

Hagiographie

1. Allgemeines – 2. Von den Anfängen bis Konstantin – 3. Von Konstantin bis ins frühe MA. – 4. Das hohe und späte MA. – 5. Von der Reformation bis zur Gegenwart

1. Allgemeines. H. ist im ursprünglichen Sinne Schreiben über → Heilige (→Legende, → Mirakel), wobei freilich keineswegs nur kanonisierte Heilige gemeint sind¹. In der Regel verfolgt die H. eine erbauliche Absicht (*aedificatio*), will anhand eines vorbildlichen Lebens zur Nachahmung (*imitatio*) anregen und Mut und Zuversicht vermitteln. Im Mittelpunkt der Erzählung stehen eine oder mehrere Personen, die in der Regel kirchlicherseits als hist. bezeugt gelten. Eine möglichst genaue Wiedergabe ihres Lebens im heutigen dokumentarisch-positivistischen Verständnis ist aber so gut wie nie Hauptintention der H. (insofern ist sie als Geschichtsquelle höchst problematisch). Dementsprechend beabsichtigen Hagiographen nicht, kritisch und objektiv zu berichten, sondern wollen eine im religiösen Sinne ‚heldenhafte‘ Biographie gestalten, in der das Streben der Heiligen, in der Nachfolge → Christi zu leben und zu wirken, dargestellt werden soll. Insofern können hist. Abläufe, Personen und Lokalitäten frei erfunden sein, und es kann auf die chronologische Kausalität verzichtet werden, ohne daß das jeweilige Werk mit dem Makel der ‚Lüge‘ behaftet sein müßte. H. erhebt Anspruch auf Wahrheit, freilich im Sinne innerer Wahrheit, d. h. der spirituellen Absicht des Erzählten, die das entscheidende

Wahrheitskriterium darstellt². Frühchristl. Autoren, etwa Augustinus, haben – mit Hinweis auf die → Parabeln des N.T.s – den Gebrauch von Fiktion für die Vermittlung höherer Wahrheiten ausdrücklich gebilligt, was etwa für Hagiographen, denen bisweilen nur wenige biogr. und hist. Fakten über den Heiligen zur Verfügung standen, die freie Ausgestaltung mit dem – zumeist stark typisierten – Erzählgut legitimierte. Dabei kann neben eigens Erfundenem sowohl bibl. als auch heidnisches Erzählgut in die H. einfließen (→ Christl. Erzählstoffe; → Byzant. Erzählgut). Auch können → Etymologien oder deren Mißverständnisse (cf. AaTh 768: → *Christophorus*) als Anregung zur Ausgestaltung dienen. Durch ein Verlesen des Kürzels XI M V (XI martyres virgines) werden aus elf jungfräulichen Märtyrern XI milia virgines, also 11000 Begleiterinnen der hl. → Ursula. Die grundsätzliche gestalterische Freiheit in der H. erlaubt auch ein problemloses Erweitern bestehender Texte durch weitere Erzählelemente, wie etwa Jugendgeschichten oder Episoden wie Drachenkämpfe (cf. hl. → Georg).

2. Von den Anfängen bis Konstantin. Voraussetzung für die H. ist die Heiligenverehrung, deren Anfänge um die Mitte des 2. Jh.s liegen. Die ersten Heiligen, denen kultische Verehrung zuteil wurde, waren die → Märtyrer. Dementsprechend besteht die H. zwischen 150 bis 350 fast insgesamt aus Leidensgeschichten (*passiones*). Als Quellen dienten vornehmlich Gerichtsprotokolle von Märtyrerverhören (etwa die Akten Cyprians³), als glaubhaft bewertete Augenzeugenberichte, Selbstaufzeichnungen der Märtyrer etc. (→ *Acta martyrum et sanctorum*). Die Texte der Frühzeit sind schmucklos und noch ohne jene legendarischen Züge, die für die spätere H. kennzeichnend sind. Der älteste hagiographische Bericht ist das *Martyrium Polycarpi* (156)⁴, in dem vom greisen Bischof von Smyrna berichtet wird, der um die Mitte des 2. Jh.s für sein Glaubensbekenntnis hingerichtet wurde. Charakteristisch für die H. der Frühzeit ist die Konzentrierung des Berichts auf die *passio* und die Umstände, die dazu führten. Das frühere Leben bleibt generell ausgeblendet. Geschrieben wurden die Märtyrerberichte für lokale Kirchen, wo die jeweilige kultische

