auf diese Deutungstradition bietet allein die anfängliche Attribuierung: „Paulus, daz erwelte vaz/ in dem so vil der genaden saz“ (V. 21 335 f.).

⁴⁴ Für die kirchenhistorische Forschung steht mittlerweile außer Frage, dass Paulus' Identität als Israelit „auch seine Funktion und Aufgabe als Heidenapostel bleibend prägt.“ (Karl-Wilhelm Niebuhr: *II. Der vorchristliche Paulus. I. Paulus, ein Diasporajude aus Tarsus. 1.1 Name, Herkunft, Familie*, in: *Paulus Handbuch* [wie Anm. 10], S. 49–55, hier S. 54).

durch Laien auszugehen.⁴⁵ Befragt man den Text auf seine davon zunächst einmal unabhängig zu denkende Wirkungsabsicht, so fällt eine gegenüber der *Legenda* veränderte erbauliche Tendenz auf: Das Vertrauen der Rezipient*innen wird weniger auf Gottes Gnade als auf seine Stärke und vor allem auf seine Unterstützung aller Gläubigen ausgerichtet (vgl. etwa V. 21 714–21 716).⁴⁶

4.2 *Der Heiligen Leben*: Die Mittlerfunktion der Heiligen

Zwischen dieser reimgebundenen Schilderung und seiner Adaptation in *Der Heiligen Leben* liegen mindestens 150 Jahre. *Der Heiligen Leben* gilt unter den deutschsprachigen Legendaren des Spätmittelalters als das „hagiographische Standardwerk schlechthin“⁴⁷, wovon auch die beeindruckende Zahl von 200 Handschriften und dann 40 Druckauflagen zeugt. Entstanden ist das Werk wohl um 1400 im Nürnberger Dominikanerkloster im Zuge der Oberservantenreform, mit der ein Bedarf an Texten zur täglichen Lesung einherging.⁴⁸ Intensiv diskutiert wurde über die Quellen dieses Legendars, das sich „als ein Werk [erwies], in dem geradezu jede in Nürnberg greifbare deutsche Vers- und Prosalegende verarbeitet wurde.“⁴⁹ Für die Vita des Paulus (Nr. 46) hat man in ihrem Hauptteil ebenfalls die Apostelgeschichte als Quelle identifiziert.⁵⁰ Wird im *Passional* der biblische Bericht aber

⁴⁵ Haase, Schubert und Wolf: *Einleitung* (wie Anm. 35), S. XLIV.

⁴⁶ Die so deutlich herausgestellte Aggressivität des Paulus bestimmt sein vormaliges Leben. Mitnichten lässt sich damit dieser Legende eine kriegerische Tendenz zur Missionierung entnehmen, wie sie für die Literatur im Umkreis des Deutschen Ordens veranschlagt wird. S. dazu Gisela Vollmann-Profe, Michael Neecke, Edith Feistner: *Krieg* (wie Anm. 36). Nach dem Damaskuserlebnis erträgt Paulus die ihm auferlegten Prüfungen mit großer Duldsamkeit und bekehrt durch Handlungen und Predigen.

⁴⁷ Margit Brand et al.: *Einleitung*, in: *Der Heiligen Leben. Band I: Der Sommerteil*, hg. von dens., Tübingen 1996, S. XIII–LIII, hier S. XV.

⁴⁸ Die nach dem Kirchenjahr geordneten ca. 250 Legenden sind in einen Sommer- und einen Winterteil geteilt. Vgl. ebd., S. XIII. Indizien für eine Verortung in Nürnberg sind, dass dem bekannten *Legenda aurea*-Bestand vor allem Erzählungen von Heiligen des süddeutschen Raums hinzugefügt wurden, die Erzählungen von den im Dominikaner-Orden besonders verehrten Heiligen auffallend umfangreich sind und auch die Vita des heiligen Sebald Eingang fand.

⁴⁹ Ebd., S. XXXII. Durch den Fund einer Handschrift in Bamberg, die Prosaauflösungen des *Passionals* enthält, konnte der Entstehungsprozess weiter beleuchtet werden. Bei diesem sogenannten *Bamberger Legendar* handelt es sich wohl um Vorarbeiten zu *Der Heiligen Leben*. Vgl. Edgar Büttner: 107. *Fragmente eines Prosa-Legendars im Staatsarchiv Bamberg*, in: *ZfdA* 119 (1990), S. 37–60.

⁵⁰ Die Erzählung von Simon Magus und der Einkerkung und Freilassung der beiden Apostel Petrus und Paulus geht wohl auf die Legende *Peter und Paul* (Nr. 39) im Märterbuch zurück. Vgl. Werner Williams-Krapp: *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zur ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte*, Tübingen 1986, S. 282. Nicht bestätigen ließ sich die dort formulierte Einschätzung, dass eine fragmentarisch erhaltene Verslegende Vorlage für die Erzählung

ausführlicher geschildert und ausgeschmückt, so orientiert sich dessen spätmittelalterliche Prosaauflösung wieder am *sermo humilis* der biblischen Berichte.⁵¹

Lapidar heißt es so zu Beginn: „Sand Pavlus der zwelfpot der hiz von ersten Savlvs. Vnd do man sand Stephan verstaint, do hût Savlvs aller der klaiders, die Stephanvm ertöten“.⁵² Wir erfahren nicht, woher Paulus kommt, was sein Name oder vielmehr seine beiden Namen bedeuten, wer seine Eltern waren, und wir erfahren auch nicht, was ihn zu seinem Handeln bewegt. Auch in diesem Text ist Paulus nicht als Handelnder an seiner Bekehrung beteiligt. Sie wird aber – und das überrascht – nicht ausschließlich durch einen Entschluss Gottes angestoßen. Es heißt weiter: „Do pat sand Stephanvs für all di, di in marterten. Do erhört in got schir dor nach an [: außer] sand Pavlus, wann der waz dennoch [: damals noch] ser wider di kristenhait vnd ging den kristen noch in di hevser“ (ebd., S. 195). Ausgerechnet das Opfer der Christenverfolger, der heilige Stefanus, bittet bei Gott für seine Peiniger. Dieser Einschub ist wohl angelehnt an die Schilderung des Martyriums in der Apostelgeschichte, wo Stefanus in seinem Tod Gott bittet: „Domine ne statuas illis hoc peccatum“ („Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an!“; Act 7,59). Über diesen Einschub findet die zunehmend institutionalisierte Mittlerfunktion der Heiligen Eingang in die Paulus-*Vita*. In der Bibel und auch im *Passional* ist die Entscheidung Gottes, Saulus zu seinem Boten zu machen, unergründlich und Ausweis seiner Machtfülle. Jacobus deutet sie wiederum als einen Beleg göttlicher Gnade, die sich an der maßlosen und außergewöhnlichen Sündhaftigkeit des Saulus in besonderer Weise zeigen kann. In *Der Heiligen Leben* nun wird dieser Gnadenerweis verzögert: Dem Willen Gottes, Saulus auszuwählen, geht voraus, ihm die Vergebung seiner Sünden zunächst zu versagen. Saulus ist ausgenommen von der sofortigen („schir“) Erfüllung der Fürbitte und zwar – an dieser Stelle findet sich einer der wenigen kausalen Konnektoren im Text⁵³ – weil ihn ein gesteigerter („ser“) Hass auf die Christen umtreibt und weil seine Verfolgungen fort dauern. Auch diese Erzählung betont die Paradoxie der Wahl, indem sie ihr die konsequente Verweigerung Gottes, Saulus auf die Bitte des Stefanus zu vergeben, vorausschickt. Bereits in dieser Absage aber deutet sich eine Wandlung an: Zum einen wird der Protagonist, der in den Sätzen davor und auch danach konsequent „Savlus“ genannt wird, hier ausdrücklich als „Sand Pavlus“ (S. 195) apostrophiert; zum anderen ist das Ende seines sündhaften Treibens in das Adverb „dennoch“, im Sinne von „damals noch“ eingeschrieben.

von der *conversio Pauli* war. Vgl. Margit Brand et al.: *Einleitung* (wie Anm. 47), XXXV f.

⁵¹ Die sprachliche Form der Legende, die sich riskant zwischen „Rhetorikfaszination und Rhetorikskepsis“ bewegt, betrachtet, neben anderen gattungsinhärenten Spannungen, Köbele: *Illusion* (wie Anm. 6), S. 379.

⁵² *Der Heiligen Leben* (wie Anm. 47), S. 195. Im Folgenden fortlaufend im Text unter Angabe der Seitenzahl zitiert.

⁵³ Vgl. Volker Mertens: *Verslegende und Prosalegendar. Zur Prosafassung von Legendenromanen in ‚Der Heiligen Leben‘*, in: *Poesie und Gebrauchsliteratur im deutschen Mittelalter*, hg. von Volker Honemann et. al., Tübingen 1979, S. 265–289, hier S. 270.

Vom Einbruch der göttlichen Gnade, die auf diese Weise angedeutet ist, wird dann weiter in dem für dieses Legendar so typischen Berichtsstil⁵⁴ erzählt: Saulus holt die Erlaubnis ein, nach Damaskus zu fahren, um Christen, die er dort fände, gebunden nach Jerusalem zu führen. Als er Damaskus näher kommt, umleuchtet ihn plötzlich ein großes Licht. Es folgt die Übertragung des Wortwechsels zwischen Saulus und der gestaltlosen, in ein Licht gefassten Stimme, die sich beinahe wortwörtlich auf die biblischen Berichte zurückführen lässt. Erwähnenswert ist vielleicht noch die Übersetzung der bildhaften Wendung: „durum est tibi contra stimulum calcitrare“ (Act 26,14), etwa „es wird dir schwerfallen, gegen den Stachel auszuschielen“. Sie bezieht sich auf den im Joch gehenden Ochsen, der mit einem Stachel gelenkt wird, und ist hier wiedergegeben mit den Worten: „Es wirt dir hert ligen, jst daz du ritest avz meinem pfat“ (S. 196). Das unpersönliche „contra stimulum calcitrare“ wird spezifiziert als Abweichen von „meinem“, nämlich dem von Christus vorherbestimmten Pfad. In jedem Fall wird deutlich der von Saulus verlangte Gehorsam bildhaft ausgedrückt. Damit ist zugleich die Möglichkeit des Ungehorsams angedeutet, der sich aus dem menschlichen, nämlich freien Willen ergibt, aber bestraft wird. Saulus reagiert folglich auf diese Drohung mit einem nicht biblisch bezeugten, aber nicht weniger plausiblen „zitem vnd pidem“ (ebd., S. 196) und fragt: „Herr, waz wild du, daz ich tû?“ (ebd.). Die Geschichte nimmt ihren, hier wieder denkbar knapp erzählten, dem biblischen Text nunmehr genau folgenden Fortgang. Saulus geht nach Damaskus und wird dort von Hananias im Auftrag Gottes geheilt.

Die Bearbeitungstendenz des *Heiligen Leben*-Verfassers hat man „als Reduzierung auf den reinen Geschehensbericht unter Verzicht auf Deutungen des Autors und Motivationen der Figuren“ beschrieben, die „auf eine bestimmte Auffassung von den wiedergegebenen Ereignissen“ weise: „Der reihende Bericht ist die Erzählweise der Bibel: Geschehnisse erhalten ihre Sinngebung nicht immanent, sondern in einem transzendentalen Bezugsrahmen und verweisen damit auf die höhere Ordnung.“⁵⁵ Diese Darstellung diene letztlich der „Erbauung der Zuhörer und Leser“, denn „[v]on unterschiedlichsten biographischen Ausgangspunkten auf verschiedensten Lebenswegen kann das gute Ende erreicht werden.“⁵⁶ Diese in der Zusammenschau der 250 Legenden getroffene Zusammenfassung lässt sich in Blick auf die Erzählung von der Konversion des Paulus in folgender Weise präzisieren: Obwohl der Bericht denkbar kurz das biblische Handlungsgerüst referiert, wird an einer entscheidenden Stelle doch mit der Fürbitte eine zusätzliche mögliche Motivierung des göttlichen Handelns ergänzt. Die Plötzlichkeit und die nicht

⁵⁴ Er äußert sich darin, dass Namensetymologien, theologische Überlegungen und Kirchenväter-Zitate gestrichen sind und das Handlungsgerüst in parataktischen Reihungen mit *vnd* und *do* wiedergegeben wird, vgl. Werner Williams-Krapp: *Studien zu ‚Der Heiligen Leben‘*, in: *ZfdA* 105 (1976), S. 274–303, S. 295; Brand et al.: *Einleitung* (wie Anm. 47), S. XV; Mertens: *Verslegende* (wie Anm. 53), S. 273.

⁵⁵ Ebd., S. 287.

⁵⁶ Ebd., S. 288.

durch das Werk gerechtfertigte göttliche Gnade lässt sich auch dieser Schilderung entnehmen; ihr ist aber die Möglichkeit angefügt, dass Gott der Fürbitte wegen der Sünde nicht stattgibt. Von den drei biblischen Schilderungen des Geschehens wird zudem die Version des Bekehrungsdialogs übersetzt, die den mit der Gewalt des Stachels durchgesetzten Gehorsam betont. Was Saulus zu seinem aggressiven Handeln bewegt, wird an keiner Stelle erwähnt, sodass auch die Gründe seines sündhaften Tuns im Dunkeln bleiben. Saulus oder Paulus wird damit weniger als ein abschreckendes Beispiel inszeniert. Seine Bekehrung ist als wundersamer Eingriff der Transzendenz ohnehin menschlichem Einfluss entzogen. Der Entscheidung der Leser*innen und Hörer*innen bleibt es aber überlassen, die Hilfe heiliger Mittler anzurufen und sich selbst zu frommen Gehorsam zu verpflichten. Dem entspricht auch, dass die einzelnen Legenden dieser Kompilation wie auch die des *Passionals* mit einem Gebet unter Anrufung des oder der Heiligen enden. Über einen solchen Sprechakt wird Distanz zwischen Anrufer und angerufenem Mittler hergestellt und die Unnachahmlichkeit des oder der Heiligen betont: Seine oder ihre Hilfe kann leisten, was dem menschlichen Streben versagt ist und auch durch willentliche Nachahmung nicht eingeholt werden kann.

5. Schluss

In den letzten Jahren wurde in der germanistischen Mediävistik intensiv und fruchtbar darüber diskutiert, ob und wie man vom Heiligen erzählen könne. Heiligkeit wurde dabei als Distanzkategorie beschrieben und ihre damit einhergehende Nicht-Erzählbarkeit betont.⁵⁷ Ins Blickfeld gerückt sind die Spannung zwischen prozessualer Narration und plötzlichem Einbruch der Transzendenz⁵⁸ sowie allgemein die Optionen legendarischen Erzählens, eben doch vom Heiligen zu erzählen.⁵⁹ Vor dem Hintergrund dieser Forschungen ließe sich die Konversion des Paulus schon in ihren Schilderungen der Apostelgeschichte als Musterbeispiel für einen plötzlichen, unverfügbaren, radikalen, ja gewaltsamen Einbruch der Trans-

⁵⁷ S. Peter Strohschneider: *Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns ‚Gregorius‘*, in: *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*, hg. von Christoph Huber, Burghart Wachinger und Hans-Joachim Ziegeler, Tübingen 2000, S. 105–133; ders.: *Textheiligung* (wie Anm. 1); ders.: *Weltabschied* (wie Anm. 1); sowie auch seine Zusammenfassung ders.: *Höfische Textgeschichten. Über Selbstentwürfe vormoderner Literatur*, Heidelberg 2014, S. 146 f.

⁵⁸ Die Überlegungen von Andreas Hammer: *Erzählen vom Heiligen* (wie Anm. 7), gehen von dieser Spannung aus. Er nähert sich dem Erzählen vom Heiligen an, indem er als Analyse Kriterien „dialektisch aufeinander bezogenen Basisoppositionen“ ansetzt und diese „mit den entsprechenden Handlungskonstellationen und Struktureigenschaften der jeweiligen Texte“ verbindet (ebd., S. 23).

⁵⁹ Das betonen die Beiträge in: Julia Weitbrecht et al.: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*, Berlin 2019. Zur Kritik an Strohschneider siehe Elke Koch und Julia Weitbrecht: *Einleitung*, ebd., S. 9–21, hier S. 13 und S. 15–17.

zendenz heranziehen, der als ein ebensolcher erzählt wird. Schon in den biblischen Wiedererzählungen wird dieses Ereignis aber sowohl als Gnadenakt gedeutet als auch als Argument instrumentalisiert. Es erscheint damit als Ausweis göttlichen Willens und soll Grund sein, Menschen zu Entscheidungen für den christlichen Glauben zu bekehren. Dieses Bemühen, das eigentlich paradoxe Geschehen in kausale Zusammenhänge zu überführen, setzt sich in den drei mittelalterlichen legendarischen Erzählungen fort: Gottes Beschluss, den Christenverfolger Saulus zu erwählen, der sich in keiner Weise um diese Auszeichnung verdient gemacht hat, wird als größtmöglicher Gnadenerweis, als von dem aggressiven Saulus provozierter Ausdruck göttlicher Überlegenheit und schließlich als verzögerte, aber unerklärbare Wahl erzählt. Die abstrakte Frage, wie vom Heiligen erzählt werden kann, spiegelt sich als ein variabler und bewusster Umgang mit den Paradoxien des biblischen Berichtes in den Legenden.

Weder im biblischen Text noch in den drei Legenden kann sich Paulus zur Konversion entscheiden⁶⁰ und auch sein Werben dafür in den Figurenreden der Apostelgeschichte wird nicht aufgegriffen. Die Konversion als Glaubenswechsel ist in den christlichen mittelalterlichen Legenden augenscheinlich von geringem Interesse und in der vorgeführten Form ohnehin unnachahmlich. Trotzdem werden in allen Versionen mehr oder weniger ausgeprägt sowohl Entscheidungen des Protagonisten profiliert als mittelbar auch Entscheidungen der Rezipient*innen modelliert. Paulus wird in seinem Hochmut gestraft, muss sich in der Perspektive der *Legenda aurea* aber zur Demut entscheiden. Er wird in der Darstellung des *Passionals* besiegt, verpflichtet sich dann aber freiwillig zum Dienst, der sich als ein ständiges Leiden für einen Glauben erweist. Die Rezipient*innen werden wohl weniger zu einer fundamentalen inneren Wandlung,⁶¹ denn zu einer beständigen Auseinandersetzung mit widersetzlichen inneren Empfindungen angeleitet. Sie sollen – wohl als Fortsetzung bereits eingeschlagener Wege – auf Gottes Gnade hoffen, sich seinem Willen demütig unterwerfen und auf Fürbitte und Gehorsam trauen. Die Texte leiten damit zu Haltungen an, aus denen heraus sie tatsächliche, also kontingente, riskante und irreversible Entscheidungen treffen. Sündhaftigkeit ist als *conditio humana* Voraussetzung sowohl all dieser Gewissensprozesse als auch der göttlichen Gnade und weniger abschreckende Eigenschaft der Protagonist*innen – erst über sie wissen sich die Rezipient*innen den Heiligen ähnlich. In dieser Hinsicht erweist sich nicht nur die Gegenüberstellung von nachahmenswerter Legende und abschreckender Antilegende als fragwürdig, sondern auch die Einführung dieser Gattung auf eine Nachahmung des oder der Heiligen.

⁶⁰ In dieser Hinsicht ist Paulus keinesfalls eine Ausnahme. Vgl. Köbele: *Illusion* (wie Anm. 6), S. 376, über den Legenden-Protagonisten „er agiert, zeigt seine *virtus*, aber als passiver Held (als *servus dei*, Gottes *kneht*), denn heilig wird man bekanntlich nicht von Herkunft und Geblüt, nicht als aktives Subjekt, sondern als Objekt göttlichen Heilshandelns.“

⁶¹ Derartige Umkehrungen sind, so eine allgemeinmenschliche Erfahrung, darüber hinaus unwahrscheinlich. Vgl. Reuvekamp: *Krähen* (wie Anm. 18), S. 31.

Doing the Other

Zur kommunikativen Praxis der Grenzziehung in Erasmus Alberus' *Barfuser Münche Eulenspiegel vnd Alcoran* und Hieronymus Rauschers *Papistischen Lügen*

Antje Sablotny

The article focuses on the opening paratexts – titles, mottoes, and prefaces – of the so-called *Lügenden* (word combination of “legend” and “lie”) published by Erasmus Alberus in 1542 and Hieronymus Rauscher from 1562 to 1564 against the cult of saints and relics. Their communicative practices of boundary setting may be described as othering processes in that they constitute successful attempts to label the roman catholic legend and miracle narratives as the “other” with iterative-invective speech acts. In this way, “false” holiness should be exorcised from the hagiographic narrative. By taking into account linguistic modalities of disparagement, such as “Sekundärstigmatisierung” (secondary stigmatization), the concept of othering enhances our awareness of the process of distancing, which for proponents of the Reformation movement always represents an examination of their own Christian tradition. Moreover, it accentuates the necessity of the iterativity of disparaging speech acts for the destruction of something which, like the cult of saints and the legends of the saints, was fixed so firmly in life.

1. Hinführung und Thesen

Während des religiösen Umbruchs im 16. Jahrhundert stehen sich zwei große Parteien gegenüber: Die römische Kirche und ihre Amtsträger sehen sich konfrontiert mit dem Aufbegehren der reformatorischen Bewegung, welche aufgrund unterschiedlicher theologischer Prämissen mitnichten homogen zu denken ist.¹ Die für das Christentum so fundamentale kirchenhistorische Entwicklung, die zur Glaubensspaltung führt, findet zunächst im Augsburger Reichs- und Religionsfrieden 1555 ihre juristisch-politische Verstetigung. Es überrascht sicher nicht, dass Operationen in den jeweiligen konfessionellen Diskursen auf Differenzen bzw. Diffe-

¹ Ein Hinweis auf die innerreformatorischen Kontroversen um die Täuferbewegung, die sich zudem geographisch ausdifferenzierte in Schweizer, mittel- und oberdeutsche sowie niederdeutsch-niederländische Täufer, soll hier genügen. Zu den divergierenden Stellungnahmen Luthers zur Täuferfrage vgl. Jörg Trelenberg: *Luther und die Bestrafung der Täufer*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 110/1 (2013), S. 22–49.

renzziehungen und binären Konstellationen beruhen, die sich prinzipiell auf die asymmetrische Unterscheidung zwischen ‚Wir‘ und ‚Sie‘ herunterbrechen lassen. Weniger augenscheinlich mag es sein, dass sich die jeweiligen Asymmetrierungsgesten strukturell insofern ähneln, als sich sowohl die Altgläubigen als auch Luther und seine Anhänger am ‚Eigenen‘ abarbeiten. Ein Blick auf den Ketzer- bzw. Häresie-Diskurs kann den Zusammenhang verdeutlichen: Das Verfahren der Verketterung in der Reformationszeit ist nicht nur auf altgläubiger, sondern auch auf lutherischer Seite zu beobachten. Es stellt traditionelle und wirkmächtige Argumentationsfiguren – wie etwa die moralische Verkommenheit – bereit, um Abweichler zu brandmarken.² Die Vorstellung der Abweichung impliziert freilich eine ihr zugrunde liegende binäre Struktur, d.h. ihre relationale Zuordnung zur anerkannten, gültigen Norm. Für die Altgläubigen setzen diese Norm die römische Kirche und der Papst als ihr Repräsentant. Für die Protestanten hingegen besteht die argumentative Herausforderung darin, diese Norm und ihre Geltungsbedingungen als Abweichung bloßzulegen – gemessen am ‚wahren‘, weil an der Legitimität der Schrift gebundenen Glauben, wobei diese evangelische Norm erst konstituiert werden muss.

Einen Nukleus dieser invektiven Logik der Abweichung stellt die reformatorische Infragestellung und Kritik des altgläubigen Heiligen- und Reliquienkults und der Bedeutung des legendarischen Erzählens dar. Sie lassen sich an die Sola-Prinzipien Luthers rückbinden: Es gebe zwar keine Gewissheit der Gnade, weil sie allein bei Gott liege (*sola gratia*), wohl aber könne der Glaube den Weg zum Seelenheil ebnen (*sola fide*). Demnach seien die in den Legenden erzählten und als nachahmungswürdig propagierten Praktiken der ‚Selbstheiligung‘ – etwa durch Askese, Buße und gute Werke insbesondere um des Heils willen – ein Irrweg. Nicht die Heiligenlegenden und -mirakel, sondern die Heilige Schrift sei ‚das zu Lesende‘ (*sola scriptura*). Unter der Prämisse, dass nur Christus allein dem Menschen Heil zukommen lassen kann (*solus Christus*), sei der – Ablasshandel, Wallfahrten, Reliquienverehrung und -handel legitimierende – altgläubige Heiligenkult Abgötterei und widerspreche dem ersten Gebot. Zwar werden die Heiligen in ihrer Funktion als Heilsvermittler abgelehnt, als Glaubensvorbilder und Trost spendende Exempel wird ihnen ihre Heiligkeit gleichwohl nicht abgesprochen, ihre Viten behalten in dieser Hinsicht Berechtigung,³ dies allerdings nur unter be-

² Vgl. Anja Lobenstein-Reichmann: *Sprachliche Ausgrenzung im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Berlin und Boston 2013, S. 365–376.

³ Zur immer radikaleren Ablehnung des Heiligenkults und der altgläubigen Legende von Seiten Luthers vgl. Thomas Kaufmann: *Reformation der Heiligenverehrung?*, in: *Sakralität und Devianz. Konstruktionen – Normen – Praxis*, hg. von Klaus Herbers und Larissa Düchting, Stuttgart 2015, S. 209–230, hier S. 216–223; Marina Münkler: *Legende/Lügende. Die protestantische Polemik gegen die katholische Legende und Luthers ‚Lügend von St. Johanne Chrysostomo‘*, in: *Gottlosigkeit und Eigensinn. Religiöse Devianz im konfessionellen Zeitalter*, hg. von Gerd Schwerhoff und Eric Piltz, Berlin 2015, S. 121–147, hier S. 125–129; Marina Münkler: *Sündhaftigkeit als Generator von*

stimmten ‚textkritischen‘ Voraussetzungen: So beauftragt Luther seinen Schüler Georg Maior mit einer revidierten Ausgabe der 1544 in den Druck gegangenen *Vitae Patrum*, damit – wie es in seiner Vorrede in der 1604 veröffentlichten Übersetzung von Sebastian Schwan heißt – „dis Buch vom Leben der Altväter wol durchsehen vnd verbessert“ und dabei von „nãrrischen Fabeln vndd Gottlosen lügenhafftigen zusätzen“ bereinigt werde.⁴

Solche Revisionen sollen sich insbesondere an der Autorität der Bibel orientieren, indem etwa die Apostel als *exempla fidei* in den Mittelpunkt gestellt werden. Die Anbindung an die biblische Tradition des hagiographischen Erzählens macht nicht nur das Primat der Heiligen Schrift anschaulich.⁵ Sie ermöglicht zugleich die Abgrenzung dieser gereinigten, nunmehr als „Historien“ bezeichneten Erzählungen von den durch die Kirche verderbten, „wie mans nennet / LEgenden der Heiligen“.⁶ Der veränderte Umgang mit den Heiligen im Luthertum bedeutet daher keine grundsätzliche Infragestellung ihrer Heiligkeit, sondern ihre funktionelle Herabsetzung von Interzessoren zu nahbaren Vorbildern,⁷ was wiederum mit veränderten Prämissen für das legendarische Erzählen, wie dem Anspruch auf schriftquellenbasierte Historizität, einhergeht. Die Bearbeitung dieses kommunikativ durchaus heiklen Problems der Herabsetzung der Heiligen leistet zunächst und massiv die invektive Überschreibung der altgläubigen Legenden- und Mirakelerzählungen zu unterhaltenden *Lügenden*,⁸ mit denen die ‚Falschheit‘ der in den Legenden propagierten und eingeübten Heiligmuster und Kultpraktiken bloßgelegt werden soll – was nicht ohne starken katholischen Widerhall bleibt.⁹

Individualität. Zu den Transformationen legendarischen Erzählens in den Faustbüchern des 16. und 17. Jahrhunderts, in: *Literarische und religiöse Kommunikation im Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006*, hg. von Peter Strohschneider, Berlin und New York 2008, S. 25–61, hier S. 40–46.

⁴ Martin Luther: *Vorrede zu Georg Maior: Vitae Patrum Das ist: Das Leben der Altväter [...]*, übers. von Sebastian Schwan, Lübeck 1604, fol. 5v und 3r [VD17 23:237195D]. Vgl. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Abteilung 1: Schriften*, Bd. 54, Weimar 1928, S. 107–111.

⁵ Vgl. Kaufmann: *Heiligenverehrung* (wie Anm. 3), S. 226; Peter Gemeinhardt: *Märtyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike bis zur Reformation*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 120 (2009), S. 289–322, hier S. 317.

⁶ Luther: *Vorrede zu Maior: Vitae Patrum* (wie Anm. 4), fol. 3r.

⁷ Einen Theorieentwurf zu Konstellationen und Dynamiken der Herabsetzung haben vorgelegt: Dagmar Ellerbrock et al.: *Invektivität – Perspektiven eines neuen Forschungsprogramms in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, in: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 2/1 (2017), S. 2–24.

⁸ Es ist heikel, weil die Verehrung der Heiligen insbesondere im Rahmen der Fürbitte in der Frömmigkeitspraxis zu Luthers Zeiten noch stark verankert war, was zudem den allmählichen Prozess der Ablehnung erklärt (vgl. Anm. 3). Darüber hinaus ist die funktionelle Herabsetzung insofern ‚radikal‘ und dahingehend ihr Gelingen riskant, als mit ihr jeder Christ potentiell zum Heiligen werden kann (vgl. S. 120f.).

⁹ Vgl. dazu Rudolf Schenda: *Hieronymus Rauscher und die protestantisch-katholische*

Luther hat mit seiner 1537 zu Wittenberg in den Druck gegebenen *Lügend von St. Johanne Chrysostomo* der Lügende als die Legende herabwürdigende Meta-gattung den prototypischen Impuls gegeben. In seiner Nachfolge bildet sich dann insbesondere mit Erasmus Alberus' 1542 ebenfalls zu Wittenberg veröffentlichten *Barfuser Münche Eulenspiegel vnd Alcoran* sowie mit den umfangreichen zwischen 1562 und 1564 in insgesamt fünf Bänden erschienenen Ausgaben der *Papistischen Lügen*, besorgt durch Hieronymus Rauscher, eine Gattungstradition heraus.¹⁰ Ihr ist allerdings über den Beginn des 17. Jahrhunderts hinaus, als Caspar Finck die *Papistischen Lügen* erneut auflegt und erweitert,¹¹ keine weitere Fortsetzung beschert.¹² Sie stellt für das legendarische Erzählen ein Übergangsphänomen dar, das als solches gleichwohl nicht zu unterschätzen ist, weil sie mit der Herausbildung der protestantischen Märtyrer- und Bekennerhistorien Hand in

Legendenpolemik, in: *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*, hg. von Wolfgang Brückner, Berlin 1974, S. 178–259, hier S. 187–199.

¹⁰ Vgl. Martin Luther: *Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo. 1537*, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Abteilung 1: Schriften*, Bd. 50, Weimar 1914, S. 48–64; Erasmus Alber(us): *Der Barfuser Münche Eulenspiegel vnd Alcoran*, Wittenberg 1542 [VD16 A 1477]; Hieronymus Rauscher: [...] *Papistische Lügen* [...], Regensburg et al. 1562–64 [hier zitiert: Bd. I: VD16 R 399; Bd. II: VD16 R 400; Bd. III: VD16 R 403].

¹¹ Vgl. Caspar Finck: [...] *Papistische Unwahrheiten/Lügen* [...], Gießen et al. 1614/18 [VD17 1:076768U et al.].

¹² Eingehender zur Lügende siehe die Beiträge von Antje Sablotny: ‚*Das mustu gleuben, oder der Teufel beschaisset dich.*‘ *Die invektiven Paratexte der protestantischen Lügenden und ihre gattungskommunikative Funktion*, in: *Invektive Gattungen. Formen und Medien der Herabsetzung*, hg. von ders., Marina Münkler, Albrecht Dröse, Sonderheft der Kulturwissenschaftlichen Zeitschrift 6/1 (2021), S. 107–129; Antje Sablotny: *corpus corruptum. Die Herabsetzung heiliger Körper in den Papistischen Lügen Hieronymus Rauschers*, in: *Körper-Kränkungen. Der menschliche Leib als Medium der Herabsetzung*, hg. von Uwe Israel und Jürgen Müller, Frankfurt und New York 2021, S. 227–256; Sebastian Holtzhauer: *Die Destruktion der Wunderzeit in Hieronymus Rauschers ‚Papistischen Lügen‘ (1562)*, in: *Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung* 3 (2020), S. 66–109; Antje Sablotny: *Metalegende. Die protestantische Lügende als invektive Metagattung*, in: *Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung* 2 (2019), S. 148–200; Münkler: *Legende/Lügende* (wie Anm. 3); Hans-Joachim Ziegeler: *Wahrheiten, Lügen, Fiktionen. Zu Martin Luthers ‚Lügend von S. Johanne Chrysostomo‘ und zum Status literarischer Gattungen im 15. und 16. Jahrhundert*, in: *Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*, hg. von Walter Haug, Tübingen 1999, S. 237–262; André Schnyder: *Legendenpolemik und Legendenkritik in der Reformation*: ‚*Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo*‘ bei Luther und Cochläus. Ein Beitrag zur Rezeption des Legendars ‚*Der Heiligen Leben*‘, in: *Archiv für Reformationgeschichte* 70 (1979), S. 122–140; Schenda: *Rauscher* (wie Anm. 9); Rudolf Schenda: *Die protestantisch-katholische Legendenpolemik im 16. Jahrhundert*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 52 (1970), S. 28–48.

Hand geht und mit ihrer Abgrenzungslogik eine wesentliche Gelingensbedingung für die Historien darstellt.¹³ Die Lügenden zeichnen sich durch ihre kritisch-hämische paratextuelle Kommentierung der für diese Zwecke ausgewählten und wiederabgedruckten Legenden bzw. Exempel und Mirakelerzählungen aus. Insbesondere Titel und Zwischenüberschriften, Vorworte, Marginalien und resümierende ‚Erinnerungen‘ übernehmen diese Funktion der spöttischen Distanzierung sowohl von der Erzählweise altgläubiger Legenden und Mirakel als auch von deren Inhalten und propagierten Traditionen.

Mit dem Verfahren der Paratextualisierung arbeiten die Lügenden als Sammlungen iterativ an der funktionellen Herabsetzung der Heiligen und ihrer Legenden. Dabei – so meine erste These – impliziert diese Herabsetzung eine Entscheidung gegen ‚falsche‘ Heiligkeit, zu der die Lutheraner nicht zuletzt asketische Selbstheiligungspraktiken oder den persönlichen Entschluss, ein heiligmäßiges Leben führen zu wollen, zählen. Die Lügenden haben die Funktion, jene ‚teuflische Scheinheiligkeit‘ evident zu machen, und setzen dabei die Vorstellung von ‚wahren‘ und ‚falschen‘ Heiligen(legenden) sowohl voraus als auch fort. Hier lassen sich Asymmetrierungsgesten beobachten, die – so meine Anschlussthese – als *Othering*-Prozesse des ‚Eigenen‘ beschreibbar sind: Denn in der Übergangsphase zeichnet sich die evangelische Bewegung insbesondere dadurch aus, sich an der christlichen Tradition, aus der sie kommt und deren Frömmigkeitspraktiken noch stark im Alltag verankert sind, abzuarbeiten. Luthers anfängliche und ihm Widerstand einbringende Forderung nach einer Kirchenreform führt zu einer immer stärkeren Abgrenzung von der römischen Kurie mit entsprechenden Versuchen, sich aus der Tradition ‚herauszuarbeiten‘ und Distanz zum vormals ‚Eigenen‘ zu schaffen.¹⁴ In einem ersten Schritt möchte ich daher *Othering* als einen invektiven Kommunikationsmodus erläutern und das Konzept für die vorliegende Analyse der evangelischen Lügenden fruchtbar machen. In einem zweiten Schritt soll die Signifikanz der Differenzziehung als *Othering* des ‚Eigenen‘ an ausgewählten Titeln, Motti und Vorreden zu den Lügendensammlungen Erasmus Alberus‘ und Hieronymus Rauschers herausgestellt werden. Das Fazit verknüpft das *Doing the Other* mit der apotropäischen Funktion der Lügenden, deren kommunikative Praktiken der Grenzziehung darauf abzielen, ‚falsche‘ Heiligkeit aus den legendarischen Erzählungen auszutreiben.¹⁵

¹³ Dazu Sablotny: *Invektive Paratexte* (wie Anm. 12); Münkler: *Legende/Lüge* (wie Anm. 3).

¹⁴ Vgl. die Dynamik in Bezug auf Luthers Verhältnis zur Heiligenverehrung (Anm. 3). Das *Othering* des ‚Eigenen‘ ist eine Leitthese des von Marina Münkler geleiteten Teilprojekts *E Sakralität und Sakrileg. Die Herabsetzung des Heiligen im interkonfessionellen Streit des 16. Jahrhunderts* am Dresdner SFB 1285 *Invektivität. Konstellationen und Dynamiken der Herabsetzung*.

¹⁵ Zum Verständnis von ‚apotropäisch‘ vgl. Renate Schlesier: Art. *Apotropäisch*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 2, hg. von Hubert Cancik et al., Stuttgart 1990, S. 41–45.

2. *Othering* des ‚Eigenen‘

Das Konzept des *Othering* ist eng verknüpft mit der Herausbildung der *Postcolonial Studies*. Seine Ursprünge jedoch sind in philosophischen und soziologischen Arbeiten zur Identität als Relation von Selbst- und Fremdwahrnehmung und -konstruktion zu verorten, dazu gehören bereits Hegels Herr-Knecht-Konzeption in seiner *Phänomenologie des Geistes*, Goffmans rollentheoretisches Identitätskonzept oder de Beauvoirs Studie zur Konstruktion der Frau als das ‚andere Geschlecht‘.¹⁶ Grundlegend sind die Thesen Edward Saids, der mit seinem 1978 veröffentlichten Buch *Orientalism*, mit dem er die europäische Kolonialisierung des Orients nicht nur als imperiale und kulturelle Hegemonialpraxis bloßlegt, sondern die Fortschreibung dieser Praxis am Beispiel der ‚Orientalistik‘ unter anderem unter Rückgriff auf Foucaults Diskursbegriff bis in die Gegenwart nachzeichnet und so die *Postcolonial Studies* mitbegründet. Wenngleich der Begriff des *Othering* bei ihm noch keine Rolle spielt, beschreibt er anhand seiner Leitthese von der Orientalisierung des Orients das *Doing the Other* als iterative Repräsentation und ‚stereotyping‘.¹⁷ Prozesse der Stereotypisierung beruhen wiederum auf binären Gegenüberstellungen etwa von Natur vs. Kultur, Vernunft vs. Emotionalität, Männlichkeit vs. Weiblichkeit, schwarz vs. weiß etc. und reduzieren die ‚Anderen‘ auf wenige und vor allem unveränderbare äußerliche und/oder charakterliche Eigenschaften, die zwar oft, aber nicht grundsätzlich an negative Werturteile gebunden sind.¹⁸ So war bspw.

[s]tereotyping of blacks in popular representation [...] so common that cartoonists, illustrators and caricaturists could summon up a whole gallery of ‚black types‘ with a few, simple, essentialized strokes of the pen. Black people were reduced to the signifiers of their physical difference – thick lips, fuzzy hair, broad face and nose, and so on.¹⁹

¹⁶ Vgl. Sandra Kluwe: ‚*Othering*‘ und ‚*Self-othering*‘ als identitätspolitisches Problem in Kleists *Trauerspiel ‚Penthesilea‘*, in: *Kleist-Jahrbuch*, hg. von Günter Blamberger et al., Stuttgart 2016, S. 35–58, hier S. 35–39. Vgl. zum Wechselverhältnis von *Self and Other* (Abschnittsüberschrift) auch Stephen Harold Riggins: *The Rhetoric of Othering*, in: *The Language and Politics of Exclusion – Others in Discourse*, hg. von dems., Thousand Oaks et al. 1997, S. 1–31, hier S. 3–7.

¹⁷ Hall hat das ‚stereotyping‘ als elementare *Othering*-Strategie eingehend ausgearbeitet. Vgl. Stuart Hall: *The Spectacle of the ‚Other‘*, in: *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, hg. von dems., London 2013, S. 225–287; Riggins: *Rhetoric* (wie Anm. 16), S. 9f.

¹⁸ Vgl. Kluwe: ‚*Othering*‘ (wie Anm. 16), S. 40. „[P]eople who are in any way significantly different from the majority [...] seem to be represented through sharply opposed, polarized, binary extremes – good/bad, civilized/primitive, ugly/excessively attractive, repelling-because-different/compelling-because-strange-and-exotic. And they are often required to be both things at the same time!“ Hall: *Spectacle* (wie Anm. 16), S. 229. Zur Stereotypisierung aus linguistischer Perspektive vgl. Lobenstein-Reichmann: *Sprachliche Ausgrenzung* (wie Anm. 2).

¹⁹ Hall: *Spectacle* (wie Anm. 18), S. 249.

Immer jedoch sind Stereotypisierungen, die das Bild vom ‚Anderen‘ konstruieren und verfestigen, Ausdruck von asymmetrischen Machtverhältnissen. Diesen Zusammenhang hat – in Anschluss an Said und Foucault – Spivak erstmals systematisch herausgearbeitet.²⁰ Als Ergebnis ihrer Analyse von Tagebüchern britischer Kolonialmächte in Indien differenziert sie drei Dimensionen des *Othering*, die sich auch für die Analyse von *Othering*-Prozessen im interkonfessionellen Streit um die Legenden/Lügenden eignen: Erstens manifestiere *Othering* die eigene Superiorität gegenüber den untergeordneten ‚Anderen‘; ihre Abwertung und Inferiorität werde zweitens durch Konstruktionen ihrer amoralischen und von der eigenen Norm abweichenden Dispositionen begründet; *Othering* setze entsprechend voraus, dass drittens der Zugriff auf Wissen und Technologie ausschließlich auf Seiten der Mächtigen zu verorten sei.²¹

Keineswegs jedoch bleiben Akte des *Othering* Personen oder Gruppen mit überlegenen Sozialpositionen vorbehalten. Oft führen Unterlegenheitserfahrungen zu Formen des *Othering*, die demnach auch Selbstermächtigungs- und Kompensationsstrategien sein können. Sie äußern sich etwa in der direkten Reversion von Herabsetzungen, die wiederum zu gegenseitigen Anschlussinvektiven führen können. Zu komplexeren Prozessen von Asymmetrierungsumkehrungen zählen etwa Strategien, die Jensen *capitalization* und *refusal* nennt.²² In Abgrenzung zu Spivak fokussiert er die *agency* der ‚Anderen‘, für die ihr *Othering* einerseits durchaus identitätsstiftend sein kann, wie Jensen am Beispiel der „hip hop iconography of black masculinity“ zeigt.²³ Andererseits führen Abweisung und Dekonstruktion der Vorstellungen des ‚Anderen‘ etwa im Verfahren der Ironisierung zu Machtverschiebungen.²⁴ Solche Formen des *Self-Othering*, für die Hall mit spezifischem Blick auf Menschen afro-karibischer Herkunft von einer ‚diaspora identity‘ spricht,²⁵ haben insbesondere weitreichende Folgen für moderne Fragen nach Identitätsprozessen, weil sie die der *Othering*-Operation zugrunde liegende Dichotomie von Superiorität und Minorität problematisieren und den Blick auf komplexe und divergierende Dynamiken des *Othering* freilegen.

Für den vorliegenden analytischen Gegenstand von *Othering*-Prozessen in

²⁰ Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak: *The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives*, in: *History and Theory* 24/3 (1985), S. 247–272.

²¹ Vgl. Spivak: *The Rani* (wie Anm. 20), S. 252–257; vgl. auch die Zusammenfassung bei Sune Qvotrup Jensen: *Othering, identity formation and agency*, in: *Qualitative Studies* 2/2 (2011), S. 63–78, hier S. 64 f.

²² Ebd., S. 66.

²³ Ebd., S. 68.

²⁴ Ebd., S. 70–73.

²⁵ „Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference.“ „[B]y allowing us to see and recognise the different parts and histories of ourselves, to construct those points of identification, those positionalities we call in retrospect our cultural identities.“ Stuart Hall: *Cultural Identity and Diaspora*, in: *Identity: Community, Culture, Difference*, hg. von Jonathan Rutherford, London 1990, S. 222–237, hier S. 235 und S. 237.

den evangelischen Lügenden ist erstens jene auf die Machtverteilung bezogene transgressive Bewegung entscheidend, weil Luther und seine Anhänger zunächst aus der unterlegenen Position agieren, dabei aber in Bezug auf theologische und moralische Prämissen ihre Überlegenheit gegenüber den Altgläubigen behaupten. Zweitens spielt für die Herausbildung der Lügenden-Tradition und ihrer zugrunde liegenden Prämissen für den veränderten Umgang mit den Heiligen der performativ-iterative Charakter des *Othering* eine Rolle. Die durch die Wiederholung fundierte sprachliche Konstruktion des ‚Anderen‘ macht diese zu einer stabilen Wirklichkeit. Die Lügenden können demnach als ein erfolgreicher Versuch angesehen werden, altgläubige Legenden- und Mirakelerzählungen als das ‚Andere‘ zu labeln und die Heiligen, von denen sie erzählen, im Spannungsfeld zwischen dem ‚Eigenen‘ und dem ‚Anderen‘ im ‚wahren‘ (evangelischen) Sinne zu positionieren. Durch die und in den Lügenden mit ihren verschiedenen Modi der Herabsetzung wird das *Othering* umgesetzt, dessen Objekte sowohl die Altgläubigen selbst als auch ‚ihre‘ Legenden- und Mirakelerzählungen sowie Frömmigkeitspraktiken darstellen. Das führt zu diametralen *Othering*-Operationen: Die vormals ‚eigenen‘ Heiligen werden zu denen der ‚Anderen‘, um dann von anderen Heiligen abgelöst zu werden oder in Neukonstruktionen ihrer Viten zu den ‚wirklich-eigenen‘ Heiligen werden zu können. Textkritische ‚Reinigung‘ der Legenden im Rahmen der evangelischen Historien und ‚Austreibung‘ des ‚Anderen‘, d. h. ‚Falschen‘ mittels der Lügenden sind hierfür zentrale Strategien, die zeitlich nicht nacheinander, sondern parallel stattfinden und sich gegenseitig dynamisieren.

Die hier zentrale Operation des *Othering* des ‚Eigenen‘ ist grundsätzlich von den bereits angesprochenen Formen des *Self-Othering* zu unterscheiden: Im Gegensatz zum *Self-Othering*, mit dem die eigene Ausgrenzung vom hegemonialen System für Selbstidentifikationsprozesse entscheidend ist,²⁶ bezieht sich das *Othering* des ‚Eigenen‘ im Sinne der reformatorischen Bestrebungen des 16. Jahrhunderts darauf, einzelne Aspekte oder systemtheoretisch formuliert: spezifische Programme aus dem christlich-religiösen System auszuschließen.²⁷ Das ermöglicht

²⁶ „*Self-othering* bezeichnet die Konstruktion eines Selbst-Entwurfs, der das Individuum oder dessen Gruppe aus dem jeweils herrschenden System ausgrenzt – sei es um einer ethnisch oder sozial bedingten Fremd-Stigmatisierung zuvorzukommen, sei es, um einer solchen mit einem eigenen Entwurf zu begegnen, sei es, um sich mit dem jeweils ‚Anderen‘ aufgrund devianter Züge der persönlichen Identität zu identifizieren oder aus politischen Gründen zu solidarisieren.“ Kluwe: ‚*Othering*‘ (wie Anm. 16), S. 39.

²⁷ Das führt dann zur Ausdifferenzierung des religiösen Systems. Zum Verständnis genügt der Blick in das Luhmann-Glossar, vgl. Elena Esposito: Art. *Programm*, in: Claudio Baraldi, Giancarlo Corsi, dies.: *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt a.M. 1997, S. 139–141, hier S. 139 und S. 141: „Die Selbstregulierung und Selbstkontrolle des Systems ergeben sich [...] auf der Ebene der Programme, die die Beobachtung der Operationen durch das System selbst leiten [...]. Die Programme stellen die Bedingungen fest, die für die Realisierbarkeit einer bestimmten Opera-

im Falle der Heiligen(legenden) sowohl Ausschluss als auch Restitution und Reintegration unter den Bedingungen reformierter Programme. Das *Othering* des ‚Eigenen‘ stellt insofern eine Erweiterung des Theoriekonzeptes des *Othering* dar, mit dem es gelingt, das protestantische *Othering* der Altgläubigen und ihrer Legendenerzählungen stärker zu differenzieren.

Eine wesentliche argumentative Voraussetzung dafür stellt die Historisierung bzw. Temporalisierung der eigenen Erfahrung und der kirchlichen Institution dar.²⁸ Damit können theologische ‚Fehlentwicklungen‘ beobachtet und zugleich inkludiert und exkludiert werden. Entsprechend werden mit eschatologischen bzw. apokalyptischen, aber auch Niedergangs- und Konversionsnarrativen die Differenz von wahrer und falscher Heiligkeit fort- und festgeschrieben. In Luthers retrospektiven Darstellungen seiner noch vor Thesenanschlag absolvierten Pilgerreise nach Rom 1510/11 bspw. wird in Anbetracht Roms „als Ort des zivilisatorischen und religiösen Niedergangs“ seine Abkehr von der römischen Kirche, die er erst einige Jahre später vollzogen hat, nachdrücklich als ein Schlüsselerlebnis seiner *conversio* in Szene gesetzt.²⁹ Die zeitliche Dimension wird dabei vorausgesetzt und gerade im Rahmen des Konversionsmusters herausgestellt.

Diese Temporalisierung von Differenzen ist denn auch eine elementare Voraussetzung für die drei Ebenen des *Othering* im Sinne Spivaks, die ich im Folgenden meinem Gegenstand entsprechend modifiziere: Erstens geht es um die Formulierung eines nicht verhandelbaren Superioritätsanspruchs, zweitens um die moralische und drittens um die theologische Unterlegenheit des ‚Anderen‘, bei der in der Regel mit dem Generalargument der religiösen Wahrheit operiert wird. Daher verstehe ich die letzte Ebene äquivalent zu der von Spivaks zur Verteilung von

tion gegeben sein müssen. [...] Das Programm bestimmt also, welches Verhalten für korrekt gehalten und deshalb erwartet werden muß.“

²⁸ Vgl. ferner Reinhart Koselleck: *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe*, in: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1984, S. 211–259, hier S. 231–239.

²⁹ Dazu ausführlich Marina Münkler: *Luthers Rom. Augenzeugenschaft, Invektivität und Konversion*, in: *Transformationen Roms in der Vormoderne*, hg. von Christoph Mauntel und Volker Leppin, Basel und Stuttgart 2019, S. 213–242, hier S. 226. „Ist Luthers Abkehr vom falschen Glauben hier bereits als vollzogen vorausgesetzt, so nutzt er sein Romerlebnis aber insbesondere in den Tischreden, um seine Konversion vom ‚falschen‘ Glauben zu begründen, „denn ich hett solch ding nicht kunnen glauben, wenn mirs einer gesagt hett, wenn ichs nicht selbs gesehen hett“. Der Topos der nur durch Augenzeugenevidenz widerlegbaren Unglaubhaftigkeit des Berichteten gegen alle Erwartung ist ein typischer Gemeinplatz von Pilger- und insbesondere Reiseberichten, die das Unerwartete und Außergewöhnliche der Erfahrung ihrer Autoren hervorheben. Dient der Augenzeugentopos in den Pilger- und Reiseberichten aber in der Regel dazu, Außergewöhnliches, *mirabilia* und *miracula*, zu beglaubigen, so funktionalisiert Luther ihn, um deutlich zu machen, dass ihm die Lasterhaftigkeit der römischen Kirche erstmals bei seiner Rom-Reise vor Augen getreten sei.“ Ebd., S. 238.

Wissen und Technologie. Diese meine Analyse leitenden Aspekte möchte ich zudem um den Aspekt der Sekundärstigmatisierung ergänzen, wie sie Anja Lobenstein-Reichmann geprägt hat.³⁰ Sie kann zu einer performativen Grundoperation des *Othering* gezählt werden, weil sie ihr invektives Potential aus erfolgreichen primären *Othering*-Prozessen schöpft, zugleich selbst Teil dieser ist und damit das Bild der ‚Anderen‘ profiliert und perpetuiert.

Sekundärstigmatisierungen sind Übertragungen gesellschaftlich akzeptierter Stigmatisierungen von einer Gruppe auf eine andere. Man schreibt nun auch ihnen die bereits bekannten Prädizierungen zu, oft sogar ohne sie explizit nennen zu müssen, der Vergleich mit der stigmatisierten Gruppe genügt, um beim Rezipienten das ganze bekannte Feld stigmatisierender Einheiten und stigmatisierender Aussagen zu evozieren. Es ist dabei auch kaum noch von Belang, welche Kriterien zur Stigmatisierung der ersten Gruppe geführt haben [...].³¹

Für das *Othering* des ‚Eigenen‘, mit dem die funktionelle Herabsetzung der Heiligen und die Zurückweisung ihrer exzeptionellen Stellung gemeint ist, spielen Sekundärstigmatisierungen von Altgläubigen mit Bezeichnungen wie ‚Heide‘, ‚Türke‘ und ‚Jude‘ eine wichtige Rolle. Mit ihnen markieren Luther und seine Anhänger den Heiligenkult als Götzendienst und Abgötterei – so auch die Verehrung supererogatorischer Leistungen, die die Viten der Heiligen bestimmen,³² weil sie auf die Verfügbarmachung des Heiligen zielen würden. Damit setzen sie nicht nur den Heiligenkult, dessen Propagierer und ‚Nutznießer‘ sowie grundsätzlich die funktionelle Bedeutung der Heiligen herab. Darüber hinaus wird behauptet, ‚falsche‘ Werkgerechtigkeit, Abgötterei sowie die kuriale Instrumentalisierung der Heiligen münden schließlich in Gottes Verunehrung. Dagegen impliziert die funktionelle Herabsetzung der Heiligen als trostspendende Exempel eine im evangelischen Sinne aufrichtige und angemessene Anerkennung der Heiligen und zugleich die „rechte[] Erhebung“ eines „igliche[n] Christ[en] auff erden“.³³ In seiner Flugschrift gegen den Heiligen Benno und die feierliche Erhebung seiner Gebeine

³⁰ Vgl. Anja Lobenstein-Reichmann: *Stigma – Semiotik der Diskriminierung*, in: *Mit Bezug auf Sprache. Festschrift für Rainer Wimmer*, hg. von Wolf-Andreas Liebert und Horst Schwinn, Tübingen 2009, S. 249–271, hier S. 265–268; Lobenstein-Reichmann: *Sprachliche Ausgrenzung* (wie Anm. 2), S. 103–108; Anja Lobenstein-Reichmann: ‚Rasse‘ – zur sprachlichen Konstruktion einer Ausgrenzungsstrategie, in: *Invektive Gattungen. Formen und Medien der Herabsetzung*, hg. von Antje Sablotny, Marina Münkler und Albrecht Dröse, Sonderheft der Kulturwissenschaftlichen Zeitschrift 6/1 (2021), S. 37–62.

³¹ Lobenstein-Reichmann: *Stigma* (wie Anm. 30), S. 265.

³² Vgl. Marina Münkler: *Narrative Ambiguität. Die Faustbücher des 16. bis 18. Jahrhunderts*, Göttingen 2011, S. 126–128; Alois Hahn: *Transgression und Innovation*, in: *Poetologische Umbrüche. Romanistische Studien zu Ehren von Ulrich Schulz-Buschhaus*, hg. von Werner Helmich, Helmut Meter und Astrid Poier-Bernhard, München 2002, S. 452–465, hier S. 455–457.

³³ Martin Luther: *Wider den neuen Abgott und alten Teufel, der zu Meißten soll erhoben*

1524 in Meißen stellt Luther den verstorbenen und ‚papistisch-falschen‘ Heiligen, von denen „die schrift wenig oder auch gar nicht redet“, die lebenden und ‚wahren‘ Heiligen auf Erden gegenüber.³⁴ „Aus der religiösen Mittlerrolle und damit auch aus der Stellung von Personen, die menschliches Maß übersteigen und kultische Verehrung verdienen, werden die Heiligen zurückgeholt in den Rang von Menschen, die das gnädige Wirken Gottes bezeugen.“³⁵ Daher seien die ‚wahren‘ Heiligen „dein nehsten, die nackende, die hungerichen, die dorstigen, arme leut, die weyb und kyndleyn haben, die schandt leiden“³⁶ sowie die, welche diesen mit Demut und Nächstenliebe begegnen.³⁷ Jeder ‚recht-gläubige‘ Mensch also hat das Potential bzw. die Zuversicht, heilig zu werden. Die Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen ‚wahren‘ und ‚falschen‘ Heiligen wird hier an die Entscheidung für das ‚wahre‘ Evangelium gegen die ‚falsche‘ und insofern ‚scheinheilige‘ Kirche gekoppelt. Argumentative Schlagkraft erzeugt diese Kopplung insbesondere in der paratextuellen Zurichtung altgläubiger Legenden- und Mirakelerzählungen, bei denen es darum geht, diese ‚falschen‘ Vorstellungen von Heiligkeit im gemeinschaftsstiftenden *Othering* bloßzustellen und sich auf der Seite der ‚Wahrheit‘ zu positionieren.

3. *Doing the Other* in den evangelischen Lügenden

Die nach Prämissen der Unwahrscheinlichkeit und Unglaubwürdigkeit gezielten Textauswahl in den Lügenden ist Ausdruck eines Überlegenheitsanspruchs. Luther hat seine Legende vom Heiligen Chrysostomos aus dem um 1400 entstandenen und weit ins Spätmittelalter populären Legendar *Der Heiligen Leben* entnommen und nicht nur Textstellen kritisch-hämisch kommentiert, die seinen theologischen Glaubensprämissen widersprachen oder die von ‚scheinheiligen‘ Askesepraktiken erzählen, sondern auch solche, deren allein finale Erzähllogik fragwürdig erscheint.³⁸ Solche Vorwürfe führen etwa in der Replik des Johannes Cochläus auf Luthers Lügende zur argumentativen Defensive:

werden. 1524, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Abteilung 1: Schriften*, Bd. 15, Weimar 1899, S. 170–198, hier S. 192.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ulrich Köpf: *Protestantismus und Heiligenverehrung*, in: *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, hg. von Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer, Ostfildern 1990, S. 320–344, hier S. 329.

³⁶ Martin Luther: *Predigt am 20. Sonntag nach Trinitatis. 1522*, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Abteilung 1: Schriften*, Bd. 10,3, Weimar 1905, S. 407–419, hier S. 408.

³⁷ Vgl. Luther: *Wider den neuen Abgott* (wie Anm. 33), S. 192f.

³⁸ Vgl. Sablotny: *Metalegende* (wie Anm. 12), S. 185–188, in Anschluss an Münkler: *Legende/Lügende* (wie Anm. 3), S. 134.

Cochlaeus' zweifellos falsche Behauptung, die Legende des Heiligen Johannes Chrysostomos sei weitgehend unbekannt, verweist darauf, dass auch ihm die verworrene Geschichte durchaus unbehaglich war, weswegen er versuchte, die Schriften des Heiligen gegen die Legendenfassung des Passionals auszuspielen.³⁹

Rauscher, der sich in den Vorreden zu seinen *Papistischen Lügen* gegen die katholische Kritik verteidigt, kann sich wiederum darüber lustig machen, dass seine Gegner seine Lügenden-Ausgabe als „Centonouela“ oder „Faule / Erlogne / Lame / vnd blinde Zotten“ und ihn selbst als „Fabel hansen“ bezeichnen; weil „sich soliche Lügenhaftige Mirackel inn der Bapistischen Scribenten Bücher befunden“, diffamierten sie sich damit selbst.⁴⁰ Ganz wesentlich für die Überlegenheitskonstruktion ist daher die textuelle Anlage der Lügende, d. h. die Paratextualisierung altgläubiger Legenden und Exempel. Mit ihr wird die Dominanz des Kommentierenden gegenüber dem legendarischen Erzählen und dem Heiligenkult performativ vorgeführt. Im Gegensatz zu hypertextuellen Verfahren wie der Travestie oder Parodie fokussiert die Lügende damit ihren Gegenstand wesentlich direkter. Die paratextuelle Zurichtung der Legenden zu Lügenden im Register des Invektiven ist insofern nicht nur eine Ermächtigungsgeste. Mit ihr wird zudem die asymmetrische Unterscheidung zwischen ‚Wir‘ und ‚Sie‘ in die Gattung selbst implementiert.⁴¹

3.1 Titel

Die Einschreibung der asymmetrischen Unterscheidung ist bereits bei der Wahl der Titel zu beobachten, welche die ‚Lügenlegenden‘ im Sinne Genettes als solche identifizieren, beschreiben und damit auch zur Lektüre anempfehlen.⁴² Gerade im Vergleich der Titel, die Rauscher zunächst seiner ersten und dann seiner zweiten sowie den folgenden Lügendenausgaben gibt, erweist sich die Lügende als ein Ort permanenter Differenzerzeugung: Im Titel *Papistische Lügen* von 1562 liegt der Fokus auf den ‚Papisten‘, ‚ihrer Lehre‘ und ‚iren eigenen Scribenten‘; sie werden den ‚armen Christen‘, die von ihnen ‚verblende[t] / vnd in abgrund der Hellen verführe[t]‘ werden, moralisierend gegenübergestellt.⁴³ Die Verben ‚verblenden‘

³⁹ Ebd., S. 138.

⁴⁰ Rauscher: *Papistische Lügen II* (wie Anm. 10), fol. 5r u. ö., 10r und 8v.

⁴¹ Zu einem wesentlichen Merkmal der Metagattung Lügende gehört die durch die Paratextualisierung realisierte Ebenendifferenz zwischen reflektierendem Subjekt und Reflexionsobjekt. Vgl. Sablotny: *Metagattung* (wie Anm. 12), S. 163 und S. 188.

⁴² In meinem Aufsatz zu den invektiven Paratexten habe ich mich bereits mit der rhematischen Funktion der Lügendentitel auseinandergesetzt. Zu den Funktionen des Titels vgl. Gérard Genette: *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*. Mit einem Vorwort von Harald Weinrich. Aus dem Französischen von Dieter Hornig, Frankfurt a. M. 2001, S. 77–102.

⁴³ Rauscher: *Papistische Lügen I* (wie Anm. 10), fol. 1r.

und ‚verführen‘ unterstellen den ‚Anderen‘ unmissverständlich niedere Beweggründe – vorgeworfen wird den ‚Papisten‘ die arglistige Täuschung der Christen, die im ‚falschen‘ Glauben um ihr Seelenheil bangen müssen. Die Darstellung moralischer Unterlegenheit der ‚Anderen‘ gehört zur kommunikativen Praxis des *Othering*. In den Folgeausgaben wird der Titel dann im Sinne einer stärkeren Differenzziehung modifiziert:

Das ander Hundert / der Ausserwelten / grossen / Vnuerschempten / Feisten / wolgemesten / erstuncknen / Bapistischen Lugen / welche aller Narren Lugendten weit vbertreffen / darauff die fürnembsten Artickel des Bapstumß fundirt / damit auch die Bapistischen Scribenten / vns vberwunden wöllen / das jr Bapistische Lehr recht / aber unser Augspurigerische Confesion falsch sey. auß zweyen Bapistischen Scribenten gezogen / treulich auß Discipulo vnd Parato vnd besondere Erinnerung zu einer yedlichen gestellt.⁴⁴

Neben inhaltlich-formalen Aspekten sowie Gattungsexplikationen und -konnotationen, die der Titel ankündigt,⁴⁵ wird über die Verwendung der Personalpronomen ‚wir‘ und ‚ihr‘ das ‚Eigene‘ dem ‚Anderen‘ asymmetrisch gegenübergestellt – Differenzerzeugung und -aufrechterhaltung sind das vorangestellte Lektüreprogramm der Lügenden. Stigmatisierungen dominieren hier die *Othering*-Kommunikation: Sie zentrieren sich vor allem auf das Begriffsfeld ‚papist‘/‚papistisch‘. Zwar sind die Begriffe zunächst rein morphologisch abgeleitet von ‚papst‘ und zeigen die Zugehörigkeit zum Papst, zu der römischen Kurie und ihrer Anhängerschaft an. In den konfessionellen Auseinandersetzungen dominiert dabei eine dem Begriff eingeschriebene negative Bewertung, so dass ‚papist‘ „oft in Aufzählungen mit *jude*, *türke*, *wiedertäufer*, *zwinglianer* gebraucht“ wird.⁴⁶ Analog zu den ersten beiden Kollokationen wird auch im Rauscher-Titel den ‚Papisten‘ eine Sekundärstigmatisierung zur Seite gestellt, die als Verstärker der Herabsetzung fungiert: der Narr. Der ‚Narr‘ dient der Verketzerung des konfessionellen Gegners, insbesondere in der Verwendung bei Luther; die sprachgeographische Visualisierung im Frühneuhochdeutschen Wörterbuch zeigt diese semantische Verschiebung des Wortes sehr deutlich.⁴⁷ Mit dem Narren verknüpft werden die „Lugenden“, wobei die „Bapistischen Lugen“ diese noch „weit vbertreffen“ würden. Tertium Comparationis also ist die Aussage, die ‚Anderen‘ verbreiteten Lügen. Die Sekundärstigmatisierung ‚Narr‘ konnotiert die hier als Lügen diffamierte Legendenerzählungen insofern als einfältiges, aber eben auch verrucht-ketzerisches Narrenwerk, seine Anhänger entsprechend als geistig eingeschränkte, vor allem

⁴⁴ Rauscher: *Papistische Lügen II* (wie Anm. 10), fol. 1r.

⁴⁵ Die Angabe der Quellen sowie die Ankündigung der durch Rauscher hinzugefügten ‚Erinnerungen‘ verweisen auf inhaltlich-formale, die „Lugen“ und „Lugenden“ wiederum auf Gattungsaspekte.

⁴⁶ *Frühneuhochdeutsches Wörterbuch* online: https://fwb-online.de/go/papist.s.0m_1604_997884 (letzter Zugriff: 16.12.21).

⁴⁷ Vgl. ebd.: http://fwb-online.de/go/nar.s.0m_1604950960 (letzter Zugriff: 16.12.21).

aber amoralische Häretiker.⁴⁸ Dazu werden sowohl visuelle als auch olfaktorische „Zeichenkanäle (Eco [...]) als Ort sprachlich-textlicher Stigmatisierung“⁴⁹ genutzt. Die Grenzen der und des ‚Anderen‘ verwischen: Die ‚Papisten‘ und ihre ‚papistischen Lügen‘ werden synonym gebraucht. Daher sind die Lügenden nicht nur ‚feist‘ und ‚wolgemest‘. Im Hinblick auf die ursprüngliche Semantik von ‚erstunken‘, ‚stinken‘ sie auch bzw. im Sinne der Partizipkonstruktion sind die Legenden unter dem Papsttum ‚stinkend geworden‘. Zum einen wird unverkennbar das Stereotyp des fetten Mönchs aktualisiert. Seine Leibesfülle bringt seine Scheinheiligkeit und generelle Sündhaftigkeit zum Vorschein, weil er sich ganz offenbar an das Fastengebot nicht zu halten vermag.⁵⁰ Auch beim Verb ‚stinken‘, das zunächst „auf Gegenstände bezogen [ist], die einen für die menschliche Wahrnehmung üblen Geruch ausströmen“, besteht „in Bezug auf den Menschen und sein Körper“ eine enge semantische Verknüpfung mit „Unreinheit, Sündenverfallenheit, Krankheit, Vergänglichkeit, Tod“.⁵¹ „Übler Geruch und Krankheit, Unmoral und Sündhaftigkeit sind zwar logisch unterscheidbar, aber in den Belegen ist das eine immer wieder mit dem anderen verbunden, so dass wir [...] einen Komplex aufs Engste miteinander verwobener Sinnzusammenhänge“⁵² haben. Diese Sinnzusammenhänge werden denn auch in allen Paratexten der Lügenden permanent aktualisiert.⁵³

Der Titel, den Alberus für seine schon 1542 erschienene Lügendenausgabe wählt, setzt vor allem auf Sekundärstigmatisierung: Seine Bearbeitung, d.h. selektive und paratextuelle Zurichtung des vom Franziskanerbruder Bartholomaeus de Rinonico zwischen 1385 und 1390 verfassten Werks *De conformitate vitae*

⁴⁸ Vgl. ebd. die verschiedenen Bedeutungsebenen der Bezeichnung ‚nar‘, insbesondere das 4. Bedeutungsfeld.

⁴⁹ Lobenstein-Reichmann: *Stigma* (wie Anm. 30), S. 255.

⁵⁰ Der Körper ist ein beliebtes und wirkmächtiges Medium der Herabsetzung (vgl. gleichnamigen Tagungsband, hg. von Israel und Müller, s.u.) – gerade in den konfessionellen Auseinandersetzungen im 16. Jahrhundert. Natürlich nutzte das auch die altgläubige Seite, wie insbesondere an der Diffamierung Luthers als ‚feister Mönch‘ ersichtlich wird. Vgl. Marina Münkler: *Invektive Verkörperungen. Luthers metonymischer Körper in antireformatorischen Invektiven*, in: *Körper-Kränkungen. Der menschliche Leib als Medium der Herabsetzung*, hg. von Uwe Israel und Jürgen Müller, Frankfurt und New York 2021, S. 296–334; Lyndal Roper: *Der feiste Doktor. Luther, sein Körper und seine Biografen*. Aus dem Englischen von Karin Wördemann, Göttingen 2012. Vgl. auch Albrecht Dröse: *Ihr Bauch, ihr Gott: Zur Funktion des Bauchtopos in einigen reformatorischen Invektiven*, in: *Körper-Kränkungen. Der menschliche Leib als Medium der Herabsetzung*, hg. von Uwe Israel und Jürgen Müller, Frankfurt und New York 2021, S. 196–226.

⁵¹ *Frühneuhochdeutsches Wörterbuch*, http://fwb-online.de/go/stinken.s.3vu_1605058548 (letzter Zugriff: 16.12.21).

⁵² Lobenstein-Reichmann: *Stigma* (wie Anm. 30), S. 257.

⁵³ Vgl. bspw. die Marginalie zur 66. und die Erinnerung zur 76. Lügende in Rauscher: *Papistische Lügen I* (wie Anm. 10).

beati Francisci ad vitam Domini Iesu betitelt er mit *Der Barfuser Münche Eulenspiegel vnd Alcoran*.⁵⁴ Hier kommt es mir nicht auf die Herabsetzung der Franziskuslegenden als Eulenspiegel- und d. h. Schwankliteratur an, mit der der fiktiv-erlogene Status der Erzählungen behauptet, insbesondere aber ihre Transformation als Unterhaltungsliteratur markiert wird.⁵⁵ Sekundärstigmatisierend ist die Umbenennung des *Liber conformitatum* zum „Alcoran“, die auf der ideologischen Polysemierung des ‚Türken‘ aufruht. ‚Türke‘ zeigt nicht nur die Zugehörigkeit zum islamischen Glauben oder zum „osmanisch-türkischen Kultur- und Herrschaftsraum[]“ an, sondern bedeutet „aus der Sicht der (christlichen) Gegengruppe politisch und religiös abgrenzend: ‚die christliche Welt bedrohender Feind [...] [...] Ungläubiger, Heide, Ketzer, Glaubensfeind‘; von da ausgehend ütr.: ‚Handlanger des Teufels, türke als Inbegriff des Bedrohlichen, Bösen‘ [...]“.⁵⁶ Der Koran als das heilige Buch des Islam und der ihm anhängenden ‚Türken‘ impliziert und aktualisiert jenes stigmatisierende Feld. In Albers Titel werden die Barfüßermönche als Angehörige des Franziskanerordens mit diesem wiederum onomasiologisch verknüpft, d. h. an das Konzept ‚Ungläubiger‘ angeschlossen. Bei der onomasiologischen Vernetzung handelt es sich also um eine „Setzung von Bedeutungsverwandtschaften“; sie „dient nicht nur der stilistischen Variabilität oder der Anreicherung mit bestimmten Konnotationen, sondern sie ist in fundamentaler Weise die Gleichsetzung einer Größe mit einer anderen.“⁵⁷ Die Franziskaner sind die ‚Glaubensfeinde‘ und ‚Handlanger des Teufels‘. Luthers im selben Jahr erschienene *Verlegung des Alcoran Bruder Ricardi*, die als konkrete Reaktion auf den erfolgreichen Vorstoß des Sultans Suleiman nach Ungarn 1541 verstanden werden kann, demonstriert die Schärfe der Invektive Albers. Luther – so im Vorwort seiner *Verlegung* – habe „nicht glauben können, das vernünftige Menschen auff erden weren, die der Teufel solte bereden, solch schendlich ding zugleuben“ – seine (stark überarbeitete) Übersetzung sei wichtig nicht um der Bekehrung wegen, sondern um zu erkennen, „wie schendlicher Glaube des Mahmets Glaube ist [...]“.⁵⁸ Der *Barfuser Münche Alcoran* operiert mit der fundamentalen Differenz des ‚wahren‘ vs. ‚falschen‘ Glaubens, welche die Entscheidung gegen die teuflische ‚Scheinheiligkeit‘ der Franziskaner und ihrer Legenden zugleich voraussetzt. Über den Ausschluss der als verlogen und irreführend gelabelten Legenden und der dort propagierten ‚Selbstheiligungspraktiken‘ gelingt

⁵⁴ Zum ‚Konformitätenstreit‘ vgl. Schenda: *Rauscher* (wie Anm. 9), S. 190–199.

⁵⁵ Vgl. dazu Sablotny: *Metalegende* (wie Anm. 12); Sablotny: *Invektive Paratexte* (wie Anm. 12).

⁵⁶ *Frühneuhochdeutsches Wörterbuch*, http://fwb-online.de/go/t%C3%BCrke.s.0m_1604994227 (letzter Zugriff: 16.12.21).

⁵⁷ Lobenstein-Reichmann: *Stigma* (wie Anm. 30), S. 263.

⁵⁸ Martin Luther: *Verlegung des Alcoran Bruder Richardi, Prediger Ordens. Verdeutsch und herausgegeben von M. Luther. 1542*, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Abteilung 1: Schriften*, Bd. 53, Weimar 1920, S. 261–396, hier S. 272.

so indirekt ein Ausdruck der Entscheidung zur ‚wahren‘ Heiligkeit, ohne mit den Prämissen der lutherischen Rechtfertigungslehre in Konflikt geraten zu müssen.

3.2 Motti

Wie stark das *Othering* als Lektüresteuering für die Lügenden fungiert, zeigen die Motti,⁵⁹ die Rauscher seinen *Papistischen Lügen* voranstellt. Dabei präzisieren die Bibel- und Luther-Zitate die folgenden Lügenden sowohl hinsichtlich des theologischen als auch poetologischen Programms. Mit ihnen wird zugleich zugunsten der ‚eigenen‘ Position die Zuordnung von Wahrheit und Lüge festgeschrieben. Für seine erste Centurie zitiert Rauscher die Worte Jesu an die Juden in Joh 8,44: „Ir seid von dem Vater dem Teuffel / vnd nach ewers Vaters lust wölt ihr thun / derselbig ist ein Mörder von anfang / vnd ist nicht inn der warheit bestanden / vnd die warheit ist nicht in ihm.“⁶⁰ Die Bibelstelle aktualisiert die zentrale Frage nach dem Glauben an Jesus als Menschensohn Gottes, mit dem seine ‚wahren‘ Jünger die befreiende Wahrheit erkennen werden (vgl. Joh 8,31 f.). Mit dem Personalpronomen „Ir“ adressiert Rauscher direkt und provokativ die ‚Papisten‘ und setzt sie zugleich mit den in der Bibelpassage als unverständlich und mörderisch dargestellten Juden gleich. Während der Bezug zu den Lügenden, die entsprechend auf Lügen beruhen und in der Propagierung des ‚Götzendiensts‘ die Ehre Gottes beschneiden, implizit bleibt und sich ausschließlich über den paratextuellen Zusammenhang ergibt,⁶¹ sorgt Rauscher in den Folge-Centurien für die Verdichtung des Zusammenhangs durch Luther-Zitate, welche die biblischen Motti ergänzen. Exemplarisch sei hier die dritte Centurie angeführt, in der Rauscher mit Mt 24,24 f. an die voraussagende Mahnung Jesu erinnert, nach der die falschen Propheten mit ihren verführerischen Zeichen und Wundern auch die Auserwählten in die Irre führen werden. Im eschatologisch-apokalyptischen Denkmuster werden hier nicht nur die falschen Propheten den Auserwählten gegenübergestellt, sondern auch ‚falsche‘ von ‚wahren‘ Zeichen und Wundern unterschieden. Zu diesen teuflischen Zeichen gehören in der Logik der Lügenden die altgläubigen Legenden- und Mirakelerzählungen – Erzählungen von ‚falscher‘ Heiligkeit also. Das unmittelbar folgende Zitat aus dem Vorwort Luthers zu seiner *Lügend von St. Johanne Chrysostomo* verdeutlicht diese inhaltliche und lektüresteuering Engführung:

⁵⁹ Zu den Motti vgl. grundsätzlich Genette: *Paratexte* (wie Anm. 42), S. 141–156, wenn gleich Genette für seine Untersuchung den Fokus auf moderne (französische) Romanliteratur legt und von verlegerisch-gedruckten Büchern und dem durchaus zu problematisierenden Begriff des ‚Werks‘ ausgeht.