Verehrung (zumeist verbunden mit der Verehrung von → Reliquien) ihren Mittelpunkt hatte. Diese ausgesprochen ortsgebundene H. hatte eine große Uneinheitlichkeit in Stil und Anlage des Genres in den ersten Jh.en zur Folge. So entwickeln sich auch mehrere Möglichkeiten für die Vermittlung von hagiographischen Stoffen: neben der Legende, die zum wichtigsten hagiographischen Typus wird, vor allem die Homilie, das Panegyrikon und das Enkomion. Aus Märtyrer und Heilige preisenden Epitaphien entsteht bald auch versifizierte H. (etwa das *Peristephanon* des Prudentius, 405). Als Enkomion ist die ‚erste christl. Biogr.‘ gestaltet, die *Vita Cypriani* (260), verfaßt von Cyprians Diakon Pontius⁵. Sie ist für die Entwicklung der H. insofern von bes. Bedeutung, als sie sich nicht nur auf die Verherrlichung des Märtyrertodes konzentriert, sondern verhältnismäßig breit über das Leben Cyprians vor seiner passio berichtet. Bemerkenswert ist aber auch die relative Nüchternheit der Erzählung: z. B. respektieren Cyprian und der Richter während der Gerichtsverhandlung ihre gegenseitigen Standpunkte.

Es kam bald das Bedürfnis auf, viele Märtyrer, von denen außer dem Namen und eventuell dem Sterbedatum keine Daten überliefert waren, ebenfalls hagiographisch zu würdigen. Dies führte zu einer breiten Entfaltung der ‚fiktionalen‘ H. Stereotyp wird dabei stets die Gerichtsszene aus der frühen H. übernommen, die im wesentlichen aus Verhör, → Folter und → Hinrichtung besteht. Erzählmotive werden aber auch aus heidnischem Erzählgut adaptiert, etwa in der *Potamiaina-Legende* des Pelagios (419/420)⁶ aus dem antiken Roman. Jetzt wird auch der ‚Megalomärtyrer‘ konzipiert (Christophorus, Georg), dessen passio das Motiv vom unzerstörbaren Leben zugrundeliegt. Später finden sich auch Gerichtsszenen in katechetischer Absicht zu regelrechten Glaubensdisputationen ausgestaltet, die die Überlegenheit des christl. Glaubens argumentativ vor Augen führen wollen (cf. hl. → Katharina).

3. Von Konstantin bis ins frühe MA. Mit → Konstantin dem Großen (306–337) und dem Ende der Christenverfolgung beginnt eine Blütezeit der H. In den folgenden Jh.en werden Texte verschiedener Provenienz gesam-

melt und in einen liturgischen Zusammenhang gebracht. Zum Zwecke der öffentlichen Verlesung am Todestag des jeweiligen Heiligen entstehen Legendensammlungen (Legendare, Passionale) und das Martyrologium⁷.

Bereits vor Konstantin waren die Kriterien für erlittenes Martyrium beträchtlich erweitert worden, um jene Standhaften, die zwar unter der Verfolgung schwer gelitten, aber nicht zu Tode gekommen waren, gebührend als Heilige verehren zu können. Der erste confessor (Bekenner), der im Ruf der Heiligkeit stand, war im Osten Gregorius der Wundertäter (gest. um 270)⁸, im Westen → Martin von Tours. Im Laufe der Zeit wird die Kategorie confessor in ihrem Bedeutungsfeld immer stärker ausgeweitet, so z. B. durch Clemens von Alexandrien, der das makellose Tugendleben, die monastische Askese und die rigorose Absage gegenüber säkularen Werten zum ‚gnostischen‘ Martyrium erhebt. Ein unter außergewöhnlichen Entsagungen vollendetes Leben reicht aus, um mit den Blutzegen, die allerdings weiterhin die Ranghöchsten in der Heiligenhierarchie bleiben, kultische Verehrung genießen zu dürfen.