⁶⁰ Rauscher: *Papistische Lügen I* (wie Anm. 10), fol. 1r. Deutlicher noch in Rauscher: *Papistische Lügen II*, fol. 1v (vgl. 2 Thess 2,10–12): „Dafür das sie die lieb zur Wahrheit nicht haben angenommen / das sie Selig wurden / darumb wirt jn Gott krefftige Irthumb senden / das sie glauben der Lügen / auff das sie Gericht werden etc.“

⁶¹ Vgl. ferner Genette: *Paratexte* (wie Anm. 42), S. 146.

Den solche vn geschwungene verzweyffelte Lügen vnnd Abgötterey haben sie nicht allein geleert / sondern auch mit gnad vnnd Ablaß bestätigt / vnnd alle welt damit erfüllet / so doch nun Gott lob alle welt greift / vnnd sie selbst wol versthen vnnd wüssen / daß solches rechte Lügenden / erstunckene Teuffliche Lügen vnnd lauter verfürische Abgötterey sein.⁶²

Formal markiert das Zitat aus Luthers *Lügend* Rauschers Zuordnung seiner *Papistischen Lügen* zu einer Gattung, für die Luther den Prototyp geschaffen hat. Zusammen mit dem Titel ergibt sich mit dieser ausgewählten Passage für das im Rahmen der evangelischen Legendenkritik zentrale kommunikative Muster der ‚feisten, erstunkenen und verführerischen papistischen Lügen‘ ein Echo-Effekt,⁶³ der sein herabsetzendes Potential schon am ‚paratextuellen Rand‘ der Lügenden entfaltet. An der exzessiv-wiederholenden Verwendung des kommunikativen Musters in den Randglossen und ‚Erinnerungen‘ zu den ausgestellten Mirakelerzählungen lässt sich die destruktive Dynamik dann auch ablesen. Luthers Worte leisten darüber hinaus die inhaltliche Konkretisierung des vorangestellten biblischen Mottos auf die Bloßlegung des ‚falschen‘ Heiligendienstes der Altgläubigen, der auf den teuflischen Lügen und Lügenden der ‚Papisten‘ beruhe. Damit wird erneut das lektüresteuernde Denkmuster der Differenz aktualisiert – in absoluter Exklusion der ‚Anderen‘: ‚Sie‘ werden ‚aller Welt‘ gegenübergestellt.

3.3 Vorreden

Paratexte wie auktoriale Vorworte sollen nach den Worten Genettes „1. eine Lektüre bewirken und 2. bewirken, daß diese Lektüre gut verläuft.“⁶⁴ Genette trägt dazu eine Vielzahl an möglichen Funktionen zusammen, welche die Lektüre in diesem Sinne begründen und anleiten sollen – wie Ausführungen zur Bedeutung des Themas, zu Lese- und Schreibanlässen und Kontexten, expliziten Lektürehinweisen, Fiktionsverträgen etc.⁶⁵ In den einleitenden Darstellungen Albers und

⁶² Rauscher: *Papistische Lügen III* (wie Anm. 10), fol. 2v, vgl. Luther: *Lügend* (wie Anm. 10), S. 53.

⁶³ Vgl. Sablotny: *Invektive Paratexte* (wie Anm. 12).

⁶⁴ Genette: *Paratexte* (wie Anm. 42), S. 191. Zur Funktion der Vorrede im 16. Jahrhundert vgl. grundlegend Bärbel Schwitzgebel: *Noch nicht genug der Vorrede. Zur Vorrede volkssprachiger Sammlungen von Exempeln, Fabeln, Sprichwörtern und Schwänken des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1996, die sich u. a. mit den protestantischen Exempelsammlungen Caspar Goldtwurms und Andreas Hondorffs auseinandersetzt (ebd., S. 11–56).

⁶⁵ Diese Funktionen spielen in den hier behandelten Lügenden-Vorreden kaum eine Rolle. Ein stillschweigender Vertrag zwischen Autor:in und Leser:in über die „willentliche Aussetzung der Ungläubigkeit“ (Samuel Taylor Coleridge) gegenüber den fiktionalen Erzählungen würde dem Zweck der Lügenden zuwiderlaufen, weil es ihren evangelischen Kompilatoren gerade um die Unglaubwürdigkeit der legendarischen Erzählungen geht – interessanterweise wird versucht, diese mit dem Mittel der Fiktionalisierung

Rauschers dominieren die Konstruktion und Herabsetzung konkreter ‚Glaubensfeinde‘, so der Franziskaner, oder persönliche Diffamierungen einzelner katholischer Geistlicher, wie Friedrich Staphylus, Bruder Nardian aus Regensburg (Johann Albrecht) oder der Theologieprofessor Martin Eisengrein. Gleichwohl erfüllen diese Vorreden eine entscheidende Funktion für die ‚gute‘ Lektüre der Lügen: Sie explizieren und perpetuieren das *Othering* des ‚Eigenen‘, was ich im Folgenden an den Vorreden Luthers und Alberus’ im *Barfuser Múnche Alcoran* sowie an der Vorrede der ersten Ausgabe der *Papistischen Lügen* Rauschers verdeutlichen möchte.

Luther greift in seiner Vorrede zu Albers *Barfuser Múnche Alcoran* einen Aspekt aus seiner Nachrede zur *Lügend von St. Johanne Chrysostomo* auf. Während man heute – wie es in der Nachrede zur *Lügend* heißt – über solche unglaublichen Lügenlegenden lacht, wäre dieser berechtigte Spott vor 20 Jahren noch Grund für den Ketzertod gewesen.⁶⁶ Mit der Temporalisierung wird die aktuelle Zeit erfolgreicher Reformationen der vormaligen Zeit der Papstkirche gegenübergestellt. Das hat entscheidende herabsetzende Implikationen: Zum einen suggeriert diese zeitliche Differenz, die römische Kurie sei eine vergangene und eben nicht mehr wirkmächtige Institution. Daraus folgt zum anderen eine behauptete Machtverschiebung von den Altgläubigen hin zu den Lutheranern bzw. aus Sicht der Letzteren: vom Papst zum Evangelium. In Bezug auf die wahren Heiligen(legenden) sei es daher nun möglich, legitim und geradezu heilsnotwendig, die altgläubigen Legenden- und Mirakelerzählungen als heilsgefährdende und lächerliche „grosse[] Lügen“ und als Ausweis von „falsche[r] tücke und practika“ bloßzulegen.⁶⁷

Die Historisierung ist wesentliche Voraussetzung für das *Othering* des ‚Eigenen‘, das in Luthers Vorrede zum *Alcoran* offensiv angegangen wird. So wird dem Leser gleich zu Beginn die Absicht seiner Einführungsworte erläutert, mit denen Luther hat „zeugnis wollen geben, das es [die Legenden, hier konkret die des *Liber conformitatum*] gewislich also ist gepredigt und geleubt gewesen in aller Welt.“⁶⁸ Das sei gerade mit Blick auf die Leser angebracht, die „zuvor unter des Bapstumbs gewel nicht gewest, Oder auch, so des nu mehr entwonet sind und vergessen haben [...]“.⁶⁹ Die Unglaubwürdigkeit der Legenden wird in dieser Wendung umso mehr behauptet. Der zeitliche Abstand rückt die Legenden in eine unwirkliche Ferne: Während die Erinnerungen der Alten verblasst seien, hätten die Jungen diesbezüglich weder Erfahrungen noch Vorstellungen. Da die

herzustellen. Umberto Eco: *Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur*, München und Wien 1994, S. 103.

⁶⁶ Vgl. Luther: *Lügend* (wie Anm. 10), S. 63.

⁶⁷ Martin Luther: *Vorrede zu Erasmus Alberus, Der Barfüßermönche Eulenspiegel und Alcoran. 1542*, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Abteilung 1: Schriften*, Bd. 53, Weimar 1920, S. 406–411, hier S. 409.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd.

Lügenhaftigkeit der Legenden aus aktueller Perspektive so evident und ein ernsthafter Glaube daran so undenkbar seien, bestehe eine gewisse Darstellungsnotwendigkeit.

Das *Othering* des vormals ‚Eigenen‘ ist hier die zentrale Argumentationsstrategie, die ein großes Überzeugungspotential hat. Allerdings löst Luther das Problem der Selbststigmatisierung nicht damit, das Konversionsnarrativ zu aktivieren. Vielmehr setzt er auf den Aspekt der Erfahrung und inszeniert sich in der Rolle des ‚Augenzeugen‘ und damit legitimen Predigers, Ratgebers und Warners seiner Leser und Anhänger. Seine ‚Augenzeugenschaft‘ und Erfahrung dienen hier der ‚Unglaublichmachung‘ der Legenden.⁷⁰ Während der solche ‚Lügenlegenden‘ anzweifelnde Leser Augen und Hände gen Himmel heben und Gott für das Licht der Erkenntnis und insbesondere für die ‚Rede- und Spottfreiheit‘ wider diese Lügenden danken sollte, müsse Luther eingestehen,

das ich, D. Martinus Luther, der ich itzt noch lebe und dis schreibe, auch einer des hauffens gewest bin, Der solchs hat müssen gleuben und anbeten. Und were jemand so küne gewest, der etwas hette daran gezwivelt oder da wider gemuckt, der hette müssen ins fewer oder sonst verdampft werden [...].⁷¹

Der Selbststigmatisierungsansatz, der zu einer *conversio*-Erzählung hätte ausgeführt werden können, wird argumentativ umgelenkt. Die Differenz zwischen ‚wahren‘ und ‚falschen‘ Heiligen(legenden) und die grundsätzliche Erkenntnisfähigkeit zur Unterscheidung dieser seien nicht spezifisch reformatorisch, sondern immer schon da gewesen – wie der ‚wahre‘ Glaube, der mit jener Erkenntnis gekoppelt wird. Luther beschreibt entsprechend sein Unbehagen und seine Zweifel bereits in der Vergangenheit insbesondere gegenüber den Legenden des Heiligen Franziskus und des Heiligen Benedikt, weil „diese hohe heiligsten Veter noch so tieff in dem fleisch steckten“.⁷² Solche Kritik zu äußern, hätte jedoch den Ketzer-tod bedeutet. Herabgesetzt werden die ‚Anderen‘, die Gott gegenüber undankbar und der Wahrheit gegenüber blind seien. Allein die institutionelle Übermacht, vor der sich die ‚wahren‘ Gläubigen hätten beugen müssen, habe verhindern können, die eigentlich greifbaren Lügen als solche öffentlich zu machen. Die Sekundärstigmatisierung gibt dem *Othering* ein wirkmächtiges Profil – ‚Heiden‘, ‚Juden‘, ‚Türken‘ und ‚Papst‘ werden insofern onomasiologisch miteinander verknüpft, als sie allesamt ‚Ungläubige(r)‘ bedeuten:

⁷⁰ Zum Verhältnis von Erfahrung, Augenzeugenschaft und Glaubhaftigkeit mit analytischem Fokus auf die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts vgl. Marina Münkler: *Erfahrung des Fremden. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts*, Berlin 2000, v. a. S. 222–282.

⁷¹ Luther: *Vorrede* (wie Anm. 67), S. 410.

⁷² Ebd., S. 411.

Sihe an, wie die Heiden, Jüden, Türcken, Bapst mit Blindheit gestrafft sind. Wenn Gott die hand abzeucht in zorn, So hat der Fürst der finsternissen uns flugs dahin, das wir gleuben müssen, was er wil, Also das auch die Egypter vorzeiten gleubten, das ein Ochse, Hund, Fisch Schlange, Wurm, ja auch zippeln und knoblauch Götter weren.⁷³

Das spezifische *Othering* des ‚Eigenen‘ wird durch die Kombination zweier Argumentationsansätze möglich, die in Bezug auf ihre zugrunde liegenden Zeitdimensionen in Spannung zueinander stehen. Auf der Machtebene wird mit der Gegenüberstellung von Vergangenheit und Gegenwart und der Behauptung eines Machtwechsels operiert. Für die Ebene der Wahrheit indes wird die Vorstellung der überzeitlichen Differenz von Wahrheit und Lüge entscheidend. Diese Gegenüberstellung wird auf die stets gegenwärtige Gefahr teuflischer Verführungen bezogen, wie sie die *Konformitäten* des Bartholomaeus de Rinonico „und dergleichen Bücher“ darstellten.⁷⁴ Begründet wird so schließlich die Herausgabe von Alberus’ *Barfuser Münche Alcoran*, in dem das Erkennen ‚falscher‘ Heiligkeit in den Paratexten, insbesondere dann im Rahmen der Marginalien zu den Legenden und Exempeln, immerfort aktualisiert und die Wachsamkeit des Lesers geschult wird.

Luthers Vorrede ist Albers Worten „an den Christlichen Leser“ vorangestellt,⁷⁵ aber später entstanden und war – so lässt es die Blätterbezeichnung vermuten – für den Druck zunächst nicht vorgesehen.⁷⁶ Entsprechend bleiben Bezüge zwischen den Vorreden allgemein-inhaltlicher Natur. Alberus geht es zunächst um die Ehrerbietung gegenüber seinem weltlichen Herrn, dem Kurfürsten von Brandenburg, und er suggeriert dabei die Ähnlichkeit der „gottesfürchtigen Könige“ aus den „schöne[n] [und unverfälschten biblischen] Exempel[n]“, die „man zu unsern zeiten auch in Deudscher nation (Gott lob) nach zufolgen [hat] angefangen“, mit den reformatorischen Kurfürsten.⁷⁷ In einem zweiten Schritt motiviert Alberus die Herausgabe seines *Barfuser Münche Alcoran* mit seinem persönlichen Einsatz bei der durch Joachim II. und dem altstädtischem Rat veranlassten Visitation des Franziskanerklosters in Brandenburg an der Havel im Zuge des kurfürstlichen Bemühens, die evangelische Kirchenordnung durchzusetzen. Hier sei er denn auf die gotteslästerlichen Bücher gestoßen, „dergleichen unser keiner nie zuvor gehöret / hatten auch nicht gedacht / das jemand solch toll vnsinnig / vnd Leichtfertig ding erdencken noch gleuben solt.“⁷⁸ Dies bloßzustellen und aufzuzeigen, „was für ein Regiment der Satan unter dem München gefüret / vnd die Klöster nichts denn Mordgruben / vnd recht Hinnotmal sind“, sei die Funktion des *Alcoran*; seine

⁷³ Ebd., S. 410.

⁷⁴ Ebd., S. 411.

⁷⁵ Alberus: *Alcoran* (wie Anm. 10), fol. 4v.

⁷⁶ Vgl. Luther: *Vorrede* (wie Anm. 67), S. 407.

⁷⁷ Alberus: *Alcoran* (wie Anm. 10), fol. 5r und 4v.

⁷⁸ Ebd., fol. 6r.

Leser sollen sowohl im Modus der Unterhaltung angesichts der Lächerlichkeit der Lügen als auch im Modus des Entsetzens über das „schendlichst Misbrauchen“ der Heiligen im Glauben gestärkt werden: Entsprechend trage das Buch den Titel *Barfuser Eulenspiegel und Alcoran*.⁷⁹ In einem letzten Schritt geht es Alberus um die Explikation der ‚falschen‘ Heiligkeit Franziskus’: Teuflichen Ursprungs seien seine Wunder, seine Stigmata und die Gleich- oder gar Höherstellung gegenüber den Aposteln, Engeln und Christus selbst. Die Legenden seien schlicht erlogen, um die päpstliche Anerkennung des Franziskanerordens zu betreiben.⁸⁰ In diesem Sinne sei schließlich das Versagen der Bischöfe anzuklagen, die dem „helle[n] Liecht des Evangelij“ den Rücken zukehren würden und sich „dem Bapst den Endchrist vnd jren Thumpffaffen“ verpflichtet hätten.⁸¹

Die Argumentationslinie ist deutlich anders als bei Luther, gleichwohl setzt auch Alberus auf *Othering*-Effekte, die sich daher als eine generelle Strategie der reformatorischen Invektiven gegen den altgläubigen Heiligenkult herauskristallisieren: So zielen Aussagen über die „toll vnsinnig / vnd Leichtfertig ding“ auf die intellektuelle Unterlegenheit und der Vorwurf der Instrumentalisierung ‚falscher‘ Franziskuslegenden für die Anerkennung des Ordens wiederum auf die moralische Unzulänglichkeit der ‚Anderen‘. Sekundärstigmatisierungen werden durchgängig gebraucht und kulminieren im Abschlussgebet der Vorrede im Rahmen der entsprechenden aggregativen Gleichsetzungen und onomasiologischen Verknüpfungen:⁸² „Gott helff vns / das doch ein mal alle Grewel vnd Gotteslesterung ein ende nehmen / vnd [...] das alle Müncherey vnd Heucheley im Bapstumb / Turckenthumb / Judenthumb / etc. vertilget werde nu vnd ewiglich.“⁸³ Dabei wird aber grundsätzlich auch hier die Vorstellung der steten Gefahr teuflischer Versuchung vorausgesetzt, mit der es argumentativ möglich wird, die vormalis ‚Eigenen‘ als ‚Andere‘ herabzusetzen sowie ‚falsche‘ Heilige wie Franziskus und ‚verlogene‘ Heilsaneignungsmodelle wie das Leben im Mönchsorden zu stigmatisieren. Die im Vergleich zu Luthers Vorrede untergeordnete Rolle der Gegenüberstellung von damals und heute lässt gleichwohl erkennen, dass Prozesse des *Othering* der vormalis ‚Eigenen‘ und das *Othering* der aktuell Anderen zur Entdifferenzierung neigen.

Rauscher nutzt in seiner Vorrede zur ersten Lügenden-Ausgabe 20 Jahre später die wohl erfolgreichste Stigmatisierungserzählung: den Verrat des Jüngers Judas an

⁷⁹ Ebd., fol. 6v.

⁸⁰ Vgl. ebd., fol. 6v–7v. Zur Bedeutung der Viten für das Heiligsprechungsverfahren, insbesondere mit Blick auf die den Franziskanerorden legitimierende Freundschaft als Transzendenzfigur vgl. Marina Münkler: *Amicus Dei. Konstruktionsformen des Heiligen am Beispiel der Franziskuslegenden*, in: *Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen*, hg. von Hans Vorländer, Berlin und New York 2013, S. 374–394.

⁸¹ Alberus: *Alcoran* (wie Anm. 10), fol. 8r.

⁸² Zu diesen stigmatisierenden Ausdrucksformen vgl. Lobenstein-Reichmann: *Sprachliche Ausgrenzung* (wie Anm. 2), S. 312 f.

⁸³ Alberus: *Alcoran* (wie Anm. 10), fol. 8rv.

Christus.⁸⁴ Den vergleichsweise knappen funktionalen und rhematischen Ausführungen zu seinen *Papistischen Lügen* steht die ausführliche Veranschaulichung des Entstehungsanlasses gegenüber: Friedrich Staphylus, zunächst Melancthonschüler und Theologieprofessor in Königsberg, konvertierte 1553 zum katholischen Glauben. Er habe Rauscher „gleich lustig gemachet [...] Hundert / feiste / wolgemeste / greiffliche / Papistische Lügen“⁸⁵ zusammenzutragen. Rauscher gestaltet seine Vorrede zu einer persönlichen Schmähchrift gegen Staphylus, den er als einen Judas inszeniert.⁸⁶ Mit Blick auf weitere Schriften wechselseitiger Schmähungen deutet sich an, dass diese und weitere Vorreden Rauscher Gelegenheiten für scharfe persönliche Polemik jenseits spezifischer Fragen nach dem Erzählen vom Heiligen bieten.⁸⁷ Gleichwohl haben die Vorreden für die folgenden Lügenden eine wichtige lektüresteuende Funktion: die der Asymmetrierung und des *Othering*, auf die ich mich hier am Beispiel der Vorrede zur ersten Centurie konzentriere.

Joh 8,44, der als biblisches Motto vorangestellt wird (s. o.), erfährt in der Vorrede eine spezifische Ausgestaltung. Ausgehend von der Erzählung vom Gottesverrat, die mit deutlichem Fokus auf die moralische Fehldisposition des Judas in Erinnerung gerufen wird,⁸⁸ zieht Rauscher eine unmittelbare Parallele „zu vnsern

⁸⁴ Mit Fokus auf antijüdische Ausgrenzungsstrategien im Frühneuhochdeutschen vgl. dazu Lobenstein-Reichmann: *Sprachliche Ausgrenzung* (wie Anm. 2), S. 305–328, hier S. 316f.: „Der am häufigsten und wohl auch am effektivsten kolportierte Vorwurf und vermeintliche Ausgrenzungsgrund gegen Juden war die prädiszierende Beschuldigung als Gottesverräter bzw. -mörder. Ein Einzelfall, der Verrat des Jüngers Judas an Christus, war demnach zum Ausgangspunkt einer generalisierenden und gleichzeitig prototypisierenden Anklage- und Vorwurfstradition geworden, die von der Individualschuld einer Einzelperson ausgeht, diese zur Kollektivschuld erhebt und auf die Gesamtgruppe mit allen daraus abgeleiteten Konsequenzen überträgt. [...] Judas war [...] sekundärstigmatisierend zum Inbegriff des Betrügerischen geworden, zur ersten entscheidenden jüdischen Person, die mit dem Teufel im Bunde steht.“

⁸⁵ Rauscher: *Papistische Lügen I* (wie Anm. 10), fol. 10r.

⁸⁶ Vgl. auch das Flugblatt bzw. den Titelholzschnitt *LVTHERVS TRIVMPHANS* von 1568, in dem Staphylus als Judas gekennzeichnet wird. Dazu Harry Oelke: *Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter*, Berlin und New York 1992, S. 335–339, Abb. 32.

⁸⁷ So bezieht sich Rauscher etwa auf eine Vorrede Staphylus' (Rauscher: *Papistische Lügen I* [wie Anm. 10], fol. 9v). Vgl. Schenda: *Rauscher* (wie Anm. 9), S. 193–197. Zur kontroverstheologischen Polemik vgl. grundsätzlich Kai Bremer: *Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*, Tübingen 2005.

⁸⁸ „[E]r war sehr geitzig vñ ein Dieb / trachtet auch nur bey Christo reich zuwerden / Dieweil es ihm aber daselben nicht geraten wolt / vnd er auch teglich vernam / das dieser Christus von tat zu tat / je lenger je mehr inn vngunst bey den grossen Herren kam / vnnd wußte auch das sie im nah dem leben stunden / vermeinet Er es sollte ihm auff der andern seiten geraten / macht sich auff / begab sich zu den Hohen Priestern / nam dreißig Silberling zu lohn / vñ verriet seinen Meister vnd Herrn [...]“ Rauscher: *Papistische Lügen I* (wie Anm. 10), fol. 3rv.

zeiten“,⁸⁹ die in der asymmetrischen Unterscheidung zwischen ‚uns‘, den Lutheranhängern, und ‚sie‘, dem gesamten geistlichen Stand der alten Kirche mit entsprechender Licht-Dunkel-Metaphorik beschrieben wird. ‚Sie‘ mit ihren Lügen, Intrigen, lügenhaften Büchern und ihrer Abgötterei – so Rauscher weiter – werden nicht müde, ‚uns‘ und die lutherische Lehre anzugreifen, bis sie unter „vnser Jünger einen hetten“, der sich als Verräter eigne. In „Fridericus Staphylus“ haben sie den Verräter gefunden, wie die wörtliche Wiedergabe seiner Gedankenrede demonstrieren soll:

Du hast vor langest bey den Lutherischen Fürsten begert oben anzusitzen / vnd allein der Han im Korb wollen sein / aber es hat dir nie geraten wollen / derhalben so wiltu nu von jnen abtreten / vnd zu den Papisten dich legen / lügenhaftige Bücher wider sie schreiben / so wirstu die dreißig Silberling bekommen / vnd von den Bâpstischen Bischofen vnd Prelaten in grossen ehren gehalten / vor andern allen herfur gezogen / vnd zu einem grossen Herrn gemacht werden.⁹⁰

Der hier ausgeführte dramatische Modus fördert nicht nur den unmittelbaren Nachvollzug der niederen Beweggründe Staphylus', der sich so selbst in unmissverständlicher Reminiszenz auf die 30 Silberlinge als einen verräterischen Judas enttarnt. Die wörtliche Rede stellt zudem demonstrativ die hegemoniale Aneignung des Gegenspielers dar. Es handelt sich um einen performativen Macht- und Stigmatisierungsakt, der durch die zusätzliche Rubrizierung des Namens und ersten Hauptsatzes in der Gedankenrede sowie durch die 12-malige Wiederholung des „Nota“ in den Marginalien eine Steigerung erfährt. Es folgt eine Kaskade verschiedenster Angriffe, Schmähungen und Drohungen, die insbesondere im Matthäus- und Lukasevangelium für die Judasfigur vorgebildet sind – so etwa in der Prophezeiung, er werde sich „selbst erhencken“.⁹¹ Bei den sprachlichen Modalitäten der Herabsetzung handelt es sich um negative Prädikationen (Staphylus sei macht- und geldgierig, geizig), um Dämonisierungen (er sei vom Teufel besessen, sein Vater sei der Teufel), (vergleichende) Sekundärstigmatisierungen (er sei Dieb, Bösewicht, „abrünniger Mameluck“ und handle wie „ein Hüpelbub vnd Hure“)⁹² oder vergleichende und metaphorische Dehumanisierungen, wenn er als Goliath interpretiert oder in Bezug auf seinen Umgang mit den lutherischen Schriften „wie ein Saw im RubAcker / zwicke[]t dorten vnd da etlichs heraus“.⁹³ Es handelt sich hier um ein metainvektives Bild für die behauptete absichtliche Verfälschung der evangelischen Lehre.⁹⁴ Rau-

⁸⁹ Ebd., fol. 3v.

⁹⁰ Ebd., fol. 4v.

⁹¹ Vgl. ebd., fol. 5r und 6v, hier 6v.

⁹² Ebd., fol. 6vr.

⁹³ Ebd., fol. 7v.

⁹⁴ Zum Begriff der Metainvektivität vgl. Joachim Scharloth: *Hassrede und Invektivität als Gegenstand der Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie: Bausteine zu einer Theorie des Metainvektiven*, in: *Aptum* 2 (2017), S. 116–132; Ellerbrock et al.: *Invektivität* (wie Anm. 7), S. 17f.

scher agiert vorrangig auf der moralischen Ebene des *Othering*, wenn er Staphylus vorwirft, wider das Gewissen die „wahrheit [zu] verschweige[n] / dagegen aber die allein Seligmachende Religion / mit Teuffischer Calumnien an[zu]greiffe[n]“.⁹⁵ In der Logik der biblischen Erzählung mündet Rauschers Vorrede schließlich in dem Vergleich Luthers mit Christus. Er wird argumentativ gegen den Vorwurf Staphylus', Luther hätte das aktuelle Ketzer- und Sektenaufkommen zu verantworten, genutzt. Wie schon Jesus fälscherweise als Aufrührer und Gotteslästerer verurteilt wurde – so entgegnet Rauscher –, sei auch diese Schuldzuweisung als verlogen abzuweisen. Im Gegenteil habe sich Luther mehr als jeder andere „wider die Rotten / Secten vnnnd Schwermergeister geleet [...] mit Predigen vnd schreiben“.⁹⁶ Der autoritative Verweis auf Joh 1,2 dient dabei nicht nur der Entlastung: „Ir seid wol von vns ausgangen / aber ihr seid nit von vns gewest / Ir weret sonst bey vns geblihen.“⁹⁷ Im Kontext der Judas-Erzählung und weiteren unmittelbar folgenden alttestamentlichen Bezugnahmen etwa auf den Propheten Elias in 1 Kön 18,17f. impliziert er zudem die Umkehrung des Ketzervorwurfs. Die religiöse Wahrheit kann Rauscher so für sich proklamieren und die ‚Anderen‘ als Abweichler von dieser Norm brandmarken. Staphylus' doppelte Konversion spielt dieser Deutung gewinnbringend zu. Rauschers Staphylus-Erzählung ist insofern für das reformatorische *Othering* des ‚Eigenen‘ zentral, als die Judas-Geschichte und damit das biblische Ursprungsnarrativ des Verrats die Differenz von Wahrheit und Lüge als das Ureigene der religiösen Identität aktualisiert und mit der Identifizierung des theologischen Gegners als Verräter Jesu und des ‚wahren‘ Glaubens die ‚Papisten‘ entsprechend als die abweichenden ‚Anderen‘ inszeniert und so das kirchenhistorische Geschehen zeitlich verkehrt.

4. Fazit – falsche Heiligkeit ‚austreiben‘

Abgrenzung ist eine kommunikative Grundoperation in den reformatorischen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts. Sie geht Hand in Hand mit der Herabsetzung des konfessionellen Gegners, die wiederum mit der identitäts- und gemeinschaftsstiftenden Aufwertung und Profilierung der eigenen Position in Wechselbeziehung steht. Insofern die neue reformatorische Bewegung eine evangelische Norm erst konstituieren muss, um die Altgläubigen als Abweichler von dieser brandmarken zu können, wird es notwendig, sich von der bisher vorherrschenden Norm der Papstkirche zu distanzieren. Dabei wird das vormals ‚Eigene‘ systematisch zum ‚Anderen‘ gemacht. Einen Nukleus dieser Problematik stellt die Auseinandersetzung um das Erzählen vom Heiligen dar, wie sie im Rahmen der Metagattung ‚Lügende‘ Kontur gewinnt. Die invektive Überschreibung der altgläubigen Legenden zu Lügenden etabliert und markiert Empörung und spottendes Geläch-

⁹⁵ Rauscher: *Papistische Lügen I* (wie Anm. 10), fol. 9v.

⁹⁶ Ebd., fol. 8v.

⁹⁷ Ebd.

ter der Lutheranhänger gegenüber den verlogenen Inhalten, propagierten Glaubenspraktiken und der konstruierten Erzählweise legendarischer Erzählungen. Um diesen Prozess der Distanzierung zu beschreiben, hat sich das Konzept des *Othering* als enorm gewinnbringend gezeigt – nicht nur, weil es zusammen mit dem Einbezug sprachlicher Modalitäten der Herabsetzung wie der Sekundärstigmatisierung zur analytischen Schärfe beigetragen hat. Grundlegend gilt das für die Modifikation des Modells in der These vom *Othering* des vormals ‚Eigenen‘. An den Lügenden selbst konnte gezeigt werden, dass ihre eröffnenden Paratexte – Titel, Motti und Vorreden – permanent mit einer asymmetrischen Gegenüberstellung von ‚Eigenem‘ und ‚Anderem‘ arbeiten. Der kommunikativen Praxis des *Othering* kommt dabei eine signifikante lektüresteuende Funktion zu; sie dient der identitätsstiftenden Differenzerzeugung und -aufrechterhaltung. Überdies zeigt sich der Mehrwert des Ansatzes darin, dass er die Praxis der Herabsetzung als einen notwendig iterativen Vorgang herausstellt. Für die Destruktion von etwas, das – wie der Heiligenkult und das hagiographische Erzählen noch zu Beginn des 16. Jahrhunderts – so tief im Leben verankert ist, reicht ein einmaliger herabsetzender Sprechakt nicht aus. Vielmehr stellt die Iterativität der evangelischen Invektiven gegen das altgläubige Erzählen von Heiligkeit eine wesentliche Gelingensbedingung hierfür dar. Das *Doing the Other* ist ein kommunikativer Prozess, was sich nicht zuletzt in der Anzahl der ‚papistischen Lügen‘ in den einzelnen Ausgaben sowie in deren Fortsetzungen, Wiederabdrucken oder Erweiterungen, schließlich in allen Paratexten selbst zum Ausdruck kommt. Iteration und Abundanz sind daher Modi der Herabsetzung, die das invektive Potential des Komischen und Polemischen in den Lügenden nicht nur verstärken. Vielmehr machen sie die Lügenden zu etwas, was Schlesier als apotropäische Handlungen beschrieben hat: Sie treiben das ‚papistische Übel‘ aus und wehren die teuflischen Versuchungen des Heiligenkults sowie den damit drohenden Verlust des Seelenheils ab.⁹⁸ Damit übernehmen sie eine wichtige Funktion im Prozess der Läuterung der im evangelischen Verständnis verderbten Legendentradition zur Wiederherstellung der „recht warhafft vñ / Gründtlich Hystori[en]“⁹⁹ über biblische Heilige, Apostel, Kirchenväter, Bekenner und Märtyrer als *exempla fidei*. Während die frühen Märtyrerflugschriften und Sendbriefe für die lutherische Gemeinschaft bereits identitätsstiftend wirksam sind,¹⁰⁰ bildet sich mit den umfangreichen Sammlungen ab

⁹⁸ Vgl. Schlesier: Art. *Apotropäisch* (wie Anm. 15.)

⁹⁹ Martin Luther: *Von Bruder Henrico in Ditmar verbrannt samt dem zehnten Psalmen ausgelegt. 1525*, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Abteilung 1: *Schriften*, Bd. 18, Weimar: 1908, S. 215–250, hier S. 220.

¹⁰⁰ Zu den frühen reformatorischen Märtyrerflugschriften vgl. Peter Burschel: *Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit*, München 2004, S. 13–50; Bernd Moeller: *Inquisition und Martyrium in Flugschriften der frühen Reformation in Deutschland*, in: *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, hg. von Silvana Seidel Menchi, Wiesbaden 1992, S. 21–48; Hildegard Hebenstreit-Wilfert: *Märtyrerflugschriften der Reformationszeit*, in: *Flugschriften als Massenmedium der*

den 1550er Jahren wie *Der heiligen außerwöhlten Gottes Zeügen / Bekennern vnd Martyrern [...] warhafftige Historien* des Ludwig Rabus sowie den Exempelbüchern und Kalendarien etwa Andreas Hondorffs und Caspar Goldtwurms eine eigene protestantische Erinnerungskultur heraus.¹⁰¹

Die Lügenden schaffen Distanz zu den „vnverschmete[n] Geschichte[n] / die der Christlichen Kirchen vnd ihren wahrhafftigen Wunderwercken nur zum Schimpff vnd Spott gereichen“ und begründen zugleich die eigene, von solchen falschen Fabeln ‚gereinigte‘ hagiographische Tradition, die sich nun unter der Gattungsbezeichnung ‚Historien‘ etabliert.¹⁰² Der Lügendendiskurs macht besonders deutlich, dass es sich hierbei um eine Entscheidung gegen die ‚falsche‘ Heiligkeit handelt, d.h. gegen eine spezifische Art des legendarischen Erzählens, gegen Mirakelerzählungen, gegen Modelle der Selbstheiligung wie das des Heiligen Franziskus, implizit auch gegen das Heiligsprechungsverfahren, für das solche Viten und Wunderzählungen eine nicht unerhebliche Funktion beanspruchen.

Reformationszeit. Beiträge zum Tübinger Symposion 1980, hg. von Hans-Joachim Köhler, Stuttgart 1981, S. 397–446.

¹⁰¹ Ludwig Rabus: *Der heiligen außerwöhlten Gottes Zeügen / Bekennern vnd Martyrern [...] warhafftige Historien [...]*, Straßburg 1552 [VD16 R 31]. Zu Erinnerungskultur und Identitätsstiftung vgl. *Märtyrerbücher und ihre Bedeutung für konfessionelle Identität und Spiritualität in der Frühen Neuzeit. Interkonfessionelle und interdisziplinäre Beiträge zur Erforschung einer Buchgattung*, hg. von Andrea Strübind und Klaas-Dieter Voß, Tübingen 2019. Matthias Pohlig: *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617*, Tübingen 2007; Burschel: *Sterben* (wie Anm. 100), S. 13–81; Brad S. Gregory: *Salvation at stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge (MA) und London 1999, S. 139–196; Thomas Fuchs: *Protestantische Heiligen-memoria im 16. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 267 (1998), S. 587–614.

¹⁰² Vgl. die Vorreden Luthers und Maiors zu den *Vitae Patrum*, hier Luther: *Vorrede zu Maior: Vitae Patrum* (wie Anm. 4), fol. 5r. Zu den Historien vgl. Annemarie Brückner und Wolfgang Brückner: *Zeugen des Glaubens und ihre Literatur. Altväterbeispiele, Kalenderheilige, protestantische Märtyrer und evangelische Lebenszeugnisse*, in: *Volks-erzählung und Reformation Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*, hg. von Wolfgang Brückner, Berlin 1974, S. 520–579; Wolfgang Hieber: *Legende, protestantische Bekennerhistorie, Legendenhistorie. Studien zur literarischen Gestaltung der Heiligenthematik im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Würzburg 1970.

Zwischen *humilitas* und *superbia*?

Überlegungen zur ‚Autohagiographie‘ im französischen 17. Jahrhundert am Beispiel der *Histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges de la maison de Coze* (1644)

Marie Guthmüller

It is impossible for a vita to be written by the saint whose life is being recounted, since in order to become a saint, one must have been canonized and must therefore already have died. Another reason for this impossibility remains the precept of humility, which makes it unthinkable for the faithful to speak of their own exemplarity, making the “will to holiness” a problematic concept. Nevertheless, there are “autohagiographies”. Based on the *Histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges*, the article reflects on the potential and the problematic nature of “autohagiographical” writing and its significance for the hagiography of seventeenth-century France.

1. ‚Autohagiographie‘ als Paradox?

‚Autohagiographien‘, Heiligenviten also, die von den Heiligen, deren Leben erzählt wird, selbst verfasst worden sind, kann es nicht geben, so möchte man meinen. Denn wer heilig ist, muss heiliggesprochen worden sein, ist also lange verstorben, kann sein Leben nicht mehr niederschreiben, und sei er noch so tugendhaft gewesen und kann schon gar nicht über die Wunder berichten, die sich an seinem Grab oder vermittels seiner Reliquien ereignet haben, seien sie auch noch so zahlreich gewesen. Und noch ein zweiter Grund scheint gegen die Existenz von ‚Autohagiographien‘ zu sprechen: das Demutsgebot, das es für jede Gläubige und jeden Gläubigen, gleich welchen Jahrhunderts, unmöglich machen sollte, vor anderen von der eigenen Exemplarität und Auserwähltheit zu sprechen, insbesondere, wenn sie oder er sich durch besondere Tugendhaftigkeit auszeichnet. Ebenso können auch die ‚Entscheidung‘ oder der ‚Wille zur Heiligkeit‘ zum Problem werden, insofern sie das Bewusstsein einer eigenen Exemplarität oder eines eigenen Auserwähltheits voraussetzen. Gleichwohl gab und gibt es ‚Autohagiographien‘ – Augustinus *Confessiones* beispielweise sind als ‚Autohagiographie‘ gelesen worden,¹

¹ Claudio Leonardi: *Agiografia e auto-agiografia di Agostino*, in: *Per corporalia ad incorporalia: spiritualità, agiografia, iconografia e architettura nel medioevo agostiniano*, Tolentino 2000, S. 265–272.

zur ‚Autohagiographie‘ von Frauen im Spätmittelalter gibt es eine kleine Forschungsdiskussion² und im Kontext der katholischen Reform haben ‚Autohagiographien‘ offensichtlich an Zahl und Bedeutung gewonnen.³ Im Folgenden werde ich einige Überlegungen zum Potential und zur Problematik des frühneuzeitlichen ‚autohagiographischen‘ Schreibens anstellen, das existiert, obwohl es nicht existieren kann, und das für die Hagiographie im französischen 17. Jahrhundert, auf die hier der Fokus gelegt werden soll, eine nicht unbedeutende Rolle spielt.

Beispielhaft werde ich mit dem zu Beginn der 1640er Jahre verfassten autobiographischen Text der Jeanne des Anges (1602–1665) arbeiten, der den Titel trägt *L’histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges de la maison de Coze, supérieure des religieuses ursulines de Loudun*, die Besessenheit der Mutter Jeanne des Anges aus dem Hause Coze, Oberin der Ursulinen von Loudun. Der Text, in dessen Zentrum der erfolgreiche Kampf der Ordensoberin gegen ihre Besessenheit durch Dämonen steht und der erst Ende des 19. Jahrhunderts von Gabriel Legué und Georges Gilles de la Tourette, zwei französischen Nervenärzten, als typische Fallgeschichte einer Hysterikerin herausgegeben wurde,⁴ ist heute im französischsprachigen Raum recht bekannt und hat neben künstlerisch-literarischen Bearbeitungen auch zahlreiche wissenschaftliche Lektüren erfahren: historische, literaturwissenschaftliche, aber eben auch medizinische und psychoanalytische. Als Vita einer Heiligen wurde *L’histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges* bislang nicht gelesen,⁵ obwohl es, und das nicht nur im Text selbst, Hinweise darauf gibt, dass eine Sanktifizierung der Jeanne des Anges Mitte des

² Thalia A Pandrini: *Autobiography or Autohagiography? Decoding the Subtext in the Visions of Elisabeth of Schönau*, in: *Women Writing in Latin: From Roman Antiquity to Early Modern Europe. II. Medieval Women Writing in Latin*, hg. von Laurie J. Churchill et al., New York 2002, 197–229; Kate Greenspan: *Autohagiography and Medieval Women’s Spiritual Autobiography*, in: *Gender and Text in the Later Middle Ages*, hg. von Jane Chance, Gainesville 1996, S. 216–236.

³ Vgl. zur ‚Autohagiographie‘ im französischen 17. Jahrhundert bisher nur Elissa Cutter: *Apology in the Form of Autohagiography: Angélique Arnauld’s Defense of Her Reform of Port-Royal*, in: *The Catholic Historical Review* 105 (2019), S. 275–303, die sich in ihrer Verwendung des Begriffs auf Greenspan: *Autohagiography* (wie Anm. 2), bezieht.

⁴ Zitiert wird im Folgenden aus Gabriel Legué und Georges Gilles La Tourette: *L’histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges de la maison de Coze, supérieure des religieuses ursulines de Loudun*, Paris 1886, das in der Sammlung „Bibliothèque diabolique“ erschien und seinerseits von einem unpublizierten Manuskript der Bibliothèque municipale (BM) in Tours (n° 1197) ausgeht, auf dessen Rücken die Bemerkung steht „Histo[r] [sic] d. d. d. Loudun“ (Histoire des diables de Loudun, Geschichte der Teufel von Loudun). Der o. g. Titel findet sich dort auf der ersten Seite.

⁵ Antoinette Gimaret zeichnet in *L’Autobiographie de Jeanne des Anges (1644): histoire d’une âme ou réécriture d’une affaire de possession?*, in: *Études Épistémè* 19 (2011), <http://journals.openedition.org/episteme/626> (zuletzt aufgerufen am 16.12.2021), zwar nach, dass Jeanne sich einzelne Charakteristika einer Heiligen zuschreibt, betrachtet das aber als emanzipatorischen Akt, mittels dessen die Ursuline ihre unterdrückte weib-

17. Jahrhunderts angestrebt wurde, worauf noch einzugehen sein wird. Eine Lektüre, die diesen autobiographischen Text in den Kontext hagiographischen Schreibens stellt, lenkt die Aufmerksamkeit von den bisher vieldiskutierten Fragen ab, ob Jeanne Dämonen als Emanationen ihres Unbewussten zu betrachten sind oder ob hier die Stimme einer Frau jenseits kirchlicher Dogmen einen eigenen Ausdruck findet. Die Aufmerksamkeit richtet sich vielmehr auf die Funktionen, die der Text mit anderen Texten gemein hat – also zu erbauen und ein imitationswürdiges Modell für die Gläubigen bereitzustellen, aber auch die Tugendhaftigkeit und Wundertätigkeit der Verfasserin und Protagonistin überhaupt erst zu bezeugen – und auf die Strategien, die im Text zum Einsatz kommen, um diese Funktionen zu erfüllen.⁶

Das Ursulinenkloster in der Kleinstadt Loudun, dessen Oberin Jeanne war, wurde in den 1630er Jahren von Dämonen heimgesucht. Die *Affaire des démons de Loudun* war ein Politikum, Kardinal Richelieu bemühte sich darum, sie zugunsten seiner zentralistischen Kirchenpolitik einzusetzen: 1634 wurde der Beichtvater der Ursulinen Urbain Grandier – vorgeblich ein Freund der Hugenotten – dafür verantwortlich gemacht und hingerichtet, man warf ihm vor, einen Pakt mit dem Teufel eingegangen zu sein und den Dämonen befohlen zu haben, in die Nonnen einzufahren. Aus ganz Europa reisten Spezialisten, Theologen, Politiker, Ärzte, und Neugierige an, um dem Spektakel beizuwohnen. Über diese Besessenheit und die unterschiedlichen, mehr oder weniger erfolgreichen Verfahren der Austreibung, also über die durchgeführten Exorzismen, legt Jeanne nun ausführlich Zeugnis ab.⁷ Aber darauf beschränkt der Text sich nicht: Nachdem Jeanne in einem ersten Teil zunächst kurz über ihre Kindheit und Jugend und dann ausführlich über ihre Besessenheit und den Kampf mit den Dämonen berichtet hat, geht es in einem zweiten Teil um eine Reise durch ganz Frankreich, die Jeanne unternimmt, als die Dämonen endlich aus ihr ausgefahren sind. Jeanne berichtet, wie sie von Loudun über Chinon nach Tours und von dort über den Hof Ludwig XIII. in Paris bis zum Grab von François de Sales in Annecy an der Grenze zur reformierten Schweiz reist, wie sie den herbeiströmenden Volksmassen die Wundmale präsent-

liche agency erprobt, und stellt es nicht in den Kontext hagiographischen Schreibens im 17. Jahrhundert.

⁶ Damit berührt die ‚hagiographische‘ Lesart des Textes auch Fragen nach den konfessionellen Anfängen der Autobiographie in der Frühen Neuzeit, wie sie von Autoren wie Philipp Lejeune (ablehnend), Georges Gusdorf oder Nicolas Paige (affirmativ) behandelt wurden. Diese Fragen können im Rahmen dieses Beitrags nur angerissenen werden, an anderer Stelle werden sie aufgegriffen und weitergeführt.

⁷ Über den Fall der Besessenen von Loudun ist im 17. Jahrhundert ausführlich von verschiedenen Seiten berichtet worden, u. a. auch von Jeanne Beichtvater, Jean Joseph Surin, der in *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer et science* (1654–1660) und in *Science expérimentale des choses de l'autre vie* (1663) über die Dämonen von Loudun schreibt, vgl. für einen Überblick über die Quellentexte und einen äußerst fruchtbaren kulturwissenschaftlich-psychoanalytischen Ansatz Michel de Certeaus Klassiker *La possession de Loudun* [1973], Paris 2005.

tiert, aus denen die Dämonen ausgefahren sein sollen und wie sie zahlreiche Wunderheilungen bewirkt. Die im ersten Teil gemachten Erfahrungen der Besessenheit (die für Jeanne nicht nur den Körper, sondern auch den Geist betreffen), finden besonders im zweiten Teil durch Visionen des heiligen Joseph und andere mystische Erfahrungen ein Pendant.⁸

Jeannes Autobiographie wird im Folgenden wie angekündigt unter einer Optik präsentiert, unter der sie bisher in der Forschung noch nicht betrachtet wurde: als eine in der ersten Person geschriebene Hagiographie, eine ‚Autohagiographie‘ also, die Vita einer Heiligen in spe, verfasst von dieser selbst. Vorbild sind hier besonders die *Vida* der heiligen Teresa von Avila und, geht man weiter zurück, die *Confessiones* des Augustinus.⁹ Dass Jeanne des Anges es ist, die diesen Text geschrieben hat, wird von der Erzählerin behauptet und von den rahmenden Paratexten (einer kurzen anonymen Präambel aus dem 17. Jahrhundert sowie den verschiedenen einleitenden Texten der herausgebenden Mediziner aus dem 19. Jahrhundert) nahegelegt, daran besteht auch in der Forschung kein Zweifel.¹⁰ Dass es sich bei Jeanne de Belcier, Mademoiselle de Cozes, mit Ordensnamen Jeanne des Anges aber um eine Heilige handelt, ist zunächst schlicht eine Behauptung: Sie verstarb 1665 und wurde bis heute weder selig noch heiliggesprochen. Folgt man den Statuten der *Congregatio Rituum*, im Rahmen derer der Prozess der Heiligsprechung nach dem Tridentinum kodifiziert wurde, lässt sich nicht sagen, dass Jeanne des Anges formal eine Heilige war, da die Katholische Kirche nie in einem Kanonisierungsverfahren ihre Heiligkeit festgestellt hat.

Damit sind wir schon beim grundlegenden Paradox der ‚Autohagiographie‘ oder allgemeiner des ‚autohagiographischen‘ Schreibens angelangt – ein Paradox, das auch dann auftritt, wenn die Schreiberin oder der Schreiber, anders als Jeanne, schließlich doch heiliggesprochen wird: Texte, die in der Ich-Form von einem heiligmäßigen Leben berichten, können nur von Personen verfasst werden, die keine oder genauer: *noch* keine Heiligen sind, denn heiliggesprochen werden können Menschen seit dem Hochmittelalter erst nach ihrem Tod. Der Tod einer Person, die für eine Heiligsprechung in Frage kommt, muss sogar in der Regel fünfzig Jahre zurückliegen und in der Zwischenzeit müssen sich an ihrem Grab oder vermittels ihrer Reliquien Wunder ereignet haben¹¹ – Wunder, deren Erwähnung und

⁸ Zur Korrespondenz von dämonischer Besessenheit und mystischer Erfahrung in diesem Text vgl. Gimaret: *L'Autobiographie* (wie Anm. 5), S. 13–15.

⁹ Zu Augustinus' *Confessiones* als ‚Autohagiographie‘ vgl. Leonardi: *Agiografie e autoagiografia* (wie Anm. 1).

¹⁰ Als Schreibenanlass wird in der Forschung insbesondere Jeannes an ihrer Korrespondenz ablesbares Bestreben genannt, den unabgeschlossenen Bericht ihres erkrankten Beichtvaters Surin über die Ereignisse in Loudun zu vervollständigen, vgl. dazu auch Gimaret: *L'Autobiographie* (wie Anm. 5), S. 2 f.

¹¹ Vgl. dazu und zur Organisation der posttridentinischen Kanonisierungsprozesse insgesamt bspw. André Jolles: *Die Legende*, in: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Tübingen 1999 [zuerst 1930], S. 23–59.

Beglaubigung im Übrigen üblicherweise ein wesentlicher Bestandteil hagiographischer Texte ist.

Bei der Verfasserin oder bei dem Verfasser einer ‚Autohagiographie‘ (oder genauer: bei der- oder demjenigen, der oder die als Verfasser*in auftritt, denn theoretisch ist es möglich, dass die Texte von Ordensoberen oder anderen an der Heiligsprechung interessierten Personen verfasst oder mitverfasst wurden), muss es sich also um jemanden handeln, der – noch – keine Heilige oder kein Heiliger ist, zugleich aber jemand, von dem *ausgegangen* werden kann, dass es sich um eine Heilige oder einen Heiligen handelt.¹² Der Entscheidung der *Congregatio Rituum* darf weder im Text selbst noch in den rahmenden Paratexten vorgegriffen werden, die meist von Ordensoberen oder Geistlichen stammen, die die Texte in Auftrag gegeben haben und herausgeben.¹³ Und es stellt sich ein weiteres, vielleicht noch grundlegenderes Problem: Die Person, die den Text verfasst, darf sich selbst nicht für auserwählt, sprich: potentiell heilig, halten, jedenfalls darf sie es in ihrem Text nicht sichtbar werden lassen. Täte sie das, fiele sie der Sünde der *superbia*, dem Stolz oder Hochmut anheim, die in der Hierarchie der Sünden ganz oben steht, was die Person für eine Heiligsprechung disqualifizieren würde. Zu einem tugendhaften Leben in der Nachfolge und *imitatio* Christi gehört zwingend die *humilitas*. Unter dieser Perspektive stellt sich das Bewusstsein, für eine Heiligsprechung in Frage zu kommen, als per se problematisch dar. In diesem Sinne können auch die ‚Entscheidung‘ oder der ‚Wille zur Heiligkeit‘ in hagiographischen Texten zum Problem werden.

Vor dem Hintergrund dieses kurzen Problemaufrisses möchte ich den autobiographischen Text der Jeanne des Anges als eine ‚Autohagiographie‘ lesen. Dazu werde ich zunächst (2.) kurz und thesenartig skizzieren, warum hagiographische

¹² Hier zeichnen sich das Spannungsverhältnis von ‚heilig werden‘ und ‚heilig sein‘ sowie dessen Konsequenzen für das hagiographische Erzählen ab, die Andreas Hammer in Anschluss an Überlegungen Peter Strohschneiders dargestellt hat, vgl. Andreas Hammer: *Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im ‚Passional‘*, Berlin und Boston 2015, S. 1–32.

¹³ Wie sensibel dieses Thema im posttridentinischen 17. Jahrhundert ist, wird an expliziten diesbezüglichen Hinweisen deutlich, die die Verfasser sogenannter *biographies spirituelles*, die auf die Heiligsprechung ihrer Protagonisten zielen, in den Schriften vermerken. So schreibt der Verfasser der 1665 erschienenen *Vita* der Agnez de Jesus in seinem Vorwort: „Et quand je me sers en parlant d’elle de quelques termes qui signifient de la sainteté, ce n’est que pour exprimer cette rare pieté qui l’a rendue venerable à tous ceux qui la connaissent.“ (Anon.: *La vie de la venerable Mere Agnez de Jesus, Religieuse de l’Ordre de Saint Dominique au devot Monastere de Sainte Catherine de Langeac*, Le Puy 1728 [1665], S. 23). Zu diesen Rechtfertigungen vgl. auch Éric Suire: *La Sainteté française de la Réforme catholique (XVIe–XVIIIe siècles) d’après les textes hagiographiques et les procès de canonisation*, Pessac 2001, S. 41: „Comme il est interdit d’octroyer la qualification de ‚saint‘ ou de ‚bienheureux‘ à une personne dont les mérites n’ont pas été proclamés par le Saint-Siège, [...] toute écrivain doit justifier l’emploi abusif de ces termes.“

Texte nach dem Tridentinum häufiger in der ersten Person verfasst werden, warum also ‚autohagiographische‘ Texte seit dem späten 16. Jahrhundert und besonders im 17. Jahrhundert generell an Zahl und Bedeutung gewinnen. Dann werde ich (3.) nachzeichnen, was *L’histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges* überhaupt als ‚Autohagiographie‘ lesbar macht, wenn doch traditionell unverzichtbare Bestandteile einer Hagiographie, wie der Bericht über den Tod der oder des Heiligen sowie über die Wunder, die sich an ihrem oder seinem Grab und vermittels der Reliquien ereignen, gar nicht erzählt werden können. Wie wird diesem Mangel abgeholfen? Schließlich werde ich (4.) untersuchen, welche Strategien die Erzählerin entwickelt, um die Tatsache zu entschärfen, dass mit dem eigenen Leben hier das Leben einer *nicht* oder *noch nicht* heiliggesprochenen Person als *vita sanctorum* erzählt wird. In diesem Sinne muss es Ziel des Textes sein, Evidenz zu schaffen, ohne der Heiligsprechung durch die *Congregatio Rituum* vorzugreifen und ohne die Heilige in spe, die zugleich die Verfasserin des Textes ist, in den Verdacht der *superbia* zu bringen.

2. Hagiographie und ‚Autohagiographie‘ im französischen 17. Jahrhundert

Hagiographisches Schreiben verändert sich infolge des Tridentinums.¹⁴ Für das französische 17. Jahrhundert sind besonders zwei Aspekte zu nennen: Zum einen scheint es in hagiographischen Texten, klammert man ihre weiterhin wichtigen liturgischen Funktionen einmal aus, neben der Erbauung der Gläubigen noch stärker als in den Jahrhunderten zuvor darum zu gehen, die Heiligkeit der betreffenden Person anhand ihrer Tugendhaftigkeit und der zu Lebzeiten und nach dem Tod am Grab bewirkten Wunder nicht nur zu illustrieren, sondern auch *zu bezeugen* und *zu beweisen*.¹⁵ Zum anderen wird der Fokus nun zunehmend auf den ‚inneren Weg‘ der Heiligen, auf ihren Dialog mit Gott und die erfahrenen Gnadenbeweise gelegt, was dazu führt, dass die oder der Heilige in hagiographischen Texten zunehmend selbst zu Wort kommt.¹⁶

¹⁴ Die folgenden Ausführungen situieren sich im Kontext eines breiter angelegten Forschungsprojekts, das unter dem Arbeitstitel *The Saints and the Soul. Hagiography, Spiritual Autobiography and the Making of Psychological Knowledge in Post-Tridentine Romania* am Institut für Romanistik der Berliner Humboldt-Universität angesiedelt ist.

¹⁵ Éric Suire hat für das französische 17. Jahrhundert gezeigt, dass das Ziel, zur Kanonisierung beizutragen, von den spirituellen Biographien mit Nachdruck, aber aufgrund der strengen Kodifizierung des Prozesses meist implizit und immer mit großer Vorsicht betrieben wurde: „Cependant, tandis que l’édification du lecteur est un but avoué de la littérature spirituelle, le soutien apporté aux causes de canonisation revêt l’aspect d’un projet implicite, rarement exprimé, en raison de la prudence exigée dans ce genre d’affaire.“ (Suire: *La Sainteté* [wie Anm. 13], S. 42)

¹⁶ Zum Zusammenhang zwischen einer in der Mitte des französischen 17. Jahrhundert aufkommenden Vorstellung von ‚interiorité‘, ‚Innerlichkeit‘ und der Ausbildung auto-

Die Gründe für diesen Wandel sind in der katholischen Reform selbst zu suchen: Zum einen führt sie dazu, dass Heiligkeit nunmehr im Rahmen eines verpflichtend an der Kurie angesiedelten Kanonisierungsprozesses *bewiesen* werden muss. Nachdem Martin Luther den Heiligenkult als Götzendienst verurteilt hat, legt die römisch-katholische Kirche im Tridentiner Konzil (1545–1563) Normen für den kirchenrechtlichen Prozess der Heiligsprechung fest. Dabei handelt es sich historisch gesehen nicht um eine vollkommen neue Entwicklung, wohl aber um den Höhepunkt eines Kodifizierungsprozesses, der im Hoch- und Spätmittelalter seinen Anfang genommen hat. Im Jahr 1588 wird unter Papst Sixtus V. die Heilige Ritenkongregation begründet, die Kanonisierungsprozesse werden neu kodifiziert und müssen fortan nach noch strengeren Regeln vollzogen werden: Die Tugendhaftigkeit des *servus dei* und die von ihm vollbrachten Wunder werden nach festgelegten Kriterien *bewiesen*. Dazu werden Berichte von Zeugen, besonders von Familienangehörigen, Beichtvätern und Ordensgeschwistern eingeholt und Theologen und Mediziner um ihre Einschätzung gebeten. Viele Viten, sogenannte *biographies spirituelles*,¹⁷ werden nun bereits *vor* der erhofften Heiligsprechung verfasst und dienen dazu, die Person für eine Heiligsprechung erst ins Spiel zu bringen und in diesem Zusammenhang auch auf Dokumente für den Prozess hinzuweisen, diese gelegentlich bereits zu sammeln und somit bereitzustellen. Die tugendhafte Lebensführung und die Wundertätigkeit des *servus dei* werden in den Viten also im Hinblick auf den möglichen Kanonisierungsprozess bezeugt. Briefe, Zeugnisaussagen, aber eben auch medizinische *observations* zur Wundertätigkeit des Heiligen, besonders zu Wunderheilungen am Grab oder anhand der Reliquien, werden in die hagiographischen Texte integriert oder ihnen als Anhang beigefügt. Auch diese Textpraktiken sind nicht völlig neu, treten in Hagiographien, die nach dem Tridentinum verfasst werden, aber verstärkt auf und spielen für diese eine zunehmend wichtige Rolle.

Der zweite wesentliche Grund für einen Wandel der Hagiographie nach dem Tridentinum ist das zunehmende Interesse für den ‚inneren‘ Weg des Heiligen. Für Frankreich ist dieses Interesse einerseits auf den Einfluss der sogenannten ‚spanischen‘ Spiritualität, insbesondere der teresianischen Mystik zurückzuführen, kann aber auch generell als Auswirkung des Gnadenstreits beschrieben werden. Die Texte von Teresa von Ávila, allen voran ihre *Vida* von 1588, in der die mystische Erfahrung als Weg der Gotteserkenntnis von zentraler Bedeutung ist, werden bereits 1601 ins Französische übersetzt.¹⁸ Diese Übersetzung ist Teil eines Pro-

biographischer Schreibpraktiken vgl. Nicholas Paige: *Being Interior. Autobiography and the Contradiction of Modernity in Seventeenth-Century France*, Philadelphia 2000.

¹⁷ Diesen Begriff hat Éric Suire geprägt, vgl. Suire: *La Sainteté* (wie Anm. 13).

¹⁸ Der französische Übersetzer des Gesamtwerks von Teresa sowie der Vita Teresas von Francisco de Ribera war 1601 Jean de Quintanadueñas de Brétigny (1556–1634), ein katholischer Priester, dessen Eltern aus Sevilla stammten. Zu diesen Übersetzungen vgl. Roland Behar: *Les premières traductions de Thérèse d'Avila dans la France du Grand Siècle*, in: *Des mots aux actes* 6 (2017), Themenheft *Traduire le sacré*, hg. von

gramms, das auf die Einführung der teresianischen Klosterreform in Frankreich abzielt. Gleichzeitig wird 1588 durch die Veröffentlichung der Abhandlung *De concordia liberi arbitrii* des Jesuiten Luis de Molina der sogenannte Gnadenstreit ausgelöst, der die theologischen Auseinandersetzungen zwischen Molinisten und Jansenisten bis in die Aufklärung hinein prägen wird.¹⁹ Dabei wird ein besonderer Fokus auf die Gnadenwirkung Gottes in der Seele des Gläubigen gelegt, was erklärt, warum auch Heiligkeit fortan weniger an äußerer Tugendhaftigkeit denn an der inneren Gnadenwirkung erkennbar wird. Die theologischen Diskussionen um die Möglichkeiten eines Miteinanders von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit verändern auch die Rolle, die dem Willen oder der Entscheidung des Einzelnen auf dem Weg zur Heiligkeit zugeschrieben werden.

Das wirkt sich auch auf das hagiographische Schreiben aus: Nicht nur die Werke seiner tätigen Tugend lassen den Heiligen oder die Heilige zu einem *imitabilis* für den Gläubigen werden, auch seine spirituellen Erfahrungen werden fortan, als *grâces* oder *faveurs*, zur Bezeugung seiner Heiligkeit angeführt.²⁰ Die Konzentration auf das ‚Innere‘ der Heiligen führt dazu, dass den Hagiographien zuweilen solche autobiographischen Texte des *servus dei* und künftigen Heiligen als unmittelbarstes Zeugnis seines Gnadenerlebens beigegeben werden. Zunehmend werden diese *grâces* oder *faveurs* zu ganzen Lebenserzählungen erweitert und auch als eigenständige Texte in Umlauf gebracht. In Auftrag gegeben und nicht selten auch (mit)verfasst werden sie dabei von Ordensoberen, die die Kanonisierung von Angehörigen ihrer Orden vorantreiben wollen.

Daher erfüllen viele spirituelle Autobiographien des 17. Jahrhunderts, so auch die der Jeanne des Anges, wie im Folgenden gezeigt werden soll, hagiographische Funktionen: Sie dienen dem Beweis der Heiligkeit ihrer Verfasserin oder ihres Verfassers, indem sie seine Tugendhaftigkeit und Wundertätigkeit bezeugen und mit Berichten über mystische Erlebnisse Beweise göttlicher Gnade liefern.

Florence Lautel-Ribstein, S. 183–200, und Jean Canavaggio: *Traduire/retraduire Thérèse d'Avila, les enjeux du Libro de la vida*, in: ebd., S. 163–182.

¹⁹ Luis de Molina: *De concordia liberi arbitrii cum divinae gratiae donis*, Lissabon 1588, zum Gnadenstreit vgl. Lucien Labbas: *La Grâce et la Liberté dans Malebranche*, Paris 1931, der neben dem Gnaden- und Freiheitsbegriff bei Malebranche ausführlich die Entwicklungen des Gnadenstreites von Augustinus und Pelagian bis zum Jansenismus resümiert.

²⁰ Vgl. dazu für das 16. und das frühe 17. Jahrhundert in Spanien Isabelle Poutrin: *Le voile et la plume: Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid 1995, bes. Kapitel 1 „Des autobiographies spirituelles“, S. 13–26.



Abb. Mathias van Somer, Schwester Marie-Jeanne-des-Anges, Ursulinin
Druck, 1665, Nagler Monogrammisten 1387, 73 x 53 mm., aus der Sammlung Pierre Mariette.

3. Strategien impliziter Sanktifizierung: Wundmale, Wunder, wundertätige Reliquien. Die *Histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges* als ‚Autohagiographie‘

Wie aber kann ein autobiographischer Text wie der der Jeanne des Anges überhaupt als Hagiographie lesbar werden, wenn doch traditionell wesentliche Bestandteile einer Hagiographie, wie der Tod des Heiligen und die posthum am Grab und vermittels von Reliquien bewirkten Wunder, die sein Auserwähltsein bestätigen, gar nicht vorkommen können und ‚autohagiographisches‘ Schreiben aufgrund der Tatsache, dass es sich bei der schreibenden Person nicht um eine Heilige oder einen Heiligen handeln kann, per se als Paradox erscheint? Wie gelingt es dem Text, die besondere, *imitatio*-würdige Tugendhaftigkeit und die Wundertätigkeit seiner Verfasserin herauszustellen, und dabei die eingangs skizzierten Probleme zu umgehen?

Von historischer Seite wird Jeannes Autobiographie häufig im Kontext einer kirchenpolitischen Funktionalisierung des Falls von Loudun im Klima der katholischen Reform in Frankreich verortet.²¹ Die Existenz von Dämonen belegt der Text ebenso wie die Möglichkeit, diese mit Hilfe von Exorzismen und göttlicher Gnade auszutreiben, was die Richtigkeit des katholischen Dogmas bestätigt. Dass die Vita der Jeanne des Anges aber zudem angelegt ist wie ein hagiographischer Text, ist von der Forschung, wie oben ausgeführt, bisher nicht berücksichtigt worden.²² Dabei finden sich innerhalb wie außerhalb des Textes Hinweise darauf, dass Jeannes Vita nicht nur von der Existenz von Dämonen und dem Triumph ihrer Austreibung zeugen soll, sondern dass es auch Bestrebungen gab, sie selbst als Person für eine Sanktifizierung ins Spiel zu bringen: So berichtet beispielsweise ihr Exorzist und Beichtvater, Jean Joseph Surin, in einem Brief an Jeanne, man habe ihm vorgeworfen, sie durch die Publikation ihrer Visionsberichte zu einer Heiligen machen zu wollen²³ und in der Schrift selbst gibt Jeanne Kardinal Riche-

²¹ Vgl. dazu auch de Certeau: *La possession* (wie Anm. 7), zu Dämonologie und Mystik im 17. Jahrhundert allgemein vgl. Sophie Houdard: *Les Invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris 2008 (auf Deutsch liegt von Houdard vor: *Wer spricht da – Mädchen oder Teufel? Das Theater der dämonischen Besessenheit in der Frühen Neuzeit*, in: *L'homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 26 [2015], S. 25–43).

²² Dass der Text mystische Elemente aufweist, hebt neben Yves Le Hir: *L'expression mystique dans l'autobiographie de sœur Jeanne des Anges*, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 60 (1980), S. 453–459 und Houdard auch Gimaret: *L'Autobiographie* (wie Anm. 5), hervor. Zum Übergang von einer Sprache der Besessenheit zu einer Sprache der Mystik im Kontext der Besessenen von Loudun vgl. Sophie Houdard: *De l'exorcisme à la communication spirituelle: le sujet et ses démons*, in: *Littératures classiques* 25 (1995), S. 187–199.

²³ „Il y a pourtant bien des personnes qui blâment ceux qui publient semblables choses et qui y trouvent des erreurs mêlées lesquelles j'ai grand'peine à reconnaître. On nous fait une petite persécution de ce que l'on vous prêche comme sainte pour cela seul que nous

lieu das Wort, der sich explizit zu ihrer Heiligmäßigkeit äußert: „Il me consola sur la longueur des maux que j'avais soufferts, disant: C'est un coup de la providence spéciale de Dieu qui a voulu, par tout ce qui est arrivé, sanctifier celles qui ont été vexées par les démons.“²⁴ Für die Existenz solcher Bestrebungen spricht auch die Bezeichnung Jeannes als ‚vénéable‘, ‚verehrungswürdig‘, die sich im Titel mehrerer zeitgenössischer Texte und Textsammlungen findet. Die Feststellung der Verehrungswürdigkeit eines *servus dei*, die einer Seligsprechung vorausgeht, markiert die erste Etappe in einem Kanonisierungsprozess. So erwähnt Michel De Certeau in seiner Ausgabe der Korrespondenz von Surin eine Handschrift mit dem Titel: „Extrait de la vie de la Vénérable M. des Anges ...: copie manuscrite due au P. Grou; conservée naguère aux Archives des Dames de Nazareth à Ouilins (XVIIIe; 2 parties, 272 et 188 p.).“²⁵ Eine Sammlung von Dokumenten (offenbar besonders Briefen), die sich heute in Rennes befindet, trägt den Titel „La Vie de la vénérable mère Jeanne-des-Anges, religieuse ursuline de Loudun, en Poitou, décédée en odeur de sainteté, le 29 janvier 1665, recueillie de ses propres écrits et des Mémoires des RR. PP. Surin [sic] et Saint-Jore, jésuites, et de ceux de nostre vénérable soeur du Houx“.²⁶ Hier ist, in Anspielung auf den süßen Geruch, der von der Leiche künftiger Heiliger ausgeht, zudem explizit davon die Rede, dass Jeanne „en odeur de sainteté“, „im Geruch der Heiligkeit“, verstorben ist.

L'histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges scheint darauf angelegt zu sein, nicht nur die Existenz von Dämonen, sondern auch die Heiligmäßigkeit seiner Verfasserin, Erzählerin und Protagonistin unter Beweis zu stellen. Während Jeanne im ersten Teil des Textes zunächst kurz über ihre Kindheit und Jugend und dann ausführlich über ihre Besessenheit und ihren Kampf mit den Dämonen berichtet, geht es im zweiten Teil um eine Reise durch Frankreich, die sie unternimmt, als alle ihre Dämonen, inklusive des letzten und hartnäckigsten, Béhémot (der im Text als Dämon der *paresse*, Faulheit bezeichnet wird, was auf die Sünde der *acedia*, der Lauheit oder spirituellen Trägheit zielt), endlich aus ihr ausgefahren sind.²⁷ Da sie gemeinsam mit Jean Joseph Surin das Gelübde abgelegt hat, nach Austreibung des letzten Dämons ans Grab François de Sales zu pilgern, ist Annecy das Ziel ihrer Reise. An diesem zweiten Teil des autobiographischen Textes werden seine hagiographischen Charakteristika besonders sichtbar. Offen-

avons franchement fait savoir cette histoire“, lettre de Surin à Jeanne des Anges (lettre 332, décembre 1660), Jean-Joseph Surin: *Correspondance*, hg. von Michel de Certeau, Paris 1966, S. 1032.

²⁴ Legué und La Tourette: *L'histoire de la possession* (wie Anm. 4), S. 205.

²⁵ Michel de Certeau: *Einleitung*, in: Jean-Joseph Surin: *Correspondance*, hg. von Michel de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, S. 27–99, hier S. 93 f.

²⁶ Vgl. dazu Hippolyte Le Gouvello: *Les possédées de Loudun et M. De Keriolet d'après un document inédit*, in: *Revue Historique de l'Ouest* 8.1 (1892), S. 193–216, hier S. 193–194. Für diesen Hinweis danke ich Daniel Fliege.

²⁷ Ebd., S. 205 „Ce démon estant sorty, je reçus le corps de Nostre-Seigneur, et, depuis ce tems là, j'ay toujours esté quitte des opérations des démons.“

sichtlich entwirft der Text hier Strategien, um traditionell wesentliche Bestandteile einer Hagiographie, die in der Ich-Form nicht erzählt werden können, also etwa den Tod des oder der Heiligen und die posthum am Grab und vermittels von Reliquien bewirkten Wunder, aber auch den Empfang von Stigmata, der theologisch bereits seit Jahrhunderten zum Problem geworden ist,²⁸ durch andere Elemente zu ersetzen.

Berichte über Wunder, die sich nach dem Tod der oder des Heiligen ereignen, häufig an seinem oder ihrem Grab oder durch die hinterlassenen Reliquien, stellen einen wichtigen Bestandteil hagiographischer Texte dar: Schon in der Alexiuslegende, wie sie in der *Legenda aurea* erzählt wird, bilden sie, nach der Erzählung des heiligmäßigen Lebens des Protagonisten und den zu seinen Lebzeiten von ihm erfahrenen und bewirkten Wundern, als kurze Mirakelsammlung einen eigenständigen Teil am Ende der Erzählung. In den frühneuzeitlichen französischen Hagiographien in Buchform bilden sie häufig ein abschließendes Langkapitel, das circa ein Drittel des Umfangs der gesamten Vita einnimmt und zahlreiche Zeugenaussagen anführt. So in der Vita der mère Agnez von 1665, in der großer Wert darauf gelegt wird, zu nahezu jeder Wunderheilung, die sich am Grab oder vermittels der Reliquien der Verstorbenen ereignet, zusätzlich zu den Zeugenaussagen eine medizinische Expertise beizubringen, mittels derer nachgewiesen wird, dass es sich nicht um natürliche Heilungen oder Menschenwerk handeln kann, ex negativo also göttlicher Natur sein muss.²⁹ Berichtet die oder der Heilige in spe *selbst* über ihr oder sein bisheriges Leben, müssen solche Mirakelerzählungen entfallen.

In der *Histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges* kommt dafür dem Bericht über Wunder, die Jeanne am eigenen Leib erfährt, insbesondere ihrer Hei-

²⁸ Durch die Bulle *Licet dum militans* von 1475 hatte Papst Sixtus IV. das Darstellen von Stigmata verboten und verfügt, dass allein die Stigmata des Hl. Franziskus von Assisi, der als historisch erster Wundmalempfänger gilt, anerkannt werden durften, vgl. dazu Oktavian Schmucki: *Franziskus*, in: RGG 3, 2000, Sp. 250–254.

²⁹ Einen Eindruck vom Charakter der im 17. Jahrhundert an hagiographische Texte angehängten Mirakelsammlungen gibt *La vie de la venerable Mere Agnez de Jesus, Religieuse de l'Ordre de Saint Dominique au devot Monastere de Sainte Catherine de Langeac*, Le Puy 1728 [1665], vgl. hier Teil III, Kapitel XX „*Les Miracles que Dieu a fait encor sovent par les merites de la Mere Agnez depuis sa mort*“, S. 643–655: Ein Mann namens Mr. Crozet ist sterbenskrank, die Ärzte geben ihm nur noch wenige Tage zu leben. Crozet betet zur Agnez, ist bald darauf geheilt und reist zu ihrem Grab um ihr zu danken (S. 646–647) / Die Ehefrau des Mr. Dolesan wird sterbenskrank, kann nicht mehr sprechen. Man bricht zum Grab der Mere Agnez auf und holt einen nicht weiter spezifizierten Gegenstand aus ihrem Grab, mit dem man die Kranke berührt. Sie kann daraufhin wieder sprechen und wird gesund (S. 647–648) / Mr. Charouille-Mage hat schmerzhafte Koliken. Es wird betont, dass kein Medikament seine Schmerzen lindern kann. Er betet zur Mere Agnez und erhält die Eingebung, dass die Schmerzen von vier Uhr nachmittags bis vier Uhr morgens andauern würden. Die Ärzte versuchen ihn in der Zwischenzeit mithilfe von Medikamenten erfolglos zu behandeln. Um Punkt vier Uhr am Morgen sind seine Schmerzen verschwunden (S. 652–653). Etc.

lung durch den heiligen Joseph und den sich immerzu erneuernden frischen Wundmalen, aus denen die Dämonen ausgefahren sein sollen, sowie den Wunderheilungen, die die Heilige in spe selbst mittels einer wundertätigen Reliquie auf ihrer Reise durch Frankreich vollbringt, umso größere Bedeutung zu. Sie sind nicht nur sehr zahlreich und werden im Detail erzählt und mit Zeugenaussagen belegt, auch hier wird, wie es häufig in den Mirakelsammlungen am Ende der frühneuzeitlichen Hagiographien der Fall ist, Wert auf medizinische Expertise gelegt.

Besondere Bedeutung haben hier Jeannes Wundmale, die im Text eine zentrale Rolle spielen und über die ein Weg gefunden wird, eine Stigmatisierung Jeannes zu evozieren, ohne explizit von Stigmata zu sprechen – auch dies ist eine implizite Sanktifizierungsstrategie.³⁰ Wie erwähnt reist Jeanne nach der Austreibung ihrer Dämonen über Chinon und Tours und den Pariser Hof Ludwig XIII. bis zum Grab von François de Sales und trifft dabei eine Vielzahl einflussreicher Personen, denen sie von ihren Erlebnissen berichtet. Zugleich präsentiert sie den herbeiströmenden Volksmassen blutige Wundmale, die die Namenszüge von Jesus, Maria, dem heiligen Joseph und dem heiligen François de Sales nachbilden. Denn im Moment des Ausfahrens der Dämonen hat Jeanne, wie sie berichtet, nicht nur Visionen, sondern zugleich auch Male mit den Namen von Maria und Joseph auf ihrer Hand empfangen. Ihr Beichtvater, Jean Joseph Surin, so betont es Jeanne, habe diese sehr „sehr offensichtlich“ gesehen, den später erscheinenden Namen von François de Sales allerdings nur einige „in der Nähe befindlichen“ Nonnen:

„Dans ce moment, le Père vit très manifestement se former sur ma main le nom de Jésus, au-dessus des noms de Marie et de Joseph, en beaux caractères vermeils et sanglants. Le nom de François de Sales fut ensuite formé sans que le Père s'en aperçut; quelques religieuses qui en estoient proches virent former celuy de François de Sales.“³¹ Die Male auf den Armen haben dauerhaften Charakter und werden von Jeanne auf ihrer Reise immerzu ausgestellt: Wie die verbotenen Stigmata ermöglichen sie den Gläubigen eine unmittelbare Anschauung der göttlichen Gnade und bezeugen zugleich Jeannes Auserwähltsein.

³⁰ Problematisch wäre dieses Verfahren auch in nicht in der Ich-Form verfassten Viten des 17. Jahrhunderts gewesen, da seit 1475 das kirchenrechtliche Verbot galt, bei neu zu kanonisierenden Heiligen von Stigmatisierung zu sprechen. Zu Körperinschriften im frühneuzeitlichen Frankreich vgl. Katherine Dauge-Roth: *Signing the Body: Marks on Skin in Early Modern France*, New York 2019, zu Jeanne des Anges bes. Kapitel 2 „*Demonic Marks, Divine Stigmata: The Female Body Inscribed*“. Dauge-Roth deutet hier an, dass die in Gotteszeichen umgewandelten Dämonenzeichen im Rahmen von Heiligsprechungsverfahren von Bedeutung sein konnten: „By recasting the devil's mark through the tradition of divine stigmata, Loudun exorcists signaled the delivered women's passage from the realm of the sacrilegious to that of the sacred, from the domain of the demonic to that of the divine, a prerequisite for the realization of their propagandistic goals.“ (S. 82) oder „Often kept secret and discovered only after a nun's death, these signs of sanctity were highlighted in the biographies featured in intra-order circulaires, newsletters that became evidence in cases for canonization.“ (S. 95)

³¹ Legué und La Tourette: *L'histoire de la possession* (wie Anm. 4), S. 205.

Auf ihrer Reise wird Jeanne von zahlreichen weltlichen und kirchlichen Autoritäten zu sich eingeladen, von Magistraten und kirchlichen Würdenträgern bis hin zu Kardinal Richelieu und zu der mit dem Thronfolger schwangeren Königin Anne, die Jeanne's Berichte über die Austreibung der Dämonen hören und sich, immer wieder auch unter Hinzuziehung von Ärzten, von der Authentizität und Übernatürlichkeit ihrer Wundmale überzeugen wollen. Selbst der König kommt hinzu, als Jeanne Anne d'Autriche in ihren Privatgemächern besucht. Jeanne beschreibt ausführlich den jeweiligen besonderen Empfang, der ihr von den einzelnen Würdenträgern bereitet wird und gibt die durchweg positiven verbalen Reaktionen, die die jeweils mit Namen aufgeführten Personen zeigen, als Zitate wieder:

Ce prélat dit encore : « Il n'est point nécessaire de plus grandes preuves de la vérité de la possession que la continuation de ces sacrés noms qui se renouvellent avec tant d'éclat, laquelle Dieu opère quand il le juge nécessaire. Ce sont des témoignages sensibles et assurés de la possession réelle et des grands desseins que Dieu a eus en la permettant ». Puis, s'adressant, à M. Citoys, médecin, il luy demanda son avis, à quoy il répondit : « Monseigneur, mon sentiment est que dans l'impression des noms qui sont sur la main de la Mère, il n'y a rien qui soit, ou de la nature ou de l'industrie des hommes. » Monseigneur le cardinal me fit approcher de luy pour voir ma main de plus près; l'ayant regardée avec beaucoup d'attention, il dit ces paroles : « Voilà qui est admirable. »³²

(Der Prälat sagte auch: „Es braucht keinen größeren Beweis für die Wahrheit der Besessenheit, als das Fortbestehen dieser heiligen Namen, die mit solcher Pracht erneuert werden, immer wenn Gott es für nötig hält. Sie sind wahrnehmbare und sichere Zeugnisse der realen Besessenheit und der großen Pläne, die Gott hatte, als er diese zuließ.“ Dann wandte er sich an M. Citoys, einen Arzt, und bat ihn um seine Meinung, worauf dieser antwortete: „Mein Herr, meiner Ansicht nach ist in der Einprägung der Namen, die auf der Hand der Mutter stehen, nichts zu finden, was natürlichen Ursprung ist oder was auf den Eingriff von Menschen zurückgeht.“ Der Kardinal forderte mich auf, näherzukommen, um meine Hand zu sehen; nachdem er sie mit großer Aufmerksamkeit betrachtet hatte, sagte er diese Worte: „Dies ist verehrungswürdig.“)

Die letzte Aussage, die Kardinal Richelieu selbst tätigt, bringt mit dem Adverb „admirable“, verehrungswürdig, erneut eine mögliche spätere Heiligsprechung Jeanne's ins Spiel.

An einer anderen Stelle des Textes erwähnt Jeanne, dass sie ihre eigene Wunderheilung durch den heiligen Joseph und sein Balsam vor Gericht bezeugen und einen Eid leisten musste, der offensichtlich schriftlich festgehalten wurde:

Je fus interrogée juridiquement sur cette apparition de saint Joseph et sur la guérison miraculeuse qu'il opéra sur moy par ce sacré baume. J'en fis la déclaration, en la présence de Dieu, devant le juge et plusieurs personnes qui furent appelées, de la

³² Ebd., S. 221 f.

manière suivante : Sœur Jeanne des Anges, fille de feu M. Louis Debeliciers (sic), vivant baron de Coze, et de dame Charlotte Degoumart, religieuse professe de Sainte-Ursule et prieure du dit couvent, y demeurant, âgée de trente-deux ans, aïant fait le serment requis, j'ay signé le treizième jour de février 1637*.³³

(Ich wurde über die Erscheinung des heiligen Josef und die wundersame Heilung, die er durch dieses heilige Balsam an mir vollbrachte, juristisch befragt. Ich habe im Beisein Gottes, vor dem Richter und mehreren Personen, die gerufen wurden, folgende Erklärung abgegeben: Ich, Schwester Jeanne des Anges, Tochter des verstorbenen M. Louis Debeliciers (sic), zu Lebzeiten Baron von Coze, und der Dame Charlotte Degoumart, Professnonne von Sainte-Ursule und Priorin des genannten Klosters, das ihr Wohnsitz ist, zweiunddreißig Jahre alt, habe, nachdem ich den erforderlichen Eid geleistet habe, am dreizehnten Tag des Februar 1637 diese Unterschrift geleistet.)

Immer wieder wird im Text neben geistlichen und weltlichen Würdenträgern auch Ärzten das Wort gegeben, um den übernatürlichen Charakter der Wundmale zu bestätigen. Die auf Jeannes Körper eingeschriebenen Namen werden von Chirurgen „avec toute l'exacititude et la rigueur que on pourroit demander“³⁴ überprüft, um natürliche Kräfte und menschliche Interventionen auszuschließen und somit ihren übernatürlichen Charakter zu beweisen:

Après avoir dit toutes ces choses et avoir bien raisonné entr'eux, ils [les médecins] conclurent que les effets pleins de merveilles, qui paroissoient dans les impressions de ces noms, ne pouvoient estre imputés ny aux forces naturelles ny aux inventions humaines ; mais, qu'il falloit les imputer à un agent plus qu'humain.³⁵

(Nachdem sie all diese Dinge gesagt und untereinander überlegt hatten, kamen sie [die Ärzte] zu dem Schluss, dass die wundersamen Wirkungen, die in der Einprägung dieser Namensschriftzüge zum Ausdruck kommen, weder natürlichen Kräften noch menschlichen Erfindungen zugeschrieben werden können; sondern dass man sie einem übermenschlichen Agenten zuschreiben muss.)

Jeanne erfährt nicht nur Wunder, sie bewirkt auf ihrer Reise auch selbst zahlreiche Wunderheilungen. Seit der Austreibung des Dämons Léviathan, bei der sie, wie Jeanne berichtet, der heilige Joseph mit Hilfe eines duftenden Balsams unterstützt hat, ist sie in Besitz eines Hemdes, auf dem sich Tropfen dieses Balsams befinden, die sich auch durch Waschen nicht entfernen lassen. Jeanne selbst bezeichnet das Balsam, wie das folgende Zitat zeigt, als „relique“³⁶ Reliquie, und beschreibt ausführlich seine Wundertätigkeit. Erstmals bei einer anderen Person manifestiert

³³ Ebd., S. 200.

³⁴ Ebd., S. 238.

³⁵ Ebd., S. 239.

³⁶ Ebd., S. 199.

diese sich bei der Heilung Mme de Laubardemonts, die sich aufgrund eines ungeborenen toten Kindes in Lebensgefahr befindet:

Cette merveille estant connue, il n'est pas croyable combien grande fut la dévotion du peuple vers cette sacrée onction et combien Dieu opéra de miracles par elle.

La première fut en la personne de Mme de Laubardemont qui estoit à Tours, malade à l'extrémité, ne pouvant estre délivrée de sa grossesse. M. son mari, estant fort affligé de l'estât de sa femme et ayant appris la merveille de ma guérison, obtint de M. de Morans, vice-gérant de M. de Poitiers, que la chemise où estoit l'onction fut promptement apportée à Tours ; ce qui ayant esté fait, on l'appliqua sur la malade, laquelle en peu, fut délivrée d'un enfant mort, lequel au jugement des médecins estoit décédé depuis sept ou huit jours. Il y avoit sujet de craindre qu'il n'eût fait mourir la mère, de sorte qu'on attribua cette guérison à cette relique.³⁷

(Sobald dieses Wunder bekannt wurde, ist kaum zu glauben, wie groß die Verehrung des Volkes für dieses heilige Balsam war und wie viele Wunder Gott durch es wirkte.

Das erste zeigte sich an der Person Mme de Laubardemonts, die sich, schwer krank, in Tours befand und nicht von der Frucht ihres Leibes entbunden werden konnte. Ihr Ehemann, der durch den Zustand seiner Frau sehr angegriffen war, erfuhr vom Wunder meiner Heilung und erwirkte von M. de Morans, dem Stellvertreter von M. de Poitiers, dass das Hemd, auf dem sich das Balsam befand, sofort nach Tours gebracht wurde; sobald das getan war, legte man es auf die kranke Frau, die kurze Zeit später von einem Kind entbunden wurde, das nach dem Urteil der Ärzte seit sieben oder acht Tagen tot war. Es stand zu befürchten, dass es den Tod der Mutter hätte verursachen können, so dass der Reliquie diese Heilung zugeschrieben wurde.)

Die Wundertätigkeit von Reliquien, über die üblicherweise im letzten Teil einer Hagiographie im Kontext einer Mirakelsammlung berichtet wird, taucht hier also bereits im Hauptteil auf – allerdings in Bezug auf Reliquien eines Heiligen, der nicht selbst Protagonist der Vita ist. Wettgemacht wird das dadurch, dass immer wieder eine enge Verbindung zwischen dem heiligen Joseph und Jeanne evoziert wird, durch deren Vermittlung die Wundertätigkeit des Balsams überhaupt erst zustande kommt bzw. aktiviert wird.

In Jeannes ‚Autohagiographie‘ werden auch Wunder erzählt, die sich an einem Grab ereignen – allerdings eben wieder nicht nach ihrem Tod und an ihrem eigenen Grab, sondern vielmehr am Grab des 1622 verstorbenen François de Sales' in Annecy, der zu Beginn der 1640er Jahre, als Jeanne ihren Text niederschrieb, bereits im Ruf der Heiligkeit stand. 1661 sollte er dann selig und 1665 heiliggesprochen werden. Das hier bezeugte Wunder könnte also auch deswegen angeführt werden, um François de Sales' Kanonisierung zu unterstützen. Jeanne jedenfalls pilgert nach Annecy, um dem Gelübde nachzukommen, das sie gemeinsam mit Jean Joseph Surin abgelegt hatte. Das aufsehenerregende Wunder, das sich dort am Grab François de Sales' ereignet, zusätzlich ausgelöst durch die Berührung des

³⁷ Ebd., S. 199.

Balsams des heiligen Joseph, besteht darin, dass Surin, der nach der erfolgreichen Behandlung von Jeanne selbst von Dämonen besessen gewesen ist und Jahre lang die Stimme verloren hat, plötzlich wieder reden und eine Predigt halten kann.

Jeannes Auserwähltheit, die nicht direkt benannt werden darf, wird im Text auch dadurch suggeriert, dass sie immer wieder mit anderen Heiligen in Verbindung gebracht wird. Dies ist ein Verfahren, das in hagiographischen Texten generell häufig Anwendung findet, hier aber, da viele andere Sanktifizierungsverfahren in einem Text in der ersten Person, wie gesehen, nicht zur Anwendung kommen können, besonders ausgeprägt zu sein scheint. Die Nähe zum heiligen Joseph ist ebenso zu nennen wie die Einbettung entscheidender Ereignisse in Jeannes Leben in den Heiligenkalender. So wird das Gelübde, nach Austreibung des letzten Dämons gemeinsam mit Surin zum Grab François de Sales zu pilgern, wie es heißt am 17. September, dem Tag der Stigmatisierung des heiligen Franziskus, abgelegt („fut pris au dix-sept septembre, fête des stigmates de saint François“).³⁸ Stattgefunden hat die Austreibung schließlich am Tag der heiligen Teresa, am 17. Oktober („[l]e jour de sainte Thérèse, le dix-septième [octobre]“).³⁹ Jeanne verortet ihre Lebensgeschichte damit in eine prominente Traditionslinie und rückt sich selbst näher an den Kreis kanonisierter (Franziskus, Teresa) oder, wie François de Sales und Jeanne de Chantal, bereits im Ruf der Heiligkeit stehender Geistlicher heran.

Der Text endet mit einer Serie von Wundern, die Jeanne dank des Balsams des heiligen Joseph vollbringt: Surin gewinnt, wie oben gesehen, seine Stimme zurück,⁴⁰ Menschen, denen Jeanne auf ihrer Reise begegnet, werden geheilt und konvertieren. Zu nennen ist hier besonders das Beispiel einer jungen Gelähmten aus guter Familie, die Jeanne in Chambéry trifft und deren Geschichte in besonders detaillierter Form erzählt wird: Nach ihrer Heilung ändert die junge Frau ihr bisher sehr weltliches Leben, wendet sich Gott zu und stirbt schließlich „saintement“, wie eine Heilige, worauf ein Geistlicher im Hinblick auf eine mögliche Sanktifizierung ihre Vita verfasst, eine „Vie sainte très bien reçue du public“⁴¹, wie Jeanne betont. Durch diese Überkreuzung von Krankheit, Heilung und Konversion, aber auch von Konversion, Bericht und affirmativer Rezeption des Berichts wird die junge Gelähmte zu einem regelrechten Double Jeannes.⁴² Implizit ist ihr weiterer Weg hier vorgezeichnet.

Die letzte Wunderheilung, die im Text erzählt wird, betrifft Jeanne selbst. Denn am Ende der Schrift wird statt des Todes der Heiligen, der in hagiographi-

³⁸ Ebd., S. 202.

³⁹ Ebd., S. 204.

⁴⁰ Ebd., S. 226–228.

⁴¹ Ebd., S. 231: „Cette jeune dame avait été fort mondaine et [...] elle fut touchée de Dieu intérieurement et changea de conduite, ce qui fut confirmé par le récit qu’en fit M le marquis d’Urfé lorsqu’il était à Bordeaux, ayant assuré que cette dame, qui était morte depuis, avait vécu depuis ce miracle d’une manière si édifiante qu’un religieux entreprit d’écrire sa vie, ce qui fut fort bien reçu du public“.

⁴² Vgl. dazu auch Gimaret: *L’Autobiographie* (wie Anm. 5), S. 37.

schen Texten häufig nach langer, von starken Schmerzen begleiteter Krankheit erfolgt und als Passion in der Nachfolge Christi detailliert inszeniert ist,⁴³ eine erneute wundersame Heilung erzählt, die sich ausgerechnet am Weihnachtstag, also am Tag der Geburt Christi ereignet: Bei ihrer Rückkehr nach Loudun erkrankt Jeanne zunächst schwer, sie hat hohes Fieber, eine Lungenentzündung und starke Schmerzen, so dass ihr Umfeld bereits fest mit ihrem Tod rechnet. Als sie auf den Gedanken verfällt, das Balsam des heiligen Joseph bei sich selbst anzuwenden, nimmt die Geschichte eine andere Wendung. Sofort versammelt sich eine riesige Menschenmenge in der Kirche, um Zeuge ihrer Heilung zu werden. Als Jeanne das Balsam, wie eine letzte Ölung, aus den Händen eines festlich geschmückten Priesters empfängt („le père Alange, jésuite, qui devoit chanter nostre Grand‘ Messe, s’estant revestu de ses habits sacerdotaux jusqu’à la chasuble, s’en vint dans nostre chambre, apportant la sainte onction“),⁴⁴ wird sie umgehend gesund und kann sofort, unter dem Jubel und der Bewunderung des herbeigeeilten Volkes, die anstehenden Weihnachtsmessen mitsingen: „Je chantay à toutes ces messes avec une grande joye de ma part, et une grande admiration du peuple qui me voioit en parfaite santé.“⁴⁵ Mit diesen Worten, also mit der Verehrung durch das Volk, das Jeanne in bester Gesundheit, „en parfaite santé“, vor sich sieht, endet der gesamte Text. An die Stelle des Todes am Ende einer schweren Krankheit tritt also, passend zum Weihnachtstag, eine Neugeburt, die Jeanne Befreiung von den Dämonen und die damit einhergehende Konversion in Erinnerung ruft, wieder aufgreift und dadurch erneut bestätigt.

4. *Humilitas* und *superbia*

Wie verhält es sich nun mit der Gefahr der drohenden *superbia*, mit der sich Jeanne als Verfasserin eines ‚autohagiographischen‘ Textes konfrontiert sehen müsste? Verfasser*innen von ‚Autohagiographien‘ dürfen, wie eingangs ausgeführt, nicht

⁴³ Vgl. dazu etwa die Todesszene in der Vita der Agnez de Langeac, *La vie de la venerable Mere Agnez* (wie Anm. 13), Teil II, Kapitel XX, S. 369–387: Agnez’ Krankheit dauert sieben Tage, sie erduldet starke Schmerzen, doch leidet im Schweigen. In dieser Situation können noch einmal ihre Tugenden zur Schau gestellt werden, vor allem die der Geduld, der Demut, der Nächstenliebe und des Eifers in der Gottesliebe. Als sie dem Tod ganz nahe ist, versammelt sie ihre Mitschwester um sich und ruft diese dazu auf, weiterhin Demut, Nächstenliebe und Gehorsam zu üben. Agnez segnet die weinenden Nonnen, die Zeuginnen ihrer letzten Momente werden und verabschiedet sich. Agnez nimmt die Kommunion zu sich und empfängt schließlich die Sakramente (S. 378). Ihr Körper tritt in die Sterbensphase ein und der Teufel versucht ein letztes Mal sie in Versuchung zu bringen. Agnez jagt ihn fort, woraufhin Jesus vor sie tritt und sie ihm „in liebender Verehrung ihres himmlischen Gemahls“ („dans ce sentiment d’adoration amoureuse envers son Espoux“, S. 384) ihre Seele übergibt.

⁴⁴ Legué und La Tourette: *L’histoire de la possession* (wie Anm. 4), S. 255.

⁴⁵ Ebd., S. 255.

den Eindruck erwecken, sich selbst für auserwählt, sprich: potentiell heilig, zu halten. Täten sie das, läge schnell der Verdacht nahe, sie seien der Sünde des Stolzes oder des Hochmuts anheimgefallen, was sie für eine Heiligsprechung disqualifizieren würde. Zu einem tugendhaften Leben in der Nachfolge und *imitatio Christi* gehört zwingend die *humilitas*.

In Jeannes Text geht der eigentlichen Erzählung die knappe Präambel einer unbekanntem Herausgeberinstanz voraus, die geeignet ist, Jeanne vom Verdacht der *superbia* präventiv zu entlasten: „La supérieure de la mère des Anges lui aiant ordonné de mettre par escript ce qui s'est passé dans sa possession, par esprit d'obéissance, elle s'y soumit aveuglément et écrivit ce qui suit.“⁴⁶ Jeanne sei mit der Niederschrift, so heißt es hier, dem Befehl ihrer Ordensoberin gefolgt, habe also nicht aus eigenem Antrieb geschrieben. Indem sie sich dieser Anordnung blind unterworfen habe, habe sie ihre Gehorsamspflicht erfüllt. Jeannes eigene Erzählung setzt dann ebenfalls mit einem Verweis auf die Gehorsamsregel ein: „A la plus grande gloire de Dieu et pour satisfaire à l'obéissance qui m'a esté donnée, je vais écrire avec simplicité les miséricordes qu'il a pleu à la divine bonté exercer sur mon âme, depuis neuf ans, ça pour la retirer des vices et imperfections où elle se laissoit emporter.“⁴⁷ Zudem betont sie hier, mit Einfachheit, *avec simplicité*, zu schreiben und sich auf die Gnadenbeweise zu konzentrieren, die Gott ihrer Seele erwiesen habe, um sie von ihren Sünden und Unvollkommenheiten zu befreien. Jeanne stellt also von Beginn an die eigene Sündhaftigkeit heraus und führt deren Überwindung auf Gottes Gnade zurück, ein Verfahren, das sich in besonderer Weise eignet, die eigene *humilitas* zu betonen und das im Folgenden immer wieder angewendet wird.

Vor diesem Hintergrund wird ein neuer Blick auf den ersten Teil der Autobiographie möglich, in dem Jeannes Besessenheit und ihr Kampf mit den Dämonen erzählt werden und der zunächst weniger geeignet schien, den hagiographischen Charakter des Textes sichtbar zu machen. Zwar wird der Nachweis von Jeannes Wundertätigkeit, die ihr Auserwähltsein bestätigt, hier deutlich weniger zum Thema gemacht als im zweiten Teil, dafür aber steht das Thema der besonderen Tugendhaftigkeit im Zentrum, auch wenn es ex negativo verhandelt wird: Jeanne erlangt ihre Tugendhaftigkeit, wie sie betont, erst nach und nach durch die göttliche Gnade, die ihr mit der Besessenheit durch die Dämonen eine besondere Prüfung auferlegt. Zuvor, in der Erzählung über ihre Kindheit und Jugend und über ihre erste Zeit als Ordensoberin, beschreibt Jeanne sich durchgängig als Sünderin: „je tombay dans une si grande dureté de cœur“ heißt dort etwa, oder: „je me suis vue mille fois sur le bord du précipice, prête à me laisser aller au mal“.⁴⁸ Der erste

⁴⁶ Ebd., S. 53.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd., S. 67. Gleich eingangs schreibt Jeanne: „Quand je pense à la vie que j'y ay menée, je trouve que j'ay grand sujet de rougir devant Dieu et devant les hommes, pour les libertinages d'esprit dans lesquels je me suis laissée emporter. Si l'obéissance me le vouloit permettre, je décrirois avec un singulier plaisir par le menu toutes mes malices,

Teil der Autobiographie führt vor, dass es erst die vom Beichtvater Surin empfohlene Auseinandersetzung mit der eigenen Schwäche und Sündhaftigkeit, ihre genaue Introspektion und Selbstbeobachtung ist, die die Voraussetzung zur Austreibung der Dämonen schafft, die jeweils selbst mit einem bestimmten Laster verknüpft sind. So steht Asmodée, der als erster ausgetrieben wird, für die *luxuria*, Leviathan für die *superbia*, Béhémoth für die *acedia* etc.

Die Austreibung der Dämonen ist als Konversion Jeannes von einer Sünderin zu einer Heiligen inszeniert: mit dem Ausfahren Asmodées wird sie keusch, mit der Leviathans demütig etc., erst mit dem Ausfahren des letzten Dämons, Béhémoth, und der sich anschließenden Reise zum Grab François de Sales streift Jeanne auch ihre Lauheit im Glauben ab und ist ihre Konversion ganz vollendet. Der Text erweist sich somit als an einem Hagiographietypus orientiert, der, wie es ausgehend von der biblischen Konversionserzählung des Saulus zum Paulus und den *Confessiones* des Augustinus etwa in den weit verbreiteten Julianus- oder Gregoriuslegenden der Fall ist, mit dem Narrativ des bekehrten Sünders arbeitet.⁴⁹ Der Umschlags- oder Konversionsmoment des Textes lässt sich allerdings, untypisch für die Konversion innerhalb einer Heiligenvita, erst nach circa drei Vierteln des Textes verorten, im Moment der Austreibung des letzten Dämons Béhémoth:⁵⁰ Erst jetzt kann Jeanne in ihrer Tugendhaftigkeit für die Gläubigen ganz zur *imitabilis* werden. Daher muss eher von einer allmählichen, schrittweisen Konversion ausgegangen werden, die nach und nach mit der Austreibung der einzelnen Dämonen einhergeht, nicht von einem einzelnen Konversionserlebnis. Dafür würde auch die Tatsache sprechen, dass Jeanne bereits im ersten Teil neben der Erfahrung der Besessenheit bereits mystische Erlebnisse hat, das Jesuskind in einer Vision vor sich sieht, Gottes Stimme hört etc.

Während die Erzählinstanz dem Vorwurf der *superbia* im ersten Teil der Autobiographie also entgegenarbeitet, indem sie permanent die eigene Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit betont, werden im zweiten Teil andere Erzähltechniken angewandt. So tritt Jeanne, wenn sie sich zunehmend als *imitabilis* inszeniert, als Erzählerin selbst immer weiter zurück. Stattdessen gibt sie, wie gesehen, anderen Stimmen das Wort: den weltlichen und geistlichen Autoritäten, denen sie begegnet ist (neben Kardinal Richelieu und dem König auch zahlreichen anderen), den Magistraten und Ärzten, die ihr heiligmäßiges Leben und ihre Wundertätigkeit be-

hypocrisies, duplicité, arrogance, propres estimes et recherches de moy-mesme, avec tous mes autres vices, afin d'obliger ceux qui pourront voir cet escript à crier miséricorde à la divine justice pour moy qui l'ay tant de milliers de fois offensée.“ (ebd., S. 54)

⁴⁹ Zu Konversationsnarrativen in Heiligenviten vgl. den Band *Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Julia Weitbrecht, Werner Röcke und Ruth von Bernuth, Berlin und Boston 2016.

⁵⁰ Die Austreibung des letzten verbliebenen Dämons Béhémoth wird auf S. 205 erzählt, der Text beginnt in der Publikation durch L'égué und La Tourette auf S. 53 und endet auf S. 255.

zeugen. Jeanne vermeidet den möglichen Vorwurf der *superbia*, indem sie im ersten Teil ihrer Autobiographie im Wesentlichen über die eigene Schwäche und Sündhaftigkeit spricht, im zweiten Teil aber, mit zunehmender ‚Heiligmäßigkeit‘, ausgiebig mit Zitaten einflussreicher weltlicher wie geistlicher Autoritäten arbeitet und es somit über weite Passagen anderen überlässt, ihr Auserwähltsein auszusprechen bzw. zu bestätigen.

‚Autohagiographien‘ gibt es also, wie Jeannes *Histoire de la possession de la mère Jeanne des Anges* eindrucksvoll zeigt. Autorisiert werden sie unter anderem dadurch, dass eingangs die Auftragssituation zitiert wird, wodurch verbürgt ist, dass der Text nicht aus eigenem Antrieb geschrieben, sondern lediglich dem Befehl eines Ordensoberen gehorcht wurde. Zentrale Bestandteile einer traditionellen Hagiographie, die im ‚autohagiographischen‘ Schreibsetting zum Problem werden müssen, insbesondere Berichte über Wunder am eigenen Grab und Berichte über Wunder vermittelt von zu Reliquien gewordenen Teilen des eigenen toten Körpers, können offensichtlich durch eine stärkere Ausarbeitung der Berichte über selbst erfahrene Wunder und die eigene Wundertätigkeit zu Lebzeiten sowie durch eine enge Verwebung des eigenen Lebens mit dem kanonisierten Heiligen oder mit dem Leben von Personen, die bereits im Geruch der Heiligkeit stehen, ersetzt werden. Was den Verdacht der *superbia* angeht, so kann er, neben der Autorisierung des Textes durch Obere, offensichtlich auch dadurch entschärft werden, dass andere Stimmen herangezogen werden, um die Protagonistin oder den Protagonisten als *imitabilis* zu modellieren. Für ‚autohagiographische‘ Texte, so kann man den Schluss ziehen, scheint sich daher das hagiographische Konversionsnarrativ besser zu eignen als das Narrativ der stetigen Tugendhaftigkeit, nach dem die oder der Heilige schon als Kind mit exemplarischen Tugenden ausgezeichnet ist, freiwillig fastet, sich kasteit und in Demut übt. Denn das Problem der *superbia* lässt sich in Konversionsnarrativen dadurch entschärfen, dass die oder der künftige Heilige vor der *conversio* überwiegend von der eigenen Sündhaftigkeit berichtet und dann, wie Jeanne des Anges, nach ihrer *conversio* in einem zweiten Teil anderen Stimmen das Wort gibt, die dann über ihre oder seine *imitatio*-würdige Tugendhaftigkeit berichten. Durchgängig in der ersten Person und mit der eigenen Stimme von der eigenen Heiligmäßigkeit, also der eigenen Tugendhaftigkeit, Wundertätigkeit, Exemplarität und Verehrungswürdigkeit zu berichten, scheint, zumindest im französischen 17. Jahrhundert, in hagiographischen Texten keine mögliche Sprecherposition zu sein.

Entscheidung zur Heiligkeit? Friedrich Schillers *Die Jungfrau von Orleans* und die Repragmatisierung der Legende um 1800¹

Ulrich Port

The article reads *The Maid of Orleans* (1801), Friedrich Schiller's dramatization of the life story of Joan of Arc, with regard to traces of the genres of the legend and Marian miracles. It demonstrates how the text of the drama negotiates and adapts the narrative schemata, subjects, and terms of validity of these two old genres. In the process, it discusses the hero of the title's legendary "path to holiness", its dramaturgical use of "signs and miracles", and the special role of the Virgin and Mother of God Mary. A second focus is devoted to the tensions between free will and providential determination of action against the double background of legendary tradition and theoretical discourses of the subject around 1800. The last part explores the pragmatics of this legend drama, in which "holiness" is transformed into an idealistic charisma that should possess a degree of cultural and political identification in the time of the Napoleonic Wars, both for the "lower classes" with their popular religious needs and for the "educated among those who despise" religion.

Ich beginne ganz erbaulich mit einer Legenden-Erzählung: Es war eine tugendreiche Jungfrau aus Lothringen, die war die Tochter eines Bauern. Die Bauersleute waren arm an Mitteln, aber reich an Frömmigkeit und Andacht. Als sie ein wenig erwachsen war, musste die Jungfrau ihres Vaters Schafe weiden. In selbiger Gegend war eine Kapelle von Unserer Lieben Frau gelegen, in welcher ein schönes Marienbild stand und verehrt wurde. Zu dieser Kapelle hatte das fromme Mädchen eine sonderliche Andacht und betete dort täglich mit großer Demut. Sie grämte sich, weil Fremde mit Rittern und Soldaten ihre Heimat und ihren guten König bedrohten. Eines Tags, als sie wieder die Schafe ihres Vaters hütete, erschien ihr Unsere Liebe Frau, übergab ihr ein Schwert und ein Panier und befahl ihr, die Feinde zu vertilgen und den König in die Stadt Reims zu führen, wo er gesalbt und gekrönt werden sollte. Da ging das Mädchen und erfocht mit Hilfe der

¹ Die folgenden Ausführungen sind Teil einer umfangreicheren Untersuchung zu den Beziehungen zwischen Religion, Politik und Gewalt um 1800, in der Schillers *Jeanne-d'Arc-Tragödie* zugleich als Brennspiegel und als Prisma einer Epochenkonstellation fungiert.

Heiligen Jungfrau einen wundersamen Sieg über die Feinde. Als sie an den Königshof kam, wollte sie der König prüfen. Und sie nannte ihm, was er flehentlich von Gott erbeten hatte, wo ihn aber niemand gesehen hatte als Gott selbst. Und der Erzbischof erkannte, dass sie ein heilig wunderbares Mädchen war, vom Himmel gesandt und begnadet mit prophetischen und anderen Gaben, und lobte Gott für seine Wunder. Und als das Mädchen abermals gegen die Feinde zog, zogen mit ihr die Ritter und Edelleute des Königs. Und sie trug eine Fahne, darauf ward zu sehen die Himmelkönigin mit dem schönen Jesusknaben, denn also hatte ihr die Gottesmutter selbst gezeigt. Und weil sie vom Himmel mit allerlei Gnadengaben gesegnet war, erfocht sie abermals einen großen Sieg und dankte Unserer Lieben Frau im Gebet. Und weil die Jungfrau tugendsam und schön war, hielten viele edle Ritter um ihre Hand an. Sie aber wies alle zurück, weil sie Gott und der Heiligen Jungfrau ein keusches Gelübde getan hatte.

Als sie abermals gegen die Feinde kämpfte und ihren Ruhm als Kriegerin Gottes zu mehren suchte, erschien ihr nächstens ein schwarzer Ritter und gebot ihr einzuhalten mit dem Kampf. Als der Ritter mit Blitz und Donnerschlag in der Erde versunken war, kam ein anderer Mann im Harnisch. Die Jungfrau aber überkam die Wollust und sie begehrte mit unkeuschen Augen den Mann im Harnisch, der einer der Edelmannen aus dem Heer der Feinde war. Die Versuchung war stark und sie verwirrte die Jungfrau so sehr, dass sie an dem Auftrag zweifelte, den sie von Gott und Unserer Lieben Frau empfangen. Als der König in der Stadt Reims gesalbt und gekrönt ward, erschien der Vater des Mädchens und klagte seine Tochter an, mit dem Teufel im Bunde zu stehen. Die Jungfrau schwieg ob dieser Anklage, und heftige Donnerschläge vom Himmel herab ließen das Volk glauben machen, das Mädchen sei des Teufels. Der König verbannte die Jungfrau und diese sah, dass Gott sie prüfen wollte und zog zur Reue und Buße in einen wilden Wald. In diesem Wald aber ward sie von den Soldaten der Feinde gefangen genommen, zu deren Anführern gebracht und in schwere Ketten gelegt. Als sie vernahm, dass ihr König in einer Schlacht von seinen Feinden arg bedrängt wurde, bat sie Gott, ihre Ketten zu sprengen. Der Himmel erhörte ihre Bitte und sie zerriss die Ketten, zog den Feinden entgegen und rettete den König. Dabei empfing sie selbst, von den Feinden geschlagen, eine schwere Wunde. Als es ans Sterben ging, ward der Himmel von einem rosigen Schein beleuchtet, öffnete seine goldenen Tore und es erschien ihr abermals Unsere Liebe Frau, im Chor der Engel und mit dem Jesuskind an ihrer Brust. Die Gottesmutter streckte der Jungfrau die Arme entgegen und sie wurde dorthin geleitet, wo der kurze Schmerz auf immer vergessen und die ewige Freude währt.

So könnte man, unter Verwendung von Sprachmaterial des Dramentextes und dem Anfang einer barocken Legendenversion der Jeanne-d'Arc-Geschichte von Martin von Cochem,² das Handlungsgeschehen von Friedrich Schillers Tragödie

² Martin von Cochem: *Außerlesenes History-Buch, Oder Außführliche, anmüthige, und bewegliche Beschreibung Geistlicher Geschichten und Historien*, Dillingen 1687, https://reader.digitale-sammlungen.de//de/fs1/object/display/bsb10222890_00005.html

Die Jungfrau von Orleans nacherzählen – inklusive ihrer markanten Abweichungen von der Lebensgeschichte der historischen Jeanne d'Arc. Man liest das Drama dann in den Gattungsspuren von Legende und Marienmirakel, als einen Text, der in recht dichter und auffälliger Weise Erzählschemata, Sujets und schließlich auch, poetologisch-selbstreflexiv, Geltungsbedingungen des legendarischen Erzählens und seiner korrelativen Weltbilder verhandelt. Da ist einmal eine gleich doppelte Gattungsreferenz mit Blick auf Handlung und Personal: Die Geschichte der Protagonistin Johanna folgt einem legendarischen ‚Weg zur Heiligkeit‘ mit den Stationen Berufung, Bekenntnis, Versuchung, Sünde, Weltabkehr, Buße, abermalige Begnadung, Bewährung und Martyrium.³ Parallel dazu operiert das Drama aber auch mit den spezifischen Mustern von Marienmirakeln, bei denen der Fokus im Unterschied zu anderen Legenden nicht auf der ganzen Lebensgeschichte einer oder eines Heiligen liegt, sondern auf – meist auch nichtkanonisierten – marienfrommen Menschen, in deren Leben die Gottesmutter auf wunderbare Art eingreift. Mit der ostentativen Marienverehrung Johannas, der Erscheinung und dem Sendungsauftrag der Muttergottes sowie der finalen Vision der sterbenden Protagonistin adaptiert Schillers Tragödie in ziemlich plakativer Weise auch diese Subgattung der Legende. Zum zweiten macht das Stück bei seiner Hauptfigur ausgiebig Gebrauch von charismatischen Gaben (Prophetie, Wunderkräfte, Keuschheit)

(zuletzt aufgerufen am 16.12.2021), Bd. 1, S. 497f., die ganze Geschichte über „die Gottseelige Jungfrau Joanna von Arck“ S. 497–523.

³ Als Hauptfigur eines historisch überdeterminierten, mit Traditionsbeständen spielenden Textes vom Ende des Aufklärungszeitalters entspricht die Protagonistin selbstredend nicht einem bestimmten Heiligentyp der überlieferten Legendenliteratur. In verschiedenen Facetten ähnelt sie den ‚Sünderheiligen‘ (ein literaturwissenschaftliches Konzept *ex post*: vgl. Erhard Dorn: *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*, München 1967, bes. S. 121–130; vgl. auch Edith Feistner: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*, Wiesbaden 1995, S. 17, Anm. 76, dort als „kleine Spezialgruppe“ kritisch relativierend hervorgehoben gegen das stark verallgemeinernde Handlungsmodell der Legende bei Hans Robert Jauß: *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur*, in: *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976*, hg. von dems., München 1977, S. 9–48, hier S. 34–47). Mit Blick auf eine mittelalterliche Heiligen-Klassifizierung, die sich in der *Legenda aurea* findet, sind weiter die Typen der Märtyrer („martires“) und der Jungfrauen („virgines“) von besonderer Relevanz (vgl. Jacobus de Voragine: *Legenda aurea, vulgo Historia Lombardica dicta*, hg. von Theodor Graesse, Dresden und Leipzig 1846, Cap. CLXII, S. 722–727); zu diesem vierteiligen Klassifikationsmodell – die zwei anderen Typen sind die Apostel („apostoli“) und die Bekenner („confessores“) – und zum analytisch-deskriptiven Vorschlag einer allgemeineren zweiteiligen Unterscheidung in Märtyrer- und Bekennerlegenden vgl. Feistner: *Historische Typologie*, S. 24, S. 26–49. Das Verbindende aller Heiligentypen ist „die Hingabe an den Willen Gottes“, von dem Abweichungen (Versuchung, Sünde u. ä.) in der Legende nur dann thematisiert werden, wenn sie zu Buße und Umkehr führen und die „Monomotivierung“ der Figur letztlich nochmals bekräftigen (vgl. ebd., S. 47).

und komplementär im Motivarsenal von ‚Zeichen und Wundern‘, begleitet von einer geradezu penetranten Aufdringlichkeit des Lexems ‚wunder-‘ in den Rollenreden des Stücks. Zum dritten gerät die aus einer bestimmten Textperspektive notwendig vorauszusetzende Willens- und Entscheidungsfreiheit der Titelheldin an neuralgischen Knotenpunkten der Handlung immer wieder in ein Spannungsverhältnis zur von Johanna selbst, aber auch anderen dramatischen Akteuren angenommenen providentiellen Lenkung ihres Handelns.

Meine folgenden Ausführungen gliedern sich in vier Teile. Nach einem detaillierteren Durchgang durch den Dramentext mit Blick auf Legenden- und Mirakelbezüge (1) werde ich der Frage nachgehen, an welches Publikum dieses Legendendrama adressiert ist (2). Ein weiterer Schwerpunkt gilt den widersprüchlichen Beziehungen zwischen Willensfreiheit und Providenzbezug der Titelfigur (3), ein abschließender versucht sich an einer historischen, konkret politisch-zeitgeschichtlichen Kontextualisierung der *Jungfrau von Orleans* unter dem Stichwort ‚Repragmatisierung der Legende‘ (4).

1.

Auf der Sujetebene der Tragödie sind diverse legendenförmige Motive bereits durch die Jeanne-d’Arc-Überlieferung vorgegeben, an die das Stück anschließt: die Erscheinung himmlischer Boten und Helfer, die prophetischen Träume des Vaters, Johannas wundersames Wissen um die geheimen Gebete des Dauphin und andere Dinge sowie das *Mistère du Siège d’Orleans*, wie es der Titel eines geistlichen Spiels aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts nennt, sprich die wunderbare Befreiung Orleans von der englischen Belagerung durch die Pucelle.⁴ Auch die das Auftreten der historischen Jeanne d’Arc begleitenden Kontroversen über die Herkunft ihrer Visionen, die sich in den Akten des Inquisitions- und des Rehabilitationsprozesses, in der chronikalen, der historiographischen und der fiktionalen Literatur finden, haben Schnittstellen zu neuralgischen Themen der Legenden- und Mirakelliteratur: Sind die Erscheinungen himmlischen Ursprungs? Oder sind es Einflüsterungen des Teufels? Musste die fromme Jeanne nicht den Befehlen ihrer Heiligen unbedingt Folge leisten? Oder hätte die sündige Evatochter in ihnen die Versuchungen des Bösen Feindes erkennen und ihnen deshalb widerstehen müssen?

⁴ Vgl. in der Reihenfolge der Aufzählung *Die Jungfrau von Orleans*, Szene I.10 (Friedrich Schiller: *Sämtliche Werke*, hg. v. Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert, 5 Bde., München⁷1984, Bd. 1, hier S. 723 ff., v. 1059–1110. Schillers Texte werden im Folgenden nach dieser Ausgabe unter dem Kürzel *SW* zitiert), die ganzen Szenen II.8 und V.14 (Ebd., S. 743 f. und S. 810 ff.); Prolog 2 (ebd., S. 692 f., v. 112–132); I.10 (ebd., S. 722 f., v. 1012–1041 und S. 726, v. 1148–1155); die Szenen II.1–9 (ebd., S. 729–744), *in nuce* in der englischen Klage: „O Orleans! Orleans! Grab unsers Ruhms!“ (ebd., S. 729, v. 1239)

Schiller reichert das literarische Jeanne-d'Arc-Grundgerüst mit einer Fülle von weiteren Handlungsmustern, Motiven und Basisoppositionen an, die in ihrer Konventionalität auf die ‚Schemaliteratur‘ der Legende verweisen.⁵ Da ist etwa die Dualität von Transzendenz und Immanenz.⁶ Sie wird durch die Mittlerfigur der *mediatrix* Maria überbrückt, die im Drama kontrafaktisch zur historischen Jeanne d'Arc als *die* zentrale himmlische Orientierungsgröße Johannas firmiert. Bei Johannas ebenfalls unhistorischem Tod auf dem Schlachtfeld kommt eine insbesondere für die Märtyrerlegende konstitutive Finalitätsbestimmtheit zum Tragen,⁷ die sich aber dramaturgisch recht facettenreich gestaltet. Die mit dem Anspruch

- ⁵ Der Begriff ‚Schemaliteratur‘ bei Elke Koch: *Legende*, in: *Handbuch Literatur und Religion*, hg. von Daniel Weidner, Stuttgart 2016, S. 245–249, hier S. 247. Das serielle Moment betrifft, wie Feistner für die mittelalterliche Legende gegen allzu eindimensionale Beschreibungen geltend gemacht hat, vor allem die Ebene der erzählten Geschichte (*histoire*), die in den lateinischen Quellen konstant vorgegeben ist, nicht aber die „diskursive Vermittlung“, sprich die kontext- und publikumsbezogene Modellierung, die ausgesprochen flexibel und variantenreich sein kann (vgl. Feistner: *Historische Typologie* [wie Anm. 3], S. 20f. und S. 354f.). Für die dramatisierte Geschichte der *Jungfrau von Orleans* ist von einer ähnlichen Divergenz zwischen *histoire(s)* und *discours* auszugehen. Zur Problematisierung des Gattungskonzepts der Legende als ‚einfacher Form‘ in der Tradition André Jolles' vgl. auch Susanne Köbele: *Die Illusion der ‚einfachen Form‘. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende*, in: *PBB* 134/1 (2012), S. 365–404, hier S. 366–379.
- ⁶ Zur Transzendenz-Immanenz-Spannung und -Vermittlung in der Legende vgl. Hans-Peter Ecker: *Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung*, Stuttgart 1993, bes. S. 122–135; ders.: *Vorwort zu Legenden. Geschichte, Theorie, Pragmatik*, hg. von dems.: Passau 2003, S. 7–14, hier S. 7f.; Peter Strohschneider: *Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ‚Alexius‘*, in: *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, hg. von Gert Melville, Köln 2002, S. 109–147, hier S. 114f.; ders.: *Weltabschied, Christusnachfolge und die Kraft der Legende*, in: *GRM* 60/2 (2010), S. 143–163. Christian Kiening: *Ästhetische Heiligung. Von Hartmann von Aue zu Lars von Trier*, in: *Neue Rundschau* 115/1 (2004), S. 56–71, hier S. 56ff. Am überzeugendsten mit Blick auf die poetische Inszenierung von Heiligkeit in der Legende ist der Ansatz von Andreas Hammer, der gegen eine differenzlogische Deutung der Transzendenz-Immanenz-Relation die Heiligkeit des Legendenpersonals gerade aus einer ambigen Sowohl-als-auch-Teilhabe zu begreifen versucht (vgl. Andreas Hammer: *Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im ‚Passional‘*, Berlin und Boston 2005, S. 3f., S. 10f., S. 225–228; ders.: *Heiligkeit als Ambiguitätskategorie. Zur Konstruktion von Heiligkeit in der mittelalterlichen Literatur*, in: *Ambiguität im Mittelalter. Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption*, hg. von Oliver Auge und Christiane Witthöft, Berlin 2016, S. 157–178). Zur Bedeutung der Heiligen für den Kontakt zwischen Himmlischem und Irdischem im frühen Christentum vgl. bes. Peter Brown: *Die Heiligenveneration. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit*, übers. von Johannes Bernard, Leipzig 1991.
- ⁷ Vgl. Feistner: *Historische Typologie* (wie Anm. 3), S. 26–33 und S. 39.

einer Gottesgesandten auftretende Protagonistin wird durch Phasen des Hochmuts, des Zweifels, der sozialen Ächtung, der Weltabkehr, der Buße und der abermaligen Versuchung geführt, um schließlich durch ein Korrelationsereignis von freier, bewusst getätigter Wahl und übernatürlicher Gnadenwirkung aus der englischen Gefangenschaft befreit zu werden und in Martyrium und Verklärung zu enden.

Johanna begreift sich – und der französische Adel, der Klerus und das Volk verpflichten dieser Selbsteinschätzung bei – als „Gottgesandte“ und „Prophetin“.⁸ Der Erzbischof und der König, d. h. die obersten geistlichen und weltlichen Autoritäten im Stück, aber auch andere Figuren titulieren sie als „Heilige“, „heilige Mädchen“ u. ä.⁹ Doch gerät sie gleich doppelt in Versuchung. Einmal ist es die Todsünde der *superbia*, die in der Begegnung Johannas mit dem schwarzen Ritter als mögliche Gefährdung erkennbar wird. Die rätselhafte Gestalt des Ritters ermahnt Johanna auf dem Schlachtfeld vor Reims, innezuhalten und sich mit dem „erworbne[n] Ruhm“ zufriedenzugeben.¹⁰ Stolz und Übermut werden hier, wie auch schon in zwei früheren Szenen,¹¹ als Versuchung der „Kriegerin des höchsten Gottes“,¹² wie Johanna sich selbst nennt, greifbar, ohne dass die Instanz, von der die Mahnung ergeht, theologisch eindeutig markiert wäre. Für unbeteiligte Beobachter bleibt unentscheidbar, ob der Ritter, der am Ende in „Nacht, Blitz und Donnerschlag [...] versinkt“, eine himmlische oder höllische Erscheinung ist oder ein Phantasma natürlich-innerseelischen Ursprungs.¹³ Transportiert er eine göttliche

⁸ Gottgesandte: SW 2, S. 721, v. 1003; S. 723, v. 1043; S. 746 f., v. 1764, 1804; S. 761 f., v. 2103, 2214 f., S. 2248 f.; S. 775, v. 2578 f.; S. 786, v. 2875; S. 789, v. 2954; S. 797, v. 3165 f. Prophetin: ebd., S. 698 f., v. 302–313, S. 341 f.; S. 725 f., v. 1129 f., 1141; S. 744, v. 1707; 747, v. 1795–98; S. 775, v. 2590 f.

⁹ Ebd., S. 723, v. 1044; S. 726, v. 1136, 1141; S. 744, v. 1707; S. 759, v. 2131; S. 802, v. 3286; S. 811, v. 3523. Der König, als weltlicher Machthaber eigentlich nicht befugt für eine ‚Erhebung zur Ehre der Altäre‘, spricht Heiligsprechung, verkündet: „Ihr Name soll dem heiligen Denis / Gleich sein [...] / Und ein Altar sich ihrem Ruhm erheben!“ (ebd., S. 789, v. 2957 ff.)

¹⁰ Szene III.9, ebd., S. 768, v. 2422.

¹¹ Schon ihr Vater hatte sich im Prolog in der Ausdeutung seines prophetischen Traums von Johanna auf dem Königsstuhl zu Reims besorgt geäußert: „So nährt sie sündgen Hochmut in dem Herzen, / Und Hochmut ists, wodurch die Engel fielen, / Woran der Höllegeist den Menschen faßt.“ (ebd., S. 693, v. 130 ff.) Und vor einer Schlacht hatte La Hire Johanna ermahnt: „Versuche nicht den falschen Gott der Schlachten“, um darauf von ihr die Antwort zu erhalten: „Wer darf mir Halt gebieten? Wer dem Geist / Vorschreiben, der mich führt?“ (ebd., S. 738, v. 1514 und 1516 f.)

¹² Ebd., S. 761, v. 2203.

¹³ Zitat ebd., S. 769, Szenenanweisung nach v. 2445. Die Deutungsmöglichkeiten, inklusive der zuletzt genannten ‚naturwissenschaftlichen‘, entsprechen den drei Modi, die Prosper Lambertini (ab 1740 Papst Benedikt XIV.) in seinem inner- wie außerkirchlich prägenden Werk über die Heiligsprechung (1734–1738, 2. Aufl. 1743) zur Erklärung für Visionen und Erscheinungen unterscheidet – wie er selbst betont, in Übereinstimmung mit der ‚Tradition‘: ‚divina‘, ‚daemoniaca‘, ‚naturalis‘ (vgl. Benedikt XIV.: *De*

Warnung für Johanna, die erfochtenen Siege nicht als persönliche Leistungen und Triumphe aufzufassen, oder ist es die Stimme des Teufels, der die Gottesgesandte dazu verführen möchte, sich auf dem „erworbne[n] Ruhm“ selbstzufrieden auszu-ruhen, der Trägheit des Herzens (*acedia*) zu verfallen, und darüber die Vollendung des himmlischen Auftrags zu vergessen? Der deiktische Hinweis auf das, was die Jungfrau in der Krönungsstadt Reims erwartet, ist durchaus mehrdeutig: „Dort wirst du einziehst im Triumphgepräng, / Deinen König krönen, dein Gelübde lösen. / – Geh nicht hinein. Kehr um. Hör meine Warnung.“¹⁴

Die zweite Versuchung folgt, dramaturgisch nicht von ungefähr, unmittelbar im Anschluss an die Begegnung mit dem schwarzen Ritter in Szene III.10. Es ist hier die *luxuria*, durch die Johannes Stolz, als keusche Dienerin Gottes vor allen Anfechtungen gefeit zu sein, irritiert wird.¹⁵ Hatte sie sich bislang, wie die „Heroinnen der Jungfräulichkeit“ in Martyriumslegenden, gegenüber allen Heiratsanträgen bzw. -nötigungen standhaft gezeigt und dabei auf ihre göttliche Sendung verwiesen, die an das Charisma von Jungfräulichkeit und Keuschheit gebunden ist,¹⁶

servorum Dei beatificatione et sanctificatione, in: ders.: *Opera Omnia*, 7 Bde, Bd. 3, Kapitel 50–52, S. 570–599; dazu Renée Haynes: *Philosopher King. The Humanist Pope Benedict XIV*, London 1970, hier S.109–115; Mario Rosa: *Prospero Lambertini tra ‚regolata devozione‘ e mistica visionaria*, in: *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, hg. von Gabriella Zarri, S. 521–550, hier S. 524ff.). Johanna selbst vereindeutigt die Gestalt in ihrer letzten Replik der Szene, die sich wie eine Kippfigur aus Gottesfurcht und Hochmut lesen lässt: „Es war nichts Lebendes. – Ein trüglisch Bild / Der Hölle wars, ein widerspenstiger Geist, / Heraufgestiegen aus dem Feuerpfuhl, / Mein edles Herz im Busen zu erschüttern. / Wen fürcht ich mit dem Schwerte meines Gottes? / Siegreich vollenden will ich meine Bahn, / Und käm die Hölle selber in die Schranken, / Mir soll der Mut nicht weichen und nicht wanken!“ (ebd., S. 769, v. 2446–2453)

¹⁴ Ebd., v. 2438 ff. Die prägnanteste Deutung im Sinne eines höllischen Verführers bei Anna Gutmann: *Schillers Jungfrau von Orleans. Das Wunderbare und die Schuldfrage*, in: *ZfdPh* 88/4, S. 560–583, hier S. 581. Gutmann liest die Szene parallel mit Shakespeares *Macbeth* in Schillers Übersetzung: „Wie? Sagt der Teufel wahr? / [...] Es ist wunderbar! Und oft / Lockt uns der Hölle schadenfrohe Macht / Durch Wahrheit selbst an des Verderbens Rand.“ (I.6, *SW* 3, S. 745, v. 230 und 247 ff.; im englischen Original in Szene I.3)

¹⁵ Das Zusammenspiel von Hochmut und Wollust ist ein Sündensyndrom, das schon in der Frühzeit christlicher Paränese erörtert wird, wie Albrecht Diem am Beispiel der *Vita Pachomii*, eines hagiographischen Textes (und zugleich monastischen Lehrtraktats) über den heiligen Pachomios, zeigt (vgl. Albrecht Diem: *Organisierte Keuschheit – organisierte Heiligkeit. Individuum und Institutionalisierung im frühen gallo-fränkischen Klosterwesen*, in: *Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen*, hg. von Pavlína Rychterová, Stefan Seit und Raphaela Veit, Berlin 2008, S. 323–346, hier S. 342).

¹⁶ Vgl. präludierend Szene 2 im Prolog (*SW* 2, S. 690 f., v. 43–64), dann Szene III.4 (ebd., S. 759–762, v. 2155–2264). Zu den Legenden von standhaften christlichen Jungfrauen, die sich der Verheiratung widersetzen und infolge das Martyrium erleiden, vgl. Claudia

so überkommt sie nun die Wollust nach einem Mann (zudem noch nach einem Feind, dem englischen Heerführer Lionel). Ein begehrllicher Blick reicht, um ihren Auftrag zu vergessen und den Feind zu schonen – „Was hab ich / getan! Gebrochen hab ich mein Gelübde!“¹⁷ Doch bleibt es nicht bei dieser einmaligen Verfehlung. Die irdische Liebe hat von der Jungfrau Besitz ergriffen: „Ach, ich sah den Himmel offen / Und der Selgen Angesicht! / Doch auf Erden ist mein Hoffen / Und im Himmel ist es nicht!“¹⁸

Der reumütigen Einsicht in ihre Schuld folgt die Buße. Sie erfolgt in zwei Schritten. Der erste Bußakt vollzieht sich im Zusammenhang der Reimser Krönungsfeierlichkeiten, die Johannes Triumph hätten werden sollen. Im Krönungszug geht sie „mit gesenktem Haupt“,¹⁹ verweigert sich später den Ehrbezeugungen und ‚Adorationen‘, die ihr entgegengebracht werden,²⁰ verteidigt sich nicht gegen die Anklage, mit dem Teufel im Bunde zu stehen,²¹ und schlägt, ihrer Verbannung chronologisch noch vorgeschaltet, ihren Schwestern folgende Umkehr (*metanoia*) vor: „Und eine Hirtin will ich wieder werden. / Wie eine niedre Magd will ich euch dienen, / Und büßen will ichs mit der strengsten Buße, / Daß ich mich eitel über

Opitz: *Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter*, Weinheim 1990, S. 87ff. und S. 92f., Zitat S. 87f.; Feistner: *Historische Typologie* (wie Anm. 3), S. 29f.; Strohschneider: *Weltabschied* (wie Anm. 6), S. 144–149; Hammer: *Erzählen vom Heiligen* (wie Anm. 6), S. 298–305. Einschlägige Fälle aus der *Legenda aurea* sind Agatha (Cap. XXXIX), Agnes (XXIV), Juliana (XLII), Margareta (XCIII) oder Thekla (CCVIII, spätere Ergänzung zur Auswahl von Jacobus de Voragine). Mit Blick auf Johannes Ungehorsam gegenüber der väterlichen Autorität im Prolog eine Bemerkung des Kirchenvaters Ambrosius zur Geschichte eines römischen Mädchens, das sich gegen den Willen ihrer Verwandtschaft zur Kirchenjungfrau weihen lässt: „Den ersten Sieg, Mädchen [puella], trag über die Elternliebe [pietatem] davon. Mit dem Sieg über das Elternhaus [domum] besiegst du die Welt [saeculum].“ (*Bibliothek der Kirchenväter* XXXII, S. 343; lat. *Patrologia Latina* XVI, I, S. 11, 63; hierzu Peter Brown: *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, übers. von Martin Pfeiffer, München 1991, S. 351). Ingrid Kasten hat darauf hingewiesen, dass in der mittelalterlichen Legendenliteratur die Verweigerung der Ehe fast ausschließlich – eine Ausnahme bildet die Alexius-Legende – bei weiblichen Heiligen thematisiert wird (vgl. Ingrid Kasten: *Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers*, in: *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*, hg. von ders. und Ingrid Bennewitz, Münster 2002, S. 199–219, hier S. 211). Komplementär sind es auch allein die Körper weiblicher Heiliger, deren Schönheit herausgestellt wird – im markanten Unterschied zur höfischen Literatur – und die dann „zu Objekten männlichen Begehrens werden.“ (ebd. S. 206)

¹⁷ *SW* 2, S. 770f., Zitat v. 2481f.

¹⁸ Ebd., S. 775, v. 2590–2593.

¹⁹ Ebd., S. 782 (Szenenanweisung).

²⁰ Ebd., S. 784f. (Szenenanweisung) und S. 789 (Szene IV.10 ab v. 2954 bis Ende).

²¹ Ebd., S. 789ff. (Szene IV.11).

euch erhob!“²² Der zweite Schritt der Buße besteht dann in einem Rückzug von der Welt, einer Anachorese in genretypischer Umgebung („wilder Wald“),²³ die schließlich zur Reinigung der Sünden führt. So zum Vertrauen in ihre Rolle als *serva dei* zurückgekehrt, geht die Jungfrau, in einer abermaligen Prüfung standhaft gegenüber der fleischlichen Versuchung durch den Engländer Lionel,²⁴ in ihre letzte Schlacht und ihr Martyrium. Alle Zweifel des Erzbischofs, ob Johanna eine Inkarnation „höllsche[r] Zauberwaffen“ oder aber „eine Heilige“ sei,²⁵ scheinen aufgelöst.

Was *Die Jungfrau von Orleans* legendarischem Erzählen gemäß in ihrer Dramatisierung der Lebensgeschichte Jeanne d’Arcs vorführt, ist die poetisch-hagiographische Konstitution von Heiligkeit.²⁶ Dabei ist zu berücksichtigen, dass Jeanne d’Arc zur Zeit von Schillers Tragödie trotz vielfältiger Charisma-Zuschreibungen durch ihre Verehrer in Kirche, Chronistik und Literatur keineswegs immer als Heilige begriffen wurde (geschweige denn von der katholischen Kirche schon heiliggesprochen war – das geschieht erst 1920). Einigen der von ihm benutzten Quellen konnte der Autor vielmehr entnehmen, dass einer der zentralen Vorwürfe des Inquisitionsgerichts 1431 lautete, Jeanne habe die Gläubigen dazu verführt, sie als Heilige anzusehen, sie über die wahren Heiligen zu erheben und ihr den ersten Rang „post beatam Virginem“/„après la sainte Vierge“ angetragen zu haben.²⁷ Den Aspekt der ‚popularfrommen‘ Verehrung Jeanne d’Arcs bildet die Tra-

²² Ebd., S. 788, v. 2935–2938.

²³ Die Szenenangabe ebd., S. 793. Als Modell einer büßenden Anachoretin sei die Maria Aegyptica genannt (*Legenda aurea*, Cap. LVI), die Goethe drei Jahrzehnte nach Schillers *Jungfrau* in der Schlusszene von *Faust II* mit der Quellenangabe „Acta Sanctorum“ als *dramatis persona* auftreten lässt (v. 12053–12060). Das Leben in der Wildnis ist die Buße für ein sündiges Leben in Unkeuschheit, aus dem die ägyptische Maria mit Hilfe der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria herausgefunden hat.

²⁴ Vgl. ebd., S. 799 f., v. 3225 f. und v. 3241–3246 und S. 803 f. (Szene V.9). Es folgt noch ein Verführungversuch zum militärischen Seitenwechsel (v.10, ebd., S. 805 f., v. 3395–3399).

²⁵ Ebd., S. 801 f., v. 3285 f.

²⁶ Konstitution der ‚Heiligkeit‘ eines sterblich-fehlbaren Menschen, wäre zu präzisieren. Hellmut Rosenfeld nennt als Minimaldefinition der Legende „die dichterische Wiedergabe des irdischen Lebens heiliger Personen“ (Hellmut Rosenfeld: *Legende*, Stuttgart 1982, S. 10); Feistner spricht vom „Heiligenkult“ als „raison d’être der Legende“ (Feistner: *Historische Typologie* [wie Anm. 3], S. 358); Strohschneider charakterisiert die Legende als die im europäischen Mittelalter „bedeutsamste Form“ der „Repräsentation“ des Heiligen „in Gestalt der viten- oder biographieförmigen Erzählung von einem oder einer Heiligen“ (Strohschneider: *Textheiligung* [wie Anm. 6], S. 113); vgl. auch Koch über die Gattung: „Eine ihrer wichtigsten Leistungen besteht darin, dass sie Heiligkeit modelliert.“ (Koch: *Legende* [wie Anm. 5], S. 246)

²⁷ Vgl. Jules Quicherat: *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d’Arc dite La Pucelle*, 5 Bde, Paris 1841–1849, Bd 1, S. 290 (Zitat ebd.); auf Französisch in Clément-Charles-François de L’Averdy: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi*, 3 Bde, Paris 1790, Bd. 3, S. 43, Gayot de Pitaval: *Causes Celebres et*

gödie denn bei den Reimser Krönungsfeierlichkeiten auch ab: „[...] *Volk dringt zu ihr, adoriert sie und küßt ihre Kleider*“²⁸ – „VOLK. Heil, Heil der Jungfrau, der Erretterin!“²⁹ Das ist, konzentriert in einem chorisch gesprochenen Vers, nichts anderes als der ‚Ruf der Heiligkeit‘ (*fama sanctitatis*), eine Verehrung durch das Kirchenvolk, die am Anfang des Kanonisationsprozesses steht und dann von Bischöfen und Papst approbiert werden muss – allerdings eigentlich bezogen auf bereits verstorbene Diener oder Dienerinnen Gottes.³⁰

Interessantes avec les Jugemens qui les ont décidée, 11 Bde, Haye 1765, Bd. 11, S. 51 (Zitat ebd.); in der deutschen Übersetzung von Paul de Rapin: *Allgemeiner Geschichte von England mit Tindals und de St. Marc Fortsetzungen*, übers. von Siegmund Jacob Baumgarten, 3 Bde, Halle 1756, Bd. 3, S. 431 (die drei zuletzt genannten Texte sind nachweislich Quellen Schillers gewesen).

²⁸ SW 2, S. 784 f., Szenenanweisung.

²⁹ Ebd., S. 789, v. 2960. In Martin von Cochems legendarischer Historie über „die Gottseelige Jungfrau Joanna von Arck“ heißt es über das Reimser Krönungsszenario: „Diß herzliche Gepräng zuge die Herten und Augen aller Anwesenden zu sich: aber noch vielmehr wurde die Joanna von allen für ein Wunder angesehen / und als ein wahre Erlöserin deß gantzen Königreichs verehrt und außgeruffen“ (Martin von Cochem: *Außerlesenes History-Buch I* [wie Anm. 2], S. 511).

³⁰ „Servo vel Serva Dei jam defunctis“ (Benedikt XIV. [Prosper Lambertini], *De servorum Dei* [wie Anm. 13] II, Kapitel 39, *Opera Omnia* II, S. 342, das Zitat aus einer prägnanten Gesamtdefinition der *fama sanctitatis*). Eine schon bestehende Verehrung durch das Kirchenvolk (*per viam cultus*) ist seit altkirchlicher Zeit Bedingung für eine Heiligsprechung. Bis zur Etablierung des päpstlichen Monopols auf Kanonisation im 12. Jahrhundert reichte in der Regel eine nachträgliche Billigung dieser Verehrung durch einen Bischof (vgl. Renate Klausner: *Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 71, Kanonistische Abteilung 40 [1954], S. 85–101, hier S. 89 f.; Marcus Sieger: *Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage*, Würzburg 1995, S. 37 ff.). Die zentrale und bis ins 20. Jahrhundert gültige Kodifizierung des Kanonisationsverfahrens und der Rolle der *fama sanctitatis* erfolgte, was im vorliegenden Zusammenhang von Interesse ist, erst im 18. Jahrhundert durch den gerade zitierten Papst Benedikt XIV. (vgl. ebd., S. 207–212; Stefan Samerski: *Wie im Himmel, so auf Erden? Selig- und Heiligsprechung in der katholischen Kirche 1740–1870*, Stuttgart 2002, S. 74 ff., hier S. 85–106). Handlungs- und Dialogführung etwas überinterpretierend findet man die zeitliche Taktung von Kirchenvolkvorgabe und nachträglicher bischöflicher Approbation auch in den Szenen I.9 und 10 der *Jungfrau von Orleans*. Zunächst heißt es: „KARL. [...] Bischof, darf ich Wunder glauben? / VIELE STIMMEN (*hinter der Szene*). Heil, Heil der Jungfrau, der Erretterin!“ (SW 2, S. 721, v. 1000 f.) Dann folgt, nachdem er sie zuvor schon „heilig wunderbares Mädchen“ genannt hat (ebd., S. 723, v. 1043), als Antwort des Erzbischofs auf Johannas Berichte die amtskirchliche Billigung: „Vor solcher göttlichen Beglaubigung / Muß jeder Zweifel irdischer Klugheit schweigen. / [...] / Nur Gott allein kann solche Wunder wirken.“ (ebd., S. 725, v. 1111 ff.) – In Anlehnung an André Vauchez’ Untersuchung *La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge* hat Feistner darauf hingewiesen, dass die mittelalterliche Legende wie die Heiligenverehrung selbst nicht allein die amtskirch-

Was der Dramentext hingegen nicht übernimmt, ist die vom Inquisitionsgericht geltend gemachte Eigenaktivität der Pucelle in Sachen Heiligkeitsmodellierung. Johanna versteht sich zwar als Prophetin und Gottgesandte, ‚Heiligkeit‘ wird ihr intradiegetisch hingegen nur von anderen Akteuren des Dramas zugeschrieben.³¹ Indes verführt auch die Gesamtkomposition der Tragödie durch die Adaption der legendarischen Erzählschemata und den suggestiven Einsatz bildlich-theatraler Techniken aus der Tradition des Barockkatholizismus, speziell des Jesuitentheaters, dazu, die Titelheldin bei einer Beobachtung von außen nicht nur unspezifisch als tragische Heroine wahrzunehmen, sondern akzentuierter auch als Heiligengestalt.

Mit seiner theatral aufwendigen Visions- und Wunder-Dramaturgie steht Schillers Tragödie sowohl der protestantischen Bekenner- und Märtyrerliteratur³² wie der purifizierten, philologisch-kritischen Hagiographie der (katholischen) Bollandisten fern. In einer *longue durée* lassen sich in dieser Hinsicht neben dem Jesuitentheater, dessen Dramenstoffe häufig legendarischen Ursprungs sind, am ehesten barocke Legendentypen wie Dionysius von Luxemburgs/Martin von Cochems *Verbeßerte Legend der Heiligen* (1708), Martin von Cochems vierbändiges *Außerlesenes History-Buch* (1. Band 1687) oder Giovanni Rhòs und Carolo Bovios *Marianischer Gnaden- und Wunder-Schatz* (1737, übersetzt von Octavian Panzau) als Anknüpfungspunkte geltend machen.³³ Historisch enger kartographiert

lich-klerikale Akzeptanz benötigt, sondern auch die „Zustimmung durch die *vox populi*“ (Feistner: *Historische Typologie* [wie Anm. 3], S. 358). Insofern liegt Schillers ästhetischer Historismus hier ganz richtig. Als religions- und herrschaftssoziologische Ergänzung sei noch eine Äußerung Max Webers über eine notwendige Fundierung des charismatischen Legitimitätsprinzips angefügt: „Die tatsächliche Geltung der charismatischen Herrschaft ruht auf [der] Anerkennung der konkreten *Person* als der charismatisch qualifizierten und bewährten durch die Beherrschten.“ (Max Weber: *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von Johannes Winkelmann, Tübingen 1988, S. 475–488, hier S. 487)

³¹ Vgl. die Stellenangaben oben Anm. 8 f.

³² Nach Annemarie und Wolfgang Brückner verzichtet die protestantische Bekenner- und Blutzugenerliteratur mit Ausnahme einiger calvinistischer und täuferischer Martyrologien weitgehend auf „Mirakeldetails“ (Annemarie Brückner und Wolfgang Brückner: *Zeugen des Glaubens und ihre Literatur. Altväterbeispiele, Kalenderheilige, protestantische Märtyrer und evangelische Lebenszeugnisse in: Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*, hg. von Wolfgang Brückner, Berlin 1974, S. 520–578, hier: S. 561 f. und S. 567).

³³ Zu den Legendensammlungen Martin von Cochems vgl. Wolfgang Brückner: *Die Legendensammlungen des Martin von Cochem. Narrative Popularisierung der katholischen Reform im Zeitalter des Barock*, in: *Simpliciana* 21 (1999), S. 233–258; ders.: *Martin von Cochems ‚Außerlesenes History-Buch‘ und seine Vorbilder*, in: *Fabula* 33 (1992), S. 193–205. Dieter Breuer: *Martin von Cochems Legendenkonzeption und ihre gattungsgeschichtliche Wirkung*, in: *Legenden. Geschichte, Theorie, Pragmatik*, hg. von Hans-Peter Ecker, Passau 2003, S. 83–97.

weist Schillers Mirakel- und Visionsopulenz hingegen auf die im Aufklärungsjahrhundert geführten philosophischen Debatten über den Status von Wundern und ‚übersinnlichen‘ Erfahrungen und deren Verknüpfung mit der poetologischen Diskussion über die Kategorie des ‚Wunderbaren‘. Das Drama verhandelt Heiligkeit damit nicht nur auf der Ebene des Dargestellten, sprich der charismatischen Protagonistin, der kollektiven Zuschreibungen, der amtskirchlichen Approbation u. a., sondern veranschaulicht auch auf der Ebene seiner Darstellungsweise, wie Heiligkeit der Erzählung (bzw. Dramatisierung) und der ästhetischen Formierung bedarf.

2.

Man kann Schillers Legende der heiligen Johanna somit durchaus auf den Leim gehen. Parallel dazu sind dem Text jedoch auch die Erwartungshorizonte eines aufgeklärten Publikums um 1800 eingeschrieben. Das Stück eröffnet genügend Deutungsspielräume, um Johannas eigenen ‚Anspruch auf die Prophetenrolle‘³⁴ wie ihre Fremdstilisierung zur Heiligen mit David Humes *Natural History of Religion* kritisch als „religious fictions and chimeras“ und „sick men’s dreams“ zu lesen.³⁵ Und versteht man die beiden Marienvisionen am Anfang und am Ende des Dramas als Produkte einer pathologisch übersteigerten Einbildungskraft³⁶ oder

³⁴ In Anlehnung an Schillers Wendung vom „Charakter-Anspruch auf die Prophetenrolle“, den Johanna erhebt (Brief an Goethe am 3.4.1801, *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*. Bd. 2, hg. von Emil Staiger, Frankfurt a. M. 1977, hier S. 913).

³⁵ David Hume: *The Natural History of Religion*, London 1889, S. 74. In Anlehnung an eine 1784 anonym erschienene, im Stil aufgeklärter Religionskritik polemisch-ironisch aufbereitete Sammlung von Heiligenlegenden würde für Johanna dann gelten, was dort über den Säulenheiligen Simeon, der wie Johanna „in seiner Jugend das Vieh gehütet“ hat, gesagt wird: „Wir nehmen an, das er seinen Eltern bloß aus einem falschen Heiligkeitseifer entlaufen“, nachdem es einem Eremiten gelungen war, „dem Viehhirten das Gehirn zu entzünden“ (o.N.: *Neue Legende der Heiligen. Nach einem hinterlassenen Manuscript des Voltairs*, Salzburg 1784, Zitate S. 11 f. und S. 41). Bei Johanna wäre, dieses klinische Erklärungsmodell aufgegriffen, die Entzündung des Gehirns allerdings intrinsisch verursacht und bedürfte keines missionierenden Mönchs.