Zu bes. Bedeutung gelangen in der frühen nachkonstantinischen Zeit die Viten oriental. Wüstenasketen, vor allem im Gefolge der in Form eines Sendschreibens gestalteten *Antonius-Vita* (→ Antonius Eremita) des Athanasius (4. Jh.)⁹. In einer Zeit, als das Christentum keine staatlichen Pressionen mehr zu fürchten hatte, tritt in der H. an die Stelle des heidnischen → Tyrannen der → Teufel, der die rigide apostolische Lebensform der Asketen zu sabotieren versucht. Für die H. innovativ ist des Athanasius Rückgriff auf das Sonderbare: Der Teufel manifestiert sich nicht mehr durch die heidnischen Verfolger, sondern in grausamen Tiergestalten oder widerlichen Krankheitssymptomen. Zwar sind die meisten Bilder und Motive der *Antonius-Vita* bibl. Ursprungs, in dessen wird Athanasius auch von Texten wie der *Plotin-Vita* (um 300) des Porphyrios stark beeinflusst. Die *Antonius-Vita* wird zum Vorbild für weitere populäre Eremiten-Legenden, sie übt großen Einfluß auf Augustinus aus und fördert das Ansehen des monastischen Standes ungemein. Auch die von → Hieronymus verfaßten Viten des → Paulus Eremita, Hilarion und Malchus¹⁰ stehen (wenn auch z. T. als

Opposition) in deren Tradition wie auch die *Historia Lausiaca* (419/420) des Palladius und die *Historia monachorum in Aegypto* (Anfang 5. Jh.) des Rufinus, die mit den *Apophthegmata patrum* (→ Apophthegma) den Grundstock für das wirkungsmächtige Sammelwerk *Vitaspatrum* (→ *Vitae patrum*) bilden, das von Ordensgründern (etwa → Benedikt von Nursia und Dominikus) immer wieder zur monastischen Pflichtlektüre erhoben wurde. Zu den *Vitaspatrum*, die eigentlich kein festes Corpus besaßen und nicht nur von Heiligen berichteten, gesellen sich dann auch die Viten von Anachoretinnen (Einsiedlerinnen) wie → Maria Aegyptiaca, für deren Vita Motive aus der *Paulus-Legende* des Hieronymus Verwendung finden. Das Motiv des eremitischen Büberlebens (Maria war Prostituierte) stammt aus diesem Text und wird im 12. Jh. auf → Maria Magdalena übertragen¹². Auch die Viten von Pelagia¹³, Marina und Euphrosyne greifen erzählerisch auf Altväterviten zurück. Es bildet sich bei den → Einsiedler-Legenden – wie bei den *passiones* – ein Motivfundus heraus, der bis in die Neuzeit literar. immer wieder in verschiedenen Variationen Verwendung findet¹⁴. Einflußreich für die Entwicklung der H. ist auch die als Lobpreisung konzipierte Vita des Missionars und Vaters des abendländ. Mönchtums Martin von Tours (gest. 397) durch seinen Schüler Sulpicius Severus¹⁵. Der ehemalige Soldat Martin wird zum miles Christi, der fremde Völker mit der Waffe des Wortes gegen die Mächte des Bösen zum Christentum konvertieren will. Sulpicius setzt sich in seinem Werk mit antiken Vorbildern auseinander. Für ihn kann H. im Gegensatz zur antiken Dichtung nicht vorwiegend zum ästhetischen Selbstzweck entstehen, sondern sie hat vornehmlich erbaulich zu wirken, wodurch die Form dem Inhalt nachgeordnet wird¹⁶. Er fordert mit Augustinus die Verwendung des sermo humilis (der niederen Stilebene), was eine Ablehnung antiker Sprachkunst impliziert. Antike Topik wird bei Sulpicius im spezifisch christl. Sinne eingesetzt. Obwohl eine Richtung in der H. (Venantius Fortunatus, Jona von Susa u. a.) die antike Forderung nach der Entsprechung von Inhalt und Ausdruck im Sinne einer objektiven Zuordnung von Gegenstandshöhe und Stilstufe vertrat¹⁷, hat der sermo humilis die

Sprachgestalt der H. wesentlich geprägt. Der von Sulpicius entworfene Typ der Bischofsvita sollte in späteren Jh.en sehr beliebt werden; er beeinflusst z. B. die *Augustinus-Vita* (435) des Possidius von Calama¹⁸ und das *Ambrosius-Leben* (422) des Paulinus von Mailand¹⁹.