³⁶ In den Ergänzungen, die der protestantische Theologe und Göttinger Universitätsprediger Georg Hermann Richerz seiner Übersetzung von Lodovico Antonio Muratoris Abhandlung *Della forza della fantasia umana* beifügt, erörtern die „Zusätze“ zum Kapitel „Von Entzückungen und Visionen“ die „Phantome“, die die „Mystiker der katholischen Kirche“ in ihrem „lebhaften Wunsch“, direkt mit himmlischen Mächten zu kommunizieren, selbst hervorbringen: „Es wird ihnen gar nicht schwer, der vertraulichsten Unterredungen mit Gott und Jesu Christo und der heiligen Jungfrau gewürdigt zu werden, da ihr Kopf noch dazu beständig mit Gedanken an die Wünschenswürdigkeit und Seligkeit solcher Unterredungen angefüllt ist.“ (*Ludwig Anton Muratori über die Einbildungskraft des Menschen* [1785], Bd. 2, S. 107 f.) An späterer Stelle wird dann noch eine ganze Breitseite gegen Kanonisationspraxis und Heiligenkult der „römischen Kir-

mit einem der radikalsten Religionskritiker der Aufklärung, dem Baron d'Holbach, gar als „vapeurs hystériques“ eines „cerveau timbré“ (als ‚hysterischen Dampf eines bekloppten Gehirns‘) bzw. als Ergebnisse einer schlechten Verdauung („mauvaises digestions“) – das sind Formulierungen aus dem Artikel „Apparitions“ der Wörterbuchsatire *Théologie portative*)³⁷ – dann, ja dann lässt sich die Grundspannung von Transzendenz und Immanenz nicht mehr legendarisch vermitteln bzw. aufheben. Der göttliche Ursprung von Johannas Sendung wird dann ebenso fraglich wie der himmlische Lohn für Tugend und Martyrium, dessen sich die Sterbende – intern fokalisiert in ihrer letzten Replik – selbst gewiss ist.

Doch arbeitet sich der Illusionsverdacht, das zeigen insbesondere diejenigen ‚Wunder‘ des Stücks, deren Existenz bzw. Geltung intradiegetisch nicht allein an den Glauben der Dramenakteure zurückgebunden ist, keineswegs nur an der religiösen Mentalität des spätmittelalterlichen Dramenpersonals ab. Die Fiktionen, Phantasmen und Träume spuken nicht nur in den Köpfen der Protagonistin und ihrer Anhängerschaft, sie kontaminieren auch die Dramaturgie und Bühnenästhetik des ganzen Stücks. Einem aufgeklärt-(religions)kritischen Publikum präsentiert sich Schillers *romantische Tragödie* (so ihr Untertitel) in ihrem katholisier-

che“ abgeschossen, die ehrbare Gelehrte wie Muratori zwingt, „von den ausschweifendsten, nur durch einen päpstlichen Machtspruch geheiligten Erdichtungen, schonend, sogar noch vorteilhaft zu reden, und Personen ehrwürdig zu nennen, die nach dem billigsten Urtheil halb wahnsinnige, epileptische, Ekstasen und Convulsionen unterworfenen Fanatiker waren, vielleicht gar unter der Larve der Heiligkeit niederträchtige Betrüger abgaben“ (ebd., S. 180).

³⁷ Vgl. Artikel „Apparitions“ in der *Théologie portative*, S. 45; recht frei übersetzt auch im Artikel „Erscheinungen“ in den 1789 anonym publizierten *Theologischen Charlatanerien*, S. 41, die erst jüngst als unausgewiesene d'Holbach-Übersetzung identifiziert wurden (vgl. Nick Treuherz: *A Newly Discovered German Translation of d'Holbachs 'Théologie portative'*, in: *Journal for Eighteenth-Century Studies* 39.1 [2016], S. 79–87). In gleicher Weise klinisch pathologisierend verfahren die *Théologie portative*-Artikel „Extases“ (ebd. S. 104; entsprechend „Entzückungen“, *Charlatanerien*, S. 41), „Fanatisme“ (ebd. S. 106) und „Zèle“ (ebd. S. 229; entsprechend „Eifer“, *Charlatanerien*, S. 36). Im Eintrag „Visions“ wird erläutert, dass Gott bei der Vorführung dieser „Lanternes magiques“ neben Narren („fous“) und Spitzbuben („fripons“) „les femmes à vapeurs“ (hyperventilierende [?] ‚Frauen unter Dampf‘) bevorzugt berücksichtigt (ebd. S. 225), eine geschlechtsspezifische Einschätzung, die der Atheist d'Holbach etwa mit dem katholischen Theologen Muratori teilt (vgl. *Della forza della fantasia umana*, Venedig ²1753, S. 103). – D'Holbachs Stilhöhe unterscheidet sich nicht grundsätzlich von derjenigen, die aus der frühen protestantischen Legendenkritik bekannt ist. Der lutherische Theologe Hieronymus Rauscher etwa kommentiert die Marienerscheinung eines Mönchs mit: „ist etwa ein bestellte Vich Maid gewesen“ (*Auserwählte papistische Lügen*, II [1564], S. 46, zitiert nach Rudolf Schenda: *Hieronymus Rauscher und die protestantisch-katholische Legendenpolemik*, in: *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*, hg. von Wolfgang Brückner, S. 178–259, hier S. 257).

renden Schein selbst als eine Art ‚Lügenlegende‘ oder, mit Martin Luthers polemischem Neologismus, als ‚Lügende‘.³⁸

Aufgrund dieser eigentümlichen Janusgesichtigkeit von Legendendrama und selbstbezüglich-entlarvender Legendenkritik kann man Schillers *Jungfrau von Orleans*, einen Begriff von Rolf Schulmeister zur Charakterisierung von Hartmanns *Armem Heinrich* aufgreifend, am angemessensten vielleicht als ‚Kunstlegende‘ kennzeichnen. Diese steht aufgrund ihrer spezifischen Intentionen und immanenten Poetik in einem ähnlich sekundär-gebrochenen Verhältnis zur überlieferten Legendenliteratur wie das ‚Kunstmärchen‘ zu den Traditionen der Märchenerzählung.³⁹ Schillers Drama übernimmt ‚Weltbilder‘, Themen, Motive und Erzählweisen der Legende, inszeniert sie suggestiv und distanziert sich zugleich von ihnen, ohne damit zur Parodie zu werden. Die ‚Lügende‘ wird gleichsam reflexiv in die ‚Legende‘ eingebaut, ohne dass der Wahrheitsanspruch der letzteren gänzlich aufgehoben wäre.

Diese Doppel-Deutigkeit lässt sich verknüpfen mit wirkungspoetischen Überlegungen, die Schiller in seiner Balladentheorie und in seinen dramaturgischen Schriften skizziert hat. Sie zielen auf eine Mehrfachadressierung literarischer Texte, die ineins die „Fassungskraft des großen Haufens“ und den Geschmack „der gebildeten Klasse“ bedienen soll.⁴⁰ Nun ist die Legende traditionellerweise eine Gattung mit intendierter Breitenwirkung. Schon die mittelalterliche Legende besaß, wie Edith Feistner gezeigt hat, einen „stände- und schichtenübergreifenden ‚Sitz im Leben‘“.⁴¹ Sie konnte an die „electi“ und den „populus“, an Kleriker, an Laien, aber auch an beide Gruppen zugleich gerichtet sein.⁴² Die dabei zugrundeliegende gesellschaftliche Zweiteilung ist soziologisch sicher nicht äquivalent mit

³⁸ Den Begriff „lügen Legenden“ prägt Justus Jonas 1535 in seiner Übersetzung von Melanchthons *Apologia Confessionis Augustanae* (Melanchthon, Philipp: *Apologia der Konfession*, übers. von Justus Jonas, https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11230241_00005.html (zuletzt aufgerufen am 16.12.2021) [S. 269], vgl. auch ebd., [S. 266]: „Fabeln und lügen der Legenden“). Den sprachspielerischen Begriff „Lügende“ kreiert Luther 1537 in seiner Polemik gegen die altkirchlich-katholische Legendenliteratur in der *Lügend von S. Johanne Chrysostomo* (Martin Luther: *D. Martin Luthers Werke*, 120 Bde [Weimarer Ausgabe 1883–2009], Bd. 50, S. 48–64) und benutzt ihn auch noch später (vgl. ebd., Bd. 53, S. 391 f., S. 410). Er wurde dann „zum Gemeinplatz in der protestantischen Polemik“ (vgl. mit Beispielen Schenda, ebd., S. 188). Johann Gottfried Herder zitiert das Schlagwort – kritisch – direkt im ersten Satz seiner Abhandlung *Über die Legende* von 1797.

³⁹ Rolf Schulmeister: *Aedificatio und Imitatio. Studien zur intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende*, Hamburg 1971, S. 123–126; vgl. auch Koch: *Legende* (wie Anm. 5), S. 247.

⁴⁰ Zitat aus Schillers Rezension *Über Bürgers Gedichte*, *SW* 5, S. 973 f.

⁴¹ Feistner: *Historische Typologie* (wie Anm. 3), S. 1, auch S. 20.

⁴² Vgl. ausführlich ebd., S. 49–88. Mit „electi“/„clerici“ und „populus“/„laici“ zitiert Feistner die Zweiteilung der „genera Christianorum“ aus dem *Decretum Gratiani* (ebd., S. 49 und S. 60).

Schillers Zwei-Klassen-Unterscheidung, insofern zu den mittelalterlichen Laien auch die Gesellschaftsschicht des Adels gerechnet wird,⁴³ auf der anderen Seite Schillers gebildetes Publikum nur noch zu einem sehr geringen Teil aus Klerikern besteht. Doch bleibt die Vorstellung von der Legende als einer an alle gesellschaftlichen Stände adressierten Literaturgattung ein kontinuierliches Moment in deren Geschichte – in katholischen Regionen und Milieus bis weit in die Neuzeit.⁴⁴

Die Kunstlegende der *Jungfrau von Orleans* lässt sich dann als der Versuch lesen, dieses ständeübergreifende Potential der Legende zu den bildungsgeschichtlichen Bedingungen um 1800 zu reaktivieren. Um ein Zitat aus einer dramaturgischen Abhandlung Schillers auf sein Legendendrama hin engzuführen: „Der große Haufe erleidet gleichsam blind die von dem Künstler [...] beabsichtigte Wirkung, ohne die Magie zu durchblicken, vermittelt welcher die Kunst diese Macht über ihn ausübte“⁴⁵ – für dieses Publikum ist die affirmativ-persuasive Geschichte der heiligen Johanna gemacht. Daneben gibt es aber „eine gewisse Klasse von Kennern“, deren „Geschmack“ nur durch Ostentation der „angewandten Mittel“ gewonnen werden kann. „Gleichgültig gegen den Inhalt, werden diese bloß durch die Form befriedigt“⁴⁶ – für dieses Publikum wird inszeniert, wie Heilige durch Legenden ‚gemacht‘ werden und letztere als ‚Lügenden‘ ihren trügerischen Schein produzieren.

3.

Diese doppelte Adressierung respektive Deutungsmöglichkeit kommt rekursiv auch bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen Willensfreiheit und Vorsehung in der innerdramatischen Wirklichkeit zum Tragen. Der in Schillers Tragödie dramatisierte Widerspruch zwischen Handlungs-Autonomie und -Heteronomie bildet ein Äquivalent dieser in Legenden narrativ verhandelten Konstellation. Den Heiligen der Legende wird wie Schillers Johanna einerseits eine Willens- und Entscheidungsfreiheit zugeschrieben, ohne die Zurechenbarkeit, moralische Vorbildlichkeit und Macht zu Umkehr, Anachorese oder Martyrium nicht denkbar bzw. narrativ/dramatisch zu plausibilisieren sind. Auf der anderen Seite bleiben die Akteure aber bezogen auf eine transzendente Größe, die sie allererst zum charis-

⁴³ Ebd., S. 51 und S. 54.

⁴⁴ Wie im Mittelalter kann es Legendenversionen geben, die sich nur an Gebildete/Gelehrte richten wie die *Acta Sanctorum* oder invers an „unstudierte Leut“ (Martin von Cochem über sein Zielpublikum, Vorrede zum *History-Buch*, Bd. 3, fol. 3r), aber auch an alle Stände gerichtete wie in der Predigtliteratur (vgl. Wolfgang Brückner: *Erzählende Kurzprosa des geistlichen Barock. Aufriß eines Forschungsprojektes am Beispiel der Marienliteratur des 16. bis 18. Jahrhunderts*, in: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 37/2 [1983], S. 101–148, hier S. 108).

⁴⁵ *Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen*, SW 5, S. 371.

⁴⁶ Ebd., v. 371 und v. 1107.

matischen Ausnahmeleben erwählt, die durch Gnadengaben einen heroischen Tugendgrad ermöglicht und die alle Geschehnisse ‚im providentiellen Griff hat‘ – im Falle der Legende auktorial bestätigt durch Erzählstimme und Ereignisverlauf, im Falle der *Jungfrau von Orleans* intradiegetisch gewiss für die Hauptfigur und mit Blick auf den Gesamttext abhängig von dessen Rezeption.

Johanna selbst begreift sich, daran ist kein Zweifel, als vom Himmel auserwählt: „Ich [...], die Gottgesandte“.⁴⁷ Durch die Botschaft der Muttergottes kennt sie den göttlichen Willen, die Engländer zu vernichten und den Dauphin in Reims zu krönen.⁴⁸ Nach dem militärischen Wunder an der Loire, *Le Mistère du Siège d’Orleans*, verkündet sie: „Gott hat entschieden, unser ist der Sieg. / [...] / Der Himmel ist für Frankreich.“⁴⁹ Auch weiß die Jungfrau um ihren vorherbestimmten Tod: „Nicht *heut*, nicht *hier* ist mir bestimmt zu fallen, / [...] / Dies Leben wird kein Gegner mir entreißen, / Bis ich vollendet, was mir Gott geheißten.“⁵⁰ Ihr Providenzglaube wirkt während des Rückzugs von der Welt gefestigt, ja bildet eine Orientierungsgröße, die auch in den Momenten der Krise Bestand hat. Im Rückblick erscheinen sogar Anklage, Demütigung und Verbannung aus Reims als Teile eines göttlichen Plans: „Der die Verwirrung sandte, wird sie lösen! / Nur wenn sie reif ist, fällt des Schicksals Frucht! / Ein Tag wird kommen, der mich reiniget.“⁵¹ Kurz darauf folgt eine weitere Prüfung. Als Johanna von englischen Soldaten gefangenegenommen wird und ihrem ‚Versucher‘ Lionel ausgeliefert zu werden droht, zweifelt sie zwar daran, weiterhin der göttlichen (bzw. marianischen) Gnade teilhaftig, nicht aber, die prädestinierte Figur eines himmlischen Plans zu sein:

Sollt ich
 Noch unglückselger werden als ich war!
 Furchtbare Heilge! deine Hand ist schwer!
 Hast du mich ganz aus deiner Huld verstoßen?
 Kein Gott erscheint, kein Engel zeigt sich mehr,
 Die Wunder ruhn, der Himmel ist verschlossen.⁵²

⁴⁷ *SW 2*, S. 746, v. 1764. Oder aus dem Mund einer ihrer Schwestern: „Dich führte Gottes dunkle Schickung fort.“ (ebd., S. 786, v. 2875); weitere Stellen oben Anm. 8.

⁴⁸ Ebd., S. 724, v. 1081 ff.

⁴⁹ Ebd., S. 746, v. 1759 und 1767. Dieses Mirakel wird ‚amtskirchlich‘ approbiert vom Erzbischof, der „die Hand des Retters aus den Wolken“ bestätigt (ebd., S. 755, v. 2013).

⁵⁰ Ebd., S. 738, v. 1520–1523; vgl. auch S. 743, v. 1666 f. und S. 805, v. 3376.

⁵¹ Ebd., S. 798, v. 3182 ff. In diesem Gespräch mit Raimond (dem jungen Mann aus ihrer Heimat, mit dem ihr Vater sie verheiraten wollte), einer um das Thema ‚Providenz‘ zentrierten Szene (V.4), heißt es bereits ein paar Wortwechsel früher von den vergangenen Reimser Ereignissen: „JOHANNA. Ich unterwarf mich schweigend dem Geschick, / Das Gott, mein Meister, über mich verhängte. / RAIMOND. Ihr konntet Eurem Vater nichts erwidern! / JOHANNA. Weil es vom Vater kam, so kams von Gott, / Und väterlich wird auch die Prüfung sein.“ (ebd., S. 797, v. 3147–3151) Korrelativ heißt es von den zukünftigen Ereignissen: „Mich wird nichts treffen, als was sein muß.“ (ebd., S. 796, v. 3121)

⁵² Ebd., S. 800, v. 3240–45.

Und wie begreift Johanna ihr eigenes Handeln im Horizont dieses Vorsehungsglaubens? Vergegenwärtigt man sich diejenigen Äußerungen, in denen es um die Frage nach Willens- und Entscheidungsfreiheit und die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten geht, so ist auch hier die Vorstellung vorherrschend, nicht selbstbestimmt zu agieren. „[...] ich *muß* – mich treibt die Götterstimme, nicht / Eignes Gelüsten“, rechtfertigt Johanna ihre tödliche Gewalt gegenüber dem wehrlosen Montgomery.⁵³ Durch ihre Gefühle für Lionel verwirrt, beklagt sie später in einer Apostrophe an die „Hohe Himmelskönigin“ genau diese Heteronomie – und bestätigt mit dem letzten Vers zugleich deren Macht:

Kümmert mich das Los der Schlachten,
 Mich der Zwist der Könige?
 Schuldlos trieb ich meine Lämmer
 Auf des stillen Berges Höh.
 Doch du rissest mich ins Leben,
 In den stolzen Fürstensaal,
 Mich der Schuld dahinzugeben,
 Ach! es war nicht meine Wahl!⁵⁴

Hier blitzt eine Diskrepanz auf zwischen dem göttlichen Willen und dem eigenen „Gelüsten“, ein Spalt, der sich jedoch nach Reue, Buße und Selbsterkenntnis in der Wildnis wieder schließt. Johanna nimmt sich als „[g]eheilt“ und „gereinigt“ wahr, ist sich „keiner Schwachheit mehr bewußt“⁵⁵ und verkündet: „Verdient ichs, die Gesendete zu sein, / Wenn ich nicht blind des Meisters Willen ehrte!“⁵⁶ Das klingt erst mal nicht anders als das frühere Insistieren auf der eigenen Heteronomie, dem ‚Unterworfensein‘ (Passiv) unter ein göttliches „Geschick“. Doch setzt die Haltung, dem Willen Gottes unbedingt und unhinterfragt („blind“) Folge zu leisten, nicht auch eine Entscheidung voraus? Zumindest dann, wenn das von Gott auserwählte Subjekt sich der ‚Blindheit‘ als notwendiger Bedingung seiner Sendung ausdrücklich bewusst geworden ist, wie das bei Johanna im kritischen Prozess von Versuchung, Sündigwerden, Fall, Reue, Buße und Reinigung der Fall ist. Dann nämlich ist die Haltung, dem Willen Gottes „blind“ Folge zu leisten, eine *Entscheidung* zur ‚Unterwerfung‘ (Aktiv). Sie wird zu einer eigenen Wahl, ein „blindes Werkzeug“ Gottes zu sein bzw. nach einer Periode der „Schwachheit“ wieder ein solches zu werden.⁵⁷

⁵³ Ebd., S. 743, v. 1660 f.

⁵⁴ Ebd., S. 775 f., v. 2587 und 2606–2613.

⁵⁵ Ebd., S. 797, v. 3175, 3177 und 3179.

⁵⁶ Ebd., v. 3165 f.

⁵⁷ Zitate ebd., S. 775, v. 2578 und S. 797, v. 3179. Das Moment einer selbständigen Wahl im Angesicht des göttlichen Willens wird die Existenzphilosophie später am Beispiel von Abrahams Bereitschaft, seinen Sohn Isaak zu opfern, herausstellen. Vgl. Sören Kierkegaard: *Furcht und Zittern (Frygt og Bæven)*; Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*. Familienähnlichkeiten zwischen Schiller und Sartre als ‚Philoso-

In der Forschung zu Schillers Jeanne-d'Arc-Tragödie ist das Autonomie/Heteronomie-Problem intensiv und bis in die Gegenwart kontrovers diskutiert worden. Weil dabei systematisch betrachtet alle erdenklichen Positionen durchgespielt worden sind, soll an dieser Stelle auch gar nicht der Versuch unternommen werden, eine gänzlich neue These zu kreieren – weder mit Blick auf *Die Jungfrau von Orleans* noch auf den *philosophia perennis*-Antagonismus von menschlicher Freiheit und Fremdbestimmtheit. Ziel ist es vielmehr zu zeigen, dass die letztthin ambige Aussage des Dramas zu dieser Frage auch daher rührt, dass im Stück literaturwie religionsgeschichtlich die widersprüchliche Prägekräft der Gattung ‚Legende‘ wirksam ist. Versucht man die Forschungslage von ihren dezidiertesten Akzentuierungen her zu beschreiben, lassen sich idealtypisch, im Einzelnen durchaus mit diversen Abschattungen, zwei Perspektiven unterscheiden. Die eine Perspektive fokussiert eine Entwicklung der Protagonistin, bei der aus einer fremdbestimmten Gottesknechtin schließlich ein autonom agierendes Subjekt wird. Poinziert mit Aufklärungspathos bei Eric B. Knoedler: „Schiller’s version replaces the divine mission of Joan of Arc with the philosophical ideas of human secularism and both individual and political autonomy“.⁵⁸ Nicht ganz so plakativ ist bei Walter Hinderer die Rede von einem „Mündigkeitsprozeß, der zur Autonomie der Person, zur Selbständigkeit im Denken und Handeln führt“.⁵⁹ Ähnlich liest Claudia Benthien Johannes spektakuläre Selbstbefreiung in der englischen Gefangenheit von Schillers Konzept der „Autonomie des Subjekts“, sprich dessen kantianischer

phen der Freiheit‘ hat Käte Hamburger profiliert (vgl. Käte Hamburger: *Schiller und Sartre*, in: *Jahrbuch der deutschen Schiller-Gesellschaft* 3, 1959, S. 34–70). Ideen- und dramengeschichtlich ist diese Genealogie, wie gebrochen auch immer, rückwärts bis zum molinistischen Jesuitentheater mit seinen „Dramen der religiösen Entscheidung“ zu verlängern (so eine prägnante Formel von Elisabeth Szarota über einen Dramentyp, der sich verstärkt in den Jahrzehnten um 1600 findet; vgl. Elida Maria Szarota: *Versuch einer neuen Periodisierung des Jesuitendramas. Das Jesuitendrama der oberdeutschen Ordensprovinz*, in: *Daphnis* 3 [1974], S. 158–177, hier S. 158 ff., Zitat S. 160; daran anschließend auch Fidel Rädle: *Lateinische Ordensdramen des XVI. Jahrhunderts. Mit deutschen Übersetzungen*, Berlin und New York 1979, hier S. 524).

⁵⁸ Erik B. Knoedler: *Who is This Black Knight? Schiller’s ‚Maid of Orleans‘ and (Mythological) History*, in: *Who Is This Schiller Now? Essays on His Reception and Significance*, hg. von Jeffrey L. High, Nicolas Martin und Norbert Oellers, Rochester und New York 2011, S. 236–246, Zitat S. 236. Eine Formulierung von M. Blakemore Evans aufgreifend, heißt es weiter: „In order for Joan to fulfill her function as an Enlightenment liberation hero, she must break free of her tribal religious convictions, become the ‚free moral agent‘“ (ebd., S. 237; „a free moral agent“ bei Evans, dessen Aufsatz dieser Lesart präludiert, M. Blakemore Evans: *Die Jungfrau von Orleans. A Drama of Philosophical Idealism*“, in: *Monatshefte für den deutschen Unterricht* 35 [1943], S. 188–194, hier S. 194).

⁵⁹ Walter Hinderer: *Von Heroinnen und Amazonen. Zum politischen Geschlechterdiskurs in Schillers ‚Jungfrau von Orleans‘ und ‚Maria Stuart‘*, in: *Getauft auf Musik. Festschrift für Dieter Borchmeyer*, Würzburg 2006, S. 67–77, hier S. 71. In der älteren Forschung ähnlich Heinz Rieder: *Schiller. Religion und Menschenbild*, Stuttgart 1966, S. 126.

Theorie des Erhabenen her: „Aus eigener Kraft – nunmehr ohne göttlichen Beistand – sprengt sie ihre Ketten und wird, im Schlachtfeld für das Vaterland sterbend, zur Verkörperung des ‚ästhetisch Erhabenen‘“. ⁶⁰ Was diese Lesarten zu Recht hervorheben, ist der Bruch in Johannas Selbstbild und das damit einhergehende neue Moment von bewusster Entscheidung und freier Wahl.

Die zweite Perspektive richtet sich hingegen stärker auf den Tatbestand, dass Johanna nach den retardierenden Momenten im vierten und fünften Akt zu ihrer vom Himmel befohlenen Mission zurückkehrt, ihre ‚Entwicklung‘, wenn man denn bezüglich der Autonomie/Heteronomie-Problematik überhaupt von einer solchen sprechen kann, wieder in eine Fremdbestimmung mündet. ⁶¹ „Nun ist sie wieder reines Organ des göttlichen Willens“, konstatiert Gert Sautermeister. ⁶² Lothar Pikulik spricht davon, der letzte Akt des Dramas diene Schiller offensichtlich dazu, „seine Heldin als Gottgesandte zu restituieren“. ⁶³ Hier wird zu Recht

⁶⁰ Claudia Benthien: *Tribunal der Blicke. Kulturtheorien von Scham und Schuld und die Tragödie um 1800*, Wien u. a. 2011, S. 132. Vgl. auch Anett Kollmann, die über Johanna, ihre Haltung und Situation am Ende des Dramas bemerkt: „Sie bedarf nun keiner äußeren Legitimation mehr“ (Anett Kollmann: *Gepanzerte Empfindsamkeit. Helden in Frauengestalt um 1800*, Heidelberg 2004, S. 123). Eine eigene, durchaus bemerkenswerte Variante der ‚Von der Heteronomie zur Autonomie‘-Lesart bietet Matthias Schulze-Büntje, der in diesem Prozess nicht eine zunehmend sich selbst bewusste Willens- und Entscheidungsfreiheit am Werk sieht, sondern die zu sich selbst kommende lutherische ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ vom Gesetz, die sich allein der göttlichen Gnadenwahl überantwortet (und dabei dezidiert keine Willensfreiheit impliziert): „Johannas Glaubensbildung endet schließlich in der demütigen Annahme des Rechtfertigungsgedankens“ (Matthias Schulze-Büntje: *Die Religionskritik im Werk Schillers*, Frankfurt am Main 1993, S. 222 f.; vgl. auch S. 241 f. und S. 249 f.).

⁶¹ Vgl. Nikolas Immer, der die Auffassung vertritt, Johanna avanciere bei allem ‚Bewusstseinserwachen‘ und ‚sentimentalischen Bruch‘ im Laufe der Ereignisse „zu einem fanatischen Handlungsinstrument vermeintlich göttlicher Führung, [...] ohne dabei jemals die angenommene heteronome Lenkung in Frage zu stellen“ (Nikolas Immer: *Der inszenierte Held. Schillers dramapoetische Anthropologie*, Heidelberg 2008, S. 385); ähnlich pointiert aus der frühen Schiller-Forschung die Abhandlung von Georg Friedrich Eysell: *Schillers Jungfrau von Orleans neu erklärt*, Hannover 1886. Zum gleichen Ergebnis gelangt, von einer ganz anderen Fragestellung aus, Eva Horn, die das Charisma Johannas im Kontrast zu männlichen Trägern charismatischer Herrschaft in einem besonderen *gendering* begründet sieht, das die ‚große Frau‘ zum bloßen Medium fremder Mächte modelliert, ohne sie selbst zur „Trägerin eines eigenen Willens“ zu machen (Eva Horn: *Die Große Frau. Weibliches Charisma in Schillers ‚Jungfrau von Orleans‘ und Fritz Langs ‚Metropolis‘*, in: *Größe. Zur Medien- und Konzeptgeschichte personaler Macht im langen 19. Jahrhundert*, hg. von Michael Gamper und Ingrid Kleeberg, Zürich 2015, S. 193–216, hier S. 196, S. 199 f., S. 203, Zitat S. 199).

⁶² Gert Sautermeister: *Die Jungfrau von Orléans. Schiller contra Voltaire*, in: *Cahiers d'études germaniques* 41/2 (2001), S. 63–79, hier S. 73.

⁶³ Lothar Pikulik: *Der Dramatiker als Psychologe. Figur und Zuschauer in Schillers Dramen und Dramentheorie*, Paderborn 2004, S. 275. Nach Michael Jaeger beginnt diese

hervorgehoben, dass Johanna auch im letzten Teil des Dramas aus dem Selbstverständnis heraus agiert, einem göttlichen Auftrag Folge zu leisten.

Folgt man einer Unterscheidung von Ethiken in autonome und autoritative (heteronome), scheinen die beiden Perspektiven schwer kompatibel. Nach der Erzähllogik der Legende sind sie es sehr wohl. Gerhard Kaiser hat, ohne die Legende als gattungshistorisch-intertextuelle Referenz heranzuziehen, Johannas Standpunkt im letzten Teil der Tragödie zutreffend als „zugleich gesendet und selbstverantwortet“ charakterisiert. Der Preisgabe des Sendungsanspruchs in der Krise entspringt eine „Selbstverantwortung“, der dann „das Bewußtsein der Sendung zurückgegeben wird“.⁶⁴ Was damit am Handlungsbogen der Tragödie sichtbar wird, ist die zu keiner Seite hin auflösbare Spannung zwischen einer providentiellen Finalität, der die Jungfrau Johanna unterworfen ist, und diversen ‚dramatischen‘ Stationen der Entscheidung, an denen ihr freier Wille gefragt ist. Das betrifft den Umgang mit Versuchungen, den Entschluss zu Buße und Weltabkehr und denjenigen zum finalen Martyrium.⁶⁵ Ob man an eine providentielle Bestimmung Johannas ‚glaubt‘ oder nicht, ist eine Frage der Rezeption des Textes. Strukturell hingegen ist diesem das theologisch-legendarische Schema als Plot- und Problemvorgabe in die Dramaturgie eingeschrieben und provoziert dann entweder zustimmende oder ablehnende, einseitige oder polyperspektivische Lektüren.

Das Stationenschema samt seinem Sowohl-als-auch von providentieller Finalität und Entscheidungsdrama des freien Willens impliziert dabei keineswegs

Restitution schon mit Johannas Verhalten in Reims im vierten Akt: „[...] den vernichtenden Vorwurf, nicht Gottes Geist, sondern ihr Wille zur Macht und eitle Lust treibe ihr Tun und Denken an, wehrt die Angeklagte auf definitive Weise ab, indem sie das Selbstsein ihrer Person, die eigenen Willen und eigenes Verlangen haben könnte, auslöscht und sich in einer extremistischen Selbstentleerung zum ‚reinen‘, blinden Werkzeug des Kampfes reduziert.“ (Michael Jaeger: *Die Jungfrau von Orléans – Politik als göttlicher Auftrag*, in: *Zum Schillerjahr 2009 – Schillers politische Dimension*, hg. von Bernd Rill, München 2009, S. 91–99, hier S. 97).

⁶⁴ Gerhard Kaiser: *Johannas Sendung. Eine These zu Schillers ‚Jungfrau von Orleans‘*, in: *Jahrbuch der deutschen Schiller-Gesellschaft* 10 (1966), S. 205–236, hier S. 228. Johannas neuerliche Haltung, dem Willen Gottes „blind“ (v. 3166) Folge zu leisten, ist nach Kaiser dann nicht mehr ein „verantwortungsloses Sich-Überlassen an eine von außen kommende Sendung, sondern die blindlings wagende, vertrauensvolle Entscheidung zu ihr“ (ebd., S. 229 f.).

⁶⁵ Hierfür gilt grundsätzlich: „Der Märtyrer verwandelt das Erleiden (gr. pathē, lat. *passio*) in einen – dem Selbstverständnis nach selbstbestimmten – Tod, dem dabei ein höherer Sinn verliehen wird.“ (Sigrid Weigel: *Schauplätze, Figuren, Umformungen. Zu Kontinuitäten und Unterscheidungen von Märtyrerkulturen*, in: *Märtyrerporträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegerern*, hg. von ders., München 2007, S. 11–37, S. 14; vgl. auch S. 26) Einschlägig zum historisch-semantischen Prozess, wie der aktive Akzent in ‚Passion/Leidenschaft‘ gegenüber den passiven πάθη von der christlichen „Passionsmystik“ prädisponiert wird, Erich Auerbach: *Passio als Leidenschaft*, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Bern/München 1967, S. 161–175 bes. S. 170 f.

zwingend eine psychologisch-charakterliche Entwicklung der Protagonistin, wie das nach einigen zeitgenössischen Modellen aus Seelenkunde, Pädagogik und Literatur (insbesondere Roman) vielleicht zu erwarten wäre. Auch hierin bleibt Schillers Tragödie seltsam mehrdeutig lesbar. Wer mag, kann die Geschichte Johannas als Bildungsprozess, gleichsam als ‚Lehrjahre einer Charismatikerin‘ verstehen. Doch ist es ebenso möglich, die Stationenfolge traditioneller legendarisch aufzufassen. Die Heiligenvita und ihre narrative oder dramatische Darstellung bleiben zwar an zeitliche Sukzession gebunden. Aufgrund des providentiellen Moments und der Tatsache, dass Personen, die zu Legendenprotagonist*innen gemacht werden, bereits als Heilige anerkannt sind, bedeutet diese Sukzession aber keine Entwicklung im Sinne einer fortschreitenden Ausbildung oder Reifung. „Der Heilige ist immer schon, was er erst sein wird.“⁶⁶

Ein signifikantes Beispiel für die Polyvalenz des Dramas in Sachen Providenz und Willensfreiheit ist Johannas Gebet in Szene V.11 kurz vor dem Ende der Tragödie. Die Protagonistin, von den Engländern gefangen und in Ketten gelegt, muss miterleben, wie ihr König und sein Heer in der entscheidenden Schlacht von den Feinden an den Rand einer Niederlage geraten. Daraufhin richtet sie ein Bittgebet an Gott, das dem Bewusstsein der eigenen Handlungsohnmacht entspringt und im Bitten ihre Angewiesenheit auf die göttliche „Allmacht“ zum Ausdruck bringt:

Höre mich, Gott, in meiner höchsten Not,
Hinauf zu dir, in heißem Flehenswunsch,
In deine Himmel send ich meine Seele.
Du kannst die Fäden eines Spinngewebs
Stark machen wie die Taue eines Schiffs,
Leicht ist es deiner Allmacht, ehre Bande
In dünnes Spinngewebe zu verwandeln –
Du willst und diese Ketten fallen ab,
Und diese Turmwand spaltet sich [...] ⁶⁷

Von einem maulerschauenden englischen Soldaten unterbrochen und über die drohende Gefangennahme ihres Königs unterrichtet, mündet Johannas Gebet schließlich in einen Ausruf, der in seinem illokutionären Zweck zwischen Appell und Gefühlsexpression changiert, gefolgt von einer körpergestützten Handlungssequenz: „So sei Gott mir gnädig! (*Sie hat ihre Ketten mit beiden Händen kraftvoll*

⁶⁶ Hammer: *Erzählen vom Heiligen* (wie Anm. 6), S. 2 f., S. 4 f. (Zitat), S. 387. Anerkennung als Heilige/r meint hier meist, aber nicht immer, eine bereits erfolgte Kanonisation von kirchlicher Seite. Schillers Jeanne d’Arc ist 1801 noch nicht heiliggesprochen und gleicht in dieser Hinsicht Legendenfiguren wie dem ‚guten Sünder‘ Gregorius oder Geneveva von Brabant.

⁶⁷ SW 2, S. 808, v. 3463–3471.

gefaßt und zerissen. In demselben Augenblick stürzt sie sich auf den nächststehenden Soldaten, entreißt ihm sein Schwert und eilt hinaus. [...]“⁶⁸

Auf die Unabdingbarkeit der göttlichen Gnade im verbreiteten Legendensujet einer ketten- oder fesselsprengenden Gefangenenbefreiung hat der Mediävist František Graus in einem für die historische Wunderforschung wegweisenden Aufsatz aufmerksam gemacht. Solche wunderbaren Gefangenenbefreiungen tauchen gehäuft in der merowingischen Hagiographie auf und finden ihre literarisch-propagandistische Wiederaufnahme insbesondere in späteren kriegerischen Auseinandersetzungen wie dem Hundertjährigen oder dem Dreißigjährigen Krieg.⁶⁹ In ihren basalen Motiven speisen sich diese Geschichten aus diversen biblischen, apokryphen und patristischen Quellen.⁷⁰ Und wie diese verfügen sie über die primäre narrative Ereignisebene hinaus noch über ein Potential lehrhafter und/oder sinnbildlicher Verweiskraft. Es geht fast nie nur um ein physisches Entkommen aus dem Kerker, sondern zugleich um eine Hinwendung zu Gott, für die eine Befreiung vom Falschen, Verwerflichen, Bösen etc. notwendig ist, ein willentlicher Akt, dessen Gelingen aber seinerseits an die göttliche Gnade gebunden bleibt.

Diese gläubige ‚Basisannahme‘ wird in der frühen Neuzeit von der katholischen Kirche in Auseinandersetzung mit der Reformation kontroverstheologisch geschärft, prominent in der Rechtfertigungslehre des Trienter Konzils und in besonders prononcierter Weise von den Jesuiten, die das Theologumenon auch in ihrem Ordens-theater thematisieren bzw. dramatisieren. Die Dramatik, die bei Schiller aus der Inszenierung menschlicher Willens- und Wahlfreiheit in zugespitzten Entscheidungssituationen erwächst, hat ihre Vorläufer in jesuitischen Legendendramen, die in Orientierung am Tridentinischen Rechtfertigungsdekret, teilweise auch akzentuierter an Luis de Molinas indeterministischer Freiheitslehre⁷¹ Figuren vorführen, deren richtige oder falsche Entscheidungen und Hand-

⁶⁸ Ebd., S. 809, v. 3479.

⁶⁹ František Graus: *Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die Gefangenenbefreiungen der merowingischen Hagiographie*, in: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte* (1961), S. 61–156, zur hagiographischen Funktion der Gnadenevidenz S. 154 ff., zu historischen und legendarischen Gefangenenbefreiungen und wundersam gelösten/ge-sprengten Ketten S. 99–119; zur Wiederaufnahme der Motive in den genannten späteren Kriegen im Anschluss an Graus vgl. Gabriela Signori: *Wunder. Eine historische Einführung*, Frankfurt a. M. 2001, S. 141–148.

⁷⁰ Liest man *Die Jungfrau von Orleans* in dieser Spur, lassen sich für Johanna Kettenzerreißen und Befreiung aus der Gefangenschaft deutlich mehr intertextuelle Bezüge zu heiligen Schriften und geistlicher Literatur herstellen als die gemeinhin geltend gemachten – und sicher auch prominentesten – Intertexte von Simson (Ri 15,14) und der Befreiung Petri (Apg 12,7): z. B. Ps 67,7; 115,16; 119,61; Röm 7,23 f.; die apokryphen Paulus- und Thomasakten oder Augustinus’ Exegese von Psalm 57,4 (En. Ps. 57,4, *Patrologia Latina* XXXVI, S. 677); vgl. zu diesen und anderen hagiographischen Referenztexten Graus: *Gewalt* (wie Anm. 69), S. 104, S. 114, S. 135 f.

⁷¹ Zum Rechtfertigungsdekret des Tridentinums und zum sog. ‚Gnadenstreit‘ über die Vereinbarkeit des unfehlbaren Gnadenwirkens Gottes und der menschliche Freiheit vgl. –

lungen immer auch anders oder gegenteilig hätten ausfallen können.⁷² Analog zu einem Jesuitendrama gelesen, könnte die Botschaft von Johannes Befreiung aus

konfessionell kontrovers – Hubert Jedin: *Die Geschichte des Konzils von Trient II. Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47*, Freiburg im Breisgau 1957, Kapitel 5,7, 8; zusammenfassend ders.: *Handbuch der Kirchengeschichte*, 7 Bde., Freiburg im Breisgau 1962–1979, hier Bd. 4, S. 491–493, S. 570–573; Peter Brunner: *Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient*, in: *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie II*, Berlin und Hamburg 1966, S. 141–169; zu Molinas Lehre, ihrer Stellung zur Tridentinischen Rechtfertigungslehre und im späteren Gnadenstreit aus jesuitischer Perspektive Johannes Rabeneck: *Grundzüge der Prädestinationslehre Molinas*, in: *Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie* 31 (1956), S. 351–369, bes. S. 361 f.; ders.: *Das Axiom: Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam nach der Erklärung Molinas*, in: *Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie* 2 (1957), S. 27–40, bes. S. 39; ders.: *Die Heilslehre Ludwig Molinas*, in: *Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie* 3 (1958), S. 31–62, bes. S. 32, 47, 56 f., 60; aus aktueller freiheits- und handlungstheoretischer Perspektive Christoph Jäger: *Göttlicher Plan und menschliche Freiheit: Vorsehung und ‚Mittleres Wissen‘ bei Luis de Molina*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 117 (2010), S. 299–318, kritisch mit Blick auf die theologischen Aporien John Martin Fischer: *Molinism*, in: *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Bd. I, hg. von Jonathan L. Kvanvig, Oxford 2008, S. 18–43.

⁷² Diese Legendendramen kann man mit Elida Maria Szarota: *Versuch einer neuen Periodisierung. Versuch einer neuen Periodisierung des Jesuitendramas. Das Jesuitendrama der oberdeutschen Ordensprovinz*, in: *Daphnis* 3 (1974), S. 158–177, und Fidel Rädle: *Lateinische Ordensdramen des XVI. Jahrhunderts. Mit deutschen Übersetzungen*, Berlin und New York 1979, auch „Dramen der religiösen Entscheidung“ (oben Anm. 57) nennen. Es geht um Texte wie Jacob Gretsers *Udo von Magdeburg* (Jacob Gretsers: *Dialogus de Udone Archiepiscopo [1587]*, in: *Lateinische Ordensdramen des XVI. Jahrhunderts*, hg. von Fidel Rädle, Berlin und New York 1979, S. 368–433), den Münchner *Theophilus* eines unbekanntenen Verfassers (vgl. Urs Herzog: *Jakob Gretsers ‚Udo von Magdeburg‘ 1598. Edition und Monographie*, Berlin 1970, S. 100 f., S. 204–210; Fidel Rädle: *Die Theophilus-Spiele von München [1596] und Ingolstadt [1621]. Zu einer Edition früher Jesuitendramen aus bayerischen Handschriften*, in: *Acta Conventus Neo-Latini Amstelodamensis. Proceedings of the Second International Congress of Neo-Latin Studies*, hg. von P. Tynman, G. C. Kuiper und E. Keßler, München 1979, S. 7–43, hier S. 888 f.; Kai Bremer: *Der ‚Conversus‘ und sein Bekenntnis. Zur Performanz der Bekehrung auf dem deutschen Theater um 1600*, in: *Akteure und Aktionen. Figuren und Handlungstypen im Drama der Frühen Neuzeit*, hg. von Christel Meier, Bart Ramakers und Hartmut Beyer, Münster 2008, S. 485–508, hier S. 501 ff., S. 506), Jacob Bidermanns *Cenodoxus* und *Philemon martyr* (vgl. Rolf Tarot: *Jacob Bidermanns ‚Cenodoxus‘*, Diss. Köln 1960, hier S. 108 f.; ders.: *Nachwort zu: Jakob Bidermann, Cenodoxus*, Stuttgart 1965, S. 165 f.; Peter-Paul Lenhard: *Religiöse Weltanschauung und Didaktik im Jesuitendrama. Interpretationen zu den Schauspielen Jacob Bidermanns*, Frankfurt a. M. 1976, S. 9 ff., S. 15–18, S. 79 ff., S. 106–110, S. 179–182; Elida Maria Szarota: *Geschichte, Politik und Gesellschaft im Drama des 17. Jahrhunderts*, Bern und München 1976, S. 53 f.; Jean-Marie Valentin: *Gegenreformation und Literatur. Das Jesuitendrama im Dienst der religiösen und moralischen Erziehung*, in:

den Ketten der englischen Gefangenschaft im Sinne des Tridentinum lauten, dass der Mensch sich Gott aus freien Stücken zuwende und dessen Gnadenhilfe in selbstgewählter Zustimmung und Mitwirkung annehme, oder forcierter mit Luis de Molina, dass durch den freien Willensentscheid des Menschen Gottes Gnadenangebot erst zur wirksamen Gnade (*gratia efficax*) werde und menschliches Handeln dann auf Gottes Hilfe vertrauen darf, weil dieser der freien Einwilligung auf Grund seiner Allwissenheit durch einen übernatürlichen Akt zuvorkomme.⁷³ Willensfreiheit und Providenz bilden hier ein unauflösbares Gesamtgefüge.

Historisches Jahrbuch 100 [1980], S. 240–256, hier S. 243 ff.; Ruprecht Wimmer, *Jesuitendrama: Jakob Bidermanns ‚Philemon Martyr‘*, in: *Handbuch der Literatur in Bayern. Vom Frühmittelalter bis zur Gegenwart*, hg. von Albrecht Weber, Regensburg 1987, S. 187–196, hier S. 194 f.) oder Nikolaus Avancinis: *Pietas Victrix – Der Sieg der Pietas*, hg. von Lothar Mundt und Ulrich Seelbach, Tübingen 2002. Diese Legendendramen suggerieren ihrem Publikum, dass die Lutherische ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ im Sinne einer von Gott geschenkten Befreiung vom Gesetz und zum Glauben keineswegs hinreicht, um das Seelenheil zu erlangen. Da Menschen die Möglichkeit haben, die göttliche Gnadenhilfe anzunehmen oder zurückzuweisen, hängt die Wirksamkeit der göttlichen Gnade von der freien Zustimmung (Beispiel Theophilus, Bruno, Philemon und Konstantin) bzw. Ablehnung (Udo und Cenodoxus) sowie einem entsprechenden Handeln derer ab, die gerechtfertigt werden sollen. Ein exemplarisches Zitat aus Avancinis *Pietas Victrix*: „Gratia [...] / Necessitatis nescia, invitos monet, / Spontè occupantes incitat [...]; / Nec cogit ullum. Liberos nobis Deus / Donavit anomos.“ (Die Gnade [...], keiner Notwendigkeit unterworfen, ermahnt die Widerspenstigen, spornt die an, die sich freiwillig ihrer bemächtigen [...]; Zwang aber übt sie gegen niemanden. Gott hat uns einen freien Willen verliehen“; *Pietas Victrix*, S. 36 f., v. 429–434; Übersetzung von Mundt und Seelbach; vgl. hierzu auch die Einleitung von Mundt und Seelbach: Nikolaus Avancini: *Pietas victrix – Der Sieg der Pietas*, hg. und übers. von Lothar Mundt und Ulrich Seelbach, Tübingen 2002, S. XX). Auch die religiösen Dramen und Fronleichnamsspiele von Pedro Calderón de la Barca dramatisieren eine solche Freiheitslehre, so *La devoción de la cruz* (*Die Andacht zum Kreuz*), das Stück, mit dessen Übersetzung durch August Wilhelm Schlegel die Entdeckung Calderóns in Deutschland beginnt und das Schiller wahrscheinlich 1803 noch gelesen hat (vgl. den Brief von Goethe an Schiller vom 28.1.1804, *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, Bd. 2, hier S. 1023). In diesem Zusammenhang von Bedeutung ist die Bemerkung Goethes über eine nicht mehr zustande gekommene intensivere Rezeption Calderóns: „Schillern [...] wäre er gefährlich gewesen, er wäre an ihm irre geworden, und es ist daher ein Glück, daß Calderon erst nach seinem Tode in Deutschland in allgemeine Aufnahme gekommen“ (Johann Peter Eckermann: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, hg. von Regine Otto unter Mitarbeit v. Peter Wersig, Berlin und Weimar 1982, hier S. 137 [12.5.1825]).

⁷³ Vgl. die Schlüsselformulierung im Tridentinischen Rechtfertigungsdekret: „[...] libere moventur in Deum“ („sich Gott aus freien Stücken zuwenden“) (*De iustificatione / Über die Rechtfertigung*, in: *Heinrich Denziger, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, übers. und hg. von Peter. Hünermann, Freiburg im Breisgau ³⁷1991, S. 1526, vgl. auch S. 1525 und S. 1554). Zu Molinas

Von solch einer Position aus wären etwa die – Schiller wohlbekannten – Verse, die Goethes Iphigenie in einer dramaturgisch ähnlich brisanten Zuspitzung von Ereignissen im letzten Akt des Schauspiels *Iphigenie auf Tauris* spricht, keineswegs als Parallele zu Johannas Haltung zu verstehen: „Ruf ich die Göttin um ein Wunder an? / Ist keine Kraft in meiner Seele Tiefen?“⁷⁴ Vielmehr klingen diese Verse in ihrem disjunktiven Einschlag für christliche Ohren verdächtig nach Selbstermächtigung und Selbsterlösung. Um in Johannas Verhalten eine vergleichbare Autonomie erkennen zu können wie in Iphigenies Insistieren auf einer selbstbestimmten, göttlich-heteronome Hilfe zurückweisenden Entscheidung, bedarf es einer anderen Perspektive, die Schillers polyvalenter Damentext ebenfalls anbietet. Es ist die Perspektive neuzeitlicher Selbstbehauptung, die sich gegen jede Form von

Verständnis der *gratia efficax*: „auxilia gratiae non habere ex sua natura quod efficacia sint aut non sint, sed id pendere ex eo, quod arbitrium eis motum et excitatum consentire & cooperari velit aut non velit, ut Concilium Tridentinum perspicue definit“ („die Gnadenhilfe hat es nicht aus ihrer Natur, wirksam zu sein oder nicht zu sein, vielmehr hängt dies davon ab, dass/ob der von ihr bewegte und angeregte Wille zustimmen und mitwirken will oder nicht will, wie das Konzil von Trient anschaulich definiert hat“) (*Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione et Reprobatione Concordia / Vereinbarkeit der Willensfreiheit mit den Gnadengaben, dem göttlichen Vorauswissen, der Vorsehung, Vorausbestimmung und Verdammnis*, disputatio LIII, memb. I, 242, lat. u. dt. Text zitiert nach dem Kommentar von Christoph Jäger, Hans Kraml und Gerhard Leibold, zu Molina, Christoph Jäger: *Göttlicher Plan und menschliche Freiheit. Concordia Disputation*, Hamburg 2018, S. 52, S. 95) – Den Nervus von Molinas Lehre konnte man Ende des 18. Jahrhunderts konzise im viel gelesenen Werk eines protestantischen Theologen, Johann Salomo Semlers *Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte*, 3 Bd., <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10027583-8> (zuletzt aufgerufen am 16.12.2021), referiert finden: „Molina leugnet es [...] selbst nicht, daß er eine Mitwirkung des *liberi arbitrii* bey und mit der Gnade, lieber behaupten wolle, als die alte harte Lehre fortsetzen, welche eine absolute unwiderstehliche Wirkung Gottes beschrieb, wobey man die moralische Natur, und die Moralität des Zustandes des Menschen nicht behalten und darthun könnte.“ (*Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte*, III, 455, der ganze Abschnitt über Molina ebd. S. 452–460; d’Holbachs *Théologie portative* identifiziert diesen Gegensatz aus französischer Perspektive mit der Konkurrenz der „Molinistes“ und „Jansénistes“, vgl. die Artikel *Grâce, Molinistes* und *Prédestination*, in Paul Henri Thiry d’Holbach: *Théologie portative* (wie Anm. 37), S. 114, S. 153, S. 180. Welches der beiden Willenskonzepte das interessantere für denjenigen Typus von Dramenhelden und -heldinnen ist, den Schiller in seinem Œuvre bevorzugt, scheint mir evident.

⁷⁴ Johann Wolfgang Goethe: *Hamburger Ausgabe*, 5 Bd., hg. von Erich Trunz, München ³1982, S. 59, v. 1884 f. (Auftritt V.3). Zur Problematik der Handlungsautonomie trotz aller Kritik (insbesondere am verkürzten Mythenbegriff) immer noch einschlägig: Wolfdietrich Rasch: *Goethes ‚Iphigenie auf Tauris‘ als Drama der Autonomie*, München 1979, bes. S. 8, S. 25 f., S. 29, S. 161.

theologischem Absolutismus verwahrt.⁷⁵ Aufgeklärte und mit den rezenten Subjekttheorien vertraute Leser*innen um 1800 werden in Johannas Gebet und Handeln ein gänzlich säkulares „Werk der freien Wahl“⁷⁶ sehen, die „Ergebung in den göttlichen Ratschluß“ für frommen Selbstbetrug halten⁷⁷ und die reißenden Ketten für einen romantischen Theatercoup. So gelesen, erscheint Johannas schlussendlicher Befreiungsakt von den Ketten als gänzlich autonomer Vollzug, unabhängig von der im vorangehenden Gebet erlebten göttlichen Hilfe. Letzteres kann, um eine Schiller ebenfalls bekannte Aussage Kants über den Status des Betens zu zitieren, dann „höchstens nur den Wert eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Besinnung in uns selbst bei sich führen, unmittelbar aber keine Beziehung auf göttliche Wohlgefallen haben.“⁷⁸

Die ‚autonomistische‘ Lesart lässt sich kohärent sogar noch mit Blick auf Johannas Martyrium fortführen.⁷⁹ In einer Auseinandersetzung mit Baumgartens *Metaphysica* reflektiert Kant über eine Restriktion, der auch „die Gottliche Willkür“ in Ansehung des Menschen als Selbstzweck unterworfen ist, und formuliert dabei den bemerkenswerten Satz: „Gott kann ein (vernünftig) Geschöpf nicht dem Weltganzen aufopfern, aber wohl zulassen, daß es sich selbst aufopfere.“⁸⁰ Genau so könnte man Johannas Gang in den Tod auch kontextualisieren. Schillers Jung-

⁷⁵ Hans Blumenberg: *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erw. u. überarb. Neuausg. v. ‚Die Legitimität der Neuzeit‘*, 2. Teil, Frankfurt am Main 1983: „Theologischer Absolutismus und humane Selbstbehauptung“.

⁷⁶ Zitat Schiller, *Über das Erhabene*, SW 5, S. 794.

⁷⁷ Zitat ebd.

⁷⁸ Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Immanuel Kant: *Werke in zehn Bänden*, 7 Bd., hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, S. 871). Kritisch heißt es dort ein paar Sätze früher: „Das *Beten*, als ein *innerer förmlicher* Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein bloß *erklärtes Wünschen*, gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf“ (ebd., S. 870).

⁷⁹ Unter der Voraussetzung, das Zerreißen der „schweren Ketten“ (SW 2, S. 805, nach v. 3394) entweder ästhetisch-dramaturgisch als verzichtbaren Theatercoup zu deuten oder religions- und überlieferungskritisch als dezidierten Schwindel des Verfassers, so wie es Reimarus ein paar Jahrzehnte vor Schillers Tragödie mit dem leeren Grab Christi und den Auferstehungsbotschaften der Apostel und Evangelienautoren versucht hat (vgl. die von Lessing 1777–78 publizierten Fragmente Über die Auferstehungsgeschichte, in Gotthold Ephraim Lessing: *Werke*, 7 Bd., hg. v. Herbert G. Göpfert, München 1970, S. 426–457 und *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger*, § 56–59, ebd., S. 592–598).

⁸⁰ Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*, Bd. 17, hg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften Berlin 1900 (Handschriftlicher Nachlass, 4. Bd., *Metaphysik*, 1. Teil), S. 202. Eine hypothetisch angenommene Unbedingtheit göttlicher Willkür in moralischer Hinsicht bezeichnet Kant als „despotism“ und bemerkt zu dieser Vorstellung kritisch: „Hier wird angenommen, daß Gott das vernünftige Geschöpf bloß als Mittel zur Vollkommenheit des Ganzen brauche. Aber da ist kein moralischer werth in der welt, wo die vernünftige Wesen bloß als Mittel gebraucht werden.“ (ebd.) Im § 980 von Baumgartens *Metaphysica*, auf den Kant hier Bezug nimmt,

frau folgt dann einem kantianischen Selbstbestimmungskonzept, das auch die Tragödien­theorie ihres Autors prägt, und macht schließlich zu einem „Werk der freien Wahl“, was – kontrastiv gelesen – „die Religion unter dem Begriff der Ergebung in den göttlichen Ratschluß lehret“.⁸¹ Das wäre eine moderat religionskritische Deutung, die Spielraum lässt für religiöse Selbstentwürfe zu den Bedingungen aufgeklärt-idealistischer Subjektphilosophie.

Daneben ist aber, wie weiter oben bereits angedeutet, im Horizont radikalaufklärerischer Religionskritik auch noch eine forciertere Entzauberung der Legende von der heiligen Johanna als ‚hysterischer Dampf bekloppter Gehirne‘, ‚religiöse Fiktion‘ oder ‚Traum kranker Menschen‘ möglich.⁸² Diese Lesart, zu der Schillers Tragödie ebenfalls einlädt, stellt die religiösen Plotmuster genauso unter Illusionsverdacht wie die Charismen, durch die die Protagonistin in Fremd- und Selbstzuschreibungen gekennzeichnet wird. Die Bereitschaft Johannas, in einem großen Welttheaterfinale für ihre Sache zu sterben, liest sich dann weder als christlich konnotierte Blutzugehörigkeit noch als „idealistische[r] Schwung des Gemüts“,⁸³ sondern als pathologische Verblendung einer Fanatikerin.

4.

Viele Äußerungen über die Gattung ‚Legende‘ aus der Feder von Aufklärern treten im 18. Jahrhundert die Erbschaft der reformatorischen Polemik gegen die ‚Lügende‘ an. Die Legende wird zum Ziel zahlloser Attacken, die an ihr all das festmachen, was sich die Aufklärung zu bekämpfen vorgenommen hatte. Geradezu mustergültig stellt die Gattung eine als literarische Überlieferung gespeicherte Vorurteils-Akkumulation vergangener Zeiten dar, „voller Aberglaubens und abgeschmackter Wunder“ (Lessing).⁸⁴ D’Holbachs Definition der „Légendes“ im

fällt das Stichwort „*absolutismus theologicus*“, das Kant mit dem alten deutschen Synonym für ‚Providenz‘ annotiert: „Verhängnis“ (ebd. 203).

⁸¹ Schiller: *Über das Erhabene* (wie Anm. 76f.). Man könnte das, eine Formulierung Schillers aus einem Brief an Goethe aufgreifend, auch eine vollständige „Menschwerdung des Heiligen“ nennen (an Goethe vom 17.8.1795, *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, I, 127). Schwierig zu vermitteln ist damit allerdings der antikanianische Zug des Briefs, der implizit auch das eigene Konzept des ‚ästhetisch Erhabenen‘ im Versöhnungsphantasma der ‚schönen Seele‘ aufgehen lässt.

⁸² Die Schlagworte in Anlehnung an d’Holbach und Hume (wie Anm. 35 und 37).

⁸³ Schiller: *Über das Erhabene*, SW 5, S. 794 (gleicher Kontext wie die Zitate oben Anm. 76f.).

⁸⁴ Gotthold Ephraim Lessing über Legendensammlungen, aus der Rezension einer deutschen Übersetzung der kritischen Hagiographie (*Les vies des saints*) des französischen Historikers und Theologen Adrien Baillet in der Tradition der Bollandisten (*Hadrian Baillet historische und critische Abhandlung von den Geschichten der Märtyrer und Heiligen und deren Sammlungen*, Leipzig und Rostock 1753, in Gotthold Ephraim Lessing: *Sämtliche Schriften*, Bd. 5, hg von Karl Lachmann, Stuttgart 1890³, S. 191 f.); ein

gleichnamigen Artikel der *Théologie portative* kündigt 1767 schon von ersten Erfolgen im Kampf der Aufklärer: „Erbauliche und wunderbare Geschichten, die man nicht mehr genug liest, seitdem [frei]geistige Kritiker die Leichtgläubigkeit der Gläubigen/Frommen haben kräftig erkalten lassen“.⁸⁵ Friedrich Nicolai, das Haupt der Berliner Aufklärungsszene, sieht hingegen noch in den 1780er Jahren in den katholischen Gebieten Deutschlands „die Industrie, die christkatholischen Layen durch Legenden zu regieren“, auf Hochtouren laufen⁸⁶ und stellt die Gattung in den Kontext katholischer Sozialisation bzw. Indoktrination – spricht: „Von der ersten Jugend an gewöhnt werden, für heilig zu halten, was Vorurtheil und Legende ist.“⁸⁷

Zum Ende des Jahrhunderts hin mehren sich aber auch Ansätze zu einer behutsameren Historisierung der Legende, ihrer religiösen Denkformen und Erzählweisen. Eine prominente Rolle dabei spielen protestantische Geistliche wie Johann Friedrich August Kinderling, Samuel Christoph Lütkemüller oder – etwas prominenter – Johann Gottfried Herder mit seinem Essay *Über die Legende* von 1797 sowie eigenen poetischen Versuchen unter der Gattungsbezeichnung *Legenden*.

Hinweis auf diesen Text bei Rosenfeld: *Legende* (wie Anm. 26), S. 79, der additiv auch eine ganze Reihe weiterer Autoren – Historiker, Dichter und Zeitschriftenherausgeber – aufführt, bei denen die Legende in den diskursiven Zusammenhängen aufgeklärter Kritik thematisiert wird (ebd., S. 79 f.).

⁸⁵ „Histoires édifiantes & merveilleuses que l’on ne lit plus assez depuis que des critiques esprits forts ont refroidi la crédulité des fideles.“ (Paul Henri Thiry d’Holbach: *Théologie portative*, [wie Anm. 37], S. 139). Der entsprechende Artikel „Legenden“ der zeitgenössischen unausgewiesenen d’Holbach-Übersetzung *Theologische Charlatanerien* übersetzt etwas freier, ergänzt den Originaltext noch mit einem längeren Einschub über die problematische „Sittenlehre“ der Legenden mit Blick auf „das gemeine Wesen“ und „alle Bürgerpflichten“, endet aber mit der gleichen Pointe wie der französische Text: „Leider sind sie keine gangbare Lectüre mehr, seitdem einige kritische starke Geister die Leichtgläubigkeit der Frommen vermindert haben.“ (*Theologische Charlatanerien* [wie Anm. 37], S. 82 f.)

⁸⁶ Nicolai Friedrich: *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781*, Bd. 8, <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd18/content/titleinfo/8243801> (zuletzt aufgerufen am 16.12.2021), S. 88.

⁸⁷ Ebd., Bd. 7, Anhang, S. 114. In Nicolais vielbändiger Reisebeschreibung kommt das Stichwort ‚Legende(n)‘ häufig vor, meist ergänzt um pejorative Epitheta wie ‚elend‘, (Bd. 2, S. 575), ‚dumm‘ (Bd. 7, S. 47 f.); ‚unvernünftig‘ (Bd. 7, S. 140), ‚absurd‘ (Bd. 5, S. 99; Bd. 8, S. 52, 58), ‚abergläubisch‘ (Bd. 4, Zusätze 2. Bd., LII), ‚abgeschmackt‘ (Bd. 8, Bd. 15), ‚lächerlich‘ (Bd. 4, S. 44), ‚läppisch‘, ‚unwahr und kindisch‘ (Bd. 5, S. 37; Bd. 8, S. 102); gern auch im Superlativ: ‚dumms‘ (Bd. 8, S. 154, S. 171), ‚absurdest‘ (Bd. 5, S. 37; Bd. 8, S. 102), ‚allerabsurdest‘ (Bd. 8, S. 32), ‚ungereimtest‘ (Bd. 5, S. 43), ‚unsinnigst‘ (Bd. 5, S. 82), ‚abgeschmacktest‘ (Bd. 2, S. 343), ‚allerabgeschmacktest‘ (Bd. 3, S. 54), ‚sinnlosest‘ (Bd. 8, S. 82), ‚lächerlichst‘ (Bd. 8, S. 81). Nach einem Besuch der ehemaligen Jesuitenbibliothek in Bamberg, die Teil der dortigen Universitätsbibliothek ist, bekennt er, nirgendwo sonst „einen so ungläublichen Schund von Legenden“ gefunden zu haben (Bd. 1, S. 142).

1804 publiziert der mit Herder befreundete lutherische Pastor Ludwig Theobul Kosegarten in zwei Bänden versifizierte und prosaische Nachdichtungen mehr oder minder bekannter Legenden und Mirakel. In zeitlicher Nähe zu Schillers *Jungfrau von Orleans* werden auch zwei andere dramatisierte Legenden publiziert: Ludwig Tiecks *Leben und Tod der heiligen Genoveva* (1799) und Friedrich de la Motte Fouqués *Des heiligen Johannis Nepomuceni Märtyrer-Tod* (1804). In ihrer Gattungswahl rufen alle drei Autoren die Traditionen einer Dramatisierung von Legendenstoffen auf.⁸⁸ Thematisch verbindet die Dramentexte das Märtyrermotiv.

Es gibt nun ein Moment, das *Die Jungfrau von Orleans* von allen anderen Auseinandersetzungen mit der Gattung ‚Legende‘ um 1800 unterscheidet. Das Stück läuft weder auf eine Historisierung der Legende noch auf eine eindeutig entlarvende Polemik gegen sie hinaus, noch auf ein Literaturexperiment, das die Legenden-tradition allein für ein poetisches Spiel mit überlieferten Gattungsmustern nutzt wie Tiecks *Genoveva*-Drama. Schillers Tragödie bietet zwar, wirkungsästhetisch doppelt codiert, die Möglichkeit, das Dramengeschehen und seine intradiegetischen Deutungen ‚gläubig‘ anzunehmen oder es kritisch als ‚Lügende‘ zu sezieren. Doch versucht sich das Stück darüber hinaus auch noch an einer neuen gebrauchsliterarischen Funktion der Legende, die ständeübergreifend adressiert ist und den Lügenverdacht in gewisser Weise wieder neutralisiert.

Bleibt bei den Revitalisierungsversuchen von praktizierenden Geistlichen wie Herder und Kosegarten trotz aller Historisierung doch immer noch ein religiöser Erbauungszweck erkennbar, so löst Schiller die Legende vollständig aus den pragmatischen Zusammenhängen von christlicher Didaxe, Erbauung und Seelsorge. Diese Entpragmatisierung läuft indes nicht wie bei Tieck auf ein ästhetisch autoreflexives Experiment hinaus, sondern auf eine Repragmatisierung zu anderen Zwecken. ‚Heiligkeit‘ im strikt theologisch-kanonischen Sinne wird transformiert in ein idealistisches und patriotisch getöntes Charisma, das in der Zeit der Napoleonischen Kriege sowohl für die sogenannten ‚niedereren Stände‘ mit ihren populärreligiösen Bedürfnissen wie für die ‚Gebildeten unter den Verächtern‘ der Religion einen nationalen und politischen Identifikationswert besitzen soll. „Was ist unschuldig, heilig, menschlich gut, / Wenn es der Kampf nicht ist ums Vaterland?“⁸⁹ formuliert Johanna eine rhetorische Frage, um den Herzog von Burgund zum Seitenwechsel zu bewegen. 1801 gedruckt in einem Text oder gesprochen auf einer Bühne ließ dieser Satz sein Publikum wohl weniger an den spätmittelalterlichen Hundertjährigen Krieg und Johannes altkirchliche Referenzen denken als vielmehr an die zeitgenössischen Legierungen von sakraler Sphäre und Nationalgefühl.

⁸⁸ Vgl. als Überblicke zur Dramatisierung von Legenden, angefangen mit Hrotsvith von Gandersheim über hoch- und spätmittelalterliche Legenden- und Mirakelspiele (prominent Theophilus), Jesuitendramen und *autos sacramentales* Rosenfeld: *Legende* (wie Anm. 26), S. 38 und S. 71 ff.; Felix Karlinger: *Legendenforschung. Aufgaben und Ergebnisse*, Darmstadt 1986, hier S. 49–56.

⁸⁹ *Die Jungfrau von Orleans*, SW 2, S. 747, v. 1782 f.

Schillers Rückgriff auf die Gattung ‚Legende‘ in der *Jungfrau von Orleans* kann man daher angemessen nur beschreiben, wenn man das Drama als Interferenzprodukt verschiedener Kulturfunktionen, Diskurse und Debatten begreift. Seine besondere zeitgeschichtliche Signifikanz liegt in einer Politisierung von Heiligkeit, Legende und Marienmirakel. Hatte Benedikt XIV., der theologisch bedeutendste Papst des 18. Jahrhunderts, Revisor des *Martyrologium Romanum* und Verfasser eines voluminösen Werks über die Heiligsprechung, um die Mitte des Jahrhunderts strenge Verfahrensregeln für Kanonisationen vorgeschrieben, die die Überprüfung von Visionen, Wundern, Anforderungen an medizinische Gutachter und anderes mehr betrafen,⁹⁰ so forcierte und politisierte sein Nachfolger Pius VI. schon vor, aber vor allem während der Französischen Revolution die Heiligsprechungen. Pius setzte eine große Zahl von Kanonisationsverfahren in Gang, deren Kandidat*innen sich durch Glaubenseifer, Keuschheit, heroische Tugend und Demut als Gegenentwürfe zu Aufklärung, Verweltlichung, Revolution und Volkssouveränität propagieren ließen.⁹¹ Hinzu kamen die zwar erst später erfolgreich kanonisierten, aber in den 1790er Jahren bereits europaweit bekannten Märtyrer revolutionärer Kirchenverfolgungen, die „berühmten und tapferen Helden der französischen Kirche“ und „Athleten des Glaubens“, wie es zwei gegenrevolutionäre Geistliche in der ersten Hälfte des Jahrzehnts in Agitationsschriften formulierten.⁹² Selbst der auf der Guillotine hingerichtete Ludwig XVI. wäre 1793 um ein Haar als Märtyrerkönig zur ‚Ehre der Altäre‘ erhoben worden.⁹³ Das Panorama über die katholische Seite hinaus weiter aufgeblendet, kann man sagen, dass die 1790er Jahre voll sind mit gewaltsam Verstorbenen, die in der Propaganda zu Blutzügen stilisiert werden – auch auf Seiten der Revolution, die auf die Sakra-

⁹⁰ Vgl. Haynes: *Philosopher King* (wie Anm. 13), S. 121–137; Rosa: *Prospero Lambertini tra ‚regolata devozione‘ e mistica visionaria* (wie Anm. 13), S. 524f., S. 527; Stefan Samerski: ‚Wie im Himmel, so auf Erden‘? (wie Anm. 30), S. 76 und S. 88f.

⁹¹ Vgl. Samerski, ebd., S. 129–133. In der mit vierzigjähriger Verspätung ins Deutsche übersetzten Abhandlung des katholischen Theologen Muratori über die Macht der Phantasie kommentiert 1785 dessen Übersetzer Richerz, selbst protestantischer Theologe, die Bemerkung Muratoris, wegen der vielen natürlich erklärbaren, aber von den Visionär*innen selbst fälschlicherweise für göttliche Eingebungen gehaltenen Phantasmen gehe man „in Rom auch bey den Seligsprechungen so sehr vorsichtig zu Werk“, mit folgender Fußnote: „Schade, daß selbst unser Jahrzehnd und Pius des VIten Verfahren das Gegentheil lehren.“ (*Ludwig Anton Muratori über die Einbildungskraft des Menschen* [wie Anm. 36], II, 94; Muratoris Bemerkung über die Beatifikationen im italienischen Original *Della forza della fantasia umana* [wie Anm. 37], 97)

⁹² „Atleti della Fede“ (Alfonso Muzzarelli 1791) und „illustri e valorosi Eroi della chiesa di Francia“ (Francesco Gusta 1794), zitiert nach Mario Tosti: *Gli ‚Atleti della Fede‘: emigrazione e controrivoluzione nello Stato della chiesa (1792–1799)*, in: *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, hg. von Danile Menozzi, Bologna 1990, S. 233–285, hier S. 245 und S. 247.

⁹³ Vgl. Philippe Boutry: ‚Le Roi martyr‘. *La cause de Louis XVI devant la cour de Rome (1820)*, in: *Revue d’histoire de l’Église de France*, 76 (1990), S. 57–71.

lisierung ihrer Toten nicht verzichten mochte. Diese ganzen Märtyrer-Gestalten eigneten sich bestens zur Politisierung von Heiligkeit und besonderen Charismen und bilden in dieser Perspektive realhistorische Pendanten zur Titelheldin der *Jungfrau von Orleans*.

Dazu kommen zeitgenössische Bezüge der Marienfrömmigkeit und Mirakel. Die Erscheinung und kriegerische Hilfe der Gottesmutter in einer militärischen brisanten Lage ist ein altes Mirakelsujet, das sich vom frühmittelalterlichen Byzanz bis zum Konfessionellen Zeitalter nachweisen lässt (zwei Beispiele erwähnt Schiller selbst in seiner *Geschichte des Dreißigjährigen Krieges*).⁹⁴ Dass solche Mirakelmotive aber auch aktuelle Virulenz besitzen konnten, war der zeitgenössischen Publizistik über den Vendée-Aufstand von 1793/94 und die europäischen Revolutionskriege zu entnehmen: „Bald sprach man in der Vendee von Wundern; hier war die heilige Jungfrau in Person erschienen, um einen im Walde errichteten Altar einzuweihen; dort war der Sohn Gottes vom Himmel gestiegen, um einer Einsegnung von Fahnen beizuwohnen; anderwärts hatte man Engel mit Flügeln und Heiligenschein gesehen, die den Vertheidigern des Altars und des Throns (ein Lieblingsausdruck der Vendeer) den Sieg verkündigten.“ Das erzählt Konventsgeneral Turreau in seinen Kriegerinnerungen, die sich die Heftigkeit des konterrevolutionären Widerstands nur mit dem religiösen Fanatismus der Vendéer Bevölkerung erklären können.⁹⁵ Ähnliches passiert in anderen Regionen Frankreichs und im ersten und zweiten Koalitionskrieg in den von französischen Armeen besetzten Gebieten des Rheinlands, Bayerns und Italiens, aus denen ebenfalls von Marienerscheinungen, weinenden oder blutenden Madonnenstatuen, anderen Wundern und einer bei gegenrevolutionären Aufständischen tief verankerten und in ihren praktischen Folgen militanten Marienfrömmigkeit berichtet wird.⁹⁶

⁹⁴ Vgl. SW 4, S. 458 und S. 732 – in beiden Fällen geht es um das Vertrauen eines Herrschers auf die Heerführerin Maria im militärischen Ernstfall, im ersten um den Böhmisches-Pfälzischen Krieg und Kaiser Ferdinand II., der der Muttergottes auch den militärischen Ehrentitel „Generalissima“ anträgt (Zitat ebd. S. 458), dessen Tradition bis zum byzantinischen *Hymnos Akáthistos* aus dem 7. Jahrhundert zurückreicht, in dessen erstem Kontakion Maria als „Heerführerin“ (στρατηγική) im Kampf gegen die Konstantinopel belagernden Heiden gerühmt wird; im zweiten von Schiller erwähnten Fall geht es um den Sohn und Nachfolger des Kaisers, Ferdinand III., und die Bedrohung der österreichischen Erbländer durch die Schweden im Frühjahr 1645.

⁹⁵ Louis Marie Turreau: *Geschichte des Vendee-Kriegs*, in: *Minerva*, 1796, Bd. 2., S. 193–236 und S. 528–553 (Zitat S. 532) und Bd. 3, S. 68–95.

⁹⁶ Vgl. aus einer Fülle von Beispielen etwa die Rolle von Marienerscheinungen und blutigen Tränen einer Madonnenplastik beim sog. „Massacre de la Glacière“ in Avignon im Herbst 1791 (zu den gesamten Ereignissen Jules Michelet: *Histoire de la Révolution française*, Bd. 1, Paris 1970, S. 787–819, zu den Marienerscheinungen S. 804f.; zusammenfassend Anne-Marie Dupont: *Glacière (Massacres de la)*, in: *Dictionnaire historique de la Révolution Française*, hg. von Albert Soboul, Paris 1989, S. 507); für die von den Revolutionskriegen betroffenen Gebiete des Deutschen Reichs diverse Wunderberichte um die Figur der Gottesmutter (etwa *Auszug aus dem Tagebuch von Prior*

Das alles ist für die Eigentümlichkeit von Schillers *Jeanne-d’Arc*-Tragödie, geschrieben und publiziert mitten im zweiten Koalitionskrieg, von einiger Bedeutung. *Die Jungfrau von Orleans* legiert die Narrative überlieferter Legenden- und Mirakelliteratur mit einem militanten Eifer aus dem Geist der katholischen Gegenrevolution, um sie dann transkonfessionell und ständübergreifend als patriotisches Identifikationsangebot zu offerieren. So entsteht eine neue Form von Legende, deren Protagonistin sich in ihrer Glaubensstärke und Entscheidungskraft religions- und politikgeschichtlich als Übergangsgestalt zwischen christlichen Heiligen und säkularisierten charismatischen Führerfiguren im Sinne Max Webers erweist.

Karl Aloys Nack, Einträge 6.–8. September 1796, zitiert nach der Edition in Norbert Bayle-Sick: *Katholische Aufklärung als staatsbürgerliche Erziehung. Leben und Werk des Volkserziehers Karl Aloys Nack OSB von Neresheim 1751–1828*, Augsburg 1994, S. 389 f., oder der Bericht von Anton Naasen: *Pfarrarchiv Aufkirchen, zitiert nach Not, Leid und Tod – Umbruch und neue Hoffnung. Die Schlacht von Hohenlinden im Jahr 1800. Eine historische Wende aus lokaler Perspektive*, hg. von Arnold J. Großegesse, Ebersberg 1999, S. 79r); für Italien verschiedene Wunder, die sich an Bildern der Jungfrau Maria ereignen und die als himmlischer Protest gegen jakobinische Bilderstürme gedeutet werden (so durch Giovanni Marchetti, *De’ prodigi avvenuti in molte sagre immagini specialmente die Maria santissima [...]*, Roma 1797), leibhaftige Erscheinungen der Muttergottes in diversen Regionen (hierzu Gabriele Turi: *‘Viva Maria’. La reazione alle riforme leopoldine [1790–1799]*, Firenze 1969, S. 8 ff., hier S. 244–247, S. 257–262, S. 310 ff.; Luigi Fiorani: *Note sulla crisi religiosa a Roma durante la Repubblica giacobina [1798–1799]*, in: *Pratiques religieuses, mentalités et spiritualités dans l’Europe révolutionnaire (1770–1820). Actes du colloque du centenaire de la révolution, Chantilly 27–29 novembre 1986*, hg. von Bernard Plongeron, Turnhout 1988, S. 112–122, hier S. 118 f.) und der angeblich von einer Marienerscheinung initiierte Aufstand der „Viva-Maria“-Briganten in der Toskana (hierzu Godechot: *La Contre-Révolution. Doctrine et action 1789–1804*, Paris 1984², hier S. 381; Gabriele Turi: *‘Viva Maria’. La reazione alle riforme leopoldine [1790–1799]*, Firenze 1969; ebd. S. 257; Claudio Tosi: *Il marchese Albergotti colonnello delle bande aretine del 1799*, in: *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell’Italia giacobina e napoleonica*, hg. von Anna Maria Rao, Rom 1999, S. 217–254, hier S. 224 f.; Massimo Viglione: *Le insorgenze. Rivoluzione & controrivoluzione in Italia 1792–1815*, Milano 1999, hier S. 48 f.).

Epische Eschatologie Providenz, Autonomie und Gender in Chateaubriands *Les Martyrs*

Nicolas Detering

The victim discourse at the time of the French Revolution also led to a politicization of the martyr legend with its persecution narratives. The article analyzes Chateaubriand's prose epic *Les Martyrs* as an example of a royalist Catholic reactionary literature that revitalizes the legendary narrative's trend toward skepticism of autonomy in order to sketch an eschatological image of history that sets narrow limits to human agency. However, Chateaubriand becomes entangled in contradictions in his attempt to "Christianize" all narrative aspects of the ancient epic in the mold of the legend and bring them into line with the political victim discourse.

Die Referenz auf die antike Christenverfolgung diente seit der Antike zur Grenzziehung zwischen Orthodoxie und Häresie, Freund und Feind, Opfer und Tyrann. „Whenever Christians have felt threatened“, schreibt Candida Moss, „they have returned to the New Testament and to the martyrs of the early church for consolation and inspiration. [...] Modern Christians often interpret their experiences in the world and interactions with others as part of this history of persecution and the struggle between good and evil.“¹ Eigentlich sei jedoch die antike Christenverfolgung höchst unzuverlässig belegt, die Quellenlage prekär. Allenfalls für die Regierung des Diokletian lasse sich eine systematische Verfolgungspolitik nachweisen. Die Zahl der Opfer sei insgesamt viel kleiner als angenommen, sodass Moss gar von einem ‚Mythos‘ sprechen kann, einer „fourth-century invention“,² die vorrangig auf Eusebius' Kirchengeschichte zurückgehe. Eusebius, der *nach* der konstantinischen Wende und damit in einer Zeit christlichen Autoritätsgewinns lebte, habe die frühen Märtyrerakten gemeinsam mit anderen Dokumenten ediert, um daraus eine tendenziöse Gründungsgeschichte abzuleiten. Er habe damit seinen bischöflichen Deutungsanspruch gegen theologische Gegner (und denjenigen des Bistums Caesarea gegen Rom) behaupten, mithin vermeintliche Häretiker zum Schweigen bringen wollen. Eusebius' Ziel sei es gewesen, eine lineare Genealogie

¹ Candida R. Moss: *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, New York 2013, hier S. 8 f.

² Ebd., S. 233. Das Folgende nach Kapitel 7 („The Invention of the Persecuted Church“), S. 215–247.

der Bischöfe und ‚Kirchenhelden‘ zu konstruieren, Abweichler als Schismatiker darzustellen und theologische Gegner zu disqualifizieren. Insofern habe er einer Polemisierung der Christenverfolgung Vorschub geleistet, die sich bis in die Gegenwart fortsetze.³

Vor dem Hintergrund dieser These lässt sich auch die Politisierung des Martyriums um 1800 besser verstehen. Schon die Vordenker der Französischen Revolution hatten auf mythische und christliche Deutungsschemata zurückgegriffen, um die Gewaltexzesse zu Symptomen einer Zeitenwende zu stilisieren. Der Historiker Jesse Goldhammer unterscheidet zwei Modelle, mit denen die Jakobiner ihre Ausübung ‚notwendiger‘ Gewalt legitimierten: einerseits das römische Konzept des Sündenbocks, für das der verbreitete Mythos des Lucius Iunius Brutus stand, der seine beiden Söhne als Verschwörer hinrichten ließ, um die erste Römische Republik zu gründen; andererseits das Konzept des Martyriums, das einen festen Platz im politischen Vokabular der Revolutionspresse einnahm.⁴ Dadurch sei es möglich geworden, die seit dem Tuileriensturm massiv eskalierende Gewalt als Indikator für den Anbruch einer neuen Zeit zu deuten, so wie der Nationalkonvent ja auch sonst darum bemüht war, die Zäsur der Republikgründung durch säkularisierte Rituale und Symbole zu unterstreichen. In diesem Zuge erklärten die Jakobiner den Königsmord an Ludwig XVI. nach dem römisch-stoischen Sündenbockmodell zum notwendigen Opfer, ein Versuch, das sakrale Selbstverständnis der ‚gottgewollten‘ Bourbonenherrschaft gleichsam mit den eigenen Waffen zu schlagen. Für die ermordeten Helden der eigenen Sache, etwa für Le Peletier oder für Marat, beanspruchte man indes den Begriff des Märtyrers („Martyrs de la Révolution française“), und zelebrierte um sie überhaupt einen quasi-hagiographischen Personenkult. „[T]he French revolutionaries“, resümiert Goldhammer, „engaged in sacrificial violence because they believed that it would affect how their compatriots perceived the legitimacy of political power. This belief supported the revolutionary conviction that the Republic had to be born in blood that would simultaneously cleanse the stain of monarchism and endow the people with the king’s divine power.“⁵ In den Augen der Jakobiner delegitimierte Gewalt die neue Ordnung nicht, sondern war ihre notwendige Entstehungsbedingung, ein *Sacrificium* als ‚heiliges‘ Fundament. Sie vollbrachten eben nicht nur im „römischen Kostüm und mit römischen Phrasen die Aufgaben ihrer Zeit“,⁶ wie Marx einmal formuliert, sondern auch im christlichen Kostüm der Märtyrer.

³ Vgl. ebd., S. 247–261.

⁴ Jesse Goldhammer: *The Headless Republic. Sacrificial Violence in Modern French Thought*, Ithaca und London 2005, S. 26–39. Goldhammer bezieht sich hierbei auf die wichtige Studie von Ivan Strenski: *Contesting Sacrifice. Religion, Nationalism, and Social Thought*, Chicago 2002.

⁵ Ebd., S. 7.

⁶ Karl Marx: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: ders. und Friedrich Engels: *Werke*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, 44 Bde., Berlin 1972, Bd. 8, S. 115–123, hier S. 115.

Die katholische Kirche geriet dadurch besonders unter Druck. Angesichts der Säkularisation sah sie ihr Heilsmonopol unter anderem im josephinischen Österreich, im revolutionären Frankreich und im napoleonisch besetzten Rheingebiet gefährdet. Auf die revolutionäre Sakralisierung von Gewalt antwortete die katholisch-royalistische Gegenreaktion mit einer elaborierten ‚Theoretisierung‘ des Opfers, zu der es von jakobinischer Seite nicht gekommen war. An vorderster Stelle ist hier Joseph de Maistre zu nennen, vor allem sein *Éclaircissement sur les sacrifices* (verfasst um 1810, publiziert als Beilage zu den *Soirées de Saint-Petersbourg*, 1821). De Maistre lehnt den Gedanken, eine politische Ordnung könne sich über Opfergewalt legitimieren, rundheraus ab. Allerdings betrachtet er die Gewalt der Revolution insofern als notwendig, als sie das französische Volk moralisch reinige und es zu der Einsicht führe, dass nur Gott, nicht der Mensch eine Herrschaftsform initiieren könne.⁷ Während die revolutionäre Presse auch den heroischen Tod im aktiven Kampf als ‚Zeugnis‘ verstanden wissen wollte, ließ de Maistre nur die Passion im Sinne des Handlungsverzichts gelten, das stille Erleiden für den *Status quo*. Das Martyrium sei nur dann legitim, wenn es der Aufrechterhaltung oder Zurückgewinnung der gottgewollten Ordnung diene, nicht aber *per se* als Instrument menschlicher Politik, die doch stets nur im Terror enden werde.⁸ Der Unterschied ist ein anthropologischer: Nur durch die schmerzliche Erfahrung der sich ewig perpetuierenden Gewalt, zu der die Menschen durch ihre eigene Natur verdammt sind, lernen sie nach de Maistre, sich der gottgewollten Autorität der Monarchie und des Papstes zu unterwerfen.

So entstand um 1800 ein regelrechter Deutungskampf um sakrale Semantiken des Opfergangs. Er geht in der Gegenüberstellung von säkularisierter Nationalpolitik und katholischer Sakralität keineswegs auf. Die konkurrierenden Ansprüche auf das Martyrium zeigen vielmehr, wie untrennbar politisch-territoriale ‚Macht‘ mit Fragen der Repräsentation verknüpft waren. Aus Sicht des Katholizismus musste der Kunstschatz des Mittelalters gerettet, die legendarische Literatur der Spätantike revitalisiert, die Verfolgung der Christen immer neu poetisch ins Gedächtnis gerufen werden, um damit gegen die Revolution und ihre ideologischen Grundlagen, die materialistische Religionskritik und den heroischen Opfergedanken, ins Feld zu ziehen. Die Christenverfolgung gab dafür eine bestimmte Erzählstruktur vor und half, die Spätantike als Präfiguration einer dekadenten Gegenwart zu deuten, die man wie die ersten Märtyrerinnen und Märtyrer als

⁷ Ebd., S. 71–112. Bekanntlich hat Isaiah Berlin: *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, Princeton und Oxford ²1990, S. 91–174, just in de Maistres Theorie der Gewalt und seinem Opferdenken einen Ursprung des Faschismus gesehen. Dagegen hat man in jüngerer Zeit Einspruch erhoben, siehe Cyprian Blamires: *Berlin, Maistre, and Fascism*, in: *Joseph de Maistre and his European Readers: From Friedrich Gentz to Isaiah Berlin*, hg. von Carolina Armenteros und Richard Lebrun, Leiden und Boston 2011, S. 29–59.

⁸ Vgl. Goldhammer: *The Headless Republic* (wie Anm. 4), S. 103–111.

Bewährungszeit zu durchleiden hatte, bevor das neue Imperium fallen und der Triumph der ‚wahren‘ Christenheit anstehen würde.

Den wesentlichen Impuls gab ein von der deutschsprachigen Romantikforschung wenig beachtetes Prosaepos, *Les Martyrs* (1809), das François-René de Chateaubriand einige Jahre nach dem *Génie du Christianisme* (1802) publizierte, jener antiaufklärerischen Apologie der christlichen Kunst und Poesie, die ihn schlagartig in ganz Europa berühmt gemacht hatte. Es handelt sich in gewisser Weise um die Probe aufs Exempel der dort aufgestellten These, das Christentum sei der antiken Literatur in der Entwicklung der Figuren, der Leidenschaften und der Funktion des Wunderbaren weitaus überlegen.⁹ Chateaubriands *Les Martyrs* aktualisiert das tradierte Verfolgungsnarrativ, so meine Lesart, um die Kämpfe seiner revolutionären Gegenwart als Vorstufe eines ewig wiederholten *Triomphe de la religion chrétienne* darzustellen, wie der Untertitel lautet. Im Zuge dieser historischen Eschatologie – einer Geschichtslehre des Untergangs und des Triumphs – arbeitet er die Erzählformen des antiken Epos legendarisch um (2) und richtet sie auf die geschlechtsspezifisch differenzierte Ideologie des ‚freiwilligen Sklaventums‘ aus, einer willentlichen Hingabe an den geschichtswirksamen Gottvater (3 und 4). Um dieses Problem darzulegen, ist es erforderlich, die Handlungszüge des Epos zunächst knapp zu rekapitulieren (1).

1. Zur Handlung der *Martyrs*

Les Martyrs ist wie die homerischen Epen in 24 Abschnitte disponiert, die allerdings wegen der Prosaform *Livres* heißen, nicht Gesänge. Die ersten Bücher entwerfen eine idyllisch-expositorische Rahmen- und eine ereignishaft Binnenerzählung, die vom vierten bis zum elften Buch den überwiegenden Teil ausmacht und selbst wiederum von kürzeren Binnengeschichten unterbrochen wird, auch dies nach dem epischen Muster. Zur Zeit des Kaisers Diokletian, so die Rahmehandlung, lebt die junge Diana-Priesterin Cymodocée, eine Nachfahrin Homers, allein mit ihrem Vater in Messenien. Als sie sich eines Nachts im Wald verirrt, rettet sie der schöne Christ Eudore und führt sie heim. Bei einem Besuch bei seiner Familie in Arkadien lernen Cymodocée und ihr Vater die christlichen Bräuche und den christlichen Glauben kennen, unterstützt durch den zufällig anwesenden Bischof und Märtyrer Cyrille.¹⁰ Über mehrere Nächte hinweg erzählt Eudore der Gesellschaft seine bewegte Lebensgeschichte: Als Jüngling nach Rom gekom-

⁹ Vgl. die *Préface* in François-René de Chateaubriand: *Œuvres complètes. Nouvelle Édition*, 12 Bde., Paris 1929, Bd. 4: *Les Martyrs ou le Triomphe de la religion chrétienne*, S. 3. Siehe zum Kontext des *Martyrs* in Chateaubriands intellektueller Entwicklung um 1800 auch Marc Fumaroli: *Chateaubriand. Poésie et Terreur*, Paris 2006, passim.

¹⁰ Gemeint sind weder Kyrill von Jerusalem noch Kyrill von Alexandrien, sondern der Märtyrer Cyrill von Gortyna, der unter Decius erst verbrannt werden sollte, aber überlebte und später enthauptet wurde.

men, habe er sich im Umfeld des sündigen Hofes mehrfach von seinem christlichen Glauben entfernt, sei sogar von dem römischen Bischof exkommuniziert worden. Dafür freundet er sich unter anderem mit dem jungen Konstantin an, dem späteren Kaiser und Sohn des Cäsaren Constantius. Bußwilligkeit und Rückkehr zum christlichen Glauben deuten sich mehrfach an, bevorzugt dann, wenn Eudore frommen Eremiten begegnet, ein öfter wiederholtes Schema. Endgültig aber zur Weltabsage führt erst ein längerer Aufenthalt in Gallien, wohin Eudore erst als Soldat, nach einer Versklavung durch die wilden Franken und allerlei tapferen Heldentaten, dann als Heerführer geschickt wird. In der Bretagne gibt er sich der unglücklich in ihn verliebten Druidenpriesterin Velléda hin, verursacht dadurch ihres Vaters und dann ihren Tod. Bestürzt reist er zu dem in Ägypten weilenden Diokletian und verlangt seine Entlassung aus römischen Diensten. Sie erfolgt. Auf der Rückreise durch Nordafrika begegnet er in der thebeischen Wüste den Eremiten Paulus und Antonius, die ihn endgültig wieder zum Christentum führen. Er kehrt nach Arkadien zurück. Hier endet die intradiegetische Lebensgeschichte.

Das zwölfte Buch eröffnet den zweiten Teil des Prosaepos; der Anruf des Heiligen Geistes tritt an die Stelle des Musenanrufs im ersten Buch. Von nun an entwickelt sich die Handlung linear und ununterbrochen. Eudore und Cymodocée haben sich ineinander verliebt. Sie willigt ein, für ihn zum Christentum zu konvertieren und dem homerischen Mythos abzuschwören. Nachdem Cymodocée Glaubensunterricht bei Cyrille erhalten hat, verlobt sie sich mit Eudore. Da droht plötzlich eine neue Christenverfolgung. Denn neben Diokletian herrschen die drei Tetrarchen Galerius, Maximian und Constantius.¹¹ Während Diokletian ein gutmütiger, obschon schwacher Kaiser ist, der die Christen duldet – seine Gemahlin und Tochter sind sogar konvertiert –,¹² erscheint Galerius als machtgeriger, grausamer Christenhasser. Sein Minister, der Sophist Hiérocès, ist indes der eigentliche Bösewicht. Er hat sich in Cymodocée verliebt, die sich ihm jedoch seit langem entzieht. Als er von ihrer Liebe zu Eudore erfährt, intrigiert er, behauptet eine Christenverschwörung unter Eudore und veranlasst mit satanischer Hilfe die Zählung, Inhaftierung und schließlich die Hinrichtung sämtlicher Christen des Reichs. Cymodocée soll Schutz in Jerusalem finden, wo Helene lebt, die zum Christentum bekehrte Frau des Constantius; Eudore muss auf Diokletians Befehl nach Rom zurückkehren. Dort kommt es im Senat zu einem Redewettstreit zwischen Hiérocès und Eudore über die Duldung der Christen, den Eudore mühelos gewinnt – und dennoch beschließt Diokletian nach weiterer Hinterlist die Verfolgung. Galerius zwingt ihn zum Rücktritt, ergreift die Macht selbst und beginnt das Morden. Eudore wird verhaftet und trifft im Kerker alle zuvor eingeführten Christen wieder. Man verhört und foltert ihn. Cymodocée, inzwischen vom heiligen Hieronymus im Jor-

¹¹ Bei Chateaubriand heißen die Cäsaren natürlich Dioclétien, Maximien, Galérius und Constantin; bei bekannten historischen Figuren aber verwende ich im Folgenden die deutsche Variante.

¹² Chateaubriand folgt hier offenbar seiner Quelle, Lactancius' *De mortibus persecutorum*.

dan getauft, muss Jerusalem verlassen und strandet nach einem Sturm in Italien, wo auch sie in Haft genommen, bald aber befreit wird. Am Tag von Eudores Hinrichtung eilt sie in das Kolosseum, wo ihr gemarterter Verlobter seines Todeskampfes harrt. Sie küsst seine Wunden und vor den Augen des rasenden Volks tauschen sie ‚in Blut getauchte‘ Ringe,¹³ schließen den Ehebund – und werden von Tigern zerfleischt. Hiéroclès und Galerius sterben beide an scheußlichen Krankheiten. Die Nachricht trifft ein, dass Konstantin zum neuen Kaiser ausgerufen wurde und sich bereits zum Christentum bekehrt hat. Er wird auf dem Grab der beiden Märtyrer gekrönt. Das Amphitheater wird in den Fundamenten erschüttert („jusque dans ses fondements“).¹⁴ Die Götzenstatuen zerbrechen ...

2. Hybridisierung von Raum und Zeit, Legendarisierung des Epos: zwei formale Konsequenzen der eschatologischen Geschichtserzählung

Soweit in aller Kürze die Handlung. Eingebettet ist sie in ein durch rhythmisierte Prosa belebtes Panorama der gesamten Spätantike, präzios, aber anschaulich erzählt und historistisch sehr bunt ausgeschmückt. Das Erfolgsrezept, das wird schnell deutlich, besteht in der Melange von schwülstigem Exotismus (erzeugt durch erlesene Details, beispielsweise der Schilderung von Festmählern, Interieurs und Landschaftstopographien),¹⁵ drastischer Grausamkeit (gerade in den splatterhaften Szenen gallischer Schlachten und römischer Martyrien) und einer sentimentalischen Liebesgeschichte, die zwischen entkörperlichter Erotik und erotisierter Entkörperlichung anrührend changiert. Alldem aber ist der triumphalistische *basso continuo* eines göttlichen Heilsplans unterlegt, nach dem die gesamte Antike – ebenso wie die stets implizierte Entstehungsgegenwart – mit eschatologischer Unausweichlichkeit auf ihr Ziel zusteuert, den Sieg des Christentums über seine Feinde. In formaler Hinsicht tragen dazu zwei Charakteristika bei: die raumzeitliche Amalgamierung von Ereignissen, Figuren und Orten sowie die Legendarisierung von Figurenkonzeption und Handlungsmotivation.

Zunächst zur heterochronen und heterotopen Gestalt des Werks: Die Perspektive, die *Les Martyrs* auf die Antike eröffnet, ist eine totale. Präsentiert wird ein

¹³ Vgl. ebd., S. 329.

¹⁴ Ebd., S. 332.

¹⁵ Wie Marc Fumaroli: *Ut pictura poesis*. *Les Martyrs, chef-d'œuvre de la peinture d'histoire?*, in: *Bulletin de la Société Chateaubriand* 38 (1995), S. 35–46, argumentiert hat, orientierte sich Chateaubriand wohl an der *Peinture d'histoire* sowie an der Landschaftsmalerei eines Poussin und eines Girodet. Ähnlich bezeichnet Olivier Catel: *Peinture et esthétique religieuse dans l'œuvre de Chateaubriand*, Paris 2016, S. 215–245, *Les Martyrs* als ‚Galerie‘. – Zu den Reiseeindrücken, die Chateaubriand in seinen *Martyrs* verarbeitete, siehe auch Alain Guyot: *Variations sur le paysage méditerranéen: La Description dans Les Martyrs et l'Itinéraire de Paris à Jérusalem de Chateaubriand*, in: *Il Confronto Letterario* 13/26 (1996), S. 505–521.

best of Antiquity, das möglichst viele Provinzen des römischen Reichs umfasst und zahlreiche prominente Herrscher- und Heiligenfiguren vom 1. bis zum 5. Jahrhundert auftreten lässt. Das führt zu diversen Anachronismen, die Chateaubriand in seiner *Préface* freimütig eingesteht.¹⁶ So befreundet sich Eudore in Rom zeitgleich mit Konstantin (um 280–337), Hieronymus (347–420) und Augustinus (354–430), kämpft gegen den Frankenhelden Merowech und wird vom Frankenkönig Faramund versklavt (beide Mitte des 5. Jahrhunderts), bandelt aber kurz darauf mit der keltischen Seherin Velléda an, die im 1. Jahrhundert nachzuweisen ist, trifft dann die Eremiten Paulus und Antonius, die beide um 300 und also wirklich zur Zeit Diokletians lebten. Historische Ereignisse werden umdatiert oder ineinander verschränkt, etwa wenn der (historisch auf das Jahr 292 zu datierende) Sieg des Constantius über die Franken dem Einsatz einer Christenlegion zugeschrieben wird, die sich *In hoc signo vinces* auf die Schilder gemalt hätten,¹⁷ eine Referenz auf die rund zwanzig Jahre später anzusetzende Schlacht an der Milvischen Brücke. Weitere Phasen der griechisch-römischen Geschichte gewinnen dadurch Gestalt, dass fiktive Figuren als Abkömmlinge großer Helden vorgestellt werden, deren Leistungen sie familiär verkörpern und so in die erzählte Gegenwart hineintragen: Cymodocée als Nachfahrin Homers, Eudore als Stammhalter des Philopoimen (griechischer Freiheitsheld und Kämpfer gegen die Römer), ein Einsiedler am Vesuv als Nachfahre des frühen Märtyrers Thraseas, ein anderer des Perseus, ein dritter des Cäsarmörders Cassius.¹⁸ Und schließlich landen die Protagonisten während ihrer Reisen *miro modo* immer wieder an den Gräbern weiterer Helden, sei es dasjenige des Scipio Africanus in Neapel, Ovids am Schwarzen Meer oder Alexanders in der Bibliothek von Alexandrien,¹⁹ die dadurch in Erinnerung gerufen werden. Auf diese Weise entsteht eine heterochrone und polytopische Gesamtschau, in der mehrere Jahrhunderte in die kurze Zeitspanne der Diokletianischen Ära gestaucht werden.

Die panoramatische Perspektive dient der Verherrlichung des Christentums, dessen Durchbruch im Lichte seiner reichen Negativfolie noch grandioser erscheinen soll. Ähnliches gilt für die expansive, nahezu exhaustive Raumstruktur der *Martyrs*, die weite Teile des Römischen Reichs in die Handlung zu involvieren sucht, von den griechischen Provinzen Arkadien und Messenien über die Bretagne und Germanien bis hin zum Heiligen Land und den ägyptischen Wüsten. Das Epos stellt eine Welt an der Schwelle zum Wahren und Guten vor, und es inventarisiert die historische und territoriale Fülle der römischen Antike nur deshalb so akribisch, um dem Christentum eine umso gewaltigere Vorgeschichte zu verleihen. Thematisch zeigt sich das in der Vielzahl von Konversionen, die nicht nur die Protagonisten vollziehen – Cymodocées Wandel verläuft sukzessive, während

¹⁶ Chateaubriand: *Les Martyrs* (wie Anm. 9), S. 6 f.

¹⁷ Ebd., S. 96 („Tu vaincras par ce signe“).

¹⁸ Ebd., S. 56 (Eudore von Philopoimen), S. 77 (Einsiedler am Vesuv von Thraséas), S. 78 (Bekannter des Einsiedlers von Perseus), S. 109 (Zacharié von Cassius).

¹⁹ Ebd., S. 75 f. (Scipio), S. 111 f. (Ovid) und S. 156 (Alexander).

Konstantin sich erst am Ende bekehrt –, sondern auch viele Nebenfiguren, die alle jüngst zum Christentum übergetreten sind, so die Familie Diokletians, die Familie Faramunds, das Publikum im Kolosseum und so weiter. Die heiligen Blutzeugen lösen diese Konversionswelle aus und stiften durch ihr Opfer die neue Herrschaft des Christentums. Die schlussgebende Krönung Konstantins auf dem Grab der Märtyrer verbildlicht die universale Eschatologie, die der Handlung zugrunde liegt. Somit erklärt sich die Tendenz zur zeiträumlichen Expansion in *Les Martyrs*, auch gegen die historischen Fakten und gegen jede Wahrscheinlichkeit, aus der Liminalität einer erzählten Welt, die einerseits im Niedergang begriffen, andererseits dem anbrechenden Christentum bereits hingegeben ist – „un monde qui se dissout“, wie Diokletian formuliert, „où mille principes de mort germent de tous les côtés“.²⁰

Die gesamte Welt der Antike gerät so in eine Art heilsgeschichtlichen Sog. Ihr Niedergang erscheint unaufhaltsam, weil die Erzählung durchgängig auf den Schluss hin orientiert ist, ein Umstand, der sich einer Art ‚Legendarisierung‘ des antiken Epos verdankt. Die Forschung hat oft über die Gattungsfrage nachgedacht, konnte unter anderem die Vermischung von antikem Epos und Liebesroman herausarbeiten.²¹ Aber in allen seinen Zügen handelt es sich bei den *Martyrs* um ein *Legendenepos*, um einen Umbau des antiken Epos im Zeichen der christlichen Heiligenlegende.

Das betrifft erstens die Figurenanlage, vor allem die Konzeption des Protagonisten Eudore. Da er eine fiktive Figur ist, wird er zwar nicht wörtlich als Heiliger bezeichnet, wohl aber folgt sein Werdegang allen Stufen der Heiligenvita, von der kindlichen Glaubenstreue über die sündig-apostatische Jugendzeit bis zur Wiederbekehrung und Buße, zur heroischen Standhaftigkeit und zum Martyrium. In den Passagen, in denen ihm Folter angedroht wird, in denen ein Richter versucht, ihn von seinem Glauben abzubringen und ihn anschließend martern lässt, wechselt die Erzählung sogar ausdrücklich in den dialogischen Modus der Märtyrerakten.²² Außerdem werden sein Leben und das seiner geliebten Cymodocée von Wundern

²⁰ Ebd., S. 244.

²¹ So stellt Fabienne Bercegol: *Chateaubriand. Une poétique de la tentation*, Paris 2009, S. 493–581, fest, Chateaubriand verteidige zwar den Neo-Klassizismus, die Normüberschreitungen in *Les Martyrs* – v. a. die exaltierten Affekte – seien aber auf den Einfluss des Liebesromans zurückzuführen. – Dass Chateaubriand die *Martyrs* in einer ersten Fassung als Roman konzipierte (s. Chateaubriand: *Les Martyrs de Dioclétien. Version primitive et inédite des Martyrs*, hg. und eingeleitet von Béatrix d’Andlau, Paris 1951) ändert an meiner Feststellung zur Legendarisierung nichts, im Gegenteil: Ohne die epischen Elemente wirkte die ursprüngliche Fassung, ebenfalls schon in Prosa gehalten, noch legendarischer. Die Forschung hat das nur selten festgestellt; so arbeitet Catel: *Peinture et esthétique religieuse* (wie Anm. 15), S. 155–179, den Einfluss der *Legenda aurea* auf Chateaubriand, v. a. auf die *Vie de Rancé* heraus.

²² Chateaubriand: *Les Martyrs* (wie Anm. 9), S. 289–291. Die Passage beginnt mit dem Satz „Le juge interroge, et l’écrivain grave sur des tablettes les actes du martyr“ (ebd., S. 289).

begleitet. In der Schlacht gegen die Franken erscheint der christlichen Legion eine Feuersäule mit einem weißen Ritter und gibt ihnen Mut; als er sich in der ägyptischen Wüste verirrt hat und zu verdursten droht, wird Eudore von einem Löwen zu einem Brunnen und später zur Höhle des Eremiten Antonius geleitet; als Cymodocée im Sturm Schiffbruch zu erleiden droht, stillt die Muttergottes die Wogen, woraufhin sich die gesamte Mannschaft bekehrt, und so weiter.²³ Dass es sich bei ihnen um liebende Heilige handelt, die sich im Angesicht des Todes noch vermählen, ist nur vermeintlich ein Zugeständnis an den sentimental Roman. An sich ist das Liebesthema der Hagiographie gar nicht fremd. Wenngleich sich die meisten Heiligen vom ehelichen Leben abwenden, schildert etwa die Legende der heiligen Cäcilie ein Ehepaar (Cäcilie und Valerianus), die beide für ihren christlichen Glauben hingerichtet werden, wenn auch nacheinander. Am deutlichsten erinnert *Les Martyrs* an Pierre Corneilles legendarisches Märtyrerdrama *Polyeucte* (1643), das den inneren Kampf des Titelhelden zwischen dem Christentum und der Pflicht gegenüber seiner Ehefrau inszeniert; als Polyeucte sich für das Martyrium entscheidet, konvertiert auch seine Frau Pauline und möchte neben ihm sterben. So sind auch Eudore und Cymodocée als Märtyrerheilige anzusehen, die ihre irdische für eine höhere Liebe zu Christus aufgeben. Ihnen zur Seite steht eine ganze Schar anderer Heiliger, die das Epos bevölkern, darunter historisch verbürgte wie Antonius, Paulus, Sebastian, Hieronymus und Cyrill, aber auch fiktive wie der freiwillige Sklave Zacharie, der von seinem entbehrensreichen, von Wundern durchwirkten Märtyrerleben in einer längeren Binnenerzählung berichtet.²⁴

Zweitens ist mit ‚Legendarisierung‘ die auffällig schwache Motivierung bestimmter Handlungsschritte gemeint, oder eben ihre Motivation ‚von hinten‘, um Lugowskis bekannten, in der mediävistischen Erzähltheorie neu profilierten Terminus aufzugreifen.²⁵ Im Unterschied zum kausal motivierten, d. h. psychologisch plausibilisierten und linear als Ursache-Wirkung-Folge entwickelten Erzählen

²³ Ebd., S. 97 (Feuersäulenwunder); S. 160 f. (Löwenwunder); S. 270 f. (Marienwunder).

²⁴ Zacharie, ein christlicher Nachfahre des Cassius, ist Soldat in der Thebaischen Legion, die nach legendarischer Überlieferung unter Maximian zu Tausenden den Märtyrertod fand. Zacharie aber wird verschont, beobachtet des Nachts an den Leichnamen ein Strahlen- und ein Duftwunder und beschließt, sein Leben als Missionar zu führen. Heimlich bekehrt er sterbende Soldaten und Kinder, lässt sich dann für einen Gefangenen eintauschen, um freiwillig als Sklave des Faramund zu dienen, dessen Familie er missioniert. Später trifft Eudore ihn im römischen Kerker wieder. Vgl. ebd., S. 109 f.

²⁵ Die Unterscheidung geht zurück auf Clemens Lugowski: *Die Form der Individualität im Roman. Studien zur inneren Struktur der frühen deutschen Prosaerzählung*, Berlin 1932. Sie ist neuerdings in der mediävistischen Literaturwissenschaft wieder aufgegriffen worden, unter anderem bei Harald Haferland: ‚Motivation von hinten‘. *Durchschaubarkeit des Erzählens und Finalität in der Geschichte des Erzählens*, in: *Diegesis* 3/2 (2014), S. 66–89, und, mit Bezug zur Märtyrerlegende, Elke Koch: *Erzählen vom Tod. Überlegungen zur Finalität in mittelalterlichen Georgsdichtungen*, in: *Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur*, hg. von Cornelia Herberichs und Susanne Reichlin, Göttingen 2010, S. 110–130.

kennt die Vormoderne eher sinnkohärente Verfahren, in denen der Ausgang einer Handlung von Beginn feststeht, sodass Ereignisse sich aus ihrer analogen Funktion für ein providentielles Ziel (und das Ende) der Gesamterzählung erklären statt aus einer sequentiellen Reaktionslogik. Man spricht von ‚metonymischem Erzählen‘, um das Kontiguitätsverhältnis der Bestandteile zueinander zu beschreiben,²⁶ die eben nicht kausal miteinander verknüpft, sondern nach Prinzipien der Nachbarschaft oder der mereologischen Teilhabe arrangiert sind. In Chateaubriands Epos finden sich mehrere solcher Momente. Auffällig oft ‚stehen‘ Figuren unmotiviert ‚bereit‘, wenn die Erzählung ihrer bedarf, wie schon die oben aufgezählten Anachronismen belegen. Der heilige Hieronymus beispielshalber tritt erst als Jugendfreund des Eudore in Rom und Neapel in Erscheinung, später taucht er überraschend wieder als Eremit im Heiligen Land auf, wo er Cymodocée im Jordan tauft. Überhaupt zerfallen in den nahöstlichen und nordafrikanischen Provinzen die raumzeitlichen Koordinaten. Ständig verirren die Protagonisten sich dort, allein aus dem Grund, um zu ikonischen Stationen geführt zu werden, die wiederum ihre Erzählberechtigung nur dem Ende verdanken, dem Triumph der Christenheit. Kausal völlig unwahrscheinlich, providentiell aber durchaus stimmig ist auch der Einfall, Eudore während seiner Haft im Christenkerker fast alle seine Weggefährten wiedertreffen zu lassen, von Cyrill und den Bischof Marcellin über Sebastian und Aglaé bis hin zu Zacharie,²⁷ nur damit sie im gemeinsamen Gebet und Gesang ihres Todes harren können. Gestützt wird das finallogische Erzählen durch die vielen Prolepsen, wie sie freilich sowohl für die epische wie für die legendarische Tradition typisch sind. Von Beginn an steht für die Leserschaft außer Frage, dass die Protagonisten am Ende sterben müssen. Eudore selbst ahnt es früh, als er, der jugendlichen Sünde wegen aus der Kirche verstoßen, wie durch Zufall am Kolosseum landet und dort das Brüllen der wilden Tiere hört.²⁸ Der heilige Cyrille antizipiert das Martyrium der beiden Liebenden in Träumen und Visionen.²⁹ Und die Erzählinstanz greift dem Ende wieder und wieder vor, vergleicht beispielsweise Cymodocée im Moment ihrer Verlobung mit „une martyre qui s’envole éclatante vers le ciel“³⁰, oder bemitleidet die Figuren dafür, dass sie ihr Schicksal noch nicht kennen.³¹

²⁶ Harald Haferland und Armin Schulz: *Metonymisches Erzählen*, in: *DVjs* 84/1 (2010), S. 3–43. Der Terminus ist nicht unumstritten. So hat Jan-Dirk Müller: *Einige Probleme des Begriffs ‚Metonymisches Erzählen‘*, in: *Poetica* 45/1–2 (2013), S. 19–40, eingewandt, der Metonymiebegriff werde von der mediävistischen Erzählforschung über Gebühr ausgeweitet und undifferenziert verwendet; die Denkstrukturen, die damit beschrieben werden sollen, seien außerdem nicht auf das Mittelalter beschränkt.

²⁷ Chateaubriand: *Les Martyrs* (wie Anm. 9), S. 265–267.

²⁸ Ebd., S. 69.

²⁹ Vgl. ebd., S. 51 f. und S. 167.

³⁰ Ebd., S. 196.

³¹ Zum Beispiel: „Eudore et Cymodocée [...] ignoroient qu’en ce moment les saints et les anges avoient les regards attachés sur eux et que le Tout-Puissant lui-même s’occupoit de leur destinée“, nämlich mit ihrem Opfertod (ebd., S. 53). Oder: „Eudore à son tour

3. „Esclave volontaire“: Die Providentialisierung des epischen Götterarsenals und das Problem der Autonomie

An den finalmotivierten Passagen und proleptischen Formulierungen lässt sich erkennen, dass Chateaubriand den Schicksalsgedanken des antiken Epos providentiell überformt. Dieses Charakteristikum der *Martyrs*, ebenfalls das Ergebnis episch-legendarischer Interferenzen, zeitigt durchaus problematische Konsequenzen für das Problem der Willensfreiheit, die hier auf die binäre Entscheidung für oder gegen den Opfergang reduziert wird, und lässt das Epos in seiner Vermischung von Fiktion und Soteriologie auch erstaunlich heterodox erscheinen.

In Luthers augustinischen Schriften (v. a. *De servo arbitrio*, 1525) war das Konzept der Willensfreiheit weitgehend negiert worden – ebenso im Calvinismus und im französischen Jansenismus –, während die tridentinische Theologie an ihm entschieden festhielt. Daher überrascht es, dass *Les Martyrs* die Willensfreiheit auf die binäre Entscheidung für oder gegen Gott reduziert. Das war wohl eher keine dogmatische Position, denn Chateaubriand hat trotz seiner Wertschätzung Pascals die Prädestinationslehre des Jansenismus abgelehnt. Eher schon verdankt sich die enge Auslegung der Willensfreiheit einem literarischen Vorbild, Miltons *Paradise Lost*.³² Schon Milton hatte das Experiment gewagt, das seit dem homerischen Epos geläufige Sujet des Götterstreits und die göttlichen Handlungseingriffe zu christianisieren. Das Risiko lag auf der Hand, denn das Motiv drohte eine Analogie zwischen dem Polytheismus und dem Christentum zu suggerieren, ja das Christentum selbst polytheistisch erscheinen zu lassen. Außerdem lag der Determinismusvorwurf nahe, wenn der Mensch lediglich als Instrument göttlicher Vorsehung zu erscheinen drohte, wenn also die Providenz schlicht an die Stelle des Fatums trat. Milton beschränkt das Motiv des Götterkonzils daher auf die satanische Hölle mit ihren gefallen Engeln. Zwar kämpfen Satan und die Erzengel Michael und Raphael um Adam und Eva, verführen oder schützen sie. Aber Milton hebt die Willensfreiheit nicht nur der ersten, sondern auch der postlapsarischen Menschen ausdrücklich hervor. Auch wenn ihr Heil von der göttlichen Gnade abhängt, können sie sich moralisch noch *gegen* Gott, also für die Sünde entscheiden. „They trespass“, so lässt Milton seinen Gottvater im dritten

étoit loin d'être tranquille. Il portoit au pied de la croix des tribulations intérieures; il ignoroit encore qu'elles étoient une suite des desseins de Dieu“ (ebd., S. 117). Oder: „Jeunes époux, vous espériez encore le bonheur sur la terre, et déjà le chœur des vierges et des martyrs commençoit pour vous dans le ciel des cantiques d'une union plus durable et d'une félicité sans fin!“ (ebd., S. 201)

³² Zu Miltons Einfluss auf Chateaubriand – Chateaubriand übersetzte *Paradise Lost* viele Jahre nach den *Martyrs* in französische Prosa (publiziert 1836) – siehe Fumaroli: *Chateaubriand* (wie Anm. 9), S. 264–276, und Claude Mouchard: *Chateaubriand, Milton, l'épopée et la prose*, in: *Revue de littérature comparée* 70/4 (1996), S. 497–506. Siehe auch Dietrich Schlumbohm: *Les Martyrs und die Kritik Chateaubriands an Milton und Tasso*, in: *Aufsätze zur Themen- und Motivgeschichte. FS Hellmuth Petriconi*, Hamburg 1965, S. 111–134.

Buch deklarieren, „authors to themselves in all/ Both what they judge and what they choose; for so/ I formed them free, and free they must remain“ (III, v. 122–124).³³ Und doch war diese Freiheit auf die existentielle Entscheidung für oder gegen Gott beschränkt, die Milton mit der luziferischen Apostasie und dem Sündenfall paradigmatisch illustrierte, ohne aber darüber Auskunft zu geben, inwiefern Gott auch in den Geschichtslauf nach Adam und Eva eingreift und das Handeln historischer Akteure *in concreto* steuert. „His heavenly machines are many, and his human persons are but two“, hatte schon John Dryden das augenfällige Missverhältnis zwischen dem Götterapparat und den ersten Menschen bemerkt und in Abrede gestellt, dass es sich überhaupt um einen (auch im handlungstheoretischen Sinne) heroischen Stoff handele.³⁴

In der Abstraktion der alttestamentlichen, quasi-allegorischen Handlung von *Paradise Lost* konnte dieses Konzept der Willensfreiheit als anthropologische Spekulation durchgehen. Aber anders als seine Vorgänger wählt Chateaubriand kein Sujet und keine Figuren aus dem Alten oder Neuen Testament, sondern frei erfundene Protagonisten. *Les Martyrs* ist kein Biblepos, sondern eine Geschichtsfiktion, gestützt durch archäologische Präzision und gelehrte Quellenbezüge,³⁵ veranschaulicht durch die eingeflochtenen Landschaftsbeschreibungen auf der Grundlage weiter Reiseerfahrungen des Autors. Bei allen Anachronismen konturiert Chateaubriand seine Handlung historisch sehr genau und situiert sie konkret in der Welt des Alten Roms. Umso erstaunlicher ist es, wie durch und durch transzendent belebt auch diese Welt vorgestellt wird. Die dutzenden Jenseitsfiguren des Epos sind ganz offenbar die christlich umgetauften Götter der Alten, nur dass sie hier in den Dienst des christlichen Gottvaters gestellt werden. Der göttliche Plan erfordert auch das negative Mitwirken des Kontrahenten Satan, der in einem eindrücklichen, weil mit großer Detailphantasie geschilderten Höllenkonzil seine Dämonen beauftragt, die Christenverfolgung in die Wege zu leiten (Buch VIII). Ihnen entgegen strebt das Heer der Engel, die den Helden beistehen, und zwar ganz wörtlich, sei es in Eudores Kampf gegen römische Soldaten, die vom Anblick eines Engels „sous la forme d’un guerrier couvert d’armes étincelantes“³⁶ in die Flucht getrieben werden; sei es, dass Erzengel Gabriel den Engel der Meere aufsucht, „assis sur un trône de cristal, il tenoit à la main un frein d’or“³⁷, damit er Cymodocée rettet; sei es, dass Gott den Liebesengel Uriel – „d’une main il tient

³³ John Milton: *Paradise Lost. Kritische Ausgabe*, hg. von Scott Elledge, New York und London ²1993, S. 166.

³⁴ Zitiert nach Schlumbohm: *Les Martyrs und die Kritik Chateaubriands* (wie Anm. 32), S. 119.

³⁵ Zu Chateaubriands Kenntnis und Poetisierung der Archäologie seiner Zeit vgl. Volker Kapp: *Poésie et archéologie dans Les Martyrs de Chateaubriand*, in: *La contribution de l’archéologie à la genèse de la littérature moderne*, hg. von René Sterne, Tübingen 2017, S. 63–81.

³⁶ Chateaubriand: *Les Martyrs* (wie Anm. 9), S. 199.

³⁷ Ebd., S. 210.

une flèche d'or tirée du carquois du Seigneur³⁸ – engagiert, um die Liebe im Herzen des Eudore zu entzünden.

Die Schar transzendenter Akteure ist sich untereinander nicht immer einig, wie ja auch die Götter Homers gegeneinander agieren konnten. Nur führt das im Rahmen des christlichen Monotheismus unweigerlich zu Widersprüchen. Beispielsweise wollen die von Gott gesandten Engel einen von satanischen Dämonen getürkten Orakelspruch verhindern, der die Christenverfolgung befiehlt, obwohl doch Gott selbst, „dans la profondeur de ses conseils“³⁹, sie gestattet hat und des Sühneopfers auch bedarf. So kommt es erst nicht zur Christenverfolgung, bevor Satan sich dann doch der Menschenleidenschaften bedient und damit Erfolg hat – was wiederum dem göttlichen Plan entspricht, die Christenverfolgung durchzuführen, den seine Engel eben noch verhindern wollten. Ein ähnlicher Fall: Jesus Christus sieht Cymodocée auf einem Schiff in Gefahr geraten, weil die Matrosen ihr als Christin nach dem Leben sinnen. Aus Mitleid schützt er sie, indem er einen ungeheuren Sturm veranlasst, der nun jedoch allesamt in Seenot und also wiederum in Lebensgefahr bringt. Daraufhin tritt Maria auf, die als Jungfrau mit dem Kind erscheint – just mit dem Christusknaben, während der eine Seite zuvor erschienene göttliche Christus inzwischen offenbar sein Interesse verloren hat, jedenfalls der Szenerie entschwunden ist. Maria rettet alle Insassen. Allerdings stranden sie in Italien, wo sie sofort wieder von römischen Soldaten verhaftet werden, um in Rom den Märtyrertod zu sterben!⁴⁰ Dieser providentielle Inkrementalismus, der seine menschlichen Marionetten stets einen Schritt nach vorne und einen halben zurück gehen lässt, der alle Schlüsse, sobald sie gefallen sind, erst wieder aufhebt, bevor sie sich doch erfüllen, ist poetisch zweckmäßig. Er erklärt sich aus epischen Gattungsvorgaben. Nur wirkt die göttliche Vorsehung in *Les Martyrs* auf diese Weise eigentümlich deliberativ; sie ist nicht immer schon, sondern formiert sich, lässt auch Widerspruch zu – Maria etwa versucht an einer Stelle, Christus die Christenverfolgung wieder auszureden⁴¹ – und kommt zu ihrem Ergebnis auf eigenartig holprigem Wege, man möchte sagen: über Umwege.

Erkauft ist das transzendente Deliberationssystem, in dem der göttliche Wille denkbar umständlich durchgeführt wird, durch ein Defizit menschlicher Deliberationsspielräume. In der komplexen Hierarchie von Erzengeln, Engeln und Geistern, Satan und Teufelchen, Maria, Jesus Christus und Gottvater sind der menschlichen Autonomie engste Grenzen gesetzt. Fast alle Wünsche und Bedürfnisse sind von Engeln oder Dämonen gesteuert, wie auch das menschliche Handeln stets auf Beistand zählen kann, in Bahnen gelenkt wird oder an Schranken stößt. Allenfalls beschränkt sich die Handlungsfreiheit der Protagonisten auf die binäre Option zwischen christlichem Martyrium und Heidentum. Als Eudore während seiner

³⁸ Ebd., S. 172. Uriel kommt noch öfter vor, vgl. II, 86 f.; II, 96 f.

³⁹ Ebd., S. 239.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 268–274.

⁴¹ Ebd., S. 292 f.

Folterung die Nachricht erhält, Cymodocée sei in ein Freudenhaus gebracht worden, erwägt er kurz einen Suizid, entscheidet sich dann aber mit den Worten „Je suis chrétien!“ für das Martyrium.⁴² Einzig in solchen dichotomischen Prüfungssituationen ist nicht davon die Rede, dass die gottesandten Mittlerfiguren ihre Finger im Spiel gehabt hätten. Zum Triumph der Christenheit tragen die Christenmenschen folglich nur insofern bei, als sie sich dem Walten Gottes hingeben, es durch ihr Opfer bezeugen. In der Entscheidung dazu erschöpft sich ihre Autonomie auch schon.

Gott erfordert das Opfer, und wer Christ ist, muss daher bereit sein, zu leiden und zu sterben, sich jedenfalls seinem Willen zu fügen. Diese Radikalisierung der katholischen Opferlehre trägt eine theologische und eine politische Implikation. Ihre theologische Implikation ist heterodox: Chateaubriand wagt es, seine Rahmenfiktion mit der Satisfaktionslehre zu begründen. Gottvater trifft, so die Handlung des ersten und des dritten Buchs, gemeinsam mit Christus die Entscheidung, die frühen Christen müssten geprüft werden, sie seien in ihrer Tugend erschlafft.⁴³ Das ist an sich unproblematisch, so hatten es die frühen Kirchenschriftsteller ebenfalls gesehen. Nur heißt es in den *Martyrs*, Gott bedürfe eines erneuten *Sacrificium*, um die Sünde der Menschen zu büßen und um Gott zu besänftigen, bevor er das Christentum geschichtlich durchzusetzen bereit sei.⁴⁴ Das allerdings ist, wie man in der Rezeption gelegentlich festgestellt hat,⁴⁵ theologisch unhaltbar, impliziert es doch, dass das Sühneopfer Christi noch nicht ausgereicht hätte. Mit Eudore rückt ein fiktiver Held an die Stelle des Heilands. Suggestiert wird gar, sein fiktives Martyrium wiederhole den Tod Christi als Erlösung der Menschen von ihren

⁴² Ebd., S. 303.

⁴³ Vgl. ebd., S. 49.

⁴⁴ So spricht Gottvater, weder Cyrille noch Konstantin könnten das Opfer erbringen, das Christus würdig sei und ihn befriede. „Cette victime qui doit vaincre l'enfer par la vertu des souffrances et des mérites du sang de Jésus-Christ, cette victime qui marchera à la tête de mille autres victimes, n'a point été choisie parmi les princes et les rois. Né dans un rang obscur, pour mieux imiter le Sauveur du monde, cet homme aimé du ciel descend toutefois d'illustres aïeux. [...] Telle est la victime dont l'immolation désarmera le courroux du Seigneur et replongera Lucifer dans l'abîme“ (ebd., S. 49f.). Ich zitierere aus einer zeitgenössischen Übersetzung: „Dieß Opfer, welches durch Christi Leiden und seines Blutes Verdienste die Hölle besiegen, das an tausend anderer Schlachtopfer Spitze einherschreiten soll, es ward nicht unter Königen und Fürsten erwählt. In niederem Stande geboren, um besser zu gleichen dem Heiland der Welt, stammt der vom Himmel Erkorhne zugleich von ruhmvollen Voreltern ab. [...] So ist er beschaffen, der, frei zum Opfer sich gebend, den Zorn seines Gottes beschwichtigen, den Beherrscher der Hölle in den Abgrund zurückwerfen wird“ (François-René de Chateaubriand: *Sämtliche Werke. Die Märtyrer, oder der Triumph der christlichen Religion*, übersetzt von K. von Kronfels. Freiburg im Breisgau 1829, Bd. 47, S. 117). Gemeint ist Eudore, eine fiktive Figur, die hier Christus nachfolgt, um Gottes Zorn zu stillen!

⁴⁵ Vgl. nur Schlumbohm: *Les Martyrs und die Kritik Chateaubriands* (wie Anm. 32), S. 125.

Sünden, was soteriologisch in jeder Konfession des Christentums ausgeschlossen ist. Schließlich haben die Märtyrerinnen und Märtyrer, theologisch betrachtet, den Rettungstod Christi nur imitiert und seine Wahrheit bezeugt, nicht aber als Erlösungstat wiederholt. Andernfalls stünde die Singularität des Heilands in Frage. Sein Tod als Satisfaktion Gottes für die menschlichen Sünden bildete dann nur den Anfang einer längeren Kette von Erlösungstoden, eine Auslegung, die allenfalls bei den aufklärerischen Deisten zulässig war,⁴⁶ aber sicher nicht in der lutherischen Orthodoxie oder im Katholizismus.

Die heterodoxe Verschränkung von Fiktion und Soteriologie nimmt Chateaubriand nur deshalb in Kauf, weil seiner Opferlehre eine politische Implikation zugrunde liegt. Den ideologischen Boden des gesamten Epos bildet nämlich eine Art providenzhöriger Unterwerfungsimperativ mit eindeutigen antirevolutionären Implikationen. Durch die gesamte Erzählung zieht sich die Philosophie des „esclave volontaire“, wie sie der heilige Zacharie entfaltet. Es sei völlig „inutile de se révolter contre des maux inséparables de la condition humaine“,⁴⁷ belehrt dieser Eudore, man müsse sich dem göttlichen Willen fügen. Schon hier fällt der Begriff der Revolution. Er ist in den *Martyrs* omnipräsent und drängt Analogien zwischen dem Fall Roms und der Entstehungszeit des Epos geradezu auf.⁴⁸ Wenn Diokletian zu Galerius sagt, er sei „de la race de ces princes qui paroissent sur la terre à l'époque des grandes révolutions, lorsque les familles et les royaumes se perdent par la volonté des dieux“,⁴⁹ so war die Andeutung auf den von Chateaubriand verachteten Tyrannen Napoleon, der durch die Revolutionswirren an die Macht gekommen war, schlicht unüberlesbar. Und ganz ausdrücklich schweift

⁴⁶ Siehe dazu Johann Anselm Steiger: *Aufklärungskritische Versöhnungslehre. Zorn Gottes, Opfer Christi und Versöhnung in der Theologie Justus Christoph Krafts, Friedrich Gottlieb Klopstocks und Christian Friedrich Daniel Schubarts*, in: *Pietismus und Neuzeit* 20 (1994), S. 125–172.

⁴⁷ Chateaubriand: *Les Martyrs* (wie Anm. 9), S. 105.

⁴⁸ Solche Parallelen hatte Chateaubriand bereits 1797 in einem *Essai sur les révolutions* gezogen, der sich auf Klopstocks *Messias* bezog. Die apokalyptischen Szenen dort, so Chateaubriand, erinnerten an das Chaos der aktuellen Revolution; auch auf die Passion Christi und die Leiden der Märtyrer war Chateaubriand in diesem Zusammenhang zu sprechen gekommen. Vgl. Tanguy Logé: *Chateaubriand et La messianisme de Klopstock*, in: *Revue de littérature comparée* 68 (1994), S. 401–410, bes. S. 402–405. – Auf eine weitere Parallele zwischen der Handlung der *Martyrs* und dem Revolutionsgeschehen hat Jean-Marie Roulin: *Assemblées et discours dans Les Natchez et Les Martyrs de Chateaubriand: fictions de la révolution*, in: *Dix-huitième siècle. Revue annuelle* 40 (2008), S. 665–683, hingewiesen: die Darstellungen von Debatten, einerseits im luziferischen Reich, andererseits im römischen Senat zur Frage der Christenverfolgung. Nach Roulins Lesart sollen diese Wortgefechte, in denen sich leere Sophistik und Betrug vor rationalem Gedankenaustausch durchsetzen, die *Assemblée nationale* delegitimieren. – Zu Chateaubriands Revolutionsverständnis im Wandel vgl. die umfangreiche Darstellung bei Bertrand Aureau: *Chateaubriand, penseur de la Révolution*, Paris 2001.

⁴⁹ Chateaubriand: *Les Martyrs* (wie Anm. 9), S. 244.

der Erzähler kurz darauf von „les malheurs de la persécution“ auf die Leiden „de ma patrie“ ab und stellt fest:

en peignant les maux des Romains, je peindrois les maux des François. Salut, épouse de Jésus-Christ, Eglise affligée, mais triomphante! Et nous aussi, nous vous avons vue sur l'échafaud et dans les catacombes. Mais c'est en vain qu'on vous tourmente, les portes de l'Enfer ne prévaudront point contre vous; dans vos plus grandes douleurs, vous apercevez toujours sur la montagne les pieds de celui qui vient vous annoncer la paix; vous n'avez pas besoin de la lumière du soleil, parce que c'est la lumière de Dieu qui vous éclaire: c'est pourquoi vous brillez dans les cachots.⁵⁰

[I]n der Schilderung dessen, was die Römer erlitten, [würde ich] die Drangsale Frankreichs beschreiben. Gruß dir, Verlobte des Christus, Kirche, Betrübte, doch Siegerin! Auch wir mußten auf Blutgerüsten, in Katakomben dich suchen. Doch nur vergeblich bekämpfen sie dich, die Pforten der Hölle, die nichts dir anzuhaben vermögen; mitten im Schmerze gewahrst du die Tritte des Friedenverkünders am Berge; des Lichtes der Sonne entbehrest du, da Gottes Lichter dir leuchten, von denen du strahlest im Kerker.

Damit aber eröffnet Chateaubriands epische Erzählung des Falls von Rom, der durch das gottgewollte Opfer der Märtyrer herbeigeführt wurde, eine politische Botschaft für die zeitgenössischen Leserinnen und Leser: Auch sie mögen, gleichsam als ‚freiwillige Sklaven‘, sich hingeben, auf den Heilsplan vertrauen und für die Sünden der Revolutionszeit büßen, dann werde sich der Niedergang des Regimes mit teleologischer Notwendigkeit einstellen und das wahre Christentum so triumphieren, wie es eben immer triumphiert habe. Es ist eine Deutung des Weltgeschehens, die sich ganz ähnlich bei de Maistre und anderen konterrevolutionären Denkern findet, und die dem Menschen jegliche historische Gestaltungskraft im positiven, aktiven Sinne abspricht. Seine Aufgabe ist das *Sacrificium*, die Unterordnung unter eine Geschichtsregel, in der politische Dekadenz, fortgesetzte Bußtätigkeit und der Sieg des Christentums gesetzmäßig aufeinander folgen, gleichsam als eschatologischer Mechanismus: erst das Martyrium, dann der Untergang der verhassten Gegenwart, dann der Sieg.

4. „Les époux martyrs“: Das doppelte Opfer der Frau und die Spiritualisierung der Ehe

Das vom Roman propagierte und durch die legendarisch-epische Erzählweise radikalisierte Prinzip der selbstgewählten Heteronomie ist in *Les Martyrs* geschlechtsspezifisch differenziert. Um die menschlichen Sünden als Opfer zu büßen und damit die soteriologische Nachfolge Christi anzutreten, wählt Gottvater

⁵⁰ Ebd., S. 250. Übersetzung: Chateaubriand: Sämtliche Werke [wie Anm. 44], Bd. 51, S. 119.

zu Beginn nur Eudore aus, nicht Cymodocée.⁵¹ Ihrem Martyrium liegt somit eine nur vermittelte Auserwähltheit zugrunde – sie hat es anzutreten, weil sie von einem Mann auserwählt ist (Eudore), der selbst wiederum göttlich ausgewählt ist. Erzählt wird dies als doppelter Akt der Hingabe: Sie muss mit dem Vater brechen, um sich dem Ehemann zu unterwerfen, und sie muss ihrer qua Geschlecht ‚schwachen Natur‘ entsagen, um als Märtyrerin sterben zu können.

Cymodocées Konversion vom antiken Polytheismus zum Christentum vollzieht sich als Abkehr von der Vaterwelt und Hinwendung zu ihrem Gatten. Damit erzählt der Roman unter der Hand auch von dem Loyalitätskonflikt der Protagonistin, die sich zwischen zwei patriarchalischen Tugenderwartungen entscheiden muss: Als treuliebende Tochter kann sie ihren Vater Démodocus nicht im Stich lassen; als treuliebende Ehefrau aber muss sie Eudore in den Tod folgen. Démodocus, ein Priester in einem Homer-Tempel, ist dem Christentum gegenüber zunächst aufgeschlossen. Dass seine Tochter einen Christen heiraten möchte, gestattet er, ebenso, dass sie sich dafür taufen lässt und von dem Glauben an die pagane Götterwelt abfällt. Der Konflikt ergibt sich erst in dem Augenblick, als Eudore zum Tode verurteilt wird. Cymodocée wird zunächst aus dem Gefängnis befreit und zu ihrem Vater gebracht, mit dem sie in Freiheit leben könnte, wenn sie dem Christentum, zu dem sie sich bereits bekehrt hat, wieder absagt. Er fleht sie an, bei ihm zu bleiben. Sie aber wartet, bis er schläft – ein Engel versetzt ihn auf ihr Gebet hin in den tiefsten Schlaf –, und entscheidet sich dazu, heimlich zu fliehen, um mit Eudore das Martyrium zu erleiden.⁵² *Les Martyrs* variiert hier ein altes Legendenmotiv: Der oder die Heilige muss sich von ihrer nicht-christlichen Herkunftsfamilie entfernen, um in die christliche Zielfamilie eingehen zu können.⁵³ Einerseits ist das keine ganz freie Entscheidung, sondern entspricht ihrem Schicksal („dessein“), wie ihr Eudore im Kolosseum bestätigt: „Si j’en crois la voix secrète qui parle à mon cœur, votre mission sur cette terre est finie: votre père n’a plus besoin de vos secours“⁵⁴. Andererseits erwächst Cymodocées anti-genealogischer Akt aus der Lektüre der Heiligenbücher, ist also nur mittelbar vorherbestimmt: „J’ai lu dans vos livres saints: ‚La femme quittera son père et sa mère pour s’attacher à son époux‘“⁵⁵.

Die Rebellion gegen den Vater und den paganen *Nom-du-Père* ist aber nur eines der beiden Opfer, das Cymodocée erbringen muss. Eigentlich entspricht es nämlich

⁵¹ Ebd., S. 49 f.

⁵² Ebd., S. 310–327.

⁵³ Dieser Konflikt findet sich in der Konstellation zwischen der ‚jüdischen Herkunftsfamilie‘ Christi und der ‚christlichen Zielfamilie‘ (Trias aus Gott, Maria und Christus) im Neuen Testament vorgeprägt, so Albrecht Koschorke: *Die Heilige Familie und ihre Folgen*, Frankfurt a. M. 2000, S. 25. Die „Rebellion des Religionsstifters gegen die Ordnung der Familie“ (ebd., S. 27) habe vor allem im frühen Christentum eine „antifamilialistische Massenbewegung von ungeahnter Stärke“ (ebd., S. 25) ausgelöst.

⁵⁴ Chateaubriand: *Les Martyrs* (wie Anm. 9), S. 329.

⁵⁵ Ebd., S. 328.

dem „cœur d’une foible femme“,⁵⁶ sich die Ehe als Gründung einer eigenen Familie vorzustellen, als Zeugungsbedingung. In der Zuschreibungsmatrix des Konstrukts ‚Frau‘ steht im 19. Jahrhundert der Kinderwunsch an erster Stelle. Die Fortpflanzungsabsicht entspringt demnach ihrer ‚schwachen‘ Natur, und damit Cymodocée als Figur überzeugt und die weibliche Leserschaft rühren kann, muss sie ihn hegen.⁵⁷ Als sie irrtümlich glaubt, Eudore sei begnadigt worden, und das Märtyrergewand, das man ihr bringt, für ein Brautkleid hält, denkt sie deshalb sogleich an die Mutterfreuden, die sie erwarten. Sie stellt sich vor, wie ihr Sohn einst wie ein Vogel an ihrem Gewand hänge, so wie sie selbst ein Vöglein sei, das ihrem Vater verloren gegangen sei.⁵⁸ Die lineare Genealogie zwischen dem Vater, der Mutter, ihrem Gatten und dem Sohn scheint für einen Augenblick wiederherstellbar – bis sie erfährt, dass Eudore keineswegs befreit werde, sondern sich bereits auf dem Weg zum Kolosseum befinde. Auch wenn das in der deterministischen Weltsicht des Textes keine Option ist, könnte sie nun theoretisch versuchen, Eudore zu überreden, vom Christentum abzusagen und mit ihr zu fliehen. Cymodocée changiert so zwischen ihrer Rolle als potentieller Mutter und als jungfräulicher Heiligen.

Die Schlusszene belohnt das Opfer der Mutterschaft mit einer Spiritualisierung des Körpers. Statt einer irdischen, auf Fortpflanzung ausgerichteten Ehe schließen die beiden Liebenden die himmlische Ehe. Als Cymodocée zu Eudore ins Kolosseum stößt und die Wunden ihres Geliebten sieht, küsst sie ihm die Füße und die Wunden – „Qui pourroit dire l’inconcevable charme de ces premières caresses d’une femme aimée ressenties à travers les plaies du martyre?“⁵⁹ Daraufhin zieht Eudore zwei Ringe hervor, taucht sie in sein Blut und vermählt sich vor den Augen des tobenden Volks mit ihr: „C’est ici l’autel, l’église, le lit nuptial“.⁶⁰ Im Himmel stimmen die Engel einen Gesang an und Christus segnet das Paar. Noch der Augenblick ihres Todes ist erotisch aufgeladen, denn sie schmiegt sich an seine Brust, während der Tiger ihn zerfleischt: Neben seinem Gesicht sieht sie das Haupt des Tigers erscheinen.⁶¹ Auf makabre Weise tauscht diese Schlusspassage die sexuelle Verbindung der Liebenden in der Hochzeitsnacht gegen ihre buchstäbliche Blutvereinigung im Martertod ein. Die Spiritualisierung ihres Eheschlusses erfolgt in diesem Sinne nicht körperlos, sondern als erotisierte, aber asexueller Zusammenschluss ihrer zerfleischten Körper.

⁵⁶ Ebd., S. 326.

⁵⁷ Zur Naturalisierung von Mutterschaft im Zuge der Rousseau-Rezeption des 19. Jahrhunderts vgl. Barbara Vinken: *Die deutsche Mutter. Der lange Schatten eines Mythos*, Frankfurt a. M. 2011, S. 133–144.

⁵⁸ „Je suis pourtant revêtue de la robe nuptiale; mon cœur sentira les joies et les inquiétudes maternelles; je verrai mon fils s’attacher à ma robe, comme l’oiseau timide qui se réfugie sous l’aile de sa mère. Eh! ne suis-je pas moi-même un jeune oiseau ravi au sein paternel!“ (Chateaubriand: *Les Martyrs* [wie Anm. 9], S. 312)

⁵⁹ Ebd., S. 328.

⁶⁰ Ebd., S. 329.

⁶¹ Ebd.

Die heilige Liebe zwischen Eudore und Cymodocée wird im ersten Teil des Epos durch die sündhafte Beziehung Eudores zu der Druidin Velléda negativ präfiguriert.⁶² Velléda repräsentiert alle Eigenschaften unchristlicher, weil ‚undisziplinierter‘ Weiblichkeit: Sie ist ungestüm, leidenschaftlich, abergläubisch und verführt Eudore zu einer sexuellen Beziehung, indem sie ihm androht, sich von einer Klippe zu stürzen. Aufgrund dieser ‚Schande‘ versucht ihr Vater, ihre Ehre zu verteidigen, indem er gegen Eudore den Bataveraufstand anzettelt; dabei wird er durch einen Speer versehentlich getötet. Als Velléda dies sieht, begeht sie Selbstmord. Die vielrezipierte Episode verhält sich spiegelbildlich zum Schluss der *Martyrs*: An die Stelle des todbringenden Betrugs am Vater tritt der Bruch mit dem nur schlafenden Vater; an die Stelle des vollzogenen sexuellen Akts tritt die spiritualisierte Ehe vor Gott; an die Stelle der germanischen Heidin Velléda tritt die christliche Konvertitin Cymodocée; an die Stelle des autonomen Selbstmords tritt das Martyrium. Anders als Eudore und Velléda werden Eudore und Cymodocée am Ende zu „époux martyrs“⁶³, wie die paradoxe Formel lautet, das heißt zu Eheleuten und Märtyrern zugleich.

Auf diese Weise versucht das Epos den Konflikt zwischen der ‚natürlichen‘ Forderung der Fortpflanzung und dem religiösen Unschuldsideal der Virginität zu lösen, der dem Christentum von Beginn an innewohnt. Auf der einen Seite widerspricht *Les Martyrs* dem bürgerlichen Ideologem der Kleinfamilie als Ort regulierter und gesellschaftskonformer, da ‚produktiver‘ Sexualität. Das Epos idealisiert das Martyrium ganz im frühchristlichen Sinne als Abkehr von der prokreativen Familie, bekommen Eudore und Cymodocée doch keine Kinder im biologischen Sinne. Das Martyrium verdrängt die Familie, das Zeugnis die Zeugung. Stattdessen stiften sie eine höhere Gemeinschaft, nämlich die christliche ‚Kirchenfamilie‘, die sich nach der heterodoxen Botschaft des Werks aufgrund ihres Opfers gegen den römischen Polytheismus durchzusetzen vermag. Chateaubriand nimmt den Satz des Tertullian, *semen est sanguis Christianorum* (Apol. 50,13), beim Wort und imaginiert die entsexualisierte Vereinigung zweier Liebender als ‚Samen‘ der durch alle Zeiten immer neu sich bewährenden und gegen neue Widerstände sich durchsetzenden *communitas christianorum*. Als über der Welt stehende, transhistorische Gemeinschaft wurzelt sie in der entweltlichten, ganz wörtlich entfleischen und eben nicht prokreativ-immanenten Liebe, wie sie im gemeinsamen Martyrium der beiden Helden symbolisiert wird.

Auf der anderen Seite kontrastiert Chateaubriand mit Velléda und Cymodocée zwei Genderstereotype von Weiblichkeit – die Sünderin und die Heilige –, die der bürgerlichen Sexual- und Familiennorm gerade nicht widersprechen, sondern für sie konstitutiv sind. Die Figur der Cymodocée, die Gattin und Märtyrerin zugleich

⁶² Vgl. Bercegol (*Chateaubriand* [wie Anm. 21], S. 529–551), die auf der Grundlage der Romanfassung analysiert, wie Chateaubriand mit Velléda das Negativbild der leidenschaftlichen Liebe entwirft und es mit der Eheliebe zwischen Eudore und der sich passiv unterordnenden Cymodocée kontrastiert.

⁶³ Chateaubriand: *Les Martyrs* (wie Anm. 9), S. 332.

ist, versinnbildlicht ein paradoxes Frauenideal, das für die Metaphysik der Ehe seit dem 18. Jahrhundert maßgeblich wurde.⁶⁴ Die Ehe wird im bürgerlichen Zeitalter als Institution vorgestellt, die nur äußerlich der natürlichen Fortpflanzung dient, innerlich aber auf sublimer, entsexualisierter Liebe beruht, einem Gefühl, das von Begierde streng zu scheiden ist.⁶⁵ Vor allem die weibliche Liebe gilt als ‚heilig‘, weil sie keusch ist. Waren Enthaltbarkeit und Prokreation im Christentum anfangs Gegensätze, verlagern sie sich nun in die gespaltene Physiologie der Frau. Nach marianischem Vorbild soll sie Mutter und Jungfrau zugleich sein. Sie hat sich daher noch im Zeugungsakt eine innere Unschuld zu erhalten, indem sie ihn passiv über sich ergehen lässt, ihn keinesfalls genießt oder im Extremfall daran bewusst gar nicht partizipiert, sondern in Ohnmacht fällt.⁶⁶ Chateaubriands *Cymodocée* treibt diesen Imperativ auf die Spitze: Als jungfräuliche Gattin lernt sie den Körper ihres Mannes erst im Moment der gemeinsamen Entkörperlichung kennen.

*

Das antirevolutionäre Konzept des ‚freiwilligen Sklaventums‘, das *Les Martyrs* entwirft, fußt auf mehreren Sockeln: erstens auf einem eschatologischen Geschichtsbild, dem zufolge die gesamte Antike gleichsam im Untergang in das triumphierende Christentum ‚konvertiert‘ wird; zweitens auf der christlichen Legendarisierung des antiken Epos, in dessen Zuge auch das polytheistische Figurenensemble in ein Regime göttlicher und satanischer Gehilfen überführt wird, die jede menschliche Regung verursachen und menschliches Handeln weitgehend heteronomisieren; drittens auf einer gegenderten Opferlehre, die das Martyrium des Mannes aus einer heterodoxen Soteriologie herleitet, während sie für die Frau die doppelte Unterwerfung unter das Gesetz des Mannes und unter das Gesetz der christlichen Heilsgeschichte erfordert; und viertens auf einer paradoxen Metaphysik körperlich-körperloser Liebe, die einerseits in der erzählten Welt eine post-familiale, gewissermaßen antibürgerliche Christengemeinschaft begründet, während sie andererseits die bürgerliche Leserschaft auf die neue Gendernorm der keusch-heiligen Ehefrau einstimmt.

Mit *Les Martyrs* liegt ein weniger beachteter Fall aus der Geschichte der Heiligenlegende vor, der zeigt, wie eigenwillig sich legendarische Sujets und Erzählformen in der Moderne revitalisieren ließen und wie vielsträngig die Gattung sich im 19. Jahrhundert entwickelt. Ihre Transformation erfolgt eben keineswegs nur im Modus parodistischer Säkularisierung oder kunstreligiöser Ästhetisierung, wie

⁶⁴ Zu den philosophischen Grundlagen dieser als gesellschaftsfern (privat) und dadurch gesellschaftskonstitutiv (öffentlich) konzipierten Metaphysik der Ehe im deutschen Idealismus siehe Adrian Daub: *Uncivil Unions. The Metaphysics of Marriage in German Idealism and Romanticism*, Chicago und London 2012.

⁶⁵ Das Folgende nach Koschorke: *Die Heilige Familie* (wie Anm. 53), S. 187–193, hier S. 187.

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 190 f.

man anhand von Kleists *Heiliger Cäcilie*, Kellers *Sieben Legenden* oder Flaubert *Légende de Saint Julien l'Hospitalier* denken könnte. Vielmehr begünstigt die Spannung zwischen Providenz und Autonomie, aus der sich die legendarische Erzähldynamik zumindest zum Teil schon seit dem Mittelalter speiste, auch die politisch-religiöse Instrumentalisierung der Gattung nach der Französischen Revolution und im sogenannten ‚zweiten konfessionellen Zeitalter‘,⁶⁷ das in gewisser Weise mit Chateaubriand beginnt.

⁶⁷ Zu dem Begriff siehe Olaf Blaschke: *Das 19. Jahrhundert – Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26/1 (2000), S. 38–75, sowie kritisch dazu Anthony J. Steinhoff: *Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 30/4 (2004), S. 549–570.

Entscheidung zur (Un-)Heiligkeit?

Legendarisches Erzählen bei Flaubert und Zola

Sabine Narr-Leute

The topic “Decision for Holiness? Autonomy and Providence in Legendary Narratives” is particularly virulent with regard to the French literature of the nineteenth century. Although this era is marked by secularization and a strong belief in progress, medieval hagiography experienced an astounding renaissance at that time and fascinated many authors: Charles Nodier, Victor Hugo, George Sand, Théophile Gautier, Gustave Flaubert, Émile Zola, Anatole France, Joris-Karl Huysmans – to name just a few – wrote new legends in different ways. But how is it that the writers of this time were inspired by a religious *genre* such as hagiography? And what, in concrete terms, does the reception of the legend look like, particularly when it is detached from its pragmatic context, its ‘foundation in life’? Another question concerns the role of the aspects of autonomy and providence. They are at the core of the legend from both a theological and a narrative perspective, as they influence a character’s actions directly and thus determine the narrative axis. The article explores these questions in two paradigmatic authors of legendary narratives in France: Gustave Flaubert and Émile Zola. Not only are they among the most important novelists of the nineteenth century, but their texts also repeatedly feature saints’ lives (*vitae*), individual saints, and visual and textual transpositions of the legends in direct or indirect ways. In so doing, they elevate the legend to an elaborated art form and develop a new poetics of the legend.