Im wesentlichen wurden alle wichtigen hagiographischen Typen in den ersten fünf Jh.en herausgebildet. Als Vermittler des heidnischen antiken Erbes in christl. Umdeutung an die H. des MA.s ragen im 6. Jh. vor allem → Gregor von Tours (gest. 594) und → Gregor der Große (gest. 604) heraus. Für beide ist eine starke Hinwendung zum Mirakulösen charakteristisch: Gregor von Tours faßt bezeichnenderweise sein hagiographisches Schrifttum in sieben *Libri miraculorum*²⁰ zusammen, denen er als 8. Buch seine *Vitae patrum* anfügt; Gregor der Große nennt sein Hauptwerk *Dialogi de miraculis patrum italicorum*²¹.

Gregor von Tours sieht in seiner H. einen klaren pastoralen Auftrag; er will gegen die antiken Autoren und ihre Mythologie die christl. H. setzen. Auch er widmet sich dem hl. Martin. Er stellt die postum bewirkten Mirakel – zumeist Krankenheilungen – zusammen. In seiner *Julianus-passio* erschließt Gregor der H. vor allem den postmortalen Bereich; er verlagert den Schwerpunkt seiner Berichte auf die → Wunder, die er z. T. aus eigenem Erleben mitteilt. Hier betont Gregor auch die Nothelferfunktion der Heiligen, die für die ma. Heiligenverehrung und H. charakteristisch werden sollte (cf. auch → Vierzehn Nothelfer). Auch seine Berichte über Reliquienwunder (*Liber in gloria martyrum*), etwa das berühmte → Blutwunder, welches von einem Bild Christi erzählt, das von einem Juden durchbohrt zu bluten beginnt, sind von großem Einfluß auf die Entwicklung der H. in den nächsten Jh.en. Gregor ist auch zu einem Vermittler oriental. Legendenguts geworden, indem er in zwei Fassungen die → *Siebenschläfer-Legende* dem Abendland bekannt machte. Seine *Vitae patrum* stellen traktat- bzw. predigthafte H. dar. Es handelt sich um 20 Viten von Heiligen aus der Gegend von Clermont und Tours. Hier werden die Lebensberichte zur Exemplifizierung einer Tugendlehre eingesetzt, in ähnlicher Weise wie dann seit dem 12. Jh. Exempla in Predigten Verwendung finden.

Gregors des Großen aus vier Büchern bestehende *Dialogi* sind als Gespräch zwischen dem an seinem Amt leidenden Papst Gregor und dem Jugendfreund Petrus gestaltet. Dieser fragt ihn nach den Heiligen. Auch hier stehen miraculöse Taten im Mittelpunkt, denn erst das Wunder (so Gregor) weise den tatsächlichen Heiligen aus. Das 4. Buch handelt z. B. vom Leben nach dem Tode, wobei Geschichte, → Jenseitsvisionen und Totenerscheinungen als Nachweis für das ewige Leben dienen. Stets schließt Gregor Didaktisches, z. T. auch theol. Erörterungen, an die jeweiligen Erzählungen an. Gregors Werk hat nicht nur die H., sondern auch die erzählende Lit. des MA.s stark beeinflusst, etwa dem im MA. hochgeschätzten *Dialogus miraculorum* des → Caesarius von Heisterbach. Gregor wirbt in bes. Maße für das miraculöse Element in der H., welches sodann für die H. der Merowingerzeit prägend wird²².