1. Die Legende in Frankreich im 19. Jahrhundert

Betrachtet man die Legendenrezeption im 19. Jahrhundert in Frankreich, so wird deutlich, dass sich diese nicht nur in der Literatur vollzieht, sondern auch in der Malerei – etwa bei Cézanne und Delacroix oder in anderer Weise bei den Nazarenern und Präraffaeliten – sowie in der Musik, unter anderem durch die Form der Liedlegende.¹ Im Hinblick auf die Literatur fällt besonders die intermediale Di-

¹ Bei Eugène Delacroix könnte man beispielsweise seine Gemälde *La Vierge du Sacre Cœur ou Triomphe de la Religion* und *Saint Sébastien secouru par les saintes femmes* anführen, bei Cézanne seine Darstellungen von *La Tentation de Saint Antoine*. Die Legendenrezeption in der Malerei hat Renate Liebenwein-Krämer untersucht in ihrer Studie *Säkularisierung und Sakralisierung. Studien zum Bedeutungswandel christli-*

mension ins Auge, die ein Spezifikum der Legenden im 19. Jahrhundert darstellt. Es ist gerade diese Eigenschaft, die die Autoren² fasziniert: das Verhältnis von Text und Bild, von narrativierter Legende erstens im Medium der Sprache (Aspekt der Oralität), zweitens im Medium des Textes (Aspekt der Literalität im Legendarium, dessen, was ‚legenda‘, was zu lesen ist) und drittens im Medium des Bildes, d. h. dem Aspekt der Visualität. Gerade die visuellen Legenden erweisen sich als besonders facettenreich – einerseits in Form von Illustrationen in den Legendarien, von Transformationen in visuelle Erzählungen in den Kirchenfenstern, von Gemälden, Skulpturen, Fresken u. ä. in sakralen Gebäuden, andererseits in Form von Bildern und Stickereien im weltlichen Raum sowie im Raum der Stadt mit der Darstellung als Brückenheilige, Heiligenstatuen auf Brunnen oder Wegstationen an Pilgerrouen sowie den im 19. Jahrhundert weit verbreiteten Bilderbögen der ‚Imagerie d’Épinal‘.³

Im Vergleich zur mittelalterlichen Legende steht im 19. Jahrhundert somit primär eine ästhetische Erfahrung im Vordergrund, die von einem besonderen Bewusstsein für die spezifischen, medialen Eigenheiten der Form geprägt ist. Im Zuge einer aktualisierten Rezeption verliert die Legende ihren „Sitz im Leben“⁴ und es entstehen durch die vielfältigen intermedialen und intertextuellen Bezugnahmen hochkomplexe Texte, die die „einfache Form“⁵ der Legende gewissermaßen ‚überformen‘, sie durch die reflexive Steigerung zum Teil auch ironisch brechen können, in jedem Fall aber zu einer neuen literarischen Kunstform erheben. Diese Entwicklung wird eingeleitet und erst möglich durch die Romantiker, insbesondere Chateaubriand, die eine Neuwertung der mittelalterlichen Literatur und Kunst vorneh-

cher Bildformen in der Kunst des 19. Jahrhunderts, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1977. Auch in der Musikwissenschaft wurde die Bedeutung der Legende analysiert, vgl. Alexandra-Nicole Proksza: *Die Legende in der Musik. Studien zur Legende des 19. Jahrhunderts*, Saarbrücken 2008. Das Phänomen der aktualisierenden Legendenrezeption in der Literatur vollzieht sich zeitgleich auch in Deutschland und anderen europäischen Ländern.

² Grundsätzlich sind mit der Form ‚Autoren‘ auch Autorinnen miteinbezogen. Im Folgenden wird vornehmlich von der männlichen Form die Rede sein, da das behandelte Textkorpus von Autoren verfasst wurde.

³ Zu einer weiteren Diskussion des intermedialen Gehalts der Legende vgl. Sabine Narr: *Die Legende als Kunstform. Victor Hugo, Gustave Flaubert, Émile Zola*, München 2010. Die folgenden theoretischen Überlegungen sowie Textanalysen nehmen zum Teil auf diese Studie Bezug.

⁴ Mit diesem auf den Theologen Hermann Gunkel zurückgehenden Begriff bezeichnet auch Hans Robert Jauß eine wesentliche Kategorie der Legende. Vgl. Hans Robert Jauß: *Die kleinen Gattungen des Exemplarischen als literarisches Kommunikationssystem*, in: ders.: *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976*, München 1977, S. 34–47.

⁵ André Jolles: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Tübingen [1930] ²1958.

men und einen „goût du Moyen Âge“ zelebrieren.⁶ Dennoch bleibt die Frage, weshalb gerade auch Literaten, die selbst wenig religiös und nicht mit dem ‚renouveau catholique‘ in Verbindung zu bringen sind, sich mit dieser religiösen Form beschäftigen. Verstehen sich diese Autoren als Teil der von Paul Bénichou beschriebenen Entwicklung „le sacre de l'écrivain“⁷, der ‚Krönung des Schriftstellers‘, nach der der ‚erleuchtete Literat‘ die Position des Priesters und Philosophen übernommen hat? Eine mögliche Antwort müsste in der Form der Legende zu finden sein. Hans-Ulrich Gumbrecht hat in Anlehnung an Hugo Kuhns Reflexionen vorgeschlagen, von einem „Faszinationstyp Hagiographie“ zu sprechen, der „an die Stelle des Terminus ‘Typ’ (und seines Synonyms ‘Gattung’) treten soll“⁸. Demnach wären der Legende bestimmte Gattungsmerkmale inhärent, die den Text so weit dominieren, dass sie zu Faszinationsmomenten werden. Den „Faszinationstyp Hagiographie“ definiert Gumbrecht in folgender Weise:

[es] bietet [...] sich an, unter einem ‚Faszinationstyp‘ das Verhältnis zwischen einem reflexiv nicht erfaßten Gerichtetsein auf je bestimmte Probleme und Phänomene und der Gesamtheit der struktural verschiedenen Präsentationsformen ebendieser Probleme und Formen zu verstehen. Vom Begriff ‚Faszinationstyp‘ werden fixierte Einstellungen (statt historisch spezifischer Funktionen) an weite Stoffbereiche (statt determinierter Strukturformen ihrer Präsentation) gebunden.⁹

Wenngleich diese Öffnung des Begriffs Hagiographie neue Verbindungen ermöglicht, so stellt sich die Frage, wie die „weite[n] Stoffbereiche“ sich konkretisieren und erfassen lassen. Es gilt daher nach „Strukturen“ zu suchen, die die Hagiographie auch im 19. Jahrhundert noch zu einer aktuellen Form machen. Claude Millet hat in ihrer Studie zu *Le légendaire au XIX^e siècle* drei unterschiedliche Verbindungen zwischen neuer und traditioneller Form des ‚légendaire‘ innerhalb der Romantik ausgemacht, von denen die dritte die Form gewissermaßen ‚neu ausgerichtet‘ und zwar in Richtung Zukunft.¹⁰ In der Folge von Schelling und Hölderlin

⁶ Zu einer ausführlicheren Darstellung von Chateaubriands *Le Génie du Christianisme, ou Beautés de la religion chrétienne* (1802) und ihrer Bedeutung für die Legendenrezeption vgl. Narr: *Die Legende als Kunstform* (wie Anm. 3), S. 45–50. Zu einer Darstellung der Wiederentdeckung des Mittelalters durch die Neuzeit vgl. die Studie von Christian Amalvi: *Le Goût du Moyen Age*, Paris 1996.

⁷ Paul Bénichou: *Le sacre de l'écrivain. 1750–1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris 1973. Er beschreibt dies so: „Le spiritualisme romantique incline à en investir plus particulièrement la poésie; en ce sens le romantisme est un sacre du poète. Le littérateur inspiré a remplacé comme successeur le prêtre, le philosophe de l'âge précédent.“ (S. 275)

⁸ Hans-Ulrich Gumbrecht: *Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie*, in: *Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven*, hg. von Christoph Cormeau, Stuttgart 1979, S. 37–84, hier S. 44–45.

⁹ Ebd.

¹⁰ Vgl. Claude Millet: *Le légendaire au XIX^e siècle. Poésie, mythe et vérité*, Paris 1997, S. 8–9.

werde demnach durch Romantiker wie Michelet, Quinet und Hugo versucht, eine neue Mythologie mit theologisch-politischem Bezug zu begründen.¹¹ Doch anders als die deutschen entwickeln die französischen Romantiker sich zunehmend im Sinne des aufklärerischen Gedankenguts Voltaires dahingehend, dass sie den Mythos allgemein und die Legende als ‚Lügende‘ verabscheuen, so dass sich, Millet zufolge, ihre ‚Arbeit der Mythifizierung in eine permanente Arbeit der Demythifizierung steigert‘.¹² Dieser Beobachtung der Demythifizierung muss aus unserer Sicht ein weiterer Aspekt hinzugefügt werden, der die Legende im 19. Jahrhundert in Frankreich wesentlich bestimmt und damit auch die Faszination der Form erklären kann. Der Legende scheint ein imaginäres Potential inhärent zu sein, das zu einer Verbildlichung drängt. Mit der Frage nach der Legende als Kunstform stellt sich damit auch die Frage nach dem Verhältnis von Text und Bild, denn das verbildlichte Imaginäre drängt nun seinerseits wieder dazu, in die Literatur aufgenommen zu werden.¹³ Erst dieser ästhetische Zugang zu Legendentext und Legendenbild durch die Romantiker ermöglicht die neue Rezeption. Während das ‚merveilleux chrétien‘, das ‚christliche Wunderbare‘ in der mittelalterlichen Legende an den Glauben und die religiösen Praktiken zurückgebunden ist, wird es im Kontext der Romantik aus dieser pragmatischen Funktion herausgelöst. Indem das Funktional-Imaginäre aus dem religiösen Rahmen freigestellt wird, erhält es einen Eigenwert.¹⁴ Daher ist es gerade das Imaginäre der Legende, das es uns ermöglicht, die Differenz von traditioneller Legende und Legende im 19. Jahrhundert zu veranschaulichen.

Betrachtet man das Imaginäre der Legende, so erscheint eine weitere Überlegung hilfreich, und zwar gilt es den Kontext der Rezeptionssituation zu berücksichtigen. Cornelius Castoriadis, der die Bedeutung des gesellschaftlichen Imaginären hervorgehoben hat, bemerkt: „Damit es gesellschaftliche imaginäre Bedeutungen gibt, bedarf es kollektiv verfügbarer Signifikanten und vor allem Signifikate, die nicht in derselben Weise existieren wie individuelle Signifikate (wie sie von einem bestimmten Subjekt wahrgenommen, gedacht oder vorgestellt werden).“¹⁵ Die

¹¹ Vgl. ebd., S. 9–10.

¹² Vgl. ebd., S. 10.

¹³ In diesen Überlegungen beziehe ich mich auf Wolfgang Iser's Studie über *Das Fiktive und das Imaginäre*, der von einer „Triade des Realen, Fiktiven und Imaginären“ ausgeht. Wenn er das Verhältnis von Fiktivem und Imaginärem beschreibt, stellt er fest, dass das Imaginäre „kein sich selbst aktivierendes Potential [ist], sondern [...] der Mobilisierung von außerhalb seiner [bedarf], sei es durch das Subjekt (Coleridge), das Bewußtsein (Sartre) oder die Psyche und das Gesellschaftlich-Geschichtliche (Castoriadis)“. (Wolfgang Iser: *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1993, S. 19 und S. 377).

¹⁴ Vgl. dazu Wolfgang Iser: *Das Fiktive und das Imaginäre* (wie Anm 13), S. 19. Zur Bedeutung des Imaginären im Mittelalter vgl. auch Jacques Le Goff: *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris 1985.

¹⁵ Cornelius Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Übers. von Horst Brühmann, Frankfurt a.M. 1984, S. 249.

Überlegungen von Cornelius Castoriadis können auf die Legende übertragen werden, denn die Legende stellt solche „kollektiv verfügbaren Signifikanten“ zur Disposition. Während das Imaginäre der Legende in der mittelalterlichen Rezeption von einem Kollektivimaginären geprägt ist – und zwar in Bezug auf die textuellen sowie bildlichen Legenden – steht in der Legendenrezeption der Neuzeit eine singuläre Erfahrung im Vordergrund. Betrachtet man die Legenden in der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts, so kann man feststellen, dass immer wieder Figuren inszeniert sind, die eine bestimmte Legende in einer individuellen Erfahrung rezipieren und zu ihrer eigenen Vita in Bezug setzen. Auch die Tatsache, dass es sich in unseren Beispielen vielfach um Mädchen bzw. Frauen handelt, gilt es dabei zu beachten.

Neben diesen literarischen Legenden ist eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Hagiographie im 19. Jahrhundert neu. So erfährt die *Legenda Aurea* des Jacobus de Voragine gleich drei neue Übersetzungen ins Neufranzösische im 19. Jahrhundert bzw. um die Jahrhundertwende,¹⁶ wobei die Übersetzung von Georges Brunet (1843) auch von Flaubert und Zola für ihre Legenden konsultiert wird. Darüber hinaus wird erstmals mit einem vornehmlich philologischen Interesse eine Ausgabe der lateinischen Version (1846, bereits 1850 wieder aufgelegt) von Johann Georg Theodor Graesse herausgegeben, die auch die Grundlage für eine neue deutsche Übersetzung von Richard Benz (1917/1921) war. In Frankreich legt zudem L.F. Alfred Maury im Jahr 1843 zwei Studien vor, die einen Beitrag zur Legendenforschung darstellen: *Essai sur les légendes pieuses du Moyen-Age* (1843) und *Les fées du Moyen-Age. Recherches sur leur origine, leur histoire et leurs attributs, pour servir à la connaissance de la mythologie gauloise* (1843). Da Maury mit Flaubert befreundet war, ist anzunehmen, dass auch diese Studien dem Autor bekannt waren.¹⁷ Die Texte der Autoren des 19. Jahrhunderts sind folglich in einem hohen Maße von einer Reflexion über die Legendenform geprägt, die nicht nur die mittelalterlichen Quellen miteinbezieht, sondern auch wissenschaftliche Studien über die Legenden.

Vor diesem Hintergrund erscheinen drei Texte besonders reizvoll für eine Analyse des legendarischen Erzählens in Frankreich. Flauberts Bestseller *Madame Bovary*, seine Version der *Légende de saint Julien l'Hospitalier* sowie Zolas Roman *Le Rêve*. Da die *Legende des heiligen Julianus des Gastfreien* strukturell der mittelalterlichen Legende am nächsten ist, soll zunächst auf diesen Text eingegangen werden.

¹⁶ Zunächst veröffentlicht Georges Brunet 1843 anonym eine neue Übersetzung. Im Jahr 1901 erscheint die neue Übersetzung des Abbé Roze, die allerdings auf das Jahr 1902 datiert ist und schließlich publiziert auch der Literat der ‚décadence‘, Theodor de Wyzewa, eine neue Übersetzung.

¹⁷ Zu einer ausführlicheren Betrachtung der Studien Maurys vgl. Narr: *Die Legende als Kunstform* (wie Anm. 3), bes. S. 21–24.

2. Flaubert, *La Légende de saint Julien l'Hospitalier* – Entscheidung zur Unheiligkeit?

Flaubert, der als ein besonders akribisch recherchierender Schriftsteller bekannt ist und dafür, als Autor auf der Suche nach dem „mot juste“ zu sein, dem perfekten Wort in der Satzmelodie, und der seine Texte in einem schier endlosen Prozess des Umschreibens verfasste, schreibt drei Jahre vor seinem Tod die *Trois Contes* (1877). Diese drei Erzählungen gelten gewissermaßen als ‚Summa‘ seiner Ästhetik und können in unseren Augen als Variationen der Legendenform interpretiert werden, auch wenn der Titel suggeriert, dass es sich neutral um ‚Drei Erzählungen‘ handelt. Gleich einem Triptychon inszeniert Flaubert drei unterschiedliche Zeitepochen, seine eigene Gegenwart, das Mittelalter sowie die biblische Antike und somit die Entwicklung der Legende: In der ersten Erzählung *Un cœur simple* leuchtet mit der einfachen, altruistischen Magd Félicité die Vita einer modernen Heiligen in der Normandie des 19. Jahrhunderts auf, mit der *Légende de saint Julien l'Hospitalier* erfolgt die ‚réécriture‘ einer mittelalterlichen Legende und mit der letzten Erzählung *Hérodiade* und der Darstellung der Enthauptung Johannes des Täufers, einem der ersten Heiligen, führt er die Anfänge des Christentums und damit auch die Entstehung der Legendenform vor Augen. Im Folgenden soll die *Légende de saint Julien l'Hospitalier* näher betrachtet werden, denn an dieser Neufassung der mittelalterlichen Legende lässt sich exemplarisch zeigen, wie gerade die Aspekte der Autonomie und Providenz sowie der Individualität in den Mittelpunkt des legendarischen Erzählens rücken.

Das Projekt der Julianus-Legende schlummerte schon sehr lange in Flaubert, nämlich seit einem Kindheitsbesuch in der Kirche von Caudebec, bei dem der Kunsthistoriker und Freund der Familie Eustache-Hyacinthe Langlois dem jungen Flaubert die Kirchenfenster erläuterte, u. a. die Legende des heiligen Eustachius, eine Legende, die einiges mit der Legende des heiligen Hubertus und des heiligen Julianus gemein hat, welche in der Kathedrale in Rouen, Flauberts Geburtsstadt, dargestellt ist.¹⁸ Langlois hat seine Kenntnisse in seiner Studie über Kirchenfenster, dem *Essai historique et descriptif sur la peinture sur verre* zum Ausdruck gebracht. Dieses Detail des Kirchenfensters ist wichtig, weil Flaubert seine Legende bewusst mit der Legende des Kirchenfensters in Verbindung bringt und zwar im letzten Satz seines Textes, wenn er schreibt: „Et voilà l'histoire de saint Julien l'Hospitalier, telle à peu près qu'on la trouve, sur un vitrail d'église, dans mon pays.“¹⁹ („Und das ist die Geschichte von Sankt Julian dem Gastfreien, etwa so, wie man sie auf einem Kirchenfenster in meiner Heimat vorfindet.“²⁰) Flaubert

¹⁸ Ein Foto des Kirchenfensters sowie eine Abbildung der Zeichnung aus dem Buch Langlois' befindet sich in Narr: *Die Legende als Kunstform* (wie Anm. 3), S. 440.

¹⁹ Gustave Flaubert: *Trois contes*. Édition établie, introduction, notes, bibliographie et chronologie par Pierre-Marc de Biasi, Paris 1986, S. 108.

²⁰ Gustave Flaubert: *Drei Erzählungen*. Aus dem Französischen von Cora van Kleffens und André Stoll, Frankfurt a. M. und Leipzig 1982, S. 88.

wollte eigentlich auch eine farbige Abbildung des Fensters in der Ausgabe einfügen, was aus Kostengründen jedoch nicht möglich war. Der Zusammenhang von Text und Kirchenfenster wurde in der Forschung ausführlich diskutiert und soll hier nicht näher betrachtet werden.²¹ Er soll nur erwähnt werden, um deutlich zu machen, wie präsent die visuelle Legende für den Autor ist und welche bedeutsame Funktion sie eigentlich in seinem Text auch für den Leser haben sollte – ein Aspekt, der besonders hervorzuheben ist, da Flaubert grundsätzlich illustrierte Ausgaben seiner Werke vehement ablehnte. Somit zeigt sich bereits hier der neue Zugriff eines Schriftstellers des 19. Jahrhunderts auf die mittelalterliche Legende: Der Autor zieht nicht nur religiöse Quellen wie die *Legenda Aurea* zu Rate, sondern auch deren Transposition im Medium des Kirchenfensters sowie die wissenschaftliche Untersuchung des bereits erwähnten Maury, die Studie von Langlois sowie zahlreiche weitere Studien zur mittelalterlichen Architektur, Heraldik, Jagd u. v. m. So wird sichtbar, wie wissenschaftlicher und literarischer Legendendiskurs zusammenlaufen und in welcher Weise die ‚einfache Form‘ der Legende potenziert ist.

In der mittelalterlichen Fassung der *Legende des heiligen Julianus des Gastfreien* wird erzählt, wie ein Hirsch Julianus während der Jagd voraussagt, dass er eines Tages zum Mörder seiner eigenen Eltern wird.²² Um der Prophezeiung zu entgehen, verlässt er das Elternhaus und verdingt sich als Söldner, doch seine Eltern begeben sich auf die Suche nach ihrem Sohn und als sie ihn finden und Julianus' Gemahlin die Eltern in das eheliche Schlafgemach einlässt, während er selbst abwesend ist, erfüllt sich die Prophezeiung. Denn bei seiner Rückkehr ermordet Julianus seine Eltern in dem Glauben, seine Ehefrau mit einem Liebhaber überrascht zu haben. Julianus tut Buße und wird zu einem Fährmann an einem gefährlichen Fluss, findet so Gnade bei Gott und steigt in den Himmel auf.²³ Diese

²¹ Vgl. exemplarisch: Stéphanie Dord-Crouslé: *La cathédrale de Rouen dans „La Légende de saint Julien l'Hospitalier“*, in: *Bulletin Flaubert-Maupassant* 31 (2015), S. 175–188.

²² Auf die motivische Parallele zum Vätermord des Ödipus-Mythos wurde in der Forschung schon früh hingewiesen. Vgl. die Bemerkungen Marcel Schwobs, der neben den Parallelen zu Ödipus auch Bezüge zu den *Mille et une Nuits* und Perraults *La Belle au Bois dormant* ausmacht (Gustave Flaubert: *La Légende de saint Julien l'Hospitalier* – illustrée de vingt-six compositions par Luc-Olivier Merson – préface par Marcel Schwob, Paris 1895, bes. S. xi–xii). Vgl. zudem Shoshana Felman: *Flaubert's Signature. The Legend of Saint Julien the Hospitable*, in: *Flaubert and Postmodernism*, hg. von Naomi Schor und Henry F. Majewski, Lincoln und London 1984, S. 46–75. Eine vornehmlich psychoanalytische Perspektivierung findet sich bei William J. Berg, Michel Grimaud und George Moskos: *Saint/Oedipus – Psychocritical Approaches to Flaubert's Art*, with an essay by Jean-Paul Sartre and a new translation of Flaubert's *Saint Julian* by Michel Grimaud, Ithaca und London 1982 und Gérard Lehmann: *La Légende de Saint Julien l'Hospitalier – Essai sur l'imaginaire flaubertien*, Odense 1999.

²³ Die wenigen Veränderungen, die Flaubert vornimmt – etwa, dass Julien im Gegensatz zur traditionellen Legende alleine Buße tut und nicht zusammen mit seiner Frau – sind dabei weniger von Bedeutung.

Legende, die freilich auch Elemente der Ödipus-Sage sowie der Legenden von Eustachius und Christophorus aufweist, wird im Prinzip so bei Flaubert erzählt, doch genau an den Punkten, die für einen nicht-gläubigen Leser leichte Zweifel am Wahrheitsgehalt der Geschichte auslösen könnten, verändert der Autor subtil die Erzählperspektive oder nimmt inhaltliche Ergänzungen vor, die eine rationale oder ambivalente Lesart ermöglichen bzw. den Legendendiskurs ironisch brechen.

Wo sind in dieser Legende Momente der Entscheidung, die den Weg in Richtung Heiligkeit bzw. zunächst Unheiligkeit anbahnen? In der *Legenda Aurea* des Jacobus de Voragine trifft Julianus direkt im Anschluss an die Prophezeiung den Entschluss, von zu Hause wegzugehen, um das Eintreten der Prophezeiung, den Elternmord, abzuwenden: „Quod ille audiens vehementer extimuit et, ne forte sibi contingeret, quod a cervo audierat, relictis omnibus clam discessit et in regionem valde remotam pervenit.“²⁴ Auffallend ist, dass er alles zurücklässt („relictis omnibus“), gewissermaßen in einer Bewegung der ‚imitatio‘, die an die Nachfolge der ersten Jünger Simon (Petrus) und seines Bruders Andreas erinnert, die Jesu Aufforderung sogleich Folge leisteten, indem sie alles zurückließen und ihm folgten. Wie bei den ersten beiden Jüngern, wird auch bei Julianus keine Abschiedsszene von der Familie beschrieben, es ist lediglich gesagt, dass diese Abkehr vom Elternhaus „clam“ vor sich geht, die Trennung ist allenfalls semantisch in der Vorsilbe ‚dis-‘ in „discessit“ angedeutet. Eine Abschiedsszene etwa von den Eltern wird nicht erwähnt. Dieser Moment der Entscheidung ist aus der Perspektive des Julianus notwendig, um sich der Providenz zu entziehen. Nach erfolgreicher Bewährung „im Krieg und am Hof“²⁵ erhält er von dem Fürsten, dem er sich angeschlossen hatte, „die Witwe eines Burgherrn als Frau“ und „die Burg als Mitgift“²⁶. Als die Eltern schließlich nach langer Suche diese Burg finden, heißt es „Tandem autem Iulianus a castro casu recesserat.“²⁷ Die Abwesenheit des Julianus ist keiner Providenz geschuldet, sondern „casu“. Die nächste Handlung, der Mord an den Eltern bzw. aus seiner Sicht an Ehefrau und Liebhaber, erscheint als ‚folgerichtiges‘ Handeln frei von Zweifeln, abwägenden Gedanken oder gar Verzweiflung,

²⁴ Jacobus de Voragine: *Legenda Aurea. Goldene Legende. Jacopo da Varazze: Legendae sanctorum. Legenden der Heiligen*. Einleitung, Edition, Übersetzung und Kommentar von Bruno W. Häuptli, 2 Bände, Freiburg, Basel und Wien 2014, Bd. 1, S. 468. „Als er das hörte, erschrak er heftig, und damit das ja nicht eintreten konnte, was er von dem Hirsch gehört hatte, verließ er alles und machte sich heimlich davon. Er gelang in eine sehr abgelegene Gegend [...]“ (S. 469). Im Folgenden verwende ich diese Ausgabe der *Legenda Aurea*. Die für uns relevanten Textstellen stimmen jedoch mit der französischen Übersetzung durch Georges Brunet überein, die Flaubert seinerzeit konsultiert hatte. Zu der lateinischen Textfassung und Brunets Version vgl. die Angaben bei Benjamin F. Bart und Robert Francis Cook: *The Legendary Sources of Flaubert's Saint Julien*, Toronto und Buffalo 1977, S. 101–104.

²⁵ Jacobus de Voragine: *Legenda Aurea* (wie Anm. 24), S. 469.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd., S. 468 [Hervorh. NL] / „Julianus aber war damals zufällig verreist.“ (ebd., S. 469 [Hervorh. NL]).

denn es ist vielmehr über Julianus geschrieben: „[...] silenter extracto gladio ambos pariter interemit.“²⁸ Der Mord ist gewissermaßen emotionslos beschrieben; erst als Julianus vor der Kirche seine vermeintlich getötete Ehefrau erblickt, zeigt er sich „admirans“²⁹. Der Schritt zur Buße ist hingegen ein gänzlich bewusster, Gott um Vergebung bittender, Akt: „Iam nunc vale, soror dulcissima, quia de cetero non quiescam, donec sciam, quod Deus paenitentiam meam acceperit.“³⁰ Dieser Entschluss ist zwar keine ‚Entscheidung zur Heiligkeit‘, aber deutet dennoch ein gewisses Beharren an, diese neue Handlung so lange durchführen zu wollen, bis Gott seine Buße angenommen haben wird. Das Futur II „acceperit“ lässt am Horizont bereits diese in weiter Ferne liegende Gottesentscheidung als eine durchaus mögliche und wahrscheinliche aufleuchten. Insofern ist auf den Weg des Anti-Heiligen und Sünders sogleich der des bekehrten und ‚guten Christen‘ projiziert. Nach vielen Jahren des Daseins Julianus‘ als Fährmann und Büsser erbittet eines Nachts ein Aussätziger die Überfahrt. Dieser Moment des ‚merveilleux chrétien‘, der für den späteren Akt der Selig- und Heiligsprechung eine der notwendigen Voraussetzungen ist, zeigt sich in der *Legenda Aurea* an genau dem Punkt, wenn der Aussätzige „splendidus scandit ad aethera“³¹. Er überbringt ihm die erhoffte Botschaft, Gott habe seine Buße angenommen – „tuam paenitentiam acceptavit“³² und damit genau die zuvor genannte Formulierung („quod Deus paenitentiam meam acceperit“) aufgreift – und werde ihn mit seiner Frau auch bald zu sich rufen.

Betrachten wir die Legende Flauberts, so wird deutlich, an welchen zentralen Stellen das bewusste Handeln des Julien und damit der Aspekt der Willenskraft in den Mittelpunkt gerückt sind. Auch wenn Flaubert der traditionellen Legendendarstellung insofern verpflichtet bleibt, als auch in seiner Version Zeit und Ort der Legende nur zeichenhaft bleiben, er nur den Vornamen des Heiligen, Julien, nennt, die Eltern sowie die Ehefrau namenlos bleiben und zudem die Erzählabfolge der Legende von Vorbestimmung (Prophezeiung durch den Hirsch), Krise (Elternmord), Bekehrung und Bewährung/Passion (Fährmann) eingehalten ist, so zeigt sich, dass die narrative Struktur der Flaubertschen Legende in wesentlicher Weise durch andere Elemente bestimmt ist: Zum einen sind dies Berufungsszenen, die hinzugefügt wurden, sowie Szenen, in denen Tiere rufen – was bereits den ironischen Umgang mit dem Legendendiskurs andeutet.³³ Zum anderen sind dies be-

²⁸ Ebd. / „[...] [Julianus] zog still sein Schwert und brachte beide miteinander um.“ (ebd., S. 469).

²⁹ Ebd. / „verwundert“ (ebd., S. 469).

³⁰ Ebd. / „Nun leb wohl, liebste Schwester, denn künftig werde ich nicht ruhen, bis ich weiß, daß Gott meine Buße annimmt.“ (ebd., S. 469).

³¹ Ebd., S. 470 / „[...] der Mann [stieg] [...] leuchtend zum Himmel auf [...]“ (ebd., S. 471).

³² Ebd., S. 470 / „er [hat] deine Buße angenommen“ (ebd., S. 471).

³³ Abgesehen von der Prophezeiung durch den Hirsch ist das ‚Rufen‘ der Tiere nicht mit der ‚Rede‘ sprechender Tiere zu vergleichen. Vielmehr sind die ‚normalen‘ Geräusche der Tiere, wie das Bellen eines Fuchses (vgl. unten) Auslöser eines Handelns Juliens, so dass diese animalischen Zwischenrufe den Legendendiskurs ironisch brechen. Zur Be-

wusste Fensterinszenierungen: Dabei werden in einzelnen Szenen der Legende ein bestimmtes Fenster (beispielsweise der elterlichen Burg) oder ein bleigefasstes Kirchenfenster (wie in der Mordszene) virulent, in deren Licht die Handlung gewissermaßen ‚eingerahmt‘ erzählt ist. Somit entsteht innerhalb der Flaubertschen Legende eine visuelle Narration, eine Abfolge von narrativen Fensterinszenierungen, die zu der mittelalterlichen Legende sowie der Legende auf dem Kirchenfenster der Kathedrale von Rouen in Beziehung gesetzt werden.³⁴ Indem das Moment des Rufs, des gesprochenen Wortes und damit letztlich die Sprache der ‚legenda‘ – dessen, was zu lesen ist – herausgestellt ist, wird auch die Legende selbst, der Text in den Mittelpunkt gerückt. All diese Umakzentuierungen machen deutlich, was eine aktualisierte Rezeption des Hagiographischen bedeutet.

Die Julianuslegende stellt eine Radikalisierung der paulinischen Konversion dar, denn während Paulus sein Damaskuserlebnis als Berufung interpretiert, impliziert Juliens Berufung zu einem Elternmörder ein Aufladen von Schuld, das sich gewissermaßen als Voraussetzung für den Weg zur Heiligkeit erweist: Erst nachdem Julien zu einem Antheiligen geworden ist, kann er zu einem Heiligen werden. André Jolles hat in seiner Studie über die *Einfachen Formen* mit Blick auf die Legende hervorgehoben, dass der „tätige[n] Tugend“³⁵ oftmals ein Verbrechen entgegengesetzt ist, dem Heiligen ein Unheiliger. Dieser Antagonismus, der bereits in der mittelalterlichen Julianuslegende in ein und derselben Figur vereint ist, erfährt bei Flaubert eine weitere Steigerung, indem die Opposition auch in die Psyche der Figur Eingang findet. Dies kommt insbesondere in den Berufungsszenen zum Ausdruck. Neben der an Julien gerichteten Prophezeiung durch den Hirsch wird auch beiden Eltern eine Prophezeiung zuteil. Dies hat nicht nur eine Verdichtung und Übersemantisierung der hagiographischen Kodierung zur Folge, sondern rückt auch die ursprüngliche Prophezeiung in einen neuen Kontext. Gewissermaßen im Wochenbett vernimmt die als besonders gläubig dargestellte Mutter nachts die Stimme eines Mönchs, der auf einem Mondstrahl zu reisen scheint. Er sagt ihr voraus, dass ihr Sohn ein Heiliger werden wird.³⁶ Dem Vater, der den Bereich der Jagd und des Heroismus verkörpert, wird des Nachts bzw. in den Morgenstunden, als er die Geburt des Sohnes feiert, vorausgesagt, dass sein Sohn einmal ein Herrscher werden wird. Beiden Eltern werden getrennt voneinander die Dinge prophezeit, die sie sich insgeheim für die Zukunft ihres Sohnes

deutung der Berufung und der ‚Rufe‘ vgl. Sabine Narr: *Berufung mit Zwischenrufen. Flauberts Berufungslegende* „La Légende de saint Julien l’Hospitalier“, in: *Legenden der Berufung*, hg. von Patricia Oster und Karlheinz Stierle, Heidelberg 2012, S. 173–190.

³⁴ Zur Poetik des Kirchenfensters vgl. Sabine Narr: *Le „Saint Julien“ de Flaubert – une poétique du vitrail narrativisé*, in: *Les Dossiers du Grihl* 1 (2015), <http://dossiers.grihl.revues.org/6447> (zuletzt abgerufen am 20.9.2020).

³⁵ Jolles: *Einfache Formen* (wie Anm. 5), S. 51.

³⁶ Vgl. Flaubert: *Trois contes* (wie Anm. 36), S. 80–82. Zu einer ausführlicheren Analyse der Szene vgl. Narr: *Die Legende als Kunstform* (wie Anm. 3), S. 274–282.

wünschen, wobei die Beschreibungen der Weissagungen selbst auch nicht ohne Ironie zu lesen sind. Diese Verdreifachung der Prophezeiungen – an die Mutter, an den Vater sowie an Julien selbst – veranschaulicht – neben der symbolischen Implikation der Dreizahl – nicht nur die Stationen seines Lebensweges von einem Herrscher zu einem Elternmörder und schließlich zu einem Heiligen, sondern führt zu einer komplexen Psychologisierung, die einerseits den inneren Konflikt Juliens vorwegnimmt, andererseits die Spannungen zwischen Julien und den antagonistischen Erwartungen seiner Eltern an ihn sichtbar machen.³⁷ Flaubert stellt somit die Berufung in den Kontext einer psychoanalytischen Deutung ‚avant la lettre‘. Denn die Erziehung Juliens und seine Entwicklung lassen sich nun lesen als die eines Kindes, das dem Konflikt ausgesetzt ist, den unterschiedlichen Erwartungen der Eltern gerecht zu werden: der Erwartung der Mutter, die für den Bereich der Religion steht und hofft, dass ihr Sohn ein Heiliger wird, und der Erwartung des Vaters, der „[s]tets in einen Fuchspelz gehüllt“³⁸ ist, für den Bereich der Jagd/des Kampfes steht und der hofft, dass Julien ein Herrscher wird. Beide Eltern behalten diese Prophezeiungen für sich, doch scheinen sie in ihrem Verhalten bewusst oder unbewusst umso mehr auf deren Realisierung hinzuwirken.³⁹ Während die Mutter, die „Kraft ihrer inständigen Gebete zu Gott“⁴⁰ einen Sohn gebärt, ihn das Singen lehrt und Julien von einem Mönch unterrichten lässt, bringt der Vater Julien das Reiten sowie das Waidwerk bei und schenkt ihm schließlich auch ein „großes Sarazenen Schwert“.⁴¹ Vor der Folie dieser antagonistischen Erziehung scheint die Entwicklung Juliens zu einem sadistischen, zur Destruktion neigenden Mann wenn auch nicht rational logisch, so doch einleuchtend. Diese Plausibilisierung des Entscheidungsweges Juliens stellt eine Umdeutung der mittelalterlichen Legende durch Flaubert dar. Insofern lässt sich die Legende auch als eine Form von Initiationstext lesen, in dem eine Figur autonom handeln lernen und sich von den Wünschen der Eltern lossagen muss. Die Sünde des Elternmordes

³⁷ Bereits Shoshana Felman betont, dass Julien zwischen zwei Welten hin- und hergerissen ist: „Torn, from before his birth, between two narcissistic programmings, caught between two laws, between two unconscious minds, between two projects for his future, Julian will be called upon to satisfy two radically contradictory parental wishes.“ (Shoshana Felman: *Flaubert's Signature*: „The Legend of Saint Julien the Hospitable“, in: *Flaubert and Postmodernism*, hg. von Naomi Schor und Henry F. Majewski, Lincoln und London 1984, S. 46–75, hier S. 49).

³⁸ Flaubert: *Drei Erzählungen* (wie Anm. 20), S. 54.

³⁹ Auch Matthieu Desportes hebt hervor, dass sich alle Beteiligten gegenseitig ihre Prophezeiungen verschweigen, während Flaubert in einer früheren Version noch Julien mit seinen Eltern ins Gespräch hatte kommen lassen. Vgl. Matthieu Desportes: *Qui va à la chasse? Sur le saint Julien l'Hospitalier de Flaubert*, in: *Romantisme* 129 (2005), S. 31–40, bes. S. 34–35.

⁴⁰ Flaubert: *Drei Erzählungen* (wie Anm. 20), S. 55. Der Mönch tritt mehrfach zusammen mit dem Vater an der Seite Juliens auf und erscheint so gewissermaßen die Rolle der Mutter zu übernehmen.

⁴¹ Ebd., S. 66.

erscheint damit doppeldeutig: Sie ist Vorhersehung, aber sie ist auch psychoanalytisch zu deuten, als beinahe notwendiger Akt der Befreiung, als Ausdruck einer Psychose, eines gewalttätig sowie pervers gewordenen und gestörten Kindes, das diesem Konflikt ausgesetzt war und dessen Entwicklung sich durch eine Reihe von Morden an kleineren Tieren bereits ankündigte und immerzu steigerte.⁴² Diese Interpretation wird dadurch verstärkt, dass Julien bei der Jagd nicht einem einzelnen Hirsch wie in der mittelalterlichen Legende, sondern einer dreiköpfigen Hirschfamilie gegenübertritt – Ausdruck eines Ebenbildes der ‚heiligen Familie‘ von Julien, Mutter und Vater in der Tierwelt – und Julien zunächst das Kälbchen und die Hindin niederstreckt, ehe er dem großen Hirsch seinen letzten Pfeil in die Stirn schießt und dieser in einer übernatürlichen Erscheinung die Prophezeiung ausspricht.⁴³ Der Elternmord kündigt sich damit durch das vorherige Handeln Juliens an. Gleichwohl stürzt die Prophezeiung Julien in Verzweiflung:

Julien fut stupéfait, puis accablé d'une fatigue soudaine, et un dégoût, une tristesse immense l'envahit. Le front dans les deux mains, il pleura pendant longtemps.

Son cheval était perdu; ses chiens l'avaient abandonné; la solitude qui l'enveloppait lui sembla toute menaçante de périls indéfinis. Alors, poussé par un effroi, il prit sa course à travers la campagne, choisit au hasard un sentier, et se trouva presque immédiatement à la porte du château.

La nuit, il ne dort pas. Sous le vacillement de la lampe suspendue, il revoyait toujours le grand cerf noir. Sa prédiction l'obsédait; il se débattait contre elle. «Non! non! non! je ne peux pas les tuer!» puis il songeait: «Si je le voulais, pourtant?...» et il avait peur que le Diable ne lui en inspirât l'envie.⁴⁴

(Julien stand starr, wurde dann von einer jähen Müdigkeit befallen; und Ekel, eine unendliche Traurigkeit, übermannten ihn. Die Stirn in beiden Händen, weinte er lange.

Sein Pferd war fort, seine Hunde hatten ihn verlassen; die Einsamkeit, die ihn umfing, schien ihm voll dräuender Gefahren. Da rannte er, von Entsetzen gejagt, querfeldein, wählte den ersten besten Pfad und befand sich fast im gleichen Augenblick am Tor des Schlosses.

In der Nacht fand er keinen Schlaf. Im flackernden Schein der Hängelampe erblickte er immer den großen schwarzen Hirsch. Seine Prophezeiung verfolgte ihn; er kämpfte gegen sie an. „Nein! nein! nein! Ich kann sie nicht töten!“ Dann aber sann er nach: „Wenn ich es aber trotzdem wollte...?“ und er hatte Angst, daß der Teufel ihm die Lust dazu eingeben könnte.⁴⁵)

⁴² Noch ehe der Vater ihn im Jagen unterrichtet, tötet Julien eine weiße Maus in der Kirche, dann diverse Vögel, schließlich eine Taube. Die Beschreibungen zeichnen ihn als einen von dieser Macht über die Tiere faszinierten Junge. Der einiges später dargestellten Prophezeiung durch den Hirsch geht ein regelrechtes „massacre“ (Flaubert: *Trois Contes* [wie Anm. 19], S. 89) voraus, das Julien völlig enthemmt zeigt.

⁴³ Vgl. Flaubert: *Trois Contes* (wie Anm. 19), S. 88–89 und Flaubert: *Drei Erzählungen* (wie Anm. 20), S. 65.

⁴⁴ Flaubert: *Trois contes* (wie Anm. 19), S. 89–90 [Hervorh. NL].

⁴⁵ Flaubert: *Drei Erzählungen* (wie Anm. 20), S. 66 [Hervorh. NL].

Anders als in der mittelalterlichen Legende verlässt Julien nach der Prophezeiung nicht sofort das elterliche Heim, sondern kehrt zurück. Dieser Entscheidung zur Rückkehr geht die Erfahrung der Einsamkeit voraus, die ihm mit der Abkehr von den Eltern als Dauerzustand drohen würde. In der Beschreibung verdeutlicht der Flaubertsche Erzähler die vielschichtigen Emotionen sowie den Schockzustand Juliens als Reaktion auf die Prophezeiung und die Einsamkeit. Diesem depressiven Zustand folgt die scheinbar im Unterbewusstsein getroffene Entscheidung zur Rückkehr. Das „casu“ der mittelalterlichen Legende bei Jacobus de Voragine, das im Hinblick auf die Abwesenheit Juliens bei der Ankunft der Eltern stand, ist somit verschoben auf die Situation, nach Hause zurückzukehren „au hasard“. Doch gleichzeitig ist diese Rückkehr mit einer bewussten Entscheidung, einem ‚choisir‘, verknüpft: „il [...] choisit au hasard“. Hier zeigt sich erneut eine Ambivalenz in der Erzählperspektive, die bei Flaubert durch minimale Verschiebungen und Umakzentuierungen möglich werden. Der Erzähler stellt auf diese Weise einen Zusammenhang zwischen der Rückkehr ins elterliche Schloss sowie der Prophezeiung her, die in Julien zu ‚arbeiten‘ beginnt. Wie sehr Julien von der Vorhersage eingenommen ist, zeigt sich zum einen daran, dass sie („sa prédiction“) Subjekt und Julien („le“) Objekt des Satzes ist. Zum anderen ist die „prédiction“ mit dem Possessivpronomen „sa“ versehen – „seine Prophezeiung“ [Hervorh. NL] –, so dass sie als eine intensive Vorhersage erscheint, als eine, die die Figur bereits affiziert hat. Zugleich ist damit eine gewisse Ambivalenz herbeigeführt, denn „sa prédiction“ wirkt wie eine Projektion seiner eigenen Gedanken. Die Prophezeiung erscheint Julien immer wieder wie in einer Endlos-Schleife im flackernden Schein der Lampe, als eine Form von mentalem Bild, geradezu als Projektionsbild einer ‚laterna magica‘. Dieses Bild beherrscht seine Gedanken in der nächtlichen Stille, auch wenn er sich zu wehren versucht. Der innere Kampf kommt in dem reflexiven Verb „il se débattait“ und der Präposition „contre“ zum Ausdruck. Das dreimalige „non“ in direkter Rede drückt zunächst die klare Entscheidung eines Negierens der Prophezeiung aus, doch es schleicht sich das Udenkbare ein, abermals in direkter Rede wiedergegeben und als Frage formuliert. „Si je le voulais, pourtant? ...“ Das in der ersten Person Singular stehende Verb ‚wollen‘ setzt die Gedanken, den Willen und damit letztlich die mögliche Entscheidung in der Geste einer Aposiopese um. Hier deutet sich ein innerer Kampf des Jünglings an, der in diesem Kontext mit dem Bösen, mit dem Teufel assoziiert ist. Die Entscheidung zum Elternmord ist keineswegs getroffen, aber sie wird vom Erzähler als mögliche Option mit einem „si“/ „wenn“ und einem Fragezeichen verbalisiert. Die Tatsache, dass der Teufel bereits Subjekt des Satzes ist, stellt einen Hinweis auf den Ausgang dieses inneren Kampfes dar. Auch Matthieu Desportes betont, dass Julien von Anfang an als vorsätzlicher Elternmörder dargestellt ist. Denn in einem früheren Szenario schreibt Flaubert explizit, wie die Prophezeiung Julien heimsuche und wie sich aus seiner Angst zu töten, langsam eine Lust zu töten entwickle.⁴⁶

⁴⁶ Matthieu Desportes zitiert aus einem frühen Szenario den Satz Flauberts, der genau diesen Zusammenhang suggeriert: „La prédiction lui revient et par la peur de tuer il a

Als Reaktion auf die Prophezeiung ist Julien drei (!) Monate lang krank. Während dieser Zeit bleibt die Mutter betend an seinem Bett; der Vater bemüht Ärzte, die nicht helfen können. Als Julien gesund ist, heißt es: „il s’obstina à ne point chasser. Son père, le voulant réjouir, lui fit cadeau d’une épée sarrasine.“⁴⁷ Hier zeigt sich erneut der Konflikt zwischen religiöser und kriegerischer Prägung durch die Eltern, der in der mittelalterlichen Legende keinesfalls enthalten ist und somit eine Umdeutung und Psychologisierung der Heiligenvita darstellt. Diese Opposition der in Julien wirkenden Willenskräfte kommt auch in dem reflexiven Verb „s’obstina“ zum Ausdruck, das den inneren Kampf unterstreicht. Zugleich wird die Opposition zum Vater aufgezeigt, der seinen Wunsch, nicht mehr auf die Jagd zu gehen, nicht berücksichtigt und ihm dennoch ein Schwert schenkt.⁴⁸ Doch zunächst bleibt Julien bei seinen Eltern und diese im Vergleich zur Darstellung in der *Legenda Aurea* zeitliche Verzögerung der Entscheidung Juliens führt erneut zu einer Ambiguität des Heiligen. Indem er sich nicht für einen eigenen Weg, für ein eigenes Leben fern der Eltern entscheidet, kann Juliens Zögern und Zweifeln aus einer christlichen Leserperspektive als menschliche Schwäche, als Skepsis an der Prophezeiung interpretiert werden, aus einer realistischen, eventuell gar medizinischen Perspektive jedoch auch als Handlungsunfähigkeit nach dem Schock über die Weissagung. Das passive Verharren plausibilisiert hingegen den weiteren Verlauf der Legende und konkret den Elternmord. Denn der kindliche ‚Beinahe-Mord‘ erfolgt in jagdähnlichen Situationen, in Szenen mit Tieren, die wiederum mit den Eltern assoziiert sind. Und so ist auch Jahre später dem Mord an den Eltern zunächst ein passives Warten und Verharren vorangestellt, ehe die Versuchung zu groß wird und eine übernatürliche Jagd beschrieben ist. Auf diese Weise verknüpft der Flaubertsche Erzähler bewusst die Beschreibung von Jagdszenen mit den Affekten und Emotionen Juliens gegenüber seiner Eltern.⁴⁹ Diese Ambivalenz kündigt sich neben der

envie de tuer.“ Vgl. Desportes: *Qui va à la chasse? Sur le saint Julien l’Hospitalier de Flaubert* (wie Anm. 39), S. 35.

⁴⁷ Flaubert: *Trois Contes* (wie Anm. 19), S. 90. „[...] [er] weigerte [...] sich hartnäckig zu jagen. Um ihm eine Freude zu machen, schenkte sein Vater ihm ein großes Sarazenschwert.“ (Flaubert: *Drei Erzählungen* [wie Anm. 20], S. 66).

⁴⁸ Freilich ist diese Szene des Schwerts auch in dem Sinne lesbar, dass der Vater ihn nach der Krankheit mit einem neuen Phallussymbol ausstattet. Im Übrigen steht das Schwert auch im Mittelpunkt auf einem der Kirchenfenster der Kathedrale von Rouen, auf dem in der Mordszene dieses Schwert sehr deutlich gezeichnet ist. Bei Flaubert tötet Julien die Eltern mit einem Dolch.

⁴⁹ Insofern ist Flauberts Text durchaus auch als Kritik der Jagd zu lesen, wenngleich es dem Autor in erster Linie darum geht, Juliens Verhalten und sein Schicksal für den zeitgenössischen Leser zu plausibilisieren. Gerade auch die von Flaubert hinzugefügte Jagdszene, die dem Elternmord unmittelbar vorausgeht und übernatürliche Momente enthält, ist in dieser Weise zu lesen. Bart und Cook sehen sie einerseits als typisches Motiv der Romantik, andererseits im Zusammenhang mit der übernatürlichen, nächtlichen Jagd Pécopins mit dem Teufel in Victor Hugos *Légende du beau Pécopin et de la belle Bauldour*. Vgl. Bart und Cook: *The Legendary Sources* (wie Anm. 24), S. 88–89.

bereits erwähnten Parallelisierung der Hirschfamilie mit Juliens Familie auch dadurch an, dass die Eltern von Beginn der Erzählung mit Tieren assoziiert sind. Flaubert gestaltet seine ‚réécriture‘ der Legende damit als ein bewusstes Ineinanderblenden von Legendenbildern und -texten, mit der mittelalterlicher Symbolik der Bestiarien wie in einem Palimpsest.⁵⁰ Während der Vater in einen Fuchspelz gehüllt ist, erinnert die Haube der Mutter an einen Storch und so kommt es beinahe schon zu tödlichen Verletzungen, wenn Julien das Schwert aus der Hand gleitet und er das Wams des Vaters zerschneidet oder wenn er einen Speer auf einen Storch schleudert, ehe er merkt, dass es die weiße Haube der Mutter ist, die dann durch den Speer an der Mauer getroffen hängen bleibt.⁵¹ Nach diesem Zwischenfall verlässt er zwar das elterliche Schloss, zieht in den Krieg, heiratet, doch die Jagd bleibt weiterhin ein Tabu für Julien: „Des princes de ses amis l’invitèrent à chasser. Il s’y refusa toujours, croyant, par cette sorte de pénitence, détourner son malheur; car il lui semblait que du meurtre des animaux dépendait le sort de ses parents.“⁵² Das Nicht-Ausüben der Jagd wird hier explizit als Entscheidung zur Buße gedeutet, ja die höfische Jagd selbst als „Mord an den Tieren“ kritisiert, die eine direkte Verknüpfung mit dem Schicksal der Eltern insinuiert.

Doch genau die Tierwelt führt ihn gewissermaßen in Versuchung. Als sich Julien eines Tages seiner Frau offenbart und sie ihm zu bedeuten versucht, dass seine Eltern sicherlich längst nicht mehr leben und er sie nicht umbringen kann, reagiert er mit eisernem Willen:

Julien souriait en l’écoutant, mais *ne se décidait pas* à satisfaire son désir. Un soir du mois d’août qu’ils [i. e. Julien et sa femme] étaient dans leur chambre, elle venait de se coucher et il s’agenouillait pour sa prière quand il entendit le jappement d’un renard, puis des pas légers sous la *fenêtre*; et il entrevit dans l’*ombre* comme des *apparences* d’animaux. La *tentation* était trop forte. Il décrocha son carquois.⁵³

⁵⁰ Auch Mathieu Desportes spricht in diesem Zusammenhang von einem „réseau de signifiants“, das die Eltern direkt und indirekt als „Mère-cigogne“ und „Père-renard“ beschreibt. Vgl. Desportes: *Qui va à la chasse?* (wie Anm. 39), S. 37.

⁵¹ Zu der Assoziation von Eltern und Tieren vgl. auch Desportes: *Qui va à la chasse?* (wie Anm. 39), bes. S. 37–38. Der Fuchs ist tendenziell negativ assoziiert. Im *Physiologus* wird die Füchsin mit dem Teufel verglichen. Vgl. Christian Schröder: *Der Millstätter Physiologus*. Text, Übersetzung, Kommentar, Würzburg 2005, S. 110–111. Flaubert hat sicherlich auch die Beschreibungen des listigen Fuchses in La Fontaines Fabeln im Kopf. In beiden Texten hat der Fuchs genau die Funktion des Verführers inne, die er auch in der beschriebenen Szene der Flaubertschen *Légende de saint Julien l’Hospitalier* einnimmt.

⁵² Flaubert: *Trois contes* (wie Anm. 19), S. 94. „Befreundete Fürsten luden ihn zur Jagd. Er verwehrte es sich immer, da er glaubte, daß er durch solcherlei Buße sein Verhängnis abwenden könne; denn von dem Mord an den Tieren schien ihm das Schicksal seiner Eltern abzuhängen.“ (Flaubert: *Drei Erzählungen* [wie Anm. 20], S. 71)

⁵³ Flaubert: *Trois Contes* (wie Anm. 19), S. 95 [Hervorh. NL].

(Julien hörte ihr lächelnd zu, konnte *sich* jedoch *nicht dazu entschließen*, ihrem Wunsche zu entsprechen.

Eines Abends im August, als sie in ihrem Schlafgemach waren – sie hatte sich gerade zur Ruhe gelegt, und er kniete zum Gebet nieder –, da vernahm er das Bellen eines Fuchses, sodann leise Tritte unter dem *Fenster*; und im *Dunkel* sah er *verschwommen* etwas wie Tiergestalten. Die *Versuchung* war zu stark. Er nahm seinen Köcher von der Wand.⁵⁴)

Juliens Entschluss zunächst gegen die Jagd und damit gegen den Elternmord ist im Text erneut als ganz deutliche Entscheidung dargestellt („ne se décidait pas“); gleichwohl ist auf semantischer Ebene diese Entscheidung durch die Negation bereits in Frage gestellt. Erneut erfolgt Juliens Entscheidung im Rahmen einer Polarität von Religion („il s’agenouillait pour sa prière“) versus Jagd. Diese Szene ist eine deutliche Variation des Legendenmotivs der teuflischen Versuchung. Sie erscheint wie durch ein Fenster gerahmt und verweist somit auf die Poetik des Kirchenfensters.⁵⁵ Es ist kein Zufall, dass es gerade das Bellen eines Fuchses ist, der bisher mit dem Vater assoziiert wurde, das ihn in Versuchung führt. Nachdem Julien losgezogen ist, widerfährt ihm eine übernatürlich dargestellte Jagd, bei der die Tiere ihn jagen und es ihm nicht gelingt, ein einziges Tier zu töten. In dieser Stimmung heißt es, dass die Enttäuschung über seinen Misserfolg bei der Jagd so groß war, dass er Lust auf ein Gemetzel bekam und am liebsten Menschen massakriert hätte. „Cette déception l’exaspéra plus que toutes les autres. Sa soif de carnage le reprenait; les bêtes manquant, il aurait *voulu* massacrer des hommes.“⁵⁶ Im Gegensatz zur traditionellen Legendendarstellung ist die Tat und damit die Entscheidung Juliens erneut emotional und psychologisch begründet, wenn der Erzähler Juliens Enttäuschung über die vergebliche Jagd hervorhebt, explizit von seinem „soif de carnage“ spricht und sich so bereits der Elternmord ankündigt („il aurait *voulu* massacrer des hommes“). Hier ist abermals in erlebter Rede sein Wille hervorgehoben, und in dieser Stimmung heimkehrend, erfüllt sich schließlich die Prophezeiung und er tötet seine Eltern. In der Mordszene ist der Bezug zum Kirchenfenster sehr deutlich, da das Blei der Fenster zu wenig Licht in das Schlafgemach lässt, so dass es zu der Verwechslung kommt, Julien den Bart des Vaters ertastet und für den eines Liebhabers hält. Nach dem Mord tut er Buße, verlässt seine Frau und wird zu einem Fährmann. In dieser Perspektivierung erscheint der

⁵⁴ Flaubert: *Drei Erzählungen* (wie Anm. 20), S. 72 [Hervorh. NL].

⁵⁵ Tierlaut und Schritte können auch auf die Eltern bezogen werden, die kurz vor ihrer Ankunft bei Julien sind. Fensterrahmung und Lichtverhältnisse weisen zudem auf die Elternmordszene voraus. Für eine ausführlichere Interpretation der Szene vgl. Narr: *Die Legende als Kunstform* (wie Anm. 3), S. 283–290.

⁵⁶ Flaubert: *Trois Contes* (wie Anm. 19), S. 95 [Hervorh. NL]. „Diese Enttäuschung erbitterte ihn mehr als alle anderen. Sein Blutdurst packte ihn aufs neue; da sich keine Tiere fanden, hätte er am liebsten Menschen niedergemetzelt.“ (Flaubert: *Drei Erzählungen* [wie Anm. 20], S. 78 [Hervorh. NL]).

Eltermord als Befreiungsschlag, nach dem Julien einen ganz eigenen Weg gehen kann, der letztlich zu der Erfüllung der zweiten Prophezeiung führt, nach der Julien zu einem Heiligen bestimmt ist.

Dass die Entscheidung zur Unheiligkeit bei Flaubert eine deutliche Ambivalenz und Ironisierung erfährt, ist auch in der letzten Szene des Textes, der Himmelfahrt Juliens, spürbar. Dieser Weg zur Heiligkeit, der erst durch den Weg der Buße frei wird, und Julien – wie in der lateinischen Vorlage – einfach widerfährt, ist ebenso voller zweideutiger Anspielungen: Denn die gastfreundliche Aufnahme des Aussätzigen und das Wärmen des Kranken ist im Vergleich zur mittelalterlichen Vorlage extrem überspitzt und beinahe in einem homosexuellem Akt dargestellt: „[Julian] versuchte, ihm Mut einzuflößen: der andere aber erwiderte keuchend: ‘Komm näher, wärme mich! Nicht mit den Händen! Nein! Mit deinem ganzen Leib!’ Julian breitete sich vollständig über ihn, Mund an Mund, Brust an Brust.“⁵⁷). Nach der Beschreibung der Himmelfahrt des Aussätzigen wird auch Julien von Gott zu sich geholt: „Das Dach flog davon, das Firmament breitete sich aus – und Julian stieg in die blauen Weiten auf.“⁵⁸ In dieser beinahe zu anschaulichen, übernatürlichen Beschreibung ist bereits ein Augenzwinkern des Flaubertschen Erzählers offensichtlich. Abschließend verweist dieser darauf, dass dies die Geschichte sei, „wie man sie auf einem Kirchenfenster“ vorfinde und so erwirkt die Erzählperspektive auch eine Distanzierung zum Erzählten. Gleichzeitig zielt der Erzähler damit auf die Rezeptionssituation ab, die nicht den Kontext der religiösen Lektüre eines Legendariums aufruft, sondern das Betrachten des Fensters im Kirchenraum, das in einer religiösen oder weltlichen Perspektive erfolgen kann. Freilich ist der Text auch im Kontext des fiktionalen Rahmens der beiden anderen Geschichten der *Trois Contes* zu sehen. So verwundert es nicht, wenn die posthume Wirkung Juliens, die Bezeugung der Wunder sowie die kollektive Anerkennung bei Flaubert nicht thematisiert werden. Der Antagonismus von Heiligkeit und Unheiligkeit bestimmt auch die Struktur eines weiteren Textes Flauberts, und zwar *Madame Bovary*.

3. *Madame Bovary* – Entscheidung zur Heiligkeit?

Madame Bovary. Mœurs de Province (1857) ist von seiner Entstehungsgeschichte in direkter Linie mit einer weiteren Legende, *La Tentation de saint Antoine*, zu sehen.⁵⁹ In dieser Perspektive lässt sich der Roman über die Ehebrecherin Emma

⁵⁷ Flaubert: *Drei Erzählungen* (wie Anm. 20), S. 87–88.

⁵⁸ Ebd., S. 88.

⁵⁹ Flaubert entschied sich für das Thema eines „livre sur rien“, nachdem seine Freunde nach der Lektüre der ersten Version seiner *Tentation de saint Antoine* ein vernichtendes Urteil gefällt hatten. Flaubert selbst stellt eine Verbindung zwischen den beiden Texten her, wenn er über *Madame Bovary* schreibt: „Ce sera diamétralement l’antipode de *Saint Antoine*, mais je crois que le style en sera d’un art plus profond.“ (Brief an Louise

Bovary, die schließlich Selbstmord begeht, als eine Vita über eine Sünderin, eine Antiheilige ‚par excellence‘ lesen. Betrachtet man die narrative Struktur des Romans, so fallen erstaunlich enge Parallelen zur Anti-Legende auf. Insofern könnte man den Roman als eine Aktualisierung einer Hagiographie verstehen, die die Vita der unheiligen Emma (und ihres Ehemanns Charles) beschreibt. Der Roman setzt mit der Kindheit von Charles und (in einer Rückblende) auch von Emma ein und endet mit dem (zeitlich versetzt dargestellten) Tod der beiden. Gleich einem Palimpsest schimmern immer wieder narrative Momente einer Heiligenvita wie Vorbestimmung, Krise, Passion und posthume Wirkung durch den Romantext hindurch, werden dabei jedoch in ihr Gegenteil verkehrt oder ironisch gebrochen, indem der Erzähler beispielsweise mit der Bedeutung des Wortes Passion spielt – verstanden als Passion im Sinne eines Leidens und der Liebesleidenschaft.

Der Lebensweg Emmas ist dabei von expliziten oder impliziten Entscheidungen geprägt, die stark von dem legendarischen Imitations-Schema beeinflusst sind, das sie während ihrer Zeit als junges Mädchen in einem Ursulinenkloster verinnerlicht hat: Während die Schwestern zunächst von ihrer ‚vocation‘⁶⁰, von ihrer Berufung überzeugt sind, verselbständigt sich der religiöse Erziehungsansatz und schwenkt in eine andere Richtung um. Emma zeigt sich besonders empfindsam für die allabendliche Lektüre der Bibel- und Heiligengeschichten sowie des *Genie du Christianisme* Chateaubriands, das als ‚Erholung‘ gelesen wird, wie es im Text heißt.⁶¹ Diese Lektüre wird ergänzt oder sogar verstärkt durch die christliche Ikonographie, denn während der Gottesdienste betrachtet sie die Illustrationen und Vignetten. Nachts lesen und betrachten die Mädchen romantische Geschichten und verbotene „keepsakes“ mit sentimental, romantischen und orientalischen Inhalten und so vermischen sich auch in ihrem Imaginären die religiösen und romantischen Inhalte der betrachteten Bilder. Indem die beiden Lektüren und Bilderwelten zueinander in Bezug gesetzt werden, werden beide – auch die religiösen – auf die Ebene der Fiktion gehoben. Die beiden Lebensentwürfe, die dahinter stehen – zum einen ein frommes, auf Gott ausgerichtetes Leben, zum anderen ein romantisch-abenteuerliches Leben – bilden den Hintergrund für Emmas Weltbild und können nur zur Desillusion in der Realität (des Romans) führen.⁶² Als ihre Mutter stirbt, wird sie vom Vater aus dem Kloster genommen, doch

Colet vom 22.2.1852, in: Gustave Flaubert: *Correspondance*, Bd. 2, hg. von Jean Bruneau, Paris 1980, S. 46–47, hier S. 46.) Diese diametrale Opposition scheint sich gerade auf narrativer Ebene widerzuspiegeln.

⁶⁰ Gustave Flaubert: *Madame Bovary*, in: *Œuvres complètes*, Bd. III. 1851–1862. Édition publiée sous la direction de Claudine Gothot-Mersch, avec, pour ce volume, la collaboration de Jeanne Bem, Yvan Leclerc, Guy Sagnes et Gisèle Séginger, Paris 2013, S. 183.

⁶¹ Vgl. ebd., S. 180.

⁶² Barbara Vinken bringt Emmas Lektüre mit einer Stelle aus Augustins *Confessiones* in Verbindung, in denen er seine Lektüre der vergilschen Dido-Episode beschreibt. Er sei davon so sehr eingenommen gewesen, dass er einen „adultère spirituel“ an Gott (im Sinne der christlichen ‚sponsa‘) begangen habe. Vinken folgert daraus: „One can formulate the error in reading *Madame Bovary* in the Augustinian terms of *uti* and *frui*:

die Heiligen- und Märtyrerlegenden wirken weiter in ihr. Diese Vor-Bilder, die sie in ihrem Leben zu imitieren sucht, bestimmen immer wieder ihre Entscheidungen, beispielsweise wenn es darum geht, dass sie später ihren Mann zu einer medizinisch höchst fragwürdigen Operation an dem Stallknecht Hippolyte drängt – der freilich in Verbindung mit dem heiligen Hippolyte zu sehen ist.⁶³ Aber auch die Entscheidung für einen Liebhaber basiert letztlich auf dem Schema der Imitation, denn so hatte sie es in ihren romantischen Lektüren gelesen und deswegen ist sie auch so empfänglich für den romantischen Diskurs, den ihr Liebhaber Rodolphe in ganz berechnender Weise einsetzen wird. Nachdem Emma eine Beziehung mit Rodolphe eingegangen ist, dieser sich jedoch nach kurzer Zeit von ihr trennt, verfällt sie in tiefe Verzweiflung. Der Kummer über den Verlust des Geliebten lässt sie derart erkranken, dass sie eine letzte Salbung erhält. Die Beschreibung, die hier nicht näher betrachtet werden kann, inszeniert gewissermaßen die Himmelfahrt einer Sünderin.⁶⁴ Diese Profanierung eines legendarischen Erzählmoments macht den Umgang mit der Legendenform deutlich. Doch bei aller Ironie zeigt sich auch, dass diese Form der Religiosität die Figur prägt, denn nach dieser Episode scheint Emma genesen und beschließt, ihr Leben zu ändern. Nun scheint der Entschluss, ein tugendhaftes Leben im Rahmen ihrer Ehe zu führen, in Anbetracht des Ehebruchs zunächst folgerichtig, doch es ist weit mehr, genauer gesagt eine Entscheidung zur Heiligkeit:

she wants to directly enjoy things, instead of using them as a reference to God. She rejects everything which does not serve the ‘consommation immédiate de son cœur’; she is held by her fascination with sensory exteriority. [...] The contemporary clichés of the adulteress enter into a new perspective through the lens of the Augustinian epistemology. The corruption of the heroine’s heart, described by Flaubert according to Augustinian topoi, brings to light the stony heartlessness of society.“ (Barbara Vinken: *Loving, Reading, Eating: The Passion of Madame Bovary*, in: *Modern Language Notes* 122/4 (2007), S. 759–778, hier S. 762).

⁶³ So wie der antike Hippolyte bereits mit einem Pferdewagen assoziiert war, wird auch der Heilige Hippolyte von Rom mit Pferden in Verbindung gebracht. Der Legende nach wurde Hippolyte an seinen Füßen zusammengebunden von Pferden zu Tode geschleift. Nach seinem Tod verbringt er ein erstes Wunder und heilt das Bein eines Ochsenknechts, so dass dieser – wenn auch hinkend – wieder laufen kann. Bei Flaubert sind die Rollen genau umgedreht: Der Arzt Charles Bovary, der in seinem Namen den ‚Ochsenhirt‘ (,bouvier‘) enthält, versucht den Klumpfuß des Stallknechts Hippolyte durch eine Operation zu heilen, die allerdings misslingt. Edi Zollinger hat zudem ein Gemälde mit einer Darstellung des Martyriums des Heiligen Hippolyte ausgemacht, in dem er Parallelen zwischen den Gesichtszügen des Heiligen sowie des Stallknechts bei Flaubert ausmacht. Weitere Analogien sieht Zollinger in der Darstellung des Martyriums und der Operation durch Charles, währenddessen Hippolytes Fuß in einen mechanischen Apparat eingespannt ist. Vgl. Edi Zollinger: *Arachnes Rache. Flaubert inszeniert einen Wettkampf im narrativen Weben: Madame Bovary, Notre-Dame de Paris und der Arachne-Mythos*, München 2007, S. 65–67.

⁶⁴ Vgl. Narr: *Die Legende als Kunstform* (wie Anm. 3), S. 193–199.

Son âme, courbatue d'orgueil, se reposait enfin dans *l'humilité chrétienne*; et, savourant le plaisir d'être faible, Emma contemplant en elle-même *la destruction de sa volonté*, qui devait faire aux envahissements de la grâce une large entrée. Il existait donc à la place du bonheur des félicités plus grandes, un autre amour au-dessus de tous les autres amours, sans intermittence ni fin, et qui s'accroît éternellement! Elle entrevit, parmi les illusions de son espoir, un état de *pureté* flottant au-dessus de la terre, se confondant avec le ciel, et où elle aspira d'être. *Elle voulut devenir une sainte*. Elle acheta des chapelets, elle porta des *amulettes*; elle souhaitait avoir dans sa chambre, au chevet de sa couche, un reliquaire enchâssé d'émeraudes, pour le baiser tous les soirs.⁶⁵

(Ihre vom Stolz wie geräderte Seele fand zuletzt Ruhe in *christlicher Demut*; und Emma genoss das Vergnügen, schwach zu sein, beobachtete an sich selbst *die Zerstörung des Willens*, welche der einfallenden Gnade weit die Tore öffnen sollte. Es gab also anstelle des Glücks größere Seligkeiten, eine andere Liebe über all den Liebeleien, ohne Brüche und ohne Ende, eine, die wachsen würde von Ewigkeit zu Ewigkeit! Sie erspähte zwischen den Illusionen ihrer Hoffnung einen Zustand der *Reinheit*, über der Erde schwebend und verschmelzend mit dem Himmel, nach dem sie lechzte. *Sie wollte eine Heilige werden*. Sie kaufte Rosenkränze, sie trug Amulette; sie wollte in ihrem Zimmer, am Kopfende des Bettes, einen smaragdgefassten Reliquenschrein, um ihn jeden Abend zu küssen.⁶⁶)

Im Moment ihrer größten Lebens-Krise – im Sinne der ‚Krise‘ wie sie auch Teil der Heiligenlegende ist – besinnt sich Emma auf das, was sie als Kind gelernt hat: Es geht um ihr Seelenheil, das sie in der christlichen ‚humilitas‘ findet. In einer Art von Dissoziation betrachtet sie sich selbst und – das ist gerade im Hinblick auf unsere Fragestellung wichtig – findet eine Zerstörung ihres Willens vor. Sie scheint in einen Zustand der Transzendenz zu gleiten, in eine himmlische Glückseligkeit und Reinheit, die in erlebter Rede abermals eine Art Himmelfahrt suggeriert. Auf semantischer Ebene sind eine Reihe von christlichen Tugenden evoziert. In diesem Zustand höchster Exaltation trifft sie eine Entscheidung: die Entscheidung zur Heiligkeit („*Elle voulut devenir une sainte*.“). Das Entlarvende daran ist jedoch, dass dies nun keinesfalls bedeutet, in ein Kloster einzutreten oder sich einen von Beten und Andachten geprägten Tagesablauf aufzuerlegen, sondern vielmehr mit dem Erwerb von religiösen Gegenständen und Devotionalien im Sinne einer Ersatzhandlung diese Heiligkeit gewissermaßen willentlich herbeizuführen. Sie kauft sich einen Rosenkranz, aber ob sie diesen betet, bleibt narrativ eine Leerstelle. Sie trägt Amulette und sie hängt Reliquien auf, aber auch hier bleibt der damit verbundene religiöse Akt eine Leerstelle, der Erzähler betont vielmehr den ästhetischen Anspruch, einen mit Smaragden eingefassten Rahmen für die Reliquien zu finden.⁶⁷ Diese Szene verdeutlicht, wie der Legendendiskurs im 19. Jahr-

⁶⁵ Flaubert: *Madame Bovary* (wie Anm. 60), S. 339 [Hervorh. NL].

⁶⁶ Gustave Flaubert: *Madame Bovary. Sitten in der Provinz*. Hg. und übers. von Elisabeth Edl, München 2012, S. 279–280 [Hervorh. NL].

⁶⁷ Auch in *La Légende de saint Julien l'Hospitalier* wird die Mutter Juliens einen ähnl-

hundert rezipiert und auf die weibliche Protagonistin übertragen wird. Doch letztlich wird dieses Lebensmodell als Worthülse entlarvt, so wie die Tugenden auf semantischer Ebene in dem Zitat evoziert werden, doch letztlich keine anhaltende ‚imitatio‘ bewirken. Emma versucht zwar, sich wohlützig zu verhalten, sie betet „pour faire venir la croyance; mais aucune délectation ne descendait des cieux [...]“.⁶⁸ Ihr Verhalten ist allerdings nicht von langer Dauer und so läuft ihr Leben schließlich dem unausweichlichen Ende entgegen, die Verzweiflung über die Schulden treibt sie in den Selbstmord. Doch nach diesem Freitod wird aus der Perspektive Charles' eine Umdeutung der Vita Emmas betont, so dass ihr Leben zwischen zwei unterschiedlichen Schicksalsvorstellungen oszilliert.

Der ursprünglichen ‚vocation‘ Emmas ist im Roman ein weiterer Schicksalsbegriff entgegengesetzt, der dem christlichen Legendendiskurs einen romantischen Diskurs diametral entgegengesetzt.⁶⁹ Auch wenn sie nicht im Sinne des Legendarischen eine Heilige wird, so verehrt Charles sie doch wie eine Heilige und sie hat sogar eine posthume Wirkung auf ihn: ganz im Sinne der Legende, in der die tätige Tugend sich nach dem Tod des Heiligen in Wunder und Reliquie vergegenständlicht (Jolles), erscheint sie ihm allerdings nicht auf wunderbare Weise, sondern verdirbt „ihn noch aus dem Grab“,⁷⁰ so dass er sich noch weiter verschuldet.⁷¹ Nach Emmas Tod findet er den Abschiedsbrief, in dem Rodolphe ihr seinerzeit geschrieben hatte, dass er sie verlässt. Rodolphe hatte in ganz bewusster Weise den romantischen Liebesdiskurs verwendet, um die Liebschaft und deren Ende als Schuld der „fatalité“ zu bezeichnen: „Pourquoi étiez-vous si belle? Est-ce ma faute? Ô mon Dieu! non, non, n'en accusez que la fatalité! – Voilà un mot qui fait toujours de l'effet, se dit-il.“⁷² Als Charles nun diesen Brief findet, wird er in An-

lichen Rahmen mit Reliquien besitzen, allerdings mit Karfunkelsteinen eingefasst. Vgl. Flaubert: *Trois Contes* (wie Anm. 19), S. 81.

⁶⁸ Flaubert: *Madame Bovary* (wie Anm. 60), S. 340. „So wollte sie den Glauben erzwingen; doch kein Labsal kam vom Himmel [...]“ (Flaubert: *Madame Bovary. Sitten in der Provinz* [wie Anm. 66], S. 281).

⁶⁹ In der Beschreibung kommen erneut zwei gegenläufige Diskurse zum Ausdruck. Während der Freitod in Emmas Vorstellung freilich als ein romantischer Tod verklärt ist, beschreibt der Erzähler in einer realistisch-grausamen Weise den Todeskampf Emmas. Vgl. auch Narr: *Die Legende als Kunstform* (wie Anm. 3), S. 199–203.

⁷⁰ Flaubert: *Madame Bovary. Sitten in der Provinz* (wie Anm. 66), S. 442.

⁷¹ Vgl. Flaubert: *Madame Bovary* (wie Anm. 60), S. 452. Der Heiligenstatus Emmas ist auch dadurch betont, dass Charles, obwohl er nach und nach Mobiliar verkaufen muss, Emmas Zimmer unberührt belässt und sie umso mehr verehrt.

⁷² Ebd., S. 329. „‘Warum waren Sie so schön? Ist es meine Schuld? O mein Gott! Nein, nein, klagen Sie nur eines an: das Schicksal!’ ‚Das Wort macht immer Eindruck‘, sagte er sich.“ (Flaubert: *Madame Bovary. Sitten in der Provinz* [wie Anm. 66], S. 265) Wie sehr Flaubert mit dem Wort „fatalité“ ein gewisses Klischee assoziiert, zeigt auch sein Eintrag im *Dictionnaire des idées reçues*. „[m]ot exclusivement romantique“ (Gustave Flaubert: *Dictionnaire des idées reçues. Édition diplomatique des trois manuscrits de Rouen par Lea Caminiti. En appendice: Les « idées reçues » dans l'œuvre de Flaubert,*

lehnung an Rodolphes Formulierung Emmas und sein eigenes Schicksal beschreiben als „C'est la faute de la fatalité!“⁷³ Dieser ehrlich gemeinte romantische Diskurs Charles' stellt die Vita Emmas aus der Retrospektive in den Kontext einer übergeordneten Form von Fatalität und Providenz. So wird der aus dem Munde Rodolphes kalkulierte romantische Begriff der „fatalité“ zu einem ehrlich romantisch verstandenen Wort in Charles' Perspektive. Für den Leser ruft diese „fatalité“ der Lebensgeschichte zugleich die „vocation“ auf, die im Kontext von Emmas Zeit in der Klosterschule evoziert worden war. Emmas Vita ist damit bewusst in eine Spannung aus romantischem und realistischem Diskurs gestellt, deren Deutung zwischen einer göttlichen Providenz und einer durch Charles nur als solche gedeuteten Vorhersehung oszilliert. Es ist dieser Begriff der „fatalité“, den Emma mit einer Figur bei Zola verbindet, auf die abschließend eingegangen werden soll.

4. *Le Rêve* – Entscheidung zur Heiligkeit!

Émile Zolas Roman *Le Rêve* (1888) ist Teil der 20 Bände umfassenden Familiengeschichte der *Rougon-Macquart. Histoire naturelle et sociale d'une famille sous le second empire* (Natur- und Sozialgeschichte einer Familie unter dem Zweiten Kaiserreich). Unter positivistischem Einfluss nimmt Zola auf die zeitgenössische Entwicklung der Naturwissenschaften Bezug und begründet so seine naturalistische Theorie, die er mit seinen Romanen exemplarisch am Beispiel der beiden Familien Rougon und Macquart aufzeigen will.⁷⁴ Darüber hinaus ist der Naturalismus seiner Texte als Substitut der 'katholischen Formel' zu verstehen, wie Colette Becker ausführt: „Il [i. e. Zola] cherche une nouvelle religion, une nouvelle morale, c'est une formule, le naturalisme remplace la formule chrétienne, catholique, c'est un remplacement d'une formule à l'autre, d'une formule d'explication de la vie et de l'homme.“⁷⁵ Während die Lehre der Erbsünde durch die wissenschaftliche Vererbungstheorie ersetzt ist, kann der Stammbaum der Familie Rougon-Macquart als „eine Art profaner Nachbildung des christlichen Stammes Jesse aus dem Geschlechte Davids“⁷⁶ beschrieben werden, wie Friedrich Wolfzettel zeigen kann-

Neapel 1966, S. 272) / „FATALITÄT Ausschließlich romantisches Wort“ (Gustave Flaubert: *Wörterbuch der Gemeinplätze. Die Albumblätter der Marquise. Katalog der schicken Ideen*. Aus dem Franz. von Monika Petzenhauser und Cornelia Langendorf. Mit einem Vorwort von J. Rudolfo Wilcock, Frankfurt a.M. und Leipzig 1991, S. 53).

⁷³ Flaubert: *Madame Bovary* (wie Anm. 60), S. 457 („Schuld ist das Schicksal!“, Flaubert: *Madame Bovary. Sitten in der Provinz* [wie Anm. 66], S. 450).

⁷⁴ Marjolein Van Tooren zeichnet diese Entwicklung Zolas nach: Marjolein Van Tooren: *Le Premier Zola. Naturalisme et manipulation dans les positions stratégiques des récits brefs d'Émile Zola*, Amsterdam und Atlanta 1998, S. 15–26.

⁷⁵ Colette Becker: *Aux sources du naturalisme zolien (1860–1865)*, in: *Le Naturalisme. Colloque de Cerisy*, hg. von Pierre Cogny, Paris 1978, S. 13–41, hier S. 36.

⁷⁶ Friedrich Wolfzettel: „Le Docteur Pascal“ und seine Bedeutung für den Rougon-Macquart-Zyklus Zolas, in: *Die Neueren Sprachen* 71/3 (1972), S. 148–160, hier S. 156–157.

te. Des Weiteren könnte man aus der Perspektive der Legende anführen, dass die göttliche Providenz ersetzt wird durch den Begriff der Fatalität im Sinne einer Vererbungslehre, einer Vorherbestimmung durch die Gene.⁷⁷ Gerade in diesem Spannungsfeld aus genetischer Vorbestimmung, Einfluss des Milieus und eigener Willenskraft erscheint die Frage nach der Autonomie und Providenz einer Figur und ihrer Entscheidungsmöglichkeiten besonders spannend. In *Le Rêve*, einem der meistgelesenen Romane des Zyklus, stellt sich diese Frage in Verbindung mit einer ‚réécriture‘ des Legendarischen.⁷⁸

Le Rêve erzählt die Geschichte des Findelkindes Angélique, das nach seiner Flucht aus dem Kinderheim in dem Ehepaar Hubert liebevolle Adoptiveltern findet. Sie wächst bei ihnen auf ‚im Schatten der Kathedrale‘ der mittelalterlich dargestellten Kleinstadt Beaumont und erlernt von ihnen das Handwerk des Stickens, das diese Familie seit Generationen ausübt. Angélique liest passioniert ein antiquarisches Exemplar der *Legenda Aurea* und ist von der Welt der Legenden ganz eingenommen. Sie verliebt sich in Félicien, einen Glasmacher und Sohn der adligen Familie de Hautecœur (wie sich ihr jedoch erst später offenbart), der ein Kirchenfenster mit einer Darstellung des heiligen Georg restauriert. Die Eltern sind zunächst gegen eine Verbindung. Allerdings droht Angélique vor Liebeskummer zu sterben und so willigen die Eltern schließlich ein. Sie können heiraten, doch Angélique stirbt jungfräulich unmittelbar im Anschluss an die Trauung auf den Stufen der Kathedrale „dans le petit souffle d’un baiser“⁷⁹ – „in dem leichten Hauch eines Kusses“.⁸⁰ Dieser für den Rougon-Macquart-Zyklus ganz untypische Roman enthält neben einigen Märchenelementen vor allem Bezüge zur Legendenform, die fruchtbar gemacht werden im Hinblick auf die Ebenen der *histoire* und des *discours*: Denn Angélique liest nicht nur ein altes, reich illustriertes Exemplar

⁷⁷ Insofern weisen die Romane eine Nähe zu Mythos und Legende auf. Auch Henri Mitterrand betont diesen Aspekt: „Partout se laissent voir, à une lecture attentive, les ombres portées du légendaire universel.“ (Henri Mitterrand: *Avant-propos*, in: *Les Cahiers naturalistes* 76 (2002), S. 3–4, hier S. 4).

⁷⁸ *Le Rêve* wurde in den Jahren 1920 und 1927–28 genauso häufig verkauft wie *Germinal*. Vgl. dazu die Ausführungen von Colette Becker: Émile Zola: *Le Rêve*, hg. von Colette Becker, Paris 1993, S. 13. Emilie Piton-Foucault verbindet die Ästhetik des Romans in erster Linie mit der künstlerischen Kreation, wie Schopenhauer sie verstand. Vgl. Emilie Piton-Foucault: *Zola ou la fenêtre condamnée. La crise de la représentation dans Les Rougon-Macquart*. Préface de Henri Mitterrand, Rennes 2015, S. 724. Zu der Bedeutung der Ästhetisierung des Katholizismus im Fin de Siècle und insbesondere in Zolas *Le Rêve* vgl. auch die Studie von Heidrun Schnitzler: *Bilderkult. Kunstanbetung und Katholizismus in der Literatur des französischen Fin de Siècle: Huysmans, Zola, Rodenbach*, Würzburg 2014, S. 191–195.

⁷⁹ Émile Zola: *Les Rougon-Macquart. Histoire naturelle et sociale d’une famille sous le second empire*. Édition intégrale publiée sous la direction d’Armand Lanoux. Tome IV: *L’Œuvre, La Terre, Le Rêve, La Bête humaine*. Études, notes et variantes par Henri Mitterrand, Paris 1966, S. 994.

⁸⁰ Émile Zola: *Le Rêve. Der Traum*. Übers. von Elisabeth Eichholtz, Berlin 1983, S. 174.

der *Legenda Aurea*, sondern auch die Erzählweise des Romans selbst gleicht einer profanierten Legende, indem sie die Vita des Mädchens Angélique erzählt. Das *Legendarium* nimmt somit die didaktische Vorbild-Funktion im ursprünglichsten Sinne ein.⁸¹ Diese Rolle des Buches wird dadurch verstärkt, dass ein weiteres Buch das Leben der Angélique bestimmt: ein Waisenbuch, in dem ihre genealogischen Informationen enthalten sind. Diese Parallelisierung verdeutlicht das Ineinanderweben von christlicher und naturwissenschaftlicher Perspektive. Beide Bücher sind in Bezug auf ihre Entwicklung und ihre Erziehung von Bedeutung und werden implizit miteinander in Verbindung gesetzt, bis die Legende schließlich mehr und mehr ihr Waisenbuch ersetzt. Während sie zu Beginn einen schwierigen Charakter⁸² hat, entwickelt sich Angélique durch das ‚milieu‘ und die Lektüre der *Legenda Aurea* zum Guten: „Ein Buch vollendete das Werk.“⁸³ Der Entscheidungsprozess der Protagonistin, ihr Leben nach der Flucht aus dem Waisenhaus selbst in die Hand zu nehmen, ist damit unmittelbar von der Legende motiviert. Der Erzähler insistiert nicht nur auf der textuellen, sondern auch auf der visuellen Legendenrezeption, die für das 19. Jahrhundert so charakteristisch ist, wobei die Legende der Heiligen Agnes besonders hervortritt, da Angélique am Portal unter der Statue der Heiligen Agnes als Waisenkind gefunden wird und dann selbst ein Bild der Heiligen Agnes stickt. Die Legende in seiner intermedialen Dimension kommt somit in einem komplexen Spiel von Projektionsfläche und Spiegelungen zur Anschauung, indem die textuelle Darstellung der Vita Angéliques im Roman mit der konkreten, gestickten Kreation der Heiligen Agnes mit Nadel und Faden sowie mit der Spiegelung der Legende des Heiligen Georg auf dem Kirchenfenster potenziert wird.⁸⁴

Doch wo sind Weichenstellungen für ihre Entscheidung? Angélique projiziert – angeregt durch ihre Lektüre der *Legenda Aurea* – auf das Kirchenfenster

⁸¹ Der Roman zeichnet damit eine doppelte Lesart nach: Während die *Legenda Aurea* für die Eltern die Funktion eines Arbeitsutensils, einer Vorlage für die Stickereien hat, eröffnet sich für Angélique eine neue Welt im religiösen Sinne, wenn sie die Bilder betrachtet und die Legenden liest.

⁸² In dem Milieu des Hubertschen Hauses, das im Schatten der Kathedrale steht, findet sie ein altes Exemplar der *Legenda Aurea*, das ein eigenes, spezifisches Milieu kreiert, „ce milieu fait des contes [...], de la foi qu’elle y avait bue, de l’au-delà mystique où elle baignait, ce milieu de l’invisible où le miracle lui semblait naturel“ (Zola: *Les Rougon-Macquart* [wie Anm. 79], S. 868 [Hervorh. NL]). Die Anlagen, ihre „race“, sind jedoch nicht von dieser Reinheit geprägt, wie sie sie in der Legendensammlung kennenlernt. Sie spürt in sich „le démon du mal héréditaire“ (ebd.), so dass ihr Auftrag ist, diesen zu ersticken.

⁸³ Zola: *Le Rêve. Der Traum* (wie Anm. 80), S. 19.

⁸⁴ Auch Colette Becker spricht von einem „constant jeu de miroirs“ (in: Colette Becker: *Le rêve d’Angélique*, in: *Les Cahiers naturalistes* 76 (2002), S. 7–23, hier S. 9). Darüber hinaus erscheint die Vita Angéliques als ‚mise en abyme‘ der Zolaschen Schreibweise. Die Poetik des Kirchenfensters ist zudem in Verbindung mit Zolas ‚théorie des écrans‘ zu sehen. Vgl. Narr: *Die Legende als Kunstform* (wie Anm. 3), S. 395–396.

der Kathedrale ihren eigenen Traum, der sich allmählich von dem Fenster zu lösen scheint. Dieser Traum verbindet sich zunehmend mit ihrem Leben. Nachdem Félicien, der am Kirchenfenster arbeitet, aus der Dunkelheit hervorgetreten ist und sie ihn erkennen kann, ist ein Treffen im Tageslicht möglich. Doch als die Eltern von der Verliebtheit ihrer Ziehtochter mit dem Sohn der adligen Familie Hauteœur erfahren, verbieten sie ihr jeglichen Kontakt. Dieser Dialog ist beinahe wie eine Beichte formuliert und ebnet ihren Entscheidungsweg hin zu einer Heiligen:

„Mère, c'est vrai, j'ai péché et je ne pécherai plus... Je vous promets de ne pas me révolter, d'être ce que le ciel voudra que je sois.“

C'était la *grâce* qui parlait, la victoire restait au *milieu* où elle avait grandi, à l'*éducation* qu'elle y avait reçue. Pourquoi aurait-elle douté du lendemain, puisque, jusqu'alors, tout ce qui l'entourait s'était montré si généreux pour elle, et si tendre. Elle voulait garder la *sagesse* de Catherine, la *modestie* d'Élisabeth, la *chasteté* d'Agnès, réconfortée par l'appui des saintes, certaine qu'elles seules l'aideraient à vaincre.⁸⁵

(„Mutter, es ist wahr, ich habe gesündigt, und ich werde nicht mehr sündigen... Ich verspreche Euch, mich nicht wieder aufzulehnen und *so zu sein, wie es der Himmel von mir verlangt*.“

Es war die *Gnade*, die aus ihr sprach, der Sieg blieb der *Umgebung*, in der sie herangewachsen, der *Erziehung*, die sie genossen hatte. Warum sollte sie zweifeln am kommenden Tag, da doch bisher alles, was sie umgab, sich ihr gegenüber so großmütig und so liebevoll gezeigt hatte. Sie wollte die *Klugheit* der Katharina, die *Bescheidenheit* der Elisabeth, die *Keuschheit* der Agnes bewahren, gestärkt durch den Beistand der Heiligen, gewiß, daß allein sie ihr zum Siege verhelfen würden.⁸⁶)

In dem Gespräch sind deutlich die unterschiedlichen Faktoren benannt, die in Angélique gegenläufig wirken: „ciel“, „grace“, „milieu“, „éducation“. Der Entscheidungsprozess ist ein Gehorchen. Die „grace“ scheint aus ihr heraus zu sprechen. So wie die Familie Hauteœur die Devise hat ‚Si Dieu veut, je veux‘, so ergibt sich auch Angélique schweren Herzens in ihr Schicksal („être ce que le ciel voudra que je sois“) und vertraut ihr Leben gewissermaßen den Heiligen an, deren Tugenden („sagesse“, „modestie“, „chasteté“) ‚imitable‘ für sie sind. Doch gleichzeitig scheitert sie an diesem inneren Kampf; sie hofft auf ein göttliches Wunder, das jedoch nicht eintritt, und erkrankt.⁸⁷ So stimmen die Eltern schließlich doch einer Hochzeit zu, doch das Imaginäre der *Legenda Aurea* und die Realität der eigenen Vita scheinen nicht miteinander vereinbar. So kommt es, dass sich Angélique in einer leichten Abwandlung der Heiligen Agnes gänzlich der Realität entzieht und jungfräulich auf den Stufen der Kathedrale unmittelbar im Anschluss an die Trauung im Kuss, der nur ein „leichte[r] Hauch“ ist, stirbt und alles im Nachhinein wie ein Traum erscheint – ganz wie der Titel des Romans es suggeriert.

⁸⁵ Zola: *Les Rougon-Macquart* (wie Anm. 79), S. 936 [Hervorh. NL].

⁸⁶ Zola: *Le Rêve. Der Traum* (wie Anm. 80), S. 119 [Hervorh. NL].

⁸⁷ Vgl. Zola: *Les Rougon-Macquart* (wie Anm. 79), S. 872–873.

In diesen drei Beispielen der aktualisierenden Legendenrezeption im 19. Jahrhundert wird die Säkularisierung und Ästhetisierung der Form durch Flaubert und Zola greifbar. Das Legendarische in all seinen medialen Formen durchdringt sämtliche Ebenen des Textes, so dass man von einer ‚wechselseitigen Erhellung der Künste‘ (Walzel) in einer plurimedialen Dimension sprechen könnte. Das Imaginäre gewinnt dabei besonders an Bedeutung. Indem die ‚kollektiv verfügbaren Signifikanten‘ (Castoriadis) der Legende zum Ausgangspunkt einer säkularisierten Kunstform der Legende oder Anti-Legende werden, entstehen Figuren, die ihrerseits eine neue Legendenbildung erwirken, insofern sie in diesem Horizont besonders eindrücklich, lebhaft und sinngebend sowie mit einer Tiefenpsychologie auftreten und sich der Leserschaft daher gleich Heiligen als unsterbliche Figuren einprägen. Die Protagonisten erleben eine Zerrissenheit zwischen dem eigenen Anspruch und dem gesellschaftlichen oder durch die Eltern bzw. Zieheltern geprägten Anspruch. Ihr Handeln oszilliert zwischen Autonomie und Providenz, bewusster und unbewusster Entscheidung zu einem Weg in Richtung Heiligkeit bzw. Unheiligkeit, zwischen individueller Selbstbestimmung und Einflussnahme, die sich als unterschiedlich begründet erweist – sei es durch eine göttliche Providenz oder durch eine Fatalität, die bei Flaubert als Worthülse ironisch entlarvt wird, bei Zola in der Vererbungslehre begründet ist. Während in *La Légende de saint Julien l’Hospitalier* eine neue Poetik der Legendenform erprobt wird und der Lebensweg Juliens in einer psychologischen Tiefendimension und einer ambivalenten Lesart aufscheint, werden mit *Madame Bovary* und *Le Rêve* in der Romanform – der Form des 19. Jahrhunderts schlechthin – zwei Frauen zu den Protagonistinnen, die in ihrer Rolle der Ehefrau bzw. Geliebten/frisch Vermählten scheitern. Sie sind Frauen ihrer Zeit: lesende Frauen. ‚Lesende Frauen sind gefährlich‘ – so hieß es lange Zeit aus Angst vor einer Emanzipation der Frau durch Lektüre, doch gilt es nicht nur die lesende Person im Blick zu haben, sondern auch den Akt des Lesens selbst, der gefährlich sein kann, wie nicht erst seit der bei Dante erzählten Geschichte von Paolo und Francesca bekannt ist. Auch Emma und Angélique scheinen an der Lektüre der Legendarien und ihrer Lesart einer ‚imitatio‘ zu scheitern. Unter diesem Blickwinkel wird deutlich, wie Form und Inhalt sich bedingen: In der Reflexivität der Legendenform spiegelt sich auch die Mimesis einer ungleich komplex und vielschichtig gewordenen Gesellschaft wider, in der die Rolle des Individuums im Kollektiv, in der der Weg der Frau im Sozialgefüge erst neu verhandelt werden muss. Die Entscheidungskraft für die eigene Vita – auch wenn dies den Tod einschließt –, die sich in all diesen Figuren auf unterschiedliche Weise manifestiert, zeugt von der Freiheit als konstitutives Merkmal der Moderne.

Autonomie und Providenz

C.F. Meyers *Der Heilige* und *Die Versuchung des Pescara*

Roland Spalinger

In his novellas *The Saint* and *The Temptation of Pescara*, C.F. Meyer takes the notion that the literary portrayal of saints oscillates between autonomy and providence as an occasion to grapple with a theoretical conundrum: How is it possible to narrate a saint? To answer this question, Meyer makes use of the realist evidence regime on the one hand, which he links to the legendary narrative, and the New Testament temptation pericope on the other, which already poses the problem of autonomy for Christ himself and which can thus also be applied to Pescara's *Imitatio Christi*.

Während die Gattung der Legende in der Mediävistik breit erforscht worden ist, weist die Neuere Literaturwissenschaft – insbesondere die deutschsprachige – in diesem Bereich ein wesentliches Desiderat auf.¹ Obwohl die Forschung zum frankophonen Realismus die *Legende als Kunstform* bereits entdeckt,² fehlt in der Germanistik nach wie vor eine Studie, welche die Aktualität der Legende in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts untersucht. Dies ist umso erstaunlicher, als sich auch die deutschsprachige Literatur des bürgerlichen Realismus gezielt mit den Darstellungstechniken des legendarischen Erzählens auseinandersetzt. In Conrad Ferdinand Meyers späten Novellen schlagen sich diese darstellungstheoretischen Beschäftigungen nieder. Sie widmen sich dem Problem, wie sich die Spannung zwischen der Willensfreiheit von Heiligen und ihrer Steuerung durch die Vorsehung legendarisch erzählen lässt. Da die Literatur aber nicht an analytische Kategorien gebunden ist, sondern zu ästhetischen Bedingungen jenseits einer

¹ Aktuell behebt das von Nicolas Detering geleitete Forschungsprojekt *Gattungspoetik des Sakralen. Aneignung geistlich-alteuropäischer Literaturformate in der deutschsprachigen Moderne (18.–20. Jahrhundert)* dieses Forschungsdesiderat. Die letzte Monographie zu der modernen Legende der deutschen Literatur liegt bereits dreißig Jahre zurück. Hans-Peter Ecker stellt darin eine kulturanthropologisch ausgerichtete Legendentheorie auf. Seine Gattungstheorie, die von ‚australischen Aborigines‘ und ägyptischen Erzählungen bis in die Moderne reicht, erhebt einen universellen Anspruch, den aber leider moderne Legenden – so Eckers Analyse – nur teilweise zu erfüllen vermögen. Vgl. Hans-Peter Ecker: *Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung*, Stuttgart und Weimar 1993.

² Vgl. Sabine Narr: *Die Legende als Kunstform. Victor Hugo, Gustave Flaubert, Emile Zola*, München 2010.

propositionalen Denkordnung ‚denkt‘,³ gelingt es ihr, das Paradoxon von Autonomie und Providenz zu adressieren. Aus dieser Perspektive besteht die epistemische Leistung von Meyers Erzählungen darin, das vermeintlich widersprüchliche legendarische Erzählen neu zu justieren, wie ich im Folgenden ausführen werde.

In seiner Novelle *Der Heilige*, die zuerst 1879–1880 in der *Deutschen Rundschau* und 1880 in Buchform erschien, beschäftigt sich Meyer mit dem realistischen Evidenzregime, das notwendig ist, um einen Heiligen *als* Heiligen in Szene zu setzen. Die Verknüpfung von legendarischem Erzählen und realistischem Evidenzregime verfolge ich deshalb zunächst in theoretischer Perspektive (1.1), um davon ausgehend Meyers legendarisches Erzählen in *Der Heilige* zu analysieren (1.2). Das darstellungstheoretische Fundament, das sich Meyer in dieser Novelle erarbeitet, nutzt er für *Die Versuchung des Pescara*, die 1887 sowohl in der *Deutschen Rundschau* als auch monographisch veröffentlicht wird.⁴ Mit dem Motiv der Versuchung bezieht sie sich auf die drei synoptischen Evangelien, deren Expositionen jeweils mit dem Höhepunkt der Versuchung Jesu in der Wüste enden. Indem er die Rolle der neutestamentarischen Versuchungssperikope für die Figurenkonzeption des Pescara nutzt, setzt Meyer auf die *Imitatio Christi* (2.1), mit der die Spannung des Heiligen zwischen Providenz und Autonomie ins Zentrum der Novelle rückt (2.2).

1.1 Die Legende im Zeichen des Realismus⁵

Die – vor allem mediävistisch geprägte – Legendenforschung nimmt das Spannungsfeld in den Blick, das sich zwischen literarischer Schriftlichkeit und der Kategorie des Heiligen öffnet. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts legte die Legendenforschung, ausgehend von Peter Strohschneiders differenztheoretisch ausgerichteten Untersuchungen zur Legende, das Heilige als Distanzkategorie fest, die zugleich mittels ‚Textheiligung‘ narrativ eingeholt werden soll.⁶ Dass sich solche auf einer dualistischen Denklogik basierenden Heiligkeitsmodelle aber erstens nicht einfach

³ Zur Nichtpropositionalität der Ästhetik vgl. Dieter Mersch: *Nicht-Propositionalität und ästhetisches Denken*, in: *Ästhetisches Denken. Nicht-Propositionalität, Episteme, Kunst*, hg. von Florian Dombois et al., Zürich 2014, S. 28–55.

⁴ Zu Meyers Lebzeiten erreicht *Der Heilige* insgesamt sechzehn, *Die Versuchung des Pescara* zehn Auflagen.

⁵ Vgl. zu diesem Abschnitt auch meinen Artikel *Heiligkeit der Liebe. Die Struktur ‚reziproker Immanenz‘ in Gottfried Kellers Legende „Dorotheas Blumenkörbchen“*, in: *Gottfried Kellers Erzählen. Strategien – Funktionen – Reflexionen*, hg. von Philipp Theisohn, Berlin und Boston [erscheint 2022].

⁶ Vgl. Peter Strohschneider: *Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg „Alexius“*, in: *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, hg. von Gert Melville und Hans Vorländer, Köln, Weimar und Wien 2002, S. 109–147 und *Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns „Gregorius“*, in: *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*, hg. von

historisieren und zweitens kaum für andere mediale Formate als die schriftlich verfasste Legende adaptieren lassen, hat die Forschung in den letzten Jahren vermehrt festgehalten.⁷ Aktuell konzentriert sie sich deshalb nicht mehr primär darauf, „*inwiefern* man überhaupt vom Heiligen erzählen kann, als vielmehr, *wie* man adäquat [...] so vom Heiligen erzählt, dass die Rezipienten moralisch instruiert werden“.⁸ Auch breit angelegte Untersuchungen zu Legendarien wie dem *Passional* oder dem *Väterbuch* kommen zum Schluss, dass sich ein Transzendenz-Immanenz-Dualismus nicht auf mittelalterliche Heiligkeitsentwürfe projizieren lässt.⁹ Maximilian Benz und Julia Weitbrecht schlagen deshalb vor, den Fokus auf die „historische[] Verfügbarkeit unterschiedlichster etablierter Medialisierungsstrategien“¹⁰ zu richten, wodurch erst die „Vielgestaltigkeit“¹¹ der Legende sichtbar werde, wie Elke Koch und Weitbrecht festhalten.

Das Heilige als einen textuellen Effekt zu denken, den Legenden rhetorisch und medial in einer spezifisch soziokulturellen Situation zu erzeugen suchen, bildet den Ausgangspunkt einer literaturwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Heiligen, die seiner ‚Vielgestaltigkeit‘ gerecht wird.¹² *Wie* Legenden den Effekt des Heiligen erzählend hervorbringen und welche mediale Beschaffenheit und rhetorischen Evidenzstrategien dazu notwendig sind, diesen Fragen widmen sich bereits Christian Kiening und Susanne Köbele. Kiening weist darauf hin, dass es „seit der Spätantike zu einem nuancenreichen Wechselspiel von Rhetorisierung und Derhetorisierung“ kommt, da man erkennt, dass zur literarischen Genese des Heiligen „die rhetorische oder synästhetische Ausgestaltung eines Textes beitra-

Christoph Huber, Burghart Wachinger und Hans-Joachim Ziegeler, Tübingen 2000, S. 105–133.

- ⁷ Zur Historisierungsproblematik differenztheoretischer Heiligenkonzepte vgl. Susanne Köbele: *Die Illusion der ‚einfachen Form‘. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende*, in: *PBB* 134/3 (2012), S. 365–404, hier S. 380 sowie Andreas Hammer: *Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im Passional*, Berlin und Boston 2015, S. 3–5. Zur Problematik der medialen Verschiebung differenztheoretischer Heiligkeitskonzepte vgl. Elke Koch: *Zwischenstufen. Überlegungen zur Transzendenzproblematik in geistlichen Spielen*, in: *Paragrana* 21/2 (2012), S. 77–92.
- ⁸ Maximilian Benz und Julia Weitbrecht: *Honicmaeziu maere. Zur Welthaltigkeit legendarischen Erzählens bei Rudolf von Ems und Reinbot von Durne*, in: *Die Versuchung der schönen Form. Spannungen in ‚Erbauungs‘-Konzepten des Mittelalters*, hg. von Susanne Köbele und Claudio Notz, Göttingen 2019, S. 245–266, hier S. 246.
- ⁹ Vgl. Johannes Traulsen: *Heiligkeit und Gemeinschaft. Studien zur Rezeption spätantiker Asketenlegenden im ‚Väterbuch‘*, Berlin und Boston 2017; Hammer: *Erzählen vom Heiligen* (wie Anm. 7).
- ¹⁰ Benz und Weitbrecht: *Honicmaeziu maere* (wie Anm. 8), S. 245.
- ¹¹ Elke Koch und Julia Weitbrecht: *Einleitung*, in: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*, hg. von Julia Weitbrecht et al., Berlin 2019, S. 9–21, hier S. 13.
- ¹² Vgl. *Medialität des Heils im späten Mittelalter*, hg. von Carla Dauven-van Knippenberg, Cornelia Herberichs und Christian Kiening, Zürich 2009.

gen¹³ könne. Dieses Wechselspiel zeige sich nicht zuletzt darin, dass dem *sermo humilis*, dem ‚schlichten Stil‘, der das legendarische Erzählen prägt, eine „unumgängliche[] Rhetorik des Rhetorikverzichts“¹⁴ unterlegt sei, wie Köbele bemerkt. Deshalb setzt die Legende einerseits „auf die Selbstevidenz von Heiligkeit und die Selbstausbreitung der Wahrheit, in der Überzeugung, auf Rhetorik (rhetorische ‚Politur‘)“ verzichten zu können; andererseits geht es in der Legende gleichzeitig um die kunstvolle „Demonstration von Gottes Wundermacht“.¹⁵ Die *Illusion* der ‚einfachen Form‘ ermöglicht es demnach, Heiligkeit darzustellen: In der darstellungstheoretischen Herausforderung, den künstlichen Effekt des Einfachen zu erzeugen, braucht die Legende dann eben doch Rhetorik, um als „paradox angelegte[] kunstvoll kunstlose[] Kunst-Form“¹⁶ narrativ ihre vermeintlich selbstverständliche Heilsgewissheit erzählend zu sichern.

Die paradoxe Form der Legende sucht in ihren Heiligkeitserzählungen mit medialen und rhetorischen Mitteln den Effekt der Unmittelbarkeit des Heiligen zu erzielen. Indem sie sich daran abarbeitet, in ihrem Erzählen die Mittelbarkeit des Erzählens sozusagen wegzuerzählen, setzt sie auf ein realistisches Evidenzregime. Die von Gerhart von Graevenitz notierte „alte und unhintergehbare Erkenntnis [...], daß realistische Literatur nicht Wirklichkeit abbilde[t], sondern Wirklichkeitskonstitution darstell[t]“¹⁷, leitet nach wie vor die aktuelle Realismusforschung. Bei dieser Wirklichkeitskonstitution handelt es sich weniger um ein Epochenphänomen als um eine darstellungstheoretische Frage der Literatur.¹⁸ Bereits 1968 hat Nelson Goodman in *Languages of Art* festgestellt, dass der Realismus sich nicht nach absoluten Kriterien bestimmen lasse, sondern von kulturell vorgegebenen Repräsentationssystemen abhängen: Ein „system of representation standard for a given culture or person at a given time“¹⁹ sei für den Realismuseffekt maßgebend und nicht etwa Überein-

¹³ Christian Kiening: *Ästhetische Heiligung. Von Hartmann von Aue zu Lars von Trier*, in: *Neue Rundschau* 115/1 (2004), S. 56–71, hier S. 57.

¹⁴ Susanne Köbele: *Die Ambivalenz des Gläubig-Schlichten. Grenzfälle christlicher Ästhetik*, in: *NCCR Mediality Newsletter* 12 (2014), S. 3–15, hier S. 4.

¹⁵ Köbele: *Die Illusion der ‚einfachen Form‘* (wie Anm. 7), S. 372.

¹⁶ Köbele: *Die Ambivalenz des Gläubig-Schlichten* (wie Anm. 14), S. 4.

¹⁷ Gerhart von Graevenitz: *Memoria und Realismus. Erzählende Literatur in der deutschen ‚Bildungspreſse‘ des 19. Jahrhunderts*, in: *Memoria. Vergessen und Erinnern*, hg. von Anselm Haverkamp und Renate Lachmann, München 1993, S. 283–304, hier S. 299. Zur aktuellen Realismusdebatte vgl. *Make it Real. Für einen strukturalen Realismus*, hg. von Stephan Kammer und Karin Krauthausen, Zürich 2020; *figurationen. Gender, Literatur, Kultur* 20/1 (2019), hg. von Frauke Berndt und Cornelia Pierstorff; Elisabeth Strowick: *Gespenster des Realismus. Zur literarischen Wahrnehmung von Wirklichkeit*, Paderborn 2019; *Die Wirklichkeit des Realismus*, hg. von Veronika Thanner, Joseph Vogl und Dorothea Walzer, Paderborn 2018.

¹⁸ Vgl. Frauke Berndt und Cornelia Pierstorff: *Einleitung*, in: *figurationen* (wie Anm. 17), S. 9–18.

¹⁹ Nelson Goodman: *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis und Cambridge 1976, S. 37.

stimmung oder Ähnlichkeit mit der Welt. Etwas *als* realistisch wahrzunehmen heißt, dass die Codes der Übertragung von Darstellung und Dargestelltem – die „rules of interpretation“²⁰ – den blinden Fleck einer spezifischen soziokulturellen Situation ausmachen und deshalb selbst nicht sichtbar seien. Goodman macht dies an kulturell eingeübten Lese-Praktiken fest, die scheinbar automatisch und unmittelbar Evidenz erzeugen. Diese Lese-Praktiken versteht er als eine ‚Einimpfung‘ („inculcation“) eines gesellschaftlich vorgegebenen „standard system“²¹ des Repräsentierens, was zu einer vermeintlich natürlichen Evidenzerzeugung führt: „[P]ractice has rendered the symbols so transparent that we are not aware of any effort, of any alternatives, or of making any interpretation at all.“²²

Deshalb formiert der Realismus auch nicht nur die Herstellung von Evidenz, sondern sogar die Wahrnehmung von Welt:²³ „[W]hat will deceive me into supposing that an object of a given kind is before me depends upon what I have noticed about such objects, and this in turn is affected by the way I am used to seeing them depicted.“²⁴ Wie man Welt liest, hängt daher fundamental damit zusammen, wie man trainiert ist, dargestellte Welt zu lesen. Das realistische Evidenzregime ist also konstitutiv für die Gattung der Legende, da die Legende sowohl das Heilige generiert, als auch unsere Wahrnehmung von etwas *als* Heiligem einübt. Genese und Darstellung des Heiligen fallen in der Gattung der Legende zusammen. So erhält die Legende die Aufgabe, Lesepraktiken des Heiligen einzuüben. Ihr Gattungsname – *legenda*, das Zu-Lesende – ist deshalb zugleich ihr Programm. Dargestalt spiegelt die Legende als das Zu-Lesende das Prinzip der Sinn-genese wider, das mit dem Konzept der Heiligkeit zusammenfällt. Oder wie Köbele gleich im ersten Satz ihres Artikels konstatiert: „Die Legende ist der Inbegriff von Sinnansprüchen an die Welt.“²⁵

1.2 *Der Heilige*

Dass mit Legenden ein radikal neuer Sinnanspruch in die Welt tritt, bekommen in Meyers *Der Heilige* auch die männlichen Zürcher Geistlichen zu spüren, da die Stiftsfrauen des Fraumünsters mit der Verehrung eines neuen Heiligen beginnen.²⁶ Für den Chorherrn Burckhard ergibt die Welt deshalb keinen Sinn mehr. Denn in dieser Welt – die als ein Zürich Ende Dezember 1191 inszeniert ist – findet eine

²⁰ Ebd., S. 36.

²¹ Ebd., S. 38.

²² Ebd., S. 36.

²³ Vgl. dazu auch Strowick: *Gespenster des Realismus* (wie Anm. 17).

²⁴ Goodman: *Languages of Art* (wie Anm. 19), S. 39.

²⁵ Köbele: *Die Illusion der ‚einfachen Form‘* (wie Anm. 7), S. 365.

²⁶ Frühere Forschungsansätze halten fest, dass sich *Der Heilige* „an der Semiotisierung des Unsemiotisierbaren“ abarbeite: Ralf Simon: *Dekonstruktiver Formalismus des Heiligen. Zu C. F. Meyers Novellen „Der Heilige“ und „Die Versuchung des Pescara“*, in: *ZfdPh* 116 (1997), S. 224–253, hier S. 224.

seltsame Prozession statt: Scharenweise pilgern die Frauen der Stadt ins Fraumünster. Den Grund für diese Begebenheit ist ein „Luzernerpfaff[]“²⁷, der von den „Marter[n] und Wunder[n]“²⁸ von Thomas Becket aus „heiligen Akten“ vorliest und so dessen institutionelle Inauguration als Heiligen abzusichern versucht. Anders als die Frauen sind in Meyers Erzählung die geistlichen Zürcher Männer dem neuen und fremden Heiligen gegenüber voreingenommen, weswegen sie auch den ‚Luzernerpfaffen‘ boykottieren und anstatt zur Predigt in den Wald jagen gehen: Ein ehemaliger Kanzler, der sich nicht nur gegen den herrschenden König gewendet hat, sondern zudem auch noch maurischer Abstammung ist, kann für die konservativen Zürcher schlicht und einfach kein Heiliger sein.²⁸

Burckhard durchbricht jedoch bis zu einem gewissen Grad die genderbasierte Differenz zwischen der männlichen Abneigung und der weiblichen Verehrung des alterisierten Heiligen: Zwar empfindet er – genau wie die anderen männlichen Geistlichen – den neuen Heiligen als Bedrohung für die altbewährte Zürcher Ordnung und mit ihr für die Zürcher Stadtheiligen Felix und Regula: „Ich will keine Hoffart damit treiben, daß sie [d. i. Felix und Regula] nach ihrer blutigen Marter die abgeschlagenen Häupter urkundlich in den eigenen Händen von der Richtstätte am Limmatufer bis hieher getragen haben, vierzig Schritte bergan, obgleich ihnen das sicherlich keiner der abgeschwächten neuen Heiligen nachtut.“²⁹ Dass es sich bei Thomas noch nicht einmal um einen Cephalophoren handelt, beweist für den Chorherrn die Unterlegenheit des neuen Heiligen gegenüber Felix und Regula. Jedoch kann Herr Burckhard seiner Neugierde nicht widerstehen, ist fasziniert von Thomas und geht deshalb nicht mit den anderen Männern auf die Jagd. Unfähig, bei dem winterlichen Unwetter zu Fuß bis in das Fraumünster zu gelangen und den ‚Luzernerpfaffen‘ zu hören, wendet er sich auf halbem Weg an den soeben in der Stadt angekommenen Hans den Armbruster. Damit sein Weltbild wieder ins Lot gerät, soll ihm Hans von Thomas erzählen. Da Hans zuvor zusammen mit Thomas im Dienst des englischen Königs Heinrich stand, kennt Hans die *Vita Thomae* einerseits als Augenzeuge, andererseits aus Erzählungen erster Hand. Der Chorherr verspricht sich durch Hans’ Erzählung das „Leben des Heiligen zu belächeln und das Gold des neuen Heiligenscheines – der Bescheidenheit zulieb – ein wenig zu schwärzen.“³⁰ Kurz: Er will die Heiligenverehrung Lüge strafen und wiederum zu einem für ihn sinnhaften Weltbild gelangen.

²⁷ Conrad Ferdinand Meyer: *Der Heilige. Novelle*, in: ders.: *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, hg. von Hans Zeller und Alfred Zäch, Bd. 13, Bern 1962, S. 5–147, hier S. 10 und 12.

²⁸ Zum Orientalismus in *Der Heilige* vgl. Robert C. Holub: *Reflections of Realism. Paradox, Norm, and Ideology in Nineteenth-Century German Prose*, Detroit 1991, S. 152–173.

²⁹ Meyer: *Der Heilige* (wie Anm. 27), S. 12.

³⁰ Ebd., S. 139.

Unfähig, mit dem neuen Heiligen zurechtzukommen, beklagt sich der Chorherr bei Hans über die schriftliche Heiligenerzählung der *Vita Thomae* und wünscht sich von Hans eine sinnergiebigere Darstellung des Heiligen:

„Da mußte ihnen [d.i. den Stiftsfrauen] unter andern kostbaren Schriftstücken ein Pergament zukommen, worauf das Leben und die Marter meines Altersgenossen beschrieben und verherrlicht ist. Die heiligen Akten wurden zur Erbauung während der Mahlzeit vorgelesen, und von Stund' an konnten die Gedanken der edeln Frauen nicht mehr zur Ruhe kommen. Sie trieben offen und heimlich daran, daß der Tag dieses Märtyrers auch bei uns feierlich begangen werde. [...] Bei den blutigen Zöpfen der heiligen Regula, heute, Armbruster, trittst du mir nicht über die Schwelle zurück, ohne mir von St. Thomas von Canterbury erzählt zu haben, was du weißt, und ganz andere Dinge, als der Luzernerpfaffe unserer gnädigen Frau drüben im Stift aufbindet oder als in dem Pergamente stehen, das mir die edle Herrin zur Gesundheit meiner Seele geliehen hat.“³¹

Das Evidenzregime der Legende soll durch das Evidenzregime von Hans' Erzählen eingeholt werden. Hans sieht sich also mit der Herausforderung konfrontiert, dem Chorherrn dort Sinn zu stiften, wo sich dieser dem Sinnanspruch der neuen Heiligenverehrung verweigert. Burckhards Weigerung nimmt dabei aber beinahe schon Züge eines Komplexes an, sieht er doch seine Ordnung deshalb durch Thomas bedroht, da sich mit der Verehrung des neuen Heiligen ein explizit ‚weibliches‘ Sinngefüge gesellschaftspolitisch zu installieren droht: „Den Weibern gefällt das Neue und Fremdländische“.³² „Erzähle, Hans“³³, fordert daher Herr Burckhard, und Hans ist nun gefordert, den Gender-Konflikt durch sein Erzählen zu schlichten.

Da „Narrative ein wesentliches Element in der Organisation von Wissensordnungen sind“,³⁴ könnte Hans' Erzählung diese Sinngenesese potentiell auch durchaus leisten. Sein Erzählen sieht sich aber nicht nur mit der Herausforderung konfrontiert, die *Vita Thomae* auf das Sinnsystem des Chorherrn zuzuschneiden, sondern reflektiert zudem die Bedingungen und Möglichkeiten dieses Erzählens, das „durch die Art und Weise der Darstellung markiert“³⁵ ist. Denn die intradiegetische Erzählerfigur erzählt nicht von Gegenständen oder Ereignissen, sondern sie erzählt die Gegenstände. Das Potential, das in der Art und Weise des Darstellens steckt, nutzt auch Hans. Sein Erzählen hat deshalb ein „epistemologisches Profil“,³⁶ das in der Novelle als ‚Zwiespältigkeit‘ der Erzählung bezeichnet wird: Weil sein Erzählen von seinen Erinnerungen abhängt, zu denen er lediglich eingeschränkt

³¹ Ebd., S. 12 f.

³² Ebd., S. 12.

³³ Ebd., S. 15.

³⁴ Albrecht Koschorke: *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt a.M. 2013, S. 329.

³⁵ Sebastian Meixner: *Narratologie und Epistemologie. Studien zu Goethes frühen Erzählungen*, Berlin und Boston 2019, S. 27 f.

³⁶ Ebd., S. 26.

Zugang hat, schlägt sich die Zwiespältigkeit, mit der er seiner Erzählung gegenübersteht, im Erzählen epistemologisch nieder. Deshalb erreicht sein Erzählen einen Grad der Unzuverlässigkeit, der die Möglichkeit von Zuverlässigkeit verabschiedet:

Offenbar schien ihm billig, den Wunsch seines Gastfreundes zu erfüllen; aber ungerne tat er es. Denn jene Ereignisse, staunenswert und unbegreiflich nicht nur für die Fernstehenden, sondern auch für die Mithandelnden, waren der wichtigste Teil seiner eigenen Geschichte, die es dem verschlossenen Manne zu erzählen schwer wurde, und griffen in Tiefen seiner Seele hinunter, wo sein Empfinden zwiespältig wurde und seine Gedanken wie vor einem Abgrunde stehen blieben.³⁷

So beginnt Hans mit dem Erzählen seiner „Jugend“³⁸ und generiert erzählend das, worauf die Erinnerung keinen Zugriff besitzt. Gerade mit diesem Einsehen, dass Erzählungen nie epistemologisch sicher und dadurch zuverlässig sein können, gelingt es Hans, der schriftlichen Legende mit seinem legendarischen Erzählen eine andere Sinnkonstitution entgegenzustellen: „Beide haben Recht und Unrecht, Eure Chronik und mein Gedächtnis, jene mit ihren auf Pergament gezeichneten Buchstaben, ich mit den Zeichen, die in mein Herz gegraben sind.“³⁹

Wie Hans von Thomas erzählt, erhält in der intradiegetischen Erzählsituation eine höhere Relevanz als die *histoire* der Erzählung selbst. Immer wieder steht der *discours* des intradiegetischen Erzählens zwischen Hans und dem Chorherrn zur Debatte. Letzten Endes soll ja auch das Erzählen vom Heiligen zur Sinnstiftung für den Chorherrn dienen. Wiederholt unterbricht der Chorherr Hans, und sie verhandeln jedes Mal aufs Neue das narrative Evidenzregime. Meyers Novelle *Der Heilige* verwendet aber nicht einfach das realistische Evidenzregime, um den Heiligen dem Chorherrn sozusagen evident vor Augen zu stellen, sondern adressiert gezielt die ästhetischen Bedingungen des Erzählens und die damit verknüpften sinnstiftenden Ordnungssysteme.⁴⁰ In einem ersten Anlauf versucht Hans, den Heiligen mithilfe von Präfigurationen in die Erzählung einzuführen.⁴¹ Er greift auf Narrationen wie beispielsweise die Johannesoffenbarung und die *Aeneis* zurück, er singt dem Chorherrn eine Ballade vor, die von Thomas' Geburt handeln soll, und erzählt ihm ein allegorisches Märchen vom Prinzen Mondschein, das Hans im maurischen Spanien von einem ‚sarazenischen‘ Märchenerzähler hört und das

³⁷ Meyer: *Der Heilige* (wie Anm. 27), S. 15.

³⁸ Ebd., S. 17.

³⁹ Ebd., S. 106.

⁴⁰ Vgl. zur Adressierung des realistischen Evidenzregimes im bürgerlichen Realismus *Make it real*, (wie Anm. 17), insbesondere die luzide Einleitung der Herausgeber*innen Stephan Kammer und Karin Krauthausen.

⁴¹ Zur Rolle der Präfiguration im aktuellen Realismuskurs vgl. Niklaus Largier: *Die Figur des Realen. Zur Konvergenz von Realität und Möglichkeit*, in: *Die Wirklichkeit des Realismus* (wie Anm. 17), S. 41–56.

ebenfalls Thomas präfigurieren soll.⁴² Doch das typologische Erzählen von dem Heiligen funktioniert nicht: „Höre, Hans“, gab der Chorherr einem aufsteigenden Zweifel Ausdruck, „du reitest das geflügelte Rößlein der Fabel nicht schlechter als dein brauner Freund, der Märchenerzähler in Cordova. Es fehlt nur noch, daß du darauf schwörest, du seiest dabei gewesen.“⁴³

Dass Hans' Erzählen aber gerade nicht darauf ausgelegt ist, Ereignisse in einem referentiellen Sinn wiederzugeben, sondern Burckhards Unverständnis gegenüber der Heiligenverehrung des Thomas aufzuheben, vermag der Chorherr nicht einzusehen. Während er das Erzählen schlicht nach Wahrheitswerten klassifiziert, zielt Hans mit dem Erzählen auf die sinnstiftende Funktion des Erzählens ab. Kein Wunder, dass ihn der Chorherr immer und immer wieder unterbricht: „Armbruster“, tat er Einspruch, „ich halte dich für einen wahrhaften Mann; aber [...]“. ⁴⁴ Natürlich ist es an dieser Stelle wenig sinnvoll, dem Chorherrn zu erklären, dass das legendarische Erzählen nicht wahrheitswertfähig ist, sondern eine sinnstiftende Funktion einnimmt. So gesehen sind Burckhards Einwände schlicht Kategorienfehler, wie ihm das Hans dann auch einwirft:

Gesetzt aber auch, meine Geschichte wäre etwas ins Ungewisse geraten, von jetzt an wird sie echt und unumstößlich wie das Evangelium. Denn was nun geredet wurde, haftet in meinem grauen Kopfe wie die römische Schrift auf einem umgestürzten Meilenstein, dessen Bruchstücke noch die unauslöschlich eingegrabenen Lettern tragen. Bei der Gnade der Mutter Gottes, ich rede die Wahrheit und lüge nicht. Wo aber stand ich, ehrwürdiger Herr, als Ihr mich unterbrochen habt?⁴⁵

Auch wenn Hans verspricht, „echt und *unumstößlich* wie das Evangelium“ zu erzählen, so macht ihn dies nicht einfach zu einer „neutestamentarischen Johannes-Gestalt“.⁴⁶ Denn gleich im darauffolgenden Satz konterkariert er dieses Versprechen durch das ‚*umgestürzte*‘ Miliarium. Dazu täuscht die garantierte mediale Absicherung des Erzählten („unauslöschlich eingegrabenen Lettern“) über die Distraction und Fragmentarität der Bruchstücke hinweg, die zwar gelesen, aber nicht verstanden werden können. Und auch die Bekräftigungsformel „bei der Gnade der Mutter Gottes“ unterminiert Hans im darauffolgenden Satz, der seine Orientierungslosigkeit im Erzählen ausstellt („wo aber stand ich?“). Kurzum, legen-

⁴² Vgl. Christof Laumont: *Jeder Gedanke als sichtbare Gestalt. Formen und Funktionen der Allegorie in der Erzähldichtung Conrad Ferdinand Meyers*, Göttingen 1997, S. 162–179.

⁴³ Meyer: *Der Heilige* (wie Anm. 27), S. 26f.

⁴⁴ Ebd., S. 82.

⁴⁵ Ebd., S. 83. Vgl. dazu auch Friedrich A. Kittler: *Der Traum und die Rede. Eine Analyse der Kommunikationssituation Conrad Ferdinand Meyers*, Bern und München 1977, S. 249.

⁴⁶ Daniela Puplinkhuisen: *Vexierspiele europäischen Denkens in deutscher Prosaliteratur nach 1870/71. Conrad Ferdinand Meyers historische Novelle Der Heilige*, in: *Colloquia Germanica* 41/1 (2008), S. 33–57, hier S. 36.

darisches Erzählen hat, wie Hans es vorführt, nicht mit historischer Wahrheit, sondern mit Sinnstiftung zu tun.⁴⁷ Und im Falle des Chorherrn funktioniert Hans' Erzählen letzten Endes auch: Herr Burkhard sieht ein, dass das Problem nicht darin liegt, ob es sich bei Thomas um einen Heiligen oder um einen „Scheinheilige[n]“⁴⁸ handelt, ob die Legende wahr oder falsch ist, sondern darin, dass sein Sinnsystem durch Thomas gestört wird. Er lädt deshalb Hans dazu ein, bei ihm in seinem Bett zu schlafen, um nicht von dem ‚Heiligen‘ heimgesucht zu werden: „Ich schlafe wenig, und es ist mir lieb, heute nacht einen lebendigen Atem neben mir zu hören, denn ich fürchte, das blutige Haupt des Herrn Thomas könnte mir im Dunkel der Nacht vorschweben!“⁴⁹

2.1 Der Heilige und die Versuchung

Auch in seiner Novelle *Die Versuchung des Pescara* nutzt Meyer das legendarische Erzählen als Sinnstiftungsverfahren. Dabei perspektiviert er mit dem Motiv der Versuchung das Paradoxon, dass literarische Heilige zugleich ihrem freien Willen und der Vorsehung folgen. In der Figurenkonzeption des Pescara greift Meyer auf die Vorlage des neutestamentarischen Jesu zurück. Die literarische Charakterisierung Jesu,⁵⁰ in dessen Namen das Neue Testament im ersten Satz beginnt, hängt in allen drei synoptischen Evangelien jeweils von einer „Exposition“⁵¹ ab, die von Jesus erzählt, bevor er seine Jünger anwirbt. Die Expositionen enden jeweils mit der Versuchung Jesu, wobei die Matthäus- und Lukasevangelien die Perikope auf über zehn Versen ausbauen, wohingegen sich das Markusevangelium auf zwei Verse beschränkt.⁵² Während also das Markusevangelium die Versuchung lediglich „knapp und holzschnittartig“⁵³ skizziert, übernehmen Matthäus- und Lukasevangelium aus der Logienquelle Q den dreifachen Wortwechsel zwischen Satan – den das Matthäusevangelium auch als „Versucher“⁵⁴

⁴⁷ Von einer „Inkompetenz“ des Erzählers zu sprechen, scheint mir an dieser Stelle mehr als fragwürdig: Horst Thomé: *Autonomes Ich und ‚Inneres Ausland‘. Studien über Realismus, Tiefenpsychologie und Psychiatrie in deutschen Erzähltexten (1848–1914)*, Tübingen 1993, S. 135.

⁴⁸ Meyer: *Der Heilige* (wie Anm. 27), S. 49.

⁴⁹ Ebd., S. 147.

⁵⁰ Die literarischen Charaktermodelle – sowohl moderne als auch antike – finden jüngst Anwendung in der Lektüre des Jesuscharakters, vgl. Brian C. Small: *The Characterization of Jesus in the Book of Hebrews*, Leiden und Boston 2014.

⁵¹ Olav Hanssen: *Versuchung Jesu – Überwindung Satans. Aspekte einer religionsgeschichtlichen Interpretation von Mt 4,1–11par*, in: *Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Festschrift für Klaus Berger*, hg. von Axel von Dobbeler, Kurt Erlemann und Roman Heiligenthal, Tübingen und Basel 2000, S. 119–135, hier S. 119.

⁵² Vgl. Mt 4,1–11; Mk 1,12–13; Lk 4,1–13.

⁵³ Josef Ernst: *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1981, S. 45.

⁵⁴ Mt 4,3.

(ὁ πειράζων) bezeichnet – und Jesus.⁵⁵ Die Versuchungsszene nach Q besitzt für die Figurenkonzeption Jesu eine zentrale Position, da sie einerseits zusammen mit der Taufe Jesu „den Anfang aller Darstellungen vom heilsrelevanten Tun Jesu“⁵⁶ andererseits den Abschluss der Exposition bildet. Auch wenn die Versuchungsszene apologetisch-polemisch, typologisch oder paränetisch gelesen wurde,⁵⁷ ist sich die neuere theologische Forschung sicher, dass „die Darstellung aber zuallererst ein christologisches Kernanliegen“⁵⁸ hat. Trotz der „Mehrdimensionalität und Deutungsoffenheit der Szene“⁵⁹ steht also die Charakterisierung Jesu im Zentrum der Versuchung in der Wüste.

Die Rolle der Versuchungsszene ist programmatisch für die Charakterkonzeption Jesu. Dabei stellt sie die Spannung von Autonomie und Providenz aus, die für Heilige eine paradigmatische Funktion hat. Dass die Versuchungsszene eine „Entscheidung“⁶⁰ zur Heilstätigkeit und gleichzeitig zur Passion markiert, hat auch Hans Blumenberg festgehalten. Die „Versuchlichkeit Jesu“ kontrastiert nach Blumenberg mit einer rein doketistischen Christologie, die Jesu Wesen gänzlich im Metaphysischen verortet. Denn die ‚Versuchlichkeit‘ trägt die Gefahr in sich, Jesus *könnte* sich gegen den göttlichen Heilswillen entscheiden, was neben der Versuchung in der Wüste ebenfalls die ‚Versuchung‘ zur Passionsflucht⁶¹ im Garten Getsemani bestätigt. Dass sich Jesus gegen die Passion entscheiden könnte und deshalb grundsätzlich versuchbar ist, dass sich aber gleichzeitig die „Schriften der Propheten“⁶² zu erfüllen haben und sich Jesus deshalb für die Passion entscheidet, diese Spannung von Autonomie und Providenz zeigt wohl keine Perikope so exakt, wie die Versuchung Jesu im Matthäusevangelium.⁶³ Auf die drei Versuchungen durch Satan antwortet Jesus jeweils nicht einfach autonom mit eigenen Worten, sondern mit Versziten aus dem Deuteronomium.⁶⁴ Die einzigen eigenen

⁵⁵ Zur Versuchungsperikope in Q vgl. Markus Tiwald: *Die Logienquelle. Text, Kontext, Theologie*, Stuttgart 2016, S. 45.

⁵⁶ Matthias Apel: *Der Anfang in der Wüste – Täufer, Taufe und Versuchung Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu den Überlieferungen vom Anfang des Evangeliums*, Stuttgart 2013, S. 11.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 280–282; Martin Klein: *Versuchung II. Neues Testament*, in: *TRE* 35 (2003), S. 47–52, hier S. 49–50.

⁵⁸ Apel: *Der Anfang in der Wüste* (wie Anm. 56), S. 281. Zur aktuellen Forschung der theologischen und komparatistischen Christologie vgl. Cornelia Dockter: *Geist im Wort. Aktuelle christologische Debatten im Horizont koranischer Perspektiven*, Paderborn 2020.

⁵⁹ Apel: *Der Anfang in der Wüste* (wie Anm. 56), S. 281.

⁶⁰ Fritz Neugebauer: *Jesu Versuchung. Wegentscheidung am Anfang*, Tübingen 1986, S. 115.

⁶¹ Hans Blumenberg: *Matthäuspassion*, Frankfurt a. M. 1988, S. 196 und 198.

⁶² Mt 26,56; vgl. Mk 14,49.

⁶³ Zur Verbindung von Versuchung und Passion vgl. auch Ernest Best: *The Temptation and the Passion. The Markan Soteriology*, Cambridge und New York ²1990.

⁶⁴ Vgl. Mt 4,4–10; vgl. auch Lk 4,4–12.

Worte Jesu in dieser Perikope sind die Exclamatio „Weiche, Satan“⁶⁵ (ὕπαγε, σατανᾶ). Ausgerechnet Satan zu vertreiben, denjenigen, der Jesus von seinem vorgeschriebenen Weg abzubringen versucht, macht Jesu Abweichung zur Schrift aus: Die gegenüber dem Deuteronomium autonomen Worte Jesu verabschieden die Störfunktion der Providenz, Satan. Wo Jesus also Autonomie in Anspruch nimmt, nutzt er sie dazu, die Vorhersehung zu erfüllen. Das Motiv der Versuchung nimmt also innerhalb der Charakterzeichnung Jesu die Funktion ein, Autonomie und Providenz gleichzeitig als Figurenmerkmale zu organisieren, indem eine autonome Entscheidung zur Providenz die Grundlage des Heiligen bildet. Schon Schleiermacher hat diese Organisationsfunktion der Versuchung bemerkt und festgestellt, dass die Versuchungsperikope keinen Literalsinn habe, sondern eine „Parabel“⁶⁶ sei, „eine Schilderung dessen was bei Christo vorging als er den Entwurf seines Lebens machte“.⁶⁷ Auch wenn der ‚Lebensentwurf‘ Jesu typologisch vorgeschrieben ist, bleibt Jesus als Mensch doch versuchbar, was sich gerade darin zeigt, dass Jesus Satan vertreibt – wäre er unversuchbar, wäre auch das ‚Weiche, Satan‘ obsolet.⁶⁸ In der Spannung von vorgeschriebenen Worten und autonomer Wortwahl zeigt sich das Charakteristikum, die Autonomie zu nutzen, um jene die Providenz störende Funktion zu bannen.

2.2 Die Versuchung des Pescara

Auch wenn der Protagonist in Meyers Novelle *Die Versuchung des Pescara* auf den ersten Blick wohl kaum als Heiliger gelten kann, entspricht die Figurenkonzeption trotzdem der *Imitatio Christi*. Franz Pescara, der gefürchtete Feldherr des deutschen Kaisers Karl V., stellt für Mailand und ganz Italien eine Bedrohung dar, weswegen sich die italienischen Stadtstaaten mit dem Vatikan zur Heiligen Liga verbinden. Da die Heilige Liga aber keinen Feldherrn hat, der sich gegen Pescara behaupten könnte, schlägt der Kanzler von Mailand, Girolamo Morone, vor, Pescara in Versuchung zu führen und ihn auf ihre Seite zu bringen, damit Pescara ihr Heer gegen die Truppen von Karl V. ins Feld führt. Da die *Imitatio Christi* der Figur des Pescara aber nicht nur durch das Motiv der Versuchung, sondern auch durch das Stigma der Seitenwunde evoziert wird, derentwegen Pescara langsam,

⁶⁵ Mt 4,10.

⁶⁶ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Vorlesungen über das Leben Jesu*, in: ders.: *Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Günter Meckenstock et al., Bd. II.15, Berlin und Boston 2018, S. 1–508, hier S. 198.

⁶⁷ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Am Sonntag Invocavit über Matth. 4, 1 sqs*, in: ders.: *Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Günter Meckenstock et al., Bd. III.3, Berlin und Boston 2013, S. 400–401, hier S. 400. Vgl. zu Schleiermachers Exegese der Versuchungsperikope auch *Ueber die Schriften Lukas ein kritischer Versuch. Erster Theil*, in: ders.: *Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Hermann Fischer et al., Bd. I.8, Berlin und New York 2001, S. 1–180, hier S. 39–46.

⁶⁸ Vgl. dazu auch Blumenberg: *Matthäuspasion* (wie Anm. 61), S. 195–198.

aber unaufhaltsam hinwegstirbt, helfen selbst die versprochenen Kronen nicht weiter, den Feldherrn für die Sache der Liga zu gewinnen: Pescara widersteht der Versuchung, erobert Mailand und stirbt kurz nach der Eroberung. Die Forschung konnte zeigen, wie Meyers Novelle auf historische Tatsachen zurückgreift, dabei aber die Differenz von historischer Erzählung und Historismus unterminiert.⁶⁹ Aktuell betont man neben einer medienästhetischen Grundierung von Meyers ‚Renaissance-Novellen‘⁷⁰ vor allem die Rolle von Jacob Burckhardts *Die Kultur der Renaissance in Italien*, der zum „diskursbegründenden und stichwortgebenden Text“⁷¹ für den kulturellen und literarischen ‚Renaissancismus‘ um 1900 avanciert. Doch nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch bedient sich Meyer für seine literarische Darstellung bei Burckhardt, genauer gesagt bei der „Technik der Verdichtung“⁷², wie Thomas Weitin argumentiert. Mit dieser Technik setze Meyer auf das realistische Evidenzregime, um mit der Versuchung des Pescara „ein Entscheidungsexperiment“⁷³ durchzuführen, das mit den Mitteln der Wahrscheinlichkeit die Willensfreiheit durch Determinismus und Statistik ablöse.

Meyer wendet aber nicht bloß ein realistisches Evidenzregime an, um die Willensfreiheit statistisch zu analysieren, sondern er münzt in *Die Versuchung des Pescara* das legendarische Erzählen in die rhetorische Technik der Ekphrasis um. Dass diese Ekphrasis die *Imitatio Christi* in Szene setzt, hat bereits Gerhard Neumann bemerkt.⁷⁴ Die rhetorische Technik hat dabei – anders als die Verwendung

⁶⁹ Andrea Jäger: *Die historischen Erzählungen von Conrad Ferdinand Meyer. Zur poetischen Auflösung des historischen Sinns im 19. Jahrhundert*, Tübingen und Basel 1998. Vgl. zu Meyers Historismus zudem Wolfgang Lukas: *Conrad Ferdinand Meyers historische Novellen*, in: *Realismus. Epoche – Autoren – Werke*, hg. von Christian Begemann, Darmstadt 2007, S. 139–155; Markus Fauser: *Historische Größe. Rekonstruktion und Semantik einer Denkfigur des Historismus*, in: *Conrad Ferdinand Meyer im Kontext. Beiträge des Kilchberger Kolloquiums*, hg. von Rosmarie Zeller, Heidelberg 2000, S. 205–221.

⁷⁰ Vgl. Georges Felten: *Echoraum der Telegrafie. Zum medienästhetischen Ort von C.F. Meyers Hohe Station und Die Versuchung des Pescara*, in: *Lyrik des Realismus*, hg. von Christian Begemann und Simon Bunke, Freiburg i. Br., Berlin und Wien 2019, S. 303–323.

⁷¹ Hauke Kuhlmann: *Tod und Treue. Conrad Ferdinand Meyers Die Versuchung des Pescara im Kontext des Renaissancismus*, in: *Der Renaissancismus-Diskurs um 1900. Geschichte und ästhetische Praktiken einer Bezugnahme*, hg. von Thomas Althaus und Markus Fauser, Bielefeld 2017, S. 117–140, hier S. 117.

⁷² Thomas Weitin: *Verdichtung der Tatsachen. Conrad Ferdinand Meyers Novellenkunst*, in: *DVjs* 89/3 (2015), S. 336–375, hier S. 344 und passim. Zu der Befreiung von Kontingenz dieser Experimentalanlage vgl. Simon: *Dekonstruktiver Formalismus des Heiligen* (wie Anm. 26).

⁷³ Weitin: *Verdichtung der Tatsachen* (wie Anm. 72), S. 349.

⁷⁴ Gerhard Neumann: „Eine Maske, ...eine durchdachte Maske“. *Ekphrasis als Medium realistischer Schreibart in Conrad Ferdinand Meyers Novelle „Die Versuchung des Pescara“*, in: *Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung. Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart*, hg. von Gottfried Boehm und Helmut Pfotenhauer, München 1995,

von Ekphrasis in vielen aktuellen Literaturtheorien – nichts mit Bildbeschreibung zu tun, sondern es handelt sich bei ihr um das Darstellungsprinzip der *enargeia*, das ‚vor Augen stellen‘.⁷⁵ Ruth Webb hält in ihrer Untersuchung zur Ekphrasis in der rhetorischen Theorie und den rhetorischen Praktiken – insbesondere den *Pro-gymnasmata* – fest, dass die Ekphrasis keine sprachliche Mimesis von Kunstwerken, ja noch nicht einmal der Wirklichkeit ist. Vielmehr zielt die Ekphrasis auf die Art und Weise unseres Weltzugangs ab und vermag es deshalb, sprachlich eine Szene vor Augen zu stellen: ‚[W]hat is imitated in ekphrasis and *enargeia* is not reality, but the perception of reality. The word does not seek to represent, but to have an effect in the audience’s mind that mimics the act of seeing.‘⁷⁶ Die Ekphrasis, ‚the use of language to try to make an audience imagine a scene‘,⁷⁷ verwendet Meyer für ‚die Setzung einer ikonologischen Analogie zwischen Pescara und Christus‘⁷⁸ und knüpft damit wiederum an das legendarische Erzählen und das realistische Evidenzregime an.

Die Analogie zwischen Pescara und Christus kommt durch das Versuchungsmotiv zustande, das Meyer ekphrastisch nutzt, um die Entscheidung zur Passion und damit zur Heiligkeit zu konturieren. Nicht nur Pescara wird in Versuchung geführt. Sondern Papst Clemens VII. möchte auch Pescaras Ehefrau, Victoria Colonna, für die Heiligen Liga instrumentalisieren. Nachdem der Papst sie in einer Audienz von dem Ansinnen der Liga überzeugen konnte, begibt sie sich in den Garten und beginnt in der Dämmerung zu lesen:

Die Helle genügte noch, wenn auch mit Mühe die Lettern zu unterscheiden in dem Evangelienbuche, welches sie im Vorbeigehen aus der Bibliothek genommen und vor das sie sich gesetzt hatte, die heiße Stirne in den gefalteten Händen. Ganz erfüllt von dem Schicksale [...] Pescaras, durchlief sie mit den Augen gedankenlos die aufgeschlagene Seite und atmete in vollen Zügen die erfrischte Luft. Nach einer Weile wurde sie sich dessen bewußt, was sie las: es war die dreimalige Versuchung des Herrn durch den Dämon in der Wüste. Sie las weniger mit dem leiblichen als dem geistigen Auge, was sie von Kind an auswendig wußte.⁷⁹

Obwohl die Dunkelheit das Lesen beeinträchtigt, gelingt Victoria der Übergang von gedankenlosem Sehen zu bewusstem Lesen. Sobald sie sich aber lesend im

S. 445–491. Vgl. ebenfalls zur Ekphrasis in *Die Versuchung des Pescara*: Suyoung Jin: *Inszenierte Visualität. Formen und Funktionen der Bilder in Texten von Gottfried Keller, Honoré de Balzac und Conrad Ferdinand Meyer*, Bielefeld 2015, S. 199–238.

⁷⁵ Vgl. Rüdiger Campe: *Vor Augen Stellen. Über den Rahmen rhetorischer Bildgebung*, in: *Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, hg. von Gerhard Neumann, Stuttgart und Weimar 1997, S. 208–225.

⁷⁶ Ruth Webb: *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farnham und Burlington 2009, S. 38.

⁷⁷ Ebd., S. 3.

⁷⁸ Neumann: ‚Eine Maske, ...eine durchdachte Maske‘ (wie Anm. 74), S. 459.

⁷⁹ Meyer: *Die Versuchung des Pescara*, in: ders.: *Sämtliche Werke* (wie Anm. 27), Bd. 13, S. 149–275, hier S. 190.

Evangelium zu orientieren vermag, blendet sie die Repräsentationsfunktion der Schrift wieder aus, und die Erinnerung stellt ihr die Versuchungsszene direkt ‚vor Augen‘. Indem sich so die Ekphrasis einstellt, wird sowohl das abgerufen, „was sie von Kind an auswendig wußte“, als auch mit der Versuchung des Pescara kurzgeschlossen und so ein neues Sinnsystem in die Versuchungsperikope implementiert:

Sie sah den Dämon vor den Heiland treten, welcher das einfache Wort der Treue und des Gehorsams den Sophismen des Versuchers entgegenhielt. Als der Versucher heftiger drängte, deutete des Menschen Sohn auf die Stelle seiner künftigen Speerwunde ... Da wandelte sich das weiße Kleid in einen hellen Harnisch, und die friedfertige Rechte bepanzerte sich. Nun war es Pescara, der die Hand über seine durchschimmernde Wunde legte, während der Dämon jetzt einen langen schwarzen Juristenrock trug und sich wie ein Gaukler gebärdete. So sah es die Colonna auf dem vor ihr liegenden Bibelblatte.⁸⁰

Nicht nur verwandeln sich in Victorias Einbildung Jesus in Pescara und Satan in Morone, sondern die Bannung Satans erhält auch eine signifikante Variation: Das ‚Weiche, Satan‘, den autonomen Sprechakt Jesu, ersetzt der Verweis auf die ‚künftige Speerwunde‘, die Verletzung, die Pescara bei seiner Versuchung bereits körperlich hat, Jesus aber erst typologisch.⁸¹ Victorias Ekphrasis führt also den Umschlag von der Figur Jesu zur Figur des Pescara vor: Während die Passion und der Tod Jesu vorgeschrieben sind, und Jesus seine Autonomie dazu nutzt, sich für die Providenz zu entscheiden, ist der Tod Pescara körperlich eingeschrieben. Sein Tod ist unausweichlich, die Autonomie aus der Versuchung gestrichen.

Die Verschiebung vom Typologisch-Vorgeschriebenen hin zum Körperlich-Eingeschriebenen hat weitreichende Konsequenzen für die Figurenkonzeption. Die wohl signifikanteste Abweichung von der Vorlage Jesu ist, dass Pescara aufgrund seines eingeschriebenen Todes nicht mehr in Versuchung geführt werden kann. Als Victoria und Pescara vor der Schlacht gegen Mailand ein letztes Mal zusammentreffen, versucht sie – nichts von seinem nahen Tode ahnend – ihn für die heilige Liga zu gewinnen, was er aber zurückweist:

„Italien redet umsonst, es verliert seine Mühe. Ich kannte die Versuchung lange, ich sah sie kommen und sich gipfeln wie eine heranrollende Woge, und habe nicht geschwankt, nicht einen Augenblick, mit dem leisesten Gedanken nicht. Denn keine Wahl ist an mich herangetreten, ich gehörte nicht mir, ich stand außerhalb der Dinge.“

Victoria entsetzte sich. „Wie? Bist du kein Mensch? Bist du ein Geist ohne Fleisch und Blut? Betrittst du den Boden nicht, über den du wandelst?“

„Meine Gottheit“, antwortete er, „hat den Sturm rings um meine Ruder beruhigt.“

Da flehte Victoria: „Deine Gottheit?“ und sie umschlang ihn mit beiden Armen, „ich lasse dich nicht, du nennst mir denn deinen Gott!“⁸²

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Zur Typologie von Jesu fünftem Stigma vgl. Sach 12,10.

⁸² Meyer: *Die Versuchung des Pescara* (wie Anm. 79), S. 242.

Der beinahe wörtliche Verweis auf Jakobs Kampf am Jabbok („Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn“⁸³) zeigt Victorias Hartnäckigkeit, dasjenige von Pescara zu erfahren, was er vor allen verheimlicht: den Grund seiner Unversuchbarkeit, d. i. sein ihm eingeschriebener Tod. Dabei ist Pescara weniger geheimnisvoll, als alle denken. Seine Gottheit ist nichts Transzendentes, sondern schlicht und einfach Teil seiner Figurenkonzeption:

„Ich glaube, da ist sie selbst“, keuchte er heiser. Immer schwerer begann er zu atmen, er stöhnte, er ächzte, er röchelte. Ein furchtbarer Krampf beklemmte seine Brust. Er sank, mit der Hand nach dem gepeinigten Herzen langend, auf die Ottomane und rang nach Atem.⁸⁴

Doch nicht nur die Unversuchbarkeit markiert die Differenz zwischen Pescara und Jesus. Für die Figur des Pescara werden neben dem neutestamentarischen Jesus noch weitere Vorlagen aufgerufen. Insbesondere durch das Motiv des ‚Schnitters‘ führt der Text Pescara mit der Personifikation des Todes eng.⁸⁵ Claus-Michael Ort zeigt, wie die Figur des Pescara durch eine „nekrosemiotische Transformation“⁸⁶ im Verlaufe der Erzählung immer mehr mit dem Tod zusammenfällt. Dass der Tod genauso wie Jesus die Folie für Pescara bildet, führt einerseits zum Unterschied zwischen versuchbarem Jesus und unversuchbarem Pescara. Andererseits überhöht Pescara seinen ihm anheftenden Tod zu seinem Gott, so dass er – anders als Jesus – im Angesicht seines Todes nicht fragt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“⁸⁷ sondern seine Gottheit als Tod begrüßt („[i]ch glaube, da ist sie selbst“). Die häretische Implikation, dass Pescara unbeirrbarer als Christus selbst sei, steht der mangelnden Autonomie gegenüber, die Pescara im Vergleich mit dem potentiell versuchbaren Jesus dann eben doch defizitär erscheinen lässt. Indem Meyer den Tod in den Körper von Pescaras Figur einträgt und ihn so als Unversuchbaren zeichnet, der sich nicht autonom zur Heiligkeit entscheidet, kon-

⁸³ Gen 32,27 (bzw. nach der Verszählung der *Septuaginta* und der *Vulgata* Gen 32,26).

⁸⁴ Meyer: *Die Versuchung des Pescara* (wie Anm. 79), S. 244.

⁸⁵ Vgl. Marianne Wünsch: *Grenzerfahrung und Epochengrenze. Sterben in C. F. Meyers Die Versuchung des Pescara und Arthur Schnitzlers Sterben*, in: dies.: *Moderne und Gegenwart. Erzählstrukturen in Film und Literatur*, hg. von Lutz Hagedstedt und Petra Porto, München 2012, S. 59–80; Gerhard Kaiser: *Erlösung Tod. Eine Unterströmung des 19. Jahrhunderts in Raabes „Unruhige Gäste“ und Meyers „Die Versuchung des Pescara“*, in: ders.: *Spätlese. Beiträge zur Theologie, Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Tübingen und Basel 2008, S. 146–162; Michael Titzmann: *An den Grenzen des späten Realismus. C. F. Meyers „Die Versuchung des Pescara“*, in: *Conrad Ferdinand Meyer im Kontext* (wie Anm. 69), S. 97–138; Peter Sprengel: *Der andere Tizian. Kunst und Wirklichkeit, Lyrik und Novellistik bei C. F. Meyer (Zu Angela Borgia und Die Versuchung des Pescara)*, in: *Colloquia Germanica* 29/2 (1996), S. 141–155.

⁸⁶ Claus-Michael Ort: *Zeichen und Zeit. Probleme des literarischen Realismus*, Tübingen 1998, S. 117.

⁸⁷ Mt 27,46.

trastiert Meyer seine *Imitatio Christi* mit dem neutestamentarischen Jesus – und zwar ausgerechnet auf die Art, dass die Möglichkeit einer autonomen Entscheidung gegen die Passion den Unterschied zwischen dem Kriegsherrn und dem Sohn Gottes begründet.

Die Frage, ob Heilige autonom handeln oder ob sie bereits von Beginn an für das Heilige vorgesehen sind und somit keinen Handlungsspielraum haben, stellt sich bereits bei der Vorlage der christlichen Heiligen, beim neutestamentarischen Christus. Besitzt der biblische Jesus Autonomie oder folgt er in seinem Handeln einzig dem Willen des Vaters? Dass diese Spannung die Versuchungssperikope organisiert, macht sich Conrad Ferdinand Meyer für seine Figur des Pescara zu Nutze: Pescara kann sich nicht gegen die Providenz entscheiden, weil sich in seiner Figur die Vorlage Jesu und die Vorlage der Todespersonifikation überlagern. Damit führt er vor, dass die Spannung von Autonomie und Providenz im Hinblick auf die Figur des Pescara keinen paradoxen Charakter hat, sondern von der Art und Weise abhängt, wie die Versuchungssperikope aktualisiert wird. Wie legendarisches Erzählen die *Imitatio Christi* aktiviert, um einen Heiligen zu skizzieren, wird deshalb in Meyers späten Novellen zu einem zentralen Problem. Er widmet sich mit *Der Heilige* der Eigenschaft des legendarischen Erzählens, das Sinn dort stiftet, wo vermeintlich unlösbare Aporien vorherrschen. Meyers Beschäftigung mit dem legendarischen Erzählen leistet deshalb nichts Geringeres, als die Figurenkonzeption des Heiligen im Modus der Literatur zu beleuchten.

Heilige Einzelne, heilige Gemeinschaft? Die *Legenden der Juden* von Louis Ginzberg

Joanna Nowotny

The article provides an introduction to the field of Jewish story collections on the basis of Louis Ginzberg's *The Legends of the Jews* (1909–1938). It discusses by way of example in what way concepts of the holy and freedom of choice are negotiated in the area of Jewish “legends.” The core element is a transformation: The legend about an individual saint or saints becomes the legend about the people of Israel and their path in *The Legends of the Jews*. In the triad of individual, collective, and God, the collective is therefore of particular importance—but the individual, the “biblical hero,” is ultimately reinstated as a central force through the back door as a mediator between God and the collective and as the leader of an often stubborn people.

In seinem Aufsatz *Etwas über die rabbinische Litteratur* (1818) forderte Leopold Zunz erstmals die Untersuchung der gesamten jüdischen Kultur anhand ihrer literarischen Zeugnisse, und zwar besonders der „spätern“, das will heißen: nachbiblischen „Erzeugnisse“.¹ Darunter fällt für Zunz die gesamte rabbinische Literatur, die der talmudischen Ära ebenso wie zum Beispiel mittelalterliche Schriften, die die gleiche Aufmerksamkeit erfahren sollten wie seit der „Reformation“ mit ihrem „Aufblühen klassischer Bildung“ die „biblischen Bücher“.² Er beklagt das Fehlen einer jüdischen Wissenschaft: „Wie geht es zu, [...] dass zu einer Zeit, wo über alle Wissenschaften, über alles Thun der Menschen ein grossartiger Gesamtblick seine hellen Strahlen verbreitet, [...] allein unsere Wissenschaft darnieder liegt?“³ Zunz, der auch eine im 19. Jahrhundert enorm einflussreiche Übersetzung der jüdischen Bibel betreute, die sogenannte Rabbinerbibel (*Die vier und zwanzig Bücher der heiligen Schrift. Nach dem masoretischen Texte*),⁴ formulierte sein Programm in einem seiner Meinungen nach opportunen Moment: zu einer Zeit nämlich, als die deutschsprachigen Juden und Jüdinnen eine immer größere Vertrautheit mit der deutschen Kultur und Geistesgeschichte und den wissenschaftlichen Metho-

¹ Leopold Zunz: *Gesammelte Schriften*, Berlin 1875, S. 3.

² Ebd., S. 4.

³ Ebd., S. 5.

⁴ Eine wortidentische Neuausgabe erschien 1997 im Sinai-Verlag in Tel-Aviv (Israel).

den hatten, aber „die hebräischen Bücher noch nicht so schwer zu haben sind als sie es vielleicht Anno 1919 sein werden“.⁵

Mit diesen Äußerungen wurde Zunz zu einem Begründer der sogenannten Wissenschaft des Judentums – der intellektuellen Strömung, die das deutschsprachige Judentum nach der Emanzipation prägte wie kaum eine andere. Sie führte die historische Kritik ins Studium von Quellen ein, machte das Judentum, seine Geschichte, Kultur und Religion damit zum Gegenstand einer (geistes)wissenschaftlichen Forschung, mit dem Ziel, jüdische Kultur zu erhalten und zu vermitteln. Damit begann um 1820 im deutschsprachigen Europa eine intensive Auseinandersetzung mit der rabbinischen Literatur, mit jüdischen Legenden und Erzählstoffen und ganz allgemein mit der *Aggada*, dem nicht-gesetzlichen Teil der jüdischen Überlieferung. Moritz Steinschneider, der Protestant Franz Delitzsch, Gustav Karpeles, Adolf Jellinek, der Delitzsch-Schüler August Wünsche und Jakob Winter, Wilhelm Bacher, Sigmund Maybaum, all diese jüdischen und christlichen Wissenschaftler des 19. Jahrhunderts legten ihr Augenmerk in zum Teil umfassenden Studien auf das Gebiet der *Aggada*. Verbunden damit war eine reiche Produktion anthologischer *Aggada*-Sammlungen, die sich von Jakob Weils *Fragmenten aus dem Talmud und den Rabbinen* über Raphael J. Fürstenthals *Rabbinische Anthologie*, Ludwig August Frankls *Libanon*, Michael Sachs *Stimmen von Jordan und Euphrat* und vielen Sammlungen mehr bis zu den Großprojekten des frühen 20. Jahrhunderts erstreckten, die mit den Namen Micha Josef Berdyczewski oder Chaim N. Bialik verbunden sind.⁶

Und dann kam Louis Ginzberg: Zwar nicht ganz „Anno 1919“, aber doch fast hundert Jahre später begann der Gelehrte aus diesem Geist heraus sein monumentales Unterfangen, mit den *Legends of the Jews* einen neuen „Gesamtblick“ auf jüdisches Erzählgut zu bieten und die Geschichte Israels von der Schöpfung aus zu erzählen und zu erforschen. Louis Ginzberg, der aus Kovno stammte (damals Gouvernement Wilna, heute Litauen) und in Frankfurt am Main das Gymnasium besuchte, wurde sowohl in jüdischen Lehranstalten in Litauen als auch in säkularen Wissenschaften im deutschsprachigen Raum ausgebildet, so in Berlin, Straßburg und Heidelberg. Von der Universität Heidelberg wurde er 1898 mit der Arbeit *Die Haggada bei den Kirchenvätern* promoviert, die in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums erschien. Ginzberg zielte auf eine universitäre Laufbahn, die ihm als Jude in Deutschland jedoch versperrt war. Verlockend erschienen dagegen die Möglichkeiten in den USA, so dass er 1899 nach New York emigrierte. Neben der Mitarbeit an der *Jewish Encyclopedia* und vor einer steilen Karriere am *Jewish Theological Seminary*, einer Bildungsinstitution in der Tradition des Konservativen Judentums, begann Ginzberg mit der Arbeit am

⁵ Zunz: *Gesammelte Schriften* (wie Anm. 1), S. 4.

⁶ Vgl. zu jüdischen Anthologien Jacob Elbaum: *The Quiet Revolution: Louis Ginzberg's The Legends of the Jews and Jewish Anthological Literature*, in: *Louis Ginzberg's Legends of the Jews. Ancient Jewish Folk Literature Reconsidered*, hg. von Galit Hasan-Rokem und Ithamar Gruenwald, Detroit 2014, S. 64–78.

Manuskript der *Legends of the Jews* – auf Deutsch, obwohl das Werk auf Englisch erscheinen sollte, wie noch zu zeigen sein wird.

Angeregt wurde das Projekt durch die *Jewish Publication Society*, den ältesten auf jüdische Literatur spezialisierten Verlag in den Vereinigten Staaten, zu dessen Zielen eine jüdische Renaissance und die Beschäftigung breiter, assimilierter jüdischer Kreise mit jüdischer Tradition und Geschichte gehörte, woraus sich ein wachsender Bedarf an englischsprachigen jüdischen Texten ergab. Ginzberg sollte und wollte für ein weitgehend nicht akademisch gebildetes Publikum der USA eine leicht lesbare, nachvollziehbare, unterhaltsame und belehrende Nacherzählung des Gebiets der rabbinischen Literatur liefern⁷ – dieses Projekt nimmt die ersten vier, die narrativen Bände des englischen Drucks ein. Sie stellen nicht auf synoptische Weise die Überlieferungsvarianten einander gegenüber, die zu einer biblischen Erzählung oder einem biblischen Stoff bestehen, stattdessen synthetisierte Ginzberg disparate Quellen zu einer neuen Gesamterzählung mit dem Ziel, „when practicable“ die „typical legend“⁸ zu präsentieren, wie er im Vorwort des ersten Bandes der englischen Printausgabe ausführt. Wie man sich so eine ‚typische‘ Legende genau vorzustellen hat, bleibt hier unklar – deutlich ist aber, dass es sich primär um eine rhetorische Strategie handelt, da Ginzberg als Ziel eine „smooth presentation of the matter, with as few interruptions to the course of the narrative as possible“ nennt.⁹ Zugleich wollte Ginzberg mit seinen *Legenden* aber auch eine Basis für wissenschaftliche Auseinandersetzungen bieten, weshalb die Bände 5 und 6 Kommentare, Quellenangaben und wissenschaftliche Diskussionen des Materials enthalten; in ihnen zerfällt die Synthese sozusagen wieder in ihre Bestandteile (wobei oft nur summarisch angegeben wird, aus welchen Quellen die Erzählelemente stammen). Diese sechs Bände erschienen zwischen 1909 und 1928 und wurden zum viel verkauften Erfolgsprodukt (1938 folgte ein von Boaz Cohen zusammengestellter siebter und letzter Index-Band).¹⁰

Die Texte, die Ginzberg verarbeitete, sind typischerweise erzählerisch oder ‚literarisch‘, sie schmücken Erzählungen aus der Bibel aus, denken sie weiter, legen sie aber gleichzeitig auch aus und aktualisieren sie für die jeweilige Gegenwart der Schreibenden. Neben den klassischen Quellen wie dem Talmud in seinen

⁷ Rebecca Schorsch und Galit Hasan-Rokem haben aufgezeigt, in welchem Verhältnis Ginzbergs Projekt zur Folklore und Folkloreforschung steht: Rebecca Schorsch: *The Past in the Service of the Present: Rabbinicizing Folklore or Folklorizing the Rabbis?*, in: Louis Ginzberg's *Legends of the Jews. Ancient Jewish Folk Literature Reconsidered*, hg. von Galit Hasan-Rokem und Ithamar Gruenwald, Detroit 2014, S. 1–16; Galit Hasan-Rokem: *Ancient Jewish Folk Literature: The Legends of the Jews and Comparative Folklore Studies at the Beginning of the Twentieth Century*, in: ebd., S. 79–104.

⁸ Louis Ginzberg: *The Legends of the Jews* I, Philadelphia 1909, S. XIV.

⁹ Ebd.

¹⁰ Vgl. zu den *Legenden* allgemein den Sammelband *Louis Ginzberg's Legends of the Jews. Ancient Jewish Folk Literature Reconsidered*, hg. von Galit Hasan-Rokem und Ithamar Gruenwald, Detroit 2014.

zwei Fassungen (den *Talmud Yerushalmi* und *Bavli*), *Yalkut Reubeni*, *Midrasch Hagadol* und *Rashi*-Kommentar schöpft Ginzberg aus kabbalistischer, karäischer, pseudoepigraphischer und hellenistischer Überlieferung; er verwendet Quellen aus Ägypten, Babylon, dem Persischen und dem Römischen Reich. Ginzberg bezieht auch die Kirchenväter, die in seiner Dissertation ja im Zentrum standen, in seine Analysen mit ein,¹¹ und trägt damit – trotz der Tendenz, in theoretischen Texten die ganz eigene Entwicklung des Judentums zu betonen – Wechselwirkungen zwischen dem Juden- und dem frühen Christentum Rechnung.¹² Ein Werk wie die *Legenden* diene der kulturellen Selbstvergewisserung, es stelle vorbild- sowie mangelhaftes Verhalten dar und belehrte die Leserinnen und Leser somit in moralischer Hinsicht – eine Leserschaft, der vorgeführt wird, dass und wie ein tugendhafter Lebenswandel in Einklang steht mit Gottes Willen und der jüdischen Kultur und Geschichte, und wie umgekehrt sündhaftes, widergöttliches Verhalten Israel ins Verderben führte.

Der vorliegende Aufsatz wird aufzeigen, in welchem Spannungsverhältnis Individuum, Kollektiv und Gott in den *Legenden der Juden* stehen und wie damit – im Einklang mit dem Thema des Sammelbandes – ‚Heiligkeit‘ sowie die Entscheidungsfreiheit respektive Determiniertheit von Individuen und Kollektiven konstruiert wird. Der Text der *Legenden* wird zu diesem Zweck als ‚literarischer‘ Text gelesen, seine Oberfläche wird zur Debatte stehen, nicht seine Tiefenschichten (Quellen) oder die genauen diskursiven Kontexte, in denen er stand.¹³ Der Begriff des ‚hagiographischen Erzählens‘¹⁴, den ich in Anlehnung an Lucia Raspe verwende, kann breit und doch präzise beschreiben, was in den *Legenden* passiert: breit insofern, als die Assoziation der *christlichen* Heiligenlegende vermieden wird, präzise, da eingefangen wird, wie ein privilegiertes Verhältnis zum Göttlichen eben poetisch konstruiert wird und sich erst über das Erzählen legitimiert. In einem ersten Schritt der Argumentation sollen Begriffe und Konzepte problematisiert werden, denn die Frage ist offensichtlich: Inwiefern lassen sich Vorstellungen von Heiligkeit und Heiligen überhaupt auf das Judentum übertragen und in welchen historischen Kontexten stehen solche Diskussionen? Es wird zu zeigen sein, wie Ginzberg in seinen *Legenden* an ein christliches Verständnis der Legende anschließt, aber einen neuen Fokus wählt: Aus der Legende über den oder die einzel-

¹¹ Vgl. zu diesem Aspekt besonders Hillel Newman: *Louis Ginzberg, The Legends of the Jews, and the Church Fathers*, in: *Louis Ginzberg's Legends of the Jews. Ancient Jewish Folk Literature Reconsidered*, hg. von Galit Hasan-Rokem und Ithamar Gruenwald, Detroit 2014, S. 34–48.

¹² Alexander Alon hat allerdings zu Recht auf die „anti-christliche Tendenz“ des Manuskripts hingewiesen: Alexander Alon: *Die Legends of the Jews von Louis Ginzberg. Ein Vergleich von Manuskript und Druckfassung*, Lizentiatsarbeit an der Universität Zürich, 2011, S. 71.

¹³ Informationen zu den Quellen und diskursiven Kontexten der einzelnen Erzählungen werden in Form von weiterführenden Literaturhinweisen gegeben.

¹⁴ Die Frage der Gattung und Begrifflichkeit wird ausführlich diskutiert bei Lucia Raspe: *Jüdische Hagiographie im mittelalterlichen Aschenas*, Tübingen 2006, S. 26–70.

ne(n) Heilige(n) wird die biblische Legende, die aggadische Legende, die den Weg des Volks Israel beschreibt und beurteilt. Ein Zwischenkapitel berichtet von der Wichtigkeit, die ‚kollektive‘ Prozesse in der Erarbeitung des Manuskripts gespielt haben,¹⁵ und leitet damit über zu einer Untersuchung der Rolle, die Kollektive und Individuen als Entscheidungsträger intradiegetisch spielen.

1. ‚Heilige‘ Legenden? Begrifflichkeiten, Kontexte und Problemfelder

Rein quantitativ ist zu konstatieren, dass das Wort ‚heilig‘ in den *Legenden der Juden* hunderte Male vorkommt, besonders häufig in Wendungen wie ‚der Heilige‘, das heißt Gott, ‚die heiligen Gebote‘, das ‚heilige Buch‘ oder ‚heilige Land‘ sowie die ‚heilige Lade‘. An anderen Stellen wird es in einer aktiven Form gebraucht, als Heiligung, sei es die Heiligung des Sabbaths, des Gottesnamens oder ähnliches. Heiligkeit erscheint somit als prozesshaft und bezieht sich nicht nur auf einen vermeintlich statischen Zustand, der für immer erreicht werden kann. Und ebenso findet sich das Gegenteil der Heiligung als Profanierung im Text der *Legenden*, und diese Ent-Heiligung einer von Natur aus heiligen Sache, wenn man es so nennen will, wird streng geahndet:

Als Israel diese Ermahnungen und Verheißungen vernahmen, da beschlossen sie, den Sabbat zu beobachten, was sie auch taten. Sie wussten freilich nicht, was sie durch ihre Profanierung des ersten Sabbats verloren hatten, hätte nämlich ganz Israel damals den Sabbat befolgt, dann hätte nie irgendeine Nation Macht über sie ausüben können.¹⁶

¹⁵ Nicht im Zentrum stehen dabei die Schlüsse, die sich aus einem detaillierten Vergleich von Manuskript- und Druckfassung ziehen lassen – ein interessantes, zum Teil schon diskutiertes Thema. Alexander Alon hat u. a. ausführlich aufgezeigt, inwiefern sich am Verhältnis von deutschem Manuskript und englischer Druckfassung ein „Spannungsverhältnis“ manifestiert „zwischen einer wissenschaftlichen Bewegung mit jüdisch-emanzipatorischer Zielsetzung in Deutschland, der Wissenschaft des Judentums, und einer Organisation in den USA, der *Jewish Publication Society*, welche sich weniger dem Ziel der Emanzipation der amerikanischen Juden, als vielmehr dem Ziel der Erziehung von Juden im Geiste ihres Begriffs von ‚Judentum‘ verschrieben hatte“. Alon begreift die *Legends* damit als „Dokument einer Rekonfiguration der Wissenschaft des Judentums auf US-amerikanischem Boden“ (Alon: *Die Legends of the Jews* von Louis Ginzberg [wie Anm. 12], S. 70). Vgl. zudem die Beiträge von Johannes Sabel: *Aggadah in „Higher Unity“*. *The German Manuscript of The Legends of the Jews*, in: *Jewish Studies* 47 (2010), S. 13–38 (eine fast identische Version des Artikels ist erschienen in: *Louis Ginzberg's Legends of the Jews. Ancient Jewish Folk Literature Reconsidered* [wie Anm. 10], S. 145–170).

¹⁶ Die Zitate stammen aus dem deutschen Urmanuskript der *Legenden*, dessen Edition demnächst erscheint: Louis Ginzberg: *Legenden der Juden*, hg. von Andreas Kilcher und Joanna Nowotny, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag [erscheint demnächst]. Hier wird jeweils aus der Fassung des Lesetexts zitiert, unter Angabe des Unterkapitels,

In der hebräischen Bibel wird das Wort ‚heilig‘ (קדוש, *kadosh*) mit seinen Ableitungen in der Regel auf Gott oder von Gott kommende Dinge und nicht auf Menschen bezogen (eine Ausnahme wäre die Wendung ‚heilige Nation‘ oder ‚heiliges Volk‘ aus Exodus 19,6). Die Tradition besagt, dass die Tora und die Gebote heilig sind – mit der Offenbarung am Sinai wurde die heilige Ordnung offenbart, die das Volk Israel bewahren soll. In der *Mischna*, der autoritativen Sammlung der mündlichen Tora, findet sich eine Art graduelle Ordnung mit verschiedenen Kreisen der Heiligkeit, die sich auf unterschiedliche Räume beziehen – das Allerheiligste als der Raum, in dem die Bundeslade aufbewahrt wurde, der Vorraum zum Allerheiligsten und so weiter, und so fort – und mit denen jeweils verschiedene Verhaltensregeln und Zugangsbeschränkungen einhergehen. Ebenso graduell ist die Ordnung der unterschiedlich heiligen Tage, mit Jom Kippur als Höhepunkt der Festtage und dem Sabbath als heiligem Wochentag, der in der Textstelle oben ja ‚profaniert‘ wurde. Heiligkeit scheint hier etwas zu sein, durch das der Mensch sich Gott annähert und seine Ordnung bewahrt oder auf der Erde erst etabliert. Die Nähe zu Gott ist somit fundamental für ein jüdisches Verständnis des Heiligen. Auf Figuren oder Helden der narrativen Überlieferung wird der Begriff dagegen kaum angewandt, ein Befund, der sich auch für die rabbinische und die mittelalterliche Literatur bestätigen lässt.

Begründet erscheint also die Annahme, dass die jüdische Tradition auch keine ‚Heiligen‘ oder vergleichbare Figuren und keine Verehrung von auf diese Weise gezeichneten Figuren respektive Personen kennt – eine institutionell verankerte Heiligsprechung, die den Heiligen oder die Heilige in der christlichen Kultur ja erst kanonisiert und als solche(n) vollumfänglich rezipierbar macht, sucht man vergebens. Das von Stephen Wilson herausgegebene Standardwerk zum Thema aus den 80ern, *Saints and their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, enthält denn auch keinen einzigen Beitrag zum Judentum.¹⁷ Zu verschiedenen Zeiten gab und gibt es aber Hagiographien, so der Begriff von Lucia Raspe.¹⁸ Sie versteht unter Hagiographien Erzählungen mit Protagonisten, die ähnlich wie Heilige charakterisiert sind.¹⁹ In *Jüdische Hagiographie im mittelalterlichen Aschkenas*

da die Seitenzahlen noch nicht verfügbar sind. Das Zitat oben stammt aus dem Unterkapitel *Die himmlische Speise*. Auf www.ginzberg.ethz.ch wird der Text in Form von Faksimiles und Transkriptionen im genauen Wortlaut, mit allen Irregularitäten und Markern der Textgenese zur Verfügung stehen.

¹⁷ *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, hg. von Stephen Wilson, Cambridge 1983.

¹⁸ Komplex ist die Situation auch im heutigen Israel, wo zahlreiche jüdische Traditionen aufeinandertreffen, da zum Beispiel Gruppierungen aus Osteuropa, aus vorder- und mittelasiatischen Ländern und Nordafrika ihre eigenen Gebräuche leben, wie Raspe in einem Interview erklärt. Vgl. Alfried Schmitz: *Formen der jüdischen Heiligenverehrung*, https://www.deutschlandfunk.de/vorbilder-schutzpatrone-und-gelehrte-formen-der-juedischen.886.de.html?dram:article_id=325039 (zuletzt abgerufen am 22.01.2021).

¹⁹ Raspe: *Jüdische Hagiographie im mittelalterlichen Aschkenas* (wie Anm. 14). Vgl. zum Begriff auch Jean Baumgarten: *Récits hagiographiques juifs*, Paris 2001.

konstatiert Raspe, dass das hagiographische Erzählen im europäischen Raum gegen Ende des 16. Jahrhunderts aufblühte, mit verschiedenen Sammlungen wie dem jiddischen *Mayse bukh* oder *Ma'assebuch*, das 1602 das erste Mal in Basel gedruckt wurde.²⁰ Einige Juden wurden im Mittelalter zu Märtyrern, Wahrsagern und Nothelfern stilisiert; ab der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts trifft dies etwa auf Rabbi Amram von Regensburg zu, dessen Grab als Wallfahrtsort diente – in dieser Figur reklamierten Juden und Jüdinnen einen christlichen Heiligen, Haimhram oder Emmeram von Regensburg, als einen der ihren.²¹ Ein anderes Beispiel wäre Amnon von Mainz, dessen sehr bekannte aschkenasische Legende von den „fatalen Folgen“ handelt, „die schon das Nachdenken über Konversion im mittelalterlichen Aschkenas für den einzelnen Juden nach sich ziehen konnte“.²² Im Mittelalter behandelten solche Hagiographien, wie Raspe aufgezeigt hat, ohnehin oft das Verhältnis zur christlichen Umwelt und die Zwänge, Ausgrenzungen und Gefahren, denen jüdische Religionsangehörige ausgesetzt waren. Jüdische ‚Heilige‘ sind hier Bekenner des wahren Glaubens, und Untersuchungen der entsprechenden Texte und Legendensammlungen sind auch aus komparatistischer Warte von Interesse, da sich erst auf dieser Basis Wechselwirkungen zwischen jüdischen Gemeinden und der christlichen Umgebungs- und Majoritätskultur nachvollziehen lassen. Die rabbinische Literatur ihrerseits, das literarische Kerngebiet der *Legenden der Juden*, kennt zahlreiche Wundertäter wie Honi HaMe'agel, ein jüdischer Gelehrter und Wundertäter des 1. Jahrhunderts v. Chr.,²³ oder Chanina ben Dosa, ein Tannait²⁴ der ersten Generation.²⁵ Schon der Titel der Sammlung könnte nun erwarten lassen, dass ihnen und anderen in den *Legenden* eine wichtige Stellung zukommt, handelt doch das legendarische Erzählen im christlichen Kontext typischerweise von solchen Figuren. Sie werden von Ginzberg in seinen *Legenden der Juden* aber ausgespart, wahrscheinlich aufgrund der Zielsetzung, von Erzählungen und Figuren zu berichten, die in der Bibel belegt sind.²⁶

²⁰ Eine Neuauflage erschien 2003: *Das Ma'assebuch. Altjiddische Erzählkunst*, vollständige Ausgabe (Hochdeutsch), hg. von Ulf Diederichs, München 2003. Vgl. dazu u. a. auch Jakob Meitlis: *Das Ma'assebuch. Seine Entstehung und Quellengeschichte*, Berlin 1933.

²¹ Raspe: *Jüdische Hagiographie im mittelalterlichen Aschkenas* (wie Anm. 14), S. 89–129.

²² Ebd., S. 130; das gesamte Kapitel zu Amnon von Mainz umfasst S. 130–198.

²³ Vgl. Judah Goldin: *On Honi the Circle-Maker: A Demanding Prayer*, in: *Harvard Theological Review* 56/3 (1963), S. 233–237; Jeffrey L. Rubenstein: *Honi the Circle-Drawer: The Holy Man and Rain*, in: Ders.: *Rabbinic Stories*, New York 2002, S. 128–133; Miriam-Simma Walfish: *Honi the Circle-Drawer*, in: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (EBR), Band 12, Berlin und Boston 2016, Sp. 328–330.

²⁴ Die Lehren der Tannaim bilden den Inhalt der Mischna.

²⁵ Vgl. Jonathan Kaplan: *Hanina ben Dosa*, in: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (EBR), Band 11, Berlin und Boston 2015, Sp. 229–231.

²⁶ Vgl. zu Ginzbergs Aussparen dieser Person respektive Figur Ithamar Gruenwald: *The Legend About the Legends: Methodological Reflections on Ginzberg's The Legends of*

Inwiefern sind die *Legends of the Jews* oder *Legenden der Juden* nun *Legenden* und nicht etwa „Sagen der Juden“, so der Titel, unter dem Martin Buber eine deutsche Version publizieren wollte?²⁷ Und was sagt die Gattungsfrage aus über das Verständnis von Heiligkeit, das sich in den Texten manifestiert? Johannes Sabel hat sich ausführlich mit der ersten Frage beschäftigt, und im Folgenden sollen seine Erörterungen kurz zusammengefasst werden.²⁸ Im deutschen Urmanuskript findet sich ein hier zentraler Satz, der im englischen Print nicht wiedergegeben ist: Ginzberg spricht von der „jüdischen Sage oder um einen umfassenden Ausdruck zu gebrauchen der jüdischen Legende“.²⁹ Diese Hierarchisierung ist überraschend. In klassischen Gattungsdiskussionen, unter anderem bei den Brüdern Grimm, Gottfried Herder und Ludwig Uhland,³⁰ sowie im direkten wissenschaftlichen Umfeld der *Legends*³¹ ist die Sage der Legende klar übergeordnet. Im Vorwort der *Legenden der Juden* findet sich ein weiterer signifikanter Satz, der klären hilft, wieso Ginzberg an dieser Stelle traditionellen und zeitgenössischen Diskussionen entgegensteht: „Sage, Märchen, Legende und Verwandtes führen in der Sprache des nach-biblischen Schrifttums den gemeinsamen Namen Haggadah“.³² Ginzberg bezieht sich hier auf die Beschaffenheit des Korpus der rabbinischen Literatur und begreift die *Aggada* als übergeordnete Kategorie – die Sage erscheint als die mündliche Form verschiedener Überlieferungsvarianten, die Legenden, im Einklang mit der Etymologie des Worts, als verschriftlichte Form aggadischen Erzählens. An anderer Stelle differenziert er weiter zwischen Legenden und Sagen, und im Verständnis ersterer tönt ihre christliche Definition als Heiligenerzählung an. Ginzberg spricht von „Märchen, diese unmittelbaren Schöpfungen des Volkes, die in der jüdischen Literatur die Form von heiligen Legenden häufig annehmen“.³³ Das Attribut ‚heilig‘ bezeichnet hier zugleich die Redaktions- und Rezeptionsstufe des Textmaterials; zu Legenden sind die Sagen geworden, sobald sie Teil der

the Jews, in: *Louis Ginzberg's Legends of the Jews. Ancient Jewish Folk Literature Reconsidered*, S. 105–144, hier v. a. S. 112–132. Gruenwald weist jedoch auch nach, dass Ginzberg in anderen Kontexten vielfach über das Feld der in der Bibel verbürgten Erzählstoffe und -figuren hinausgreift.

²⁷ Zitiert bei Sabel: *Aggadah in „Higher Unity“* (wie Anm. 15), S. 29.

²⁸ Ebd., S. 27–36.

²⁹ Der Text wird in der digitalen Edition verfügbar sein und alle folgenden Verweise auf Manuskriptseiten beziehen sich darauf: Louis Ginzberg: *Legenden der Juden*, Digitale Edition, hg. von Andreas Kilcher und Joanna Nowotny. Zürich 2021. URL: www.ginzberg.ethz.ch, hier 01_Vol_01_folder_01_003r (fehlende Kommasetzung sic).

³⁰ Die Verweise finden sich bei Sabel: *Aggadah in „Higher Unity“* (wie Anm. 15), S. 28 f.

³¹ Zum Beispiel in Hermann Gunkels *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zu Gen 1 und Ap Joh 12* (1895) oder seiner Studie zur Genesis im *Handkommentar zum Alten Testament* (1901), die Ginzberg nach Ausweis seiner Verweise studiert hatte. Vgl. Sabel: *Aggadah in „Higher Unity“* (wie Anm. 15), S. 35 f.

³² 01_Vol_01_folder_01_003r.

³³ 01_Vol_01_folder_01_001r.

kanonischen heiligen Texte, das heißt des formativen Schrifttums der verschriftlichten mündlichen Tradition geworden sind. Und somit hat die Legende nach Ginzberg einen biblischen Bezug, einen Bezug auf *das* kanonische Werk des Judentums – er spricht von „biblischen Legenden“³⁴, nie aber von biblischen Sagen.

Man könnte es also folgendermaßen formulieren: Aus dem Leben des oder der Heiligen, dem oder der die christliche Legende üblicherweise gewidmet ist, wird das Leben des heiligen Volkes, wie es in der jüdischen Bibel niedergelegt ist und ‚biblische Legenden‘ inspiriert hat. Und es finden sich weitere Analogien zur Heiligenvita in Ginzbergs Verständnis seiner *Legenden*: Legenden erlauben laut dem Vorwort auch die „Beurteilung der Geschichte seitens des Volkes“.³⁵ Sabel schreibt: „Just as a legendary narrative turns the saint into a saint by means of evaluation and interpretation (beyond any processes of sanctification through the church), the biblical legend appraises the journey of Israel.“³⁶ Legende und Erzählung über den Weg Israels sind eins und damit sind Legenden bei Ginzberg Geschichten des heiligen Volkes und die *Legenden der Juden* ‚urteilende‘ Erzählungen über die Heiligkeit Israels. An die Stelle des oder der einzelnen Heiligen tritt ein Kollektiv.

2. Kollektive Kreativität: Das Manuskript, seine Entstehung und die Form der *Legenden*

Ein Kollektiv hat die *Legends of the Jews* auch verfasst – und zwar nicht nur insofern, als die synthetisierten und umgeformten Quellen Kollektivwerke und die *Legenden* somit vielstimmig sind. Die Übersetzung und Bearbeitung des deutschen Manuskripts der ersten vier, der narrativen Bände übernahm zum größten Teil Henrietta Szold, zionistische Aktivistin, „Secretary“ des „Publication Committee“ der *Jewish Publication Society* in Philadelphia – ein Titel, der ihren höchst umfangreichen und anspruchsvollen Tätigkeiten als Lektorin und Herausgeberin kaum gerecht wird³⁷ – und enge Mitarbeiterin und Vertraute Ginzbergs. Ginzberg und Szold bearbeiteten das Material nicht immer in der Reihenfolge, in der es zuletzt erscheinen sollte; Dokumente aus dem Umfeld der Entstehung deuten darauf

³⁴ 01_Vol_01_folder_01_005r.

³⁵ 01_Vol_01_folder_01_004r.

³⁶ Sabel: *Aggadah in „Higher Unity“* (wie Anm. 15), S. 32 f.

³⁷ Vgl. dazu Baila Round Shargel: *Lost Love. The Untold Story of Henrietta Szold*, Philadelphia 1997, u. a. S. 6 f. Shargels Buch bietet wichtige Einblicke in Szolds Leben und Karriere, da in ihm vorher nicht publizierte Tagebücher und Korrespondenzen aufgearbeitet werden. Im Zentrum steht Szolds und Ginzbergs produktive und teilweise spannungsvolle Beziehung; die Arbeit an den *Legenden* wird ebenso diskutiert wie das institutionelle und intellektuelle Milieu des *Jewish Theological Seminary*, in dem Ginzberg und Szold tätig waren.

hin, dass Szold die Bände 1, 2 und 4 vollständig bearbeitet hatte und auch Teile von Band 3 bereits durch ihre Hände gegangen waren, als sie sich, in ihren Hoffnungen auf eine gemeinsame private Zukunft enttäuscht, nach 1909 aus dem Projekt zurückzog.³⁸ Der spätere Anthropologe Paul Radin übernahm die restliche Übersetzung des dritten Bands ins Englische. Die Arbeiten Szolds und wohl auch Radins gingen weit über die der bloßen Übersetzung hinaus, weswegen auch im handschriftlichen Entwurf zum Vorwort der „innigste[] Dank“ an Szold zu finden ist, „nicht allein für die meisterhafte Übersetzung, sondern auch für die vielen Vorschläge mit Bezug auf Form und Inhalt des Buches“.³⁹ Tatsächlich hatte Ginzberg die weitreichende Mitarbeit von Szold nicht nur in Kauf genommen, sondern vorausgesetzt,⁴⁰ wie nur angedeutete, aber nicht ausgeführte Zitate, unbefangene Wechsel vom Deutschen ins Englische und Hinweise sowie Anweisungen für Szold im Manuskript beweisen, darunter so deutliche Befehle wie: „[G]ebrauche den Singular!“⁴¹ Das Manuskript der ersten vier Bände entstand also im Wissen, in Szold eine bescheidene Ko-Autorin, Lektorin und Übersetzerin zu haben, und es zeugt davon, wie selbstverständlich es für Ginzberg war, dass vor der Publikation weitere Überarbeitungen, Glättungen, Ergänzungen und andere Arbeitsschritte erfolgten.

Die englische Druckausgabe weicht denn auch in zentralen Aspekten vom deutschen Urmanuskript ab. Um nur einige Punkte zu nennen: An zahlreichen Stellen wurden Narrative geglättet und Übergänge emendiert, der Duktus des Texts wurde verändert⁴² und teilweise auch die Struktur des Manuskripts angepasst. Somit finden sich etwa ganze alternative Erzählstränge oder zumindest Verweise auf disparate Erzähltraditionen im deutschen Urmanuskript, die in der englischen Version getilgt oder in die jeweiligen Anmerkungen verfrachtet wurden, um ein scheinbar konsistentes und bruchloses Narrativ herzustellen. Vergleiche zwischen dem Druck und dem Manuskript sind sehr erhellend; sie geben Aufschluss über den Schreib- und Publikationsprozess, über das Zielpublikum der *Legenden*, die institutionelle und ideologische Verankerung des Verlags⁴³ und die

³⁸ Vgl. Shargel: *Lost Love* (wie Anm. 37), S. 28; S. 348 f., Anm. 50; S. 371, Anm. 7. Die Übersetzung von Band 3 wird nur Paul Radin zugeschrieben und in Band 4 findet sich allein die etwas enigmatische Wendung „Translated from the German manuscript“.

³⁹ Vgl. 01_Vol_01_folder_01_008r. Szold selber weigerte sich nach dem Bruch mit Ginzberg, diese Wendung in ihre Übersetzung/Bearbeitung aufzunehmen. Vgl. die Tagebucheinträge bei Shargel: *Lost Love* (wie Anm. 37), S. 270.

⁴⁰ Szold berichtet in ihren Tagebuchaufzeichnungen davon, dass Ginzberg selber die *Legenden* als ihr gemeinsames Buch, als „our book“ bezeichnete; Shargel: *Lost Love* (wie Anm. 37), S. 201.

⁴¹ 01_Vol_01_folder_02_048r.

⁴² So weist das deutsche Manuskript, wie Alon gezeigt hat, Merkmale eines „wissenschaftlichen Textes“ in der Tradition der Wissenschaft des Judentums auf; im englischen Print wurden sie zugunsten von Anleihen am Genre des Midrasch getilgt: Alon, *Die Legends of the Jews* von Louis Ginzberg (wie Anm. 12), S. 52.

⁴³ Alon hat gezeigt, dass die Druckfassung von der „verlagseigenen Ideologie“ geprägt

Beiträge Henrietta Szolds und Paul Radins zum fertigen Werk. Von Ginzberg autorisiert ist der englische Druck – und dieser lässt sich als kooperatives Unterfangen verstehen.

In der Entstehungsgeschichte der *Legenden* manifestiert sich damit eine quasi-kollektive Herangehensweise an die traditionellen Stoffe, auch wenn die kollektive Natur des Unterfangens in gendertheoretisch einschlägiger Hinsicht asymmetrisch war, denn Szold arbeitete primär hinter den Kulissen und ihre Arbeit wurde von Ginzberg zugleich hochgelobt, aber auch für fast nebensächlich befunden. Der briefliche Austausch zwischen Ginzberg und Szold zeigt, wie zentral ihre Beiträge waren, und doch ist er geprägt durch eine Entscheidungsmacht, die letzten Endes immer bei Ginzberg lag, sowie durch Bescheidenheitsgesten Szolds, die Belehrungen durch Ginzberg nicht nur akzeptierte, sondern geradezu herbeibeschwor.⁴⁴ Die Wichtigkeit des Kollektivs in der Erarbeitung des Manuskripts respektive der Manuskripte wird, wie gleich zu zeigen ist, durch die Wichtigkeit des Kollektivs auf der Ebene der Erzählung gespiegelt. Intradiegetisch bezeugen die *Legenden der Juden* genau das Spannungsverhältnis, das ihre Entstehung prägte: die Spannung zwischen ‚großen‘ Individuen und ihren Taten und einem zugleich hochgelobten, aber dauernder Instruktion bedürftigen Kollektiv.

Diese Entstehungsgeschichte hat zu einer Spannung zwischen dem deutschen Urmanuskript und dem englischen Druck geführt, der eine ‚Synthese‘ und ‚Literarisierung‘ eines Manuskripts voller Brüche, Varianten, grammatikalischer Unsicherheiten und Fehler darstellt. Die zwei Fassungen der *Legenden*, Manuskript und Druck, stehen damit in einem ähnlichen Verhältnis zueinander wie Ginzbergs Quellen zu den *Legenden der Juden* überhaupt. Die narrativen Bände der *Legenden* sind einerseits eine Sammlung und Übernahme respektive Paraphrasierung von divergentem historischem Material, andererseits aber eine starke ‚literarische‘ Bearbeitung. So sind sie ein ambivalentes Produkt: einerseits homogenisiert und linearisiert, eben in Form der vermeintlich ‚typischen‘ Legende („typical legend“). Andererseits zeichnen sie sich erzähltechnisch doch durch zahlreiche Brüche aus, die besonders im deutschen Urmanuskript klar zutage treten:⁴⁵ So stirbt etwa Sarah, die Frau des Patriarchen Abraham, auf wenigen Seiten gleich mehrfach.⁴⁶ Und Brüche oder Widersprüche finden sich besonders oft dort, wo Entscheidungssituationen in den Blick genommen werden und die Freiheit oder Vorbestimmtheit des Weltenverlaufs und vor allem des Verhaltens von Israel zur Debatte stehen.

ist, die die *Jewish Publication Society* in US-Amerika vertrat. Er begreift die englische Druckfassung auf dieser Basis sogar „als Resultat von gezielten Zurichtungen“ (Alon: *Die Legends of the Jews von Louis Ginzberg* [wie Anm. 12], S. 70).

⁴⁴ Vgl. die in Shargel: *Lost Love* (wie Anm. 37) abgedruckten Briefe.

⁴⁵ Vgl. dagegen die Ausführungen im englischen Vorwort zu Glättungen, die eben erst für den Print erfolgten und die Ginzberg hier als seine ästhetische und poetologische Wahl darstellt, auch wenn es nicht unwahrscheinlich scheint, dass sie auf Szold zurückgingen: Ginzberg: *The Legends of the Jews I* (wie Anm. 8), S. XIV.

⁴⁶ Vgl. die Unterkapitel *Die Opferung Isaacs* sowie *Tod und Begräbnis Sarahs*.

3. Individuum, Gemeinschaft und Gott: Hagiographische Motive und narrative Strategien in den *Legenden*

Fragt man nach hagiographischen Motiven in den *Legenden*, stellt sich zuerst die Frage nach dem Status der Figuren, die sie bevölkern. Als ‚Heilige‘ können sie, wie aus obenstehenden Erörterungen klargeworden sein sollte, nicht bezeichnet werden. Ich schlage vor, hier stattdessen in Anlehnung an Ginzbergs Verständnis einer „biblischen Legende[]“ von biblischen Helden zu sprechen. Biblische Helden können verschiedene Gemeinsamkeiten mit Heiligen aufweisen, doch es fehlen eine offizielle, institutionelle Heiligsprechung sowie Riten der Verehrung, die auf ihr basieren. Und biblische Helden agieren zu einer Zeit, als die Präsenz Gottes noch für alle spürbar gewesen sein soll. Relativ selten finden sich in den *Legenden* demgemäß Bekehrungsnarrative, da viele der Figuren schon in der jüdischen Gemeinschaft und der Tradition geborgen sind.⁴⁷ Für zeitgenössische Debatten war es typisch, diesen Aspekt zu betonen und durch ihn auch die Differenzen zwischen Juden- und Christentum zu perspektivieren. So findet sich zum Beispiel in Franz Rosenzweigs religionsphilosophischem Werk *Der Stern der Erlösung* aus dem Jahre 1921 die folgende Passage, die sich auf Abraham bezieht:

Abraham, der Stammvater, und er der Einzelne nur in Abrahams Lenden, hat den Ruf Gottes vernommen und ihm mit seinem „Hier bin ich“ geantwortet. Der Einzelne wird von nun an zum Juden geboren, braucht es nicht erst in irgend einem entscheidenden Augenblick seines Einzellebens zu werden. Der entscheidende Augenblick, das große Jetzt, das Wunder der Wiedergeburt liegt vor dem Einzelleben.⁴⁸

Der Jude besitze „sein Judesein in sich selbst von seiner eignen Geburt her“ und trage es mit sich, „indes ihm das Judewerden abgenommen wurde in der Vorzeit und Offenbarungsgeschichte des Volks.“⁴⁹ Betont wird hier also die Geborgenheit des ‚Einzelnen‘ – ein damals in der existenzialistisch grundierten (christlichen) Philosophie stark besetzter und diskutierter Begriff – in einem Kollektiv: dem jüdischen Volk. Christen- und Judentum seien unvereinbar, denn ersteres lebe von der Verwandlung und der Bekehrung, die dem stabilen jüdischen „Standpunkt“ so fremd sei.⁵⁰

Auch in den *Legenden* wird der Blick somit nicht nur auf die biblischen Helden, sondern ebenso oder sogar primär auf das jüdische Kollektiv gerichtet. Eine fundamentale Spannung, die das ganze Werk durchzieht, betrifft dabei die Frage der

⁴⁷ Neben den fast vollständig fehlenden Bekehrungsnarrativen ist auch bemerkenswert, dass sich in den *Legenden* keine Märtyrernarrative finden, wie sie ja in der christlichen Tradition sehr verbreitet sind. Im Judentum wurde das Martyrium kontrovers diskutiert und kritisch beleuchtet. Vgl. dazu Raspe: *Jüdische Hagiographien im mittelalterlichen Aschkenas* (wie Anm. 14), S. 148–157.

⁴⁸ Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. 41976, S. 440.

⁴⁹ Ebd., S. 441.

⁵⁰ Ebd., S. 440 f.

‚Auserwähltheit‘ des ‚auserwählten Volkes‘. Das Problem ließe sich folgendermaßen fassen: Damit Israel als ausgezeichnet dargestellt werden kann, muss den Menschen – zumindest durch die Brille von US-Amerikaner*innen an der Schwelle zum 20. Jahrhundert hindurch gelesen – eine gewisse Entscheidungsfreiheit zukommen, sie müssen das Gute oder das Böse wählen können. Andererseits aber ist der Status Israels durch und durch abhängig von einer transzendenten Macht, über deren Eingreifen nicht verfügt werden kann. Anders ausgedrückt: Das jüdische Volk war immer schon auserwählt und um seinetwillen wurde die ganze Welt erschaffen. Quer dazu jedoch wird das Auserwähltsein narrativ als Resultat einer Entscheidung dargestellt. Und diese Entscheidung selber oszilliert wiederum: Einmal ist sie ganz und gar durch Gott determiniert und herbeigeführt, dann wieder erfolgt sie aus freien Stücken, was als Beweis für die Vorzüglichkeit der Juden dienen soll. Diese Ambivalenz manifestiert sich vor allem dort, wo verhandelt wird, wie und auf welcher Basis die Juden und Jüdinnen die Tora annahmen und den Bund mit Gott eingingen, und in diesem ersten Langzitat wird durch Verweise auch sofort ersichtlich, inwiefern sich Ginzbergs ‚biblische Legende‘ ganz direkt an den Bibeltext anlehnt (die Bibelverweise wurden im englischen Print jeweils getilgt⁵¹):

Der Hass Gottes gegen die Heiden rührte nämlich aus der Weigerung derselben, die ihnen angebotene Torah anzunehmen. Ehe er Israel die Torah gab, trat er an jede Nation und jede Zunge heran und bot ihnen die Torah an, damit sie dereinst keinen Vorwand hätten, zu sagen: „Wenn uns der Heilige, gebenedeit sei er!, die Torah hätte geben wollen, so hätten wir sie angenommen.“ Er ging zu den Kindern Esaus und sprach: „Wollt ihr die Torah annehmen?“ Sie sprachen zu ihm: „Was steht darin geschrieben?“ Er antwortete ihnen: „Du sollst nicht morden!“ Da sprachen sie alle: „Willst du etwa den Segen, mit dem unser Vater Esau gesegnet worden ist, uns entreißen? Denn er wurde mit den Worten gesegnet: ‚Von deinem Schwerte sollst du leben‘ (Gen 27,40); wir wollen die Torah nicht annehmen.“ Darauf ging er zu den Kindern Lots und sprach zu ihnen: „Wollt ihr die Tora annehmen?“ Sie sprachen: „Was steht darin geschrieben?“ Er sprach: „Du sollst nicht Unzucht treiben.“ Sie antworteten: „Von Unzucht stammen wir her (Gen 19,31–38), wir wollen die Torah nicht annehmen.“ Danach ging er zu den Kindern Ismaels und sprach zu ihnen: „Wollt ihr die Torah annehmen?“ Sie sprachen zu ihm: „Was steht darin geschrieben?“ Er antwortete: „Du sollst nicht stehlen.“ Sie sprachen: „Willst du den Segen, mit dem unser Vater gesegnet worden ist, uns entreißen? Gott verhiess ihm: ‚Seine Hand soll an jedem sich vergreifen‘ (Gen 16,12). Wir wollen deine Torah nicht annehmen.“ Er ging hierauf zu all den anderen Nationen, die gleichfalls die Torah zurückwiesen, indem sie sprachen: „Wir können das Gesetz unserer Väter nicht aufgeben, wir wollen deine Torah nicht, gib sie deinem Volke Israel.“ Darauf kam er zu Israel und sprach zu ihnen: „Wollt ihr die Torah annehmen?“ Sie sprachen vor ihm: „Was steht darin geschrieben?“ Er sprach: „Sechshundertunddreizehn Gebote.“ Sie sprachen: „Alles, was der Ewige geredet, wollen wir tun und gehorchen.“⁵²

⁵¹ Ausführungen dazu werden sich im *Editorischen Vorwort* der Leseedition der *Legenden der Juden* finden, die 2022 erscheinen wird.

⁵² Die Textstelle findet sich im Kapitel *Der Wettstreit der Berge*.

Vergleicht man diese Schilderung, die den Handlungsspielraum der Menschheit gegenüber Gott betont, mit der tatsächlichen Offenbarung der Tora auf dem Sinai, zeigen sich freilich Widersprüche:

Es war freilich nicht ganz freiwillig, dass Israel sich bereit erklärte, die Torah anzunehmen, denn als das ganze Volk, geteilt in zwei Abteilungen, Männer und Frauen, an Sinai herankamen, da hob Gott diesen Berg auf und hielt ihn über die Köpfe des Volks wie einen Korb, indem er zu ihnen sprach: „Wenn ihr die Torah annehmet, ist es gut, sonst findet ihr euer Grab unter diesem Berge!“ Sie brachen alle in ein Weinen aus, gossen ihr Herz in Reue aus vor Gott und sprachen dann: „Alles, was der Ewige sprach, werden wir tun und gehorchen.“ (Ex 24,7)⁵³

An beiden Stellen wird aus Exodus 24,7 zitiert, doch das Zitat wird, in für die *Legenden* typischer Manier, in sehr unterschiedliche Kontexte gestellt (und zwei Mal in unterschiedlichem Wortlaut wiedergegeben, was darauf hindeutet, dass Ginzberg jeweils aus dem Gedächtnis zitierte respektive immer neu aus dem hebräischen Text übersetzte⁵⁴). Das eine Mal belegt der Ausspruch den freien Willen, das andere Mal entspringt er sozusagen einer Nötigung durch die göttliche Macht. Dieser Widerspruch, der verschiedenen Quellen entstammt, bleibt bestehen – die *Legenden der Juden* sind ein polyphones Werk, ein Werk, das unter dem Mäntelchen einer glatten Gesamterzählung verschiedene Deutungen nebeneinander stellt.

Verantwortlich für das Heil des Kollektivs ist freilich nicht es selber, sondern eben der biblische Held, und in den Darstellungen der Lebensläufe dieser Helden finden sich viele einschlägige hagiographische Motive. Ein Beispiel dafür sind die Schilderungen der Geburt und Kindheit Abrahams, des „Stammvaters“ von Israel: Schon nach zwanzig Tagen kann das Kind sprechen und laufen, ist gelehrsam und bekennt die Größe Gottes, was sein Auserwähltsein belegt.⁵⁵ Im letzten Kapitel des Abraham-Teils wiederum findet sich ein anderes Motiv, das auch in Heiligen-erzählungen weit verbreitet ist. Abraham hilft noch nach seinem Tod seiner Gemeinschaft als ‚Schutzherr von Hebron‘ und steht ihnen bei der Erfüllung religiöser Pflichten und gegen einen bösen Fürsten bei.⁵⁶

Die biblischen Helden aus den *Legenden* ermöglichen die Kommunikation des Volks mit Gott und sind in dieser Hinsicht der Fokalisationspunkt, an dem das Diesseitige und das Jenseitige sich berühren. Sie führen das auserwählte, aber oft undankbare Volk zu Gott, ermahnen es zum richtigen Lebenswandel und bürgen für die Einhaltung der Gebote, tragen also Sorge, dass die Trennung zwischen ‚heilig‘ und ‚profan‘ respektiert wird. In den *Legenden der Juden* kämpfen diese Figuren somit nicht nur oder nicht einmal hauptsächlich mit sich selbst, um der Vorbildlichkeit gerecht zu werden, die von ihnen erwartet wird; sie sind kaum zer-

⁵³ *Die zehn Gebote.*

⁵⁴ Vgl. auch zu dieser Frage das *Editorische Vorwort* in der gedruckten Edition.

⁵⁵ *Abrahams Geburt.*

⁵⁶ Das Kapitel hat im deutschen Urmanuskript einen englischen Titel: *Abraham, the Patron of the Herbronites*. Die Quellen, auf die Ginzberg sich bezieht, sind eher abgelegen.

rissen zwischen einem Streben nach Autonomie und deren Suspension zugunsten einer transzendenten Macht. Sie kämpfen vielmehr mit einer störrischen Gemeinschaft, die sie oft ablehnt, als Eigenbrötler und Schwarzseher, als Droher und Spielverderber. Die Versuchsordnung ist dabei so paradox wie die Frage des Auserwähltseins: Das Kollektiv ist eigentlich ‚heilig‘, bedarf aber gleichzeitig des biblischen Helden, der es zur Heiligkeit führt und anhält.

Um diese Aufgabe kompetent erfüllen zu können, zeichnen biblische Helden sich, in menschlichen, etwas saloppen Begriffen, vor allem durch Führungsqualitäten aus. Sie wenden sich nicht von der Welt ab, sie geben sich nicht der Kontemplation hin, damit sie in ein Gottesverhältnis treten können. Stattdessen stellen sie sich jeden Tag den Herausforderungen, die die Leitung einer Gemeinschaft mit sich bringt. Ein Beispiel dafür ist Moses, und ganze eineinhalb Bände der englischen Printausgabe sind den äußerst reichhaltigen Legenden gewidmet, die sich in der rabbinischen Literatur um ihn ranken – Moses erscheint dort als Magier und Wundertäter.⁵⁷ Doch manchmal kommt er an seine Grenzen, wenn Gottes Wille mit den Impulsen und Wünschen des Kollektivs von Israel konfligiert:

Durch das Manna aller Nahrungssorgen enthoben, war es die Pflicht der Israeliten, sich ganz dem Studium der Torah hinzugeben, als sie daher in der Ausübung dieser Pflicht schlaff wurden, da folgte sofort die Strafe in der Form von Wassermangel. Es war das erste Mal, wo sie diesen Mangel wirklich verspürten, denn in Marah war es nur die Furcht vor einer solchen Not, die sie zum Murren und Klagen veranlasste. In ihrer Not begannen sie wieder, in unvernünftiger Weise ihrem Führer Vorwürfe zu machen und mit ihm zu hadern, indem sie sprachen: „Warum hast du uns aus Ägypten herausgebracht, um uns, unsere Kinder und Vieh durch Durst umkommen zu lassen?“ (Ex 17,3) Moses erwiderte: „So oft ihr mit mir hadert, versucht ihr Gott, Gott aber tut für euch Wunder und außerordentliche Taten, so oft ihr mit mir rechtet, so dass sein Name durch die ganze Welt berühmt wird.“ Trotz des ihm getanen Unrechts flehte Moses zum Herrn, dass er dem Volk aus der Not helfe und auch ihm beistehe. „O Herr der Welt“, sprach er, „ich bin sicher dem Tode heimgefallen, du befehlst mir, ihnen nichts übel zu nehmen, gehorche ich aber deinen Worten, da werde ich sicher von ihnen getötet.“ Gott jedoch erwiderte: „Versuche, mir gleich zu handeln, so wie ich Gutes für Böses vergelte, vergelte auch du ihnen Gutes für Böses und verzeihe ihnen ihre Sünden; tritt vor sie hin und wir wollen sehen, wer es wagen würde, dich anzugreifen.“ Kaum dass Moses dem Volke sich zeigte, als alle ehrfurchtsvoll aus ihren Sitzen sich erhoben, worauf dann Gott zu Moses sprach: „Wie viel Mal habe ich dir gesagt, ihnen nicht zu zürnen, sondern sie zu leiten, wie der Hirte seine Schafe führt? Es ist ihretwegen, dass ich dich zu solcher Höhe gebracht habe und nur ihretwegen wirst du Gunst, Gnade und Erbarmen vor mir finden.“⁵⁸

⁵⁷ Vgl. dazu etwa Andreas Kilcher: *Moses als Magier*, in: *Castrum Peregrini. Zeitschrift für Literatur-Kunst-und Geistesgeschichte* 264 (2004), S. 18–50.

⁵⁸ Aus dem Unterkapitel *Miriam's Well*.

Ungewöhnlich in einem christlichen Kontext wäre hier das quasi unverkrampfte Verhältnis, mit dem Moses Gott begegnet. Gott ermahnt Moses, ein geduldiger Leiter des Volks zu sein, und gemahnt ihn gleichzeitig daran, dass er nur wegen der Gemeinschaft ausgezeichnet ist. Moses in diesem Narrativ ist kein außergewöhnlicher ‚Einzelner‘, dem als solchem Status und Respekt gebührt – zentral für die Anerkennung, die er vor Gott findet, sind seine Anerkennung durch die Gemeinschaft, eine Versuchsanordnung, die sich in ähnlicher Weise durchaus schon in den biblischen Texten findet. Während man in christlichen Heiligenlegenden, sehr schematisch ausgedrückt, oft eine Entmachtung des Kollektivs zugunsten der Beziehung zwischen einem besonderen Individuum und Gott findet, und das Kollektiv primär als Verehrungsgemeinschaft für den Heiligen oder die Heilige von Interesse ist, wird hier die Achse sowohl vom Kollektiv zu Gott – denn Israels Heil ist Gottes Hauptanliegen – als auch zum außergewöhnlichen Individuum gestärkt – denn das Individuum muss das Kollektiv zum richtigen Lebenswandel führen.

Spezifisch für die *Legenden* und bestimmte jüdische Erzählstoffe ist es, dass die Führungsqualitäten der biblischen Helden sich nicht nur im Umgang mit Menschen manifestieren – sie kommen auch gegenüber Gott zur Anwendung. Dies zeigt sich beispielsweise im unmittelbaren Umfeld der obenstehenden Diskussionen zwischen Moses und Gott. Moses setzt sich zuletzt gegen Gott durch und überzeugt ihn davon, dass er allein der Führung des störrischen Volks nicht gewachsen ist und der Hilfe Ältester bedarf. Moses besteht also auf seiner Autonomie gegenüber Gott, gerade mit dem Ziel, seine völlige Autonomie auf Erden als einziger Leiter des Volkes zu suspendieren. Verhandelt wird an all diesen Textstellen die Spannung zwischen einer großen Einzelfigur und einer Gemeinschaft und damit letztendlich auch die richtige Form von Herrschaft respektive Leitung einer Gemeinschaft. Damit sind solche Erzählungen im weiteren Sinn politisch.

Ich fasse zusammen: In der Tradition der Wissenschaft des Judentums versucht Ginzberg mit seinen *Legenden der Juden* einen „grossartige[n] Gesamtblick“ auf jüdisches Erzählgut, um nochmals Zunz zu zitieren, und das heißt in seinem Verständnis: einen Blick auf die gesamte Geschichte Israels seit der Schöpfung bis in die nachbiblische Zeit. In diesen ‚biblischen Legenden‘ stehen die Handlungsautonomie des Einzelnen, seine kollektive Anerkennung, die Handlungsautonomie des ‚auserwählten‘ Kollektivs und die göttliche Steuerungsmacht in einer Wechselbeziehung zueinander. Die Trias Kollektiv, Individuum und Gott, in der in der christlichen Heiligenlegende dem Individuum – durch kollektive Verehrung bestärkt – besondere Wichtigkeit zukommt, wird hier zugunsten des Kollektivs umgewertet. Doch dieser Oberflächenbefund muss wieder differenziert werden: In den *Legenden* ist das Kollektiv konzeptionell wichtig, wie aus den Textstellen ersichtlich wurde. Aber in ihrer literarischen Gestalt sind die *Legenden der Juden* trotzdem stark auf große Individuen fokussiert. Ein Großteil der Kapitel widmet sich biblischen Helden, Figuren der narrativen Überlieferung wie Adam, Noah, Abraham, Jacob, Joseph, Moses, Joshua. Die Struktur der *Legenden* überhöht somit, verglichen mit dem biblischen Text, sogar diesen Aspekt, da ganz unterschiedliche erzählerische Stoffe unter dem Namen eines Helden (und im Falle

Esthers der einzigen Heldin, der ein eigener Textteil gewidmet ist) gefasst werden. Zu konstatieren ist damit ein Gegensatz zwischen dem Konzept und der Form und inhaltlichen Ausprägung der *Legenden*. Auf der konzeptionellen Ebene sind die *Legenden* sozusagen kollektivistisch – sie leben von der dauernden Betonung der Wichtigkeit des jüdischen Volks als Träger des Heils. In ihrer Form und in zahlreichen Einzelnarrativen jedoch sind die *Legenden* individualistisch, die Stoffe werden an großen Einzelfiguren aufgehängt, so wie zuletzt Ginzberg als einziger Verfasser eines Werks fungiert, hinter dem sich ein polyphones Stimmengewirr verbirgt – und in dessen publizierter Version die Beiträge besonders von Henrietta Szold marginalisiert werden. Somit erweist sich der Begriff des biblischen Helden als besonders passend: Die *Legenden der Juden* funktionieren in gewissen Belangen wie Heldengeschichten, wie Erzählungen über potenzielle Identifikationsfiguren, die sich gegen Herausforderungen bewähren müssen – denn das doch so wichtige Kollektiv muss durch Einzelne gelenkt werden, und der (oder, viel seltener, die) Einzelne wird zum bevorzugten Gegenstand des hagiographischen (Wieder-)Erzählens, das Ginzberg in den *Legenden* betreibt.

Abgekürzt zitierte Literatur

- AbäG Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik
- DVjs Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
- GRM Germanisch-Romanische Monatsschrift
- HWPPh Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter, Karlfried
Gründer und Gottfried Gabriel, 12 Bde. und Registerbd., Basel, 1971–2007
- IASL Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur
- LexMA Lexikon des Mittelalters, hg. von Robert Auty, Norbert Angermann und Robert-
Henri Bautier, 9 Bde. u. Register, München u. a. 1980–1999.
- LThK Lexikon für Theologie und Kirche, hg. von Walter Kasper, begr. von Michael
Buchberger, 11 Bde., 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg i. Br. u. a. 1993–2001.
- PBB Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur
- RGG Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Rel-
gionswissenschaft, hg. von Hans Dieter Betz et al., 8 Bde. und Registerbd., 4.,
völlig neu bearb. Aufl. Tübingen 1998–2007.
- RLW Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Real-
lexikons der deutschen Literaturgeschichte, hg. von Klaus Weimar et al. 3 Bde.,
Berlin und New York 1997–2003.
- TRE Theologische Realenzyklopädie, hg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller,
36 Bde. und Register, Berlin 1977–2007.
- VL Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters, begr. von Wolfgang
Stammler, fortgef. von Karl Langosch, 2., völlig neu bearb. Aufl. hg. Von Kurt
Ruh und Burghart Wachinger unter Mitarb. zahlreicher Fachgelehrter, Redakt.:
Christine Stöllinger-Löser, 11 Bde. und 3 Registerbde., Berlin/New York 1978–
2008.
- ZfdA Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur
- ZfdPh Zeitschrift für deutsche Philologie

Register

Aufgeführt werden historische Personen und biblische Figuren sowie Heilige. Nicht berücksichtigt sind Verfasser*innen und Herausgeber*innen von Sekundärliteratur, Figurennamen (mit Ausnahme der Heiligen) und alle Angaben in den Fußnoten. Die knappen Erläuterungen in Klammern sollen der Identifizierbarkeit dienen. Dabei wurde bewusst die Unschärfe in Kauf genommen, dass Personen sowohl biblische Figuren als auch Heilige als auch historische Personen sein können (Bsp. Paulus), aber nur ersteres vermerkt wird.

- Abel (bibl. Figur) 35
Abraham (bibl. Figur) 267 f., 270, 272
Adam (bibl. Figur) 89, 97 f., 201 f.,
272
Adrian (hl.) 71
Agnes (hl.) 70, 236 f.
Agrippa (bibl. Figur) 92, 94
Alberus, Erasmus 13, 111, 114 f., 124,
128, 130 f.
Albrecht, Johann 128
Alexander III. (makedon. König) 197
Alexius (hl.) 148, 166
Amnon von Mainz, Amnon von Mentz
263
Amram von Regensburg (Rabbi) 263
Andreas (bibl. Figur) 220
Anna (hl.) 82
Anna von Österreich, Anne d'Autriche
(frz. Königin) 150
Antonius Eremita (hl.) 195, 197, 199
Arnold von Lübeck 30, 59
Augustinus von Hippo (hl.) 39, 95, 134,
140, 156, 197

Bacher, Wilhelm 258
Baumgarten, Alexander Gottlieb 184
Beauvoir, Simone de 116
Benno (hl.) 120
Benedikt (hl.) 129
Benedikt XIV. (Papst) 188
Benz, Richard 217
Berdycewski, Micha Josef 258
Bialik, Chaim N. 258

Blumenberg, Hans 249
Boethius, Anicius Manlius Severinus
Boethius 39
Bovios, Carolo 169
Bruder Nardian aus Regensburg, Johann
Albrecht 128
Brutus, Lucius Iunius Brutus 192
Brunet, Georges 217
Buber, Martin 264
Burckhardt, Jacob 251

Cassius, Gaius Cassius Longinus 197
Cäcilie (hl.) 199
Chanina ben Dosa 263
Chateaubriand, Francois-René de 4, 191,
194, 197, 200–202, 204–206, 209,
210 f., 214, 230
Christophorus (hl.) 220
Cézanne, Paul 213
Clemens VII. (Papst) 252
Cochem, Martin Linius von 160, 169
Cochläus, Johannes 121
Cohen, Boaz 259
Constantius I. (röm. Kaiser) 195, 197
Corneille, Pierre 199
Cyrill (hl.) 194 f., 200

Dante Alighieri 238
Decius (röm. Kaiser) 72–75
Delacroix, Ferdinand Victor Eugène 213
Delitzsch, Franz 258
Diokletian (röm. Kaiser) 192, 194 f.,
197 f., 205

- Dominikus (hl.) 70
 Dryden, John 202
- Eisengrein, Martin 128
 Elias (bibl. Figur) 134
 Elisabeth (bibl. Figur) 82
 Emmeram, Haimhram von Regensburg (hl.) 263
 Esau (bibl. Figur) 269
 Esther (bibl. Figur) 273
 Eusebius von Caesara 192
 Eustachius (hl.) 218, 220
 Eva (bibl. Figur) 89, 162, 201 f.
- Faramund (fränk. König) 197 f.
 Felix (hl.) 244
 Flaubert, Gustave 14, 211, 213, 217–223, 225–227, 229, 238
 Foucault, Michel 116 f.
 Fouqué, Friedrich de la Motte 187
 France, Anatole 213
 Franziskus (hl.) 129, 131, 136, 153
 Finck, Caspar 114
 Fürstenthal, Raphael J. 258
- Galerius (röm. Kaiser) 195, 205
 Gautier, Théophile 214
 Genette, Gérard 122, 127
 Georg (hl.) 69, 73, 235 f.
 Ginzberg, Louis 14, 257–260, 263–273
 Goethe, Johann Wolfgang von 183
 Goldtwurm, Caspar 136
 Goliath (bibl. Figur) 133
 Graesse, Johann Georg Theodor 217
 Grandier, Urbain 139
 Gregorius (hl.) 156
 Grimm, Jacob und Wilhelm 264
- Hartmann von Aue 12, 17 f., 20, 28 f., 31, 34–36, 39, 44–46, 49, 52, 54, 56–64, 172
 Hananias (bibl. Figur) 91 f., 103 f., 107
 Haymo, Haimo, Heimo von Halberstadt 82
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 116
 Herder, Johann Gottfried 186, 187, 264
 Heinrich I. (ostfränk. König) 244
 Hieronymus (hl.) 195, 197, 200
 Hippolyte (hl.) 231
- Hölderlin, Friedrich 215
 Holbach, Paul Henri Thiry d', Baron d'Holbach 171
 Homer 194, 197, 203, 207
 Hondorff, Andreas 136
 Honi HaMe'agel 263
 Hubertus (hl.) 218
 Hugo, Victor 214, 216
 Hume, David 170
 Huysmans, Joris-Karl 213
- Ismael (bibl. Figur) 269
- Jacobus de Voragine 74, 82, 94, 217, 220, 225
 Jacob (bibl. Figur) 272
 Jeanne d'Arc 15, 160, 161–163, 167, 176, 190
 Jeanne des Anges, Jeanne de Belcier (hl.) 13, 137–140, 141, 144, 146, 147–157
 Jellinek, Adolf 258
 Jesus Christus 69, 71, 79, 81 f., 91 f., 95–97, 101, 107, 112, 126, 131 f., 134, 149, 156, 160, 199, 203 f., 208, 248–250, 252–255
 Joachim II. (brandenburg. Kurfürst) 130
 Johannes Chrysostomos (hl.) 121 f.
 Johannes d. Täufer (bibl. Figur) 12, 79–85, 218
 Joseph (bibl. Figur) 149
 Joseph (hl.) 140, 149–154
 Joshua (bibl. Figur) 272
 Judas (bibl. Figur) 35, 88, 131, 134, 152 f.
 Julian Apostata (röm. Kaiser) 83
 Julianus Hospitator (hl.) 156, 217–222
- Kant, Immanuel 176, 184 f.
 Karl V. (röm. Kaiser) 28, 250
 Karpeles, Gustav 258
 Kinderling, Johann Friedrich August 186
 Konrad, Pfaffe Konrad 25, 28
 Konstantin I. (röm. Kaiser) 191, 195–198
 Kosegarten, Ludwig Gotthard Theobul 187
- Langlois, Eustache-Hyacinthe 218 f.
 Le Peletier de Saint-Fargeau, Louis-Michel 192
 Legué, Gabriel 138

- Lessing, Gotthold Ephraim 185
 Lot (bibl. Figur) 269
 Ludwig XIII. (frz. König) 139
 Ludwig XVI. (frz. König) 188, 192
 Lukas (Evangelist) 83, 133, 248
 Luther, Martin 11, 15, 112–115, 118–123,
 125–135, 143, 172, 187, 201, 205
 Luxemburg, Dionysius von 169
 Lütkemüller, Samuel Christoph 186
- Maior, Georg 113
 Maistre, Joseph de 193, 206
 Mann, Thomas 30, 50, 63
 Marat, Jean Paul 192
 Maria (bibl. Figur) 81–83, 100, 149, 160,
 163, 169, 174, 203, 210
 Maria Magdalena (bibl. Figur) 81
 Markus (Evangelist) 248
 Martin (hl.) 75
 Martha (hl.) 83
 Marx, Karl 192
 Matthäus (Evangelist) 133, 248, 249
 Maury, L. F. Alfred 217, 219
 Maximianus (röm. Kaiser) 195
 Maybaum, Sigmund 258
 Melanchthon, Philipp 132
 Merowech (fränk. König) 197
 Meyer, Conrad Ferdinand 14, 239 f.,
 243 f., 246, 248, 250–252, 254 f.
 Michelet, Jules 216
 Milton, John 201 f.
 Molina, Luis de 144, 180, 182
 Moses (bibl. Figur) 271 f.
- Napoléon I., Napoléon Bonaparte
 (frz. Kaiser) 187, 193, 205
 Nicolai, Friedrich 186
 Nikolaus (hl.) 70 f.
 Noah (bibl. Figur) 272
 Nodier, Charles 213
- Ovid, Publius Ovidius Naso 197
- Panzau, Octavian 169
 Pascal, Blaise 201
 Paulus (bibl. Figur) 12 f., 81, 84 f.,
 91–101, 104–109, 156, 222
 Paulus von Theben (hl.) 195, 197
- Petrus (bibl. Figur) 84 f.
 Philopoimen 197
 Pius VI. (Papst) 188
 Pontius Pilatus (bibl. Figur) 88
- Quinet, Edgar 216
- Rabus, Ludwig 136
 Radin, Paul 266 f.
 Rauscher, Hieronymus 13, 112, 114 f.,
 122 f., 126–128, 131–134
 Regula (hl.) 244 f.
 Rhòs, Giovanni 169
 Richelieu, Armand-Jean du Plessis,
 Kardinal Richelieu 139, 150, 156
 Rinonico, Bartholomaeus de 124, 130
 Rosenzweig, Franz 268
- Sachs, Michael 258
 Said, Edward 116 f.
 Sales, Francois de 139, 147, 149, 153,
 156
 Sand, George 213
 Sarah (bibl. Figur) 267
 Saulus → Paulus
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 215
 Schiller, Friedrich 13, 159–161, 163,
 167, 169–173, 176 f., 179, 180,
 183–185, 187–190
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst
 250
 Schwan, Sebastian 113
 Scipio Africanus 197
 Sulpicius Severus 73
 Sebastian (hl.) 200
 Simon Petrus (bibl. Figur) 220
 Sixtus V. (Papst) 143
 Staphylus, Friedrich 128, 132–134
 Stefanus (hl.) 91, 101, 106
 Steinschneider, Moritz 258
 Stephan, Hanna 30, 50
 Suleiman I. (osman. Sultan) 125
 Surin, Jean Joseph 146 f., 149, 152 f.,
 156
 Szold, Henrietta 265–267, 273
- Teresa von Ávila (hl.) 140, 143, 153
 Tertullian 209

- Theodosius I. (röm. Kaiser) 72, 74, 76
Thomas Becket, Thomas von
 Canterbury (hl.) 244 f.
Thraseas (hl.) 197
Tieck, Ludwig 187
Tourette, Georges Gilles de la 138
Turreau, Louis Marie 189

Uhland, Ludwig 264

Valerianus (hl.) 199
Voltaire 216

Weber, Max 68
Weil, Jakob 258
Winter, Jakob 258
Wolfram von Eschenbach 52
Wünsche, August 258

Zola, Émile 14, 213, 217, 234, 238
Zunz, Leopold 257 f., 272

BLUM • DETERING • GUNREBEN • VON LÜPKE (Hg.)
Entscheidung zur Heiligkeit?

Der Band verbindet Perspektiven der älteren und neueren Philologien auf die Heiligenlegende, eine der zentralen Erzählformen der abendländischen Literatur. Leitend ist die Frage, wie legendarische Erzählungen ihren Figuren Handlungsmacht absprechen oder zuschreiben: Wird der Lebensweg der Heiligen als vorherbestimmt imaginiert oder als Resultat autonomer Entscheidungen? Ein weiterer Schwerpunkt des Bandes liegt auf Kontinuitäten, Konflikten, Transformationen und Brüchen zwischen mittelalterlichen und modernen Heiligen-erzählungen. Welche Elemente der mittelalterlich-christlichen Legende eignet sich die Moderne an, welche verwirft sie und wie geht sie mit der für die Gattung konstitutiven Spannung zwischen göttlicher Providenz und menschlicher Autonomie um?