4. Das hohe und späte MA. Eine intensive Heiligenverehrung geht im MA. mit einer geradezu explodierenden Aktivität in der H. Hand in Hand. Zu den Viten von Heiligen der frühen Kirche gesellen sich vor allem nun Legenden von Bischöfen, → Mönchen, → Nonnen und Missionaren²³ (cf. auch → Kle-rus), aber auch von → Herrschergestalten (→ Karl der Große, Heinrich und → Kunigunde etc.). Die göttliche Legitimierung von Orden, die Untermauerung von Herrschaftsansprüchen oder Kultpropaganda können nun als Beweggründe für das Verfassen von H. dienen (cf. → Kultlegende). Vom theol. begründeten Wahrheitsverständnis bleibt nicht selten wenig übrig; sogar bewußte Fälschungen kommen vor²⁴. Seit der Einführung der Kanonisation (993) dient H. oft dazu, eine Heiligsprechung vorzubereiten. Als neue hagiographische Typen kommen im MA. u. a. Translationsbericht und Gründungsgeschichte hinzu (cf. → Bilo-kation, → Gründungssage).

Kennzeichnend für das späte MA. sind Ab-breviationen der langen Heiligen-Viten, die zu-nächst für die gemeinsame monastische Le-sung konzipiert werden. Es entstehen ‚An-dachtsbilder‘²⁵, die lediglich virtutes und mira-cula exemplarisch vorführen wollen. Histo-risch-Biographisches tritt immer stärker zurück. Viten bestehen dementsprechend vor-

wiegend aus einer lockeren Aneinanderreihung austauschbarer Episoden, ergänzt durch eine variable Anzahl postum geschehener Mirakel. Zwar gab es immer wieder scharfe Kritik be-sorgter Theologen am hagiographischen Wild-wuchs, jedoch vermochten diese Mahnungen die Entwicklung kaum zu hemmen. In dieser Zeit finden Erzählstoffe und Motive hetero-genster Provenienz Eingang in die H.: so etwa die → *Buddha-Legende*, die über eine griech. Bearb. des → Johannes Damascenus zur → *Barlaam und Josaphat-Legende* wird. Für die (vor allem volkssprachliche) Lit. des MA.s wird die H. zu einer Hauptquelle. Mit der wachsenden Bedeutung apostolischer Armuts-bewegungen im 12. und 13. Jh. konzentriert sich ein bedeutender Zweig der H. auf die asketischen Tugendübungen der neuen Heili-gen, wobei der Einfluß der *Vitaspatrum* und von Gregors *Dialogi* unverkennbar ist. Or-densgründerviten des 13. Jh.s suchen bewußt die literar. Nähe zu den frühen oriental. Vor-bildern. Neben den prädominanten abbrevia-tiones kommt auch der neue hagiographische Typus des libellus²⁶ auf, eine ausführlicher ge-staltete Form der Legende (‚büchleinfüllend‘), die im allg. durchsetzt ist mit paränetischen Exkursen, Panegyrika etc.: Die Sprache ist auch nicht mehr so schlicht wie in den Kurzvi-ten. Als prototypisch können die Franziskus-Viten des Thomas von Celano oder des Bona-ventura (→ Franz von Assisi) gelten. Vor allem für Heilige der Bettelorden werden libelli ange-legt, etwa die → *Elisabeth-* und die *Dominikus-Legende* Dietrichs von Apolda²⁷, der im Prolog der *Dominikus-Vita* den libellus als Typ aus-drücklich von der legenda abhebt²⁸.

Charakteristisch für das spätere MA. ist aber auch die Entstehung von umfassenden Legendensammlungen²⁹, die in der → *Legenda aurea* des Dominikaners → Jacobus de Vo-ragine (vor 1267) ihren herausragenden Vertre-ter haben³⁰. Die Entstehung der Legendare dürfte durch die Popularität der sog. ‚hist. Martyrologien‘ angeregt worden sein, deren Entstehung und Weiterentwicklung im 8. und 9. Jh. mit den Namen Beda Venerabilis, Ado und Usuard verbunden sind³¹. Während die Martyrologien mit ihren stichwortartigen Ein-trägen für das Stundengebet konzipiert sind, dienen die neuen Legendare als Tischlektüre, Predigtquellen etc.

Legendare sind zwar als bewußt angelegte Sammlungen bereits im 8. Jh. greifbar³², jedoch handelt es sich um unredigierte Zusammenstellungen von Texten verschiedener Autoren und aus verschiedenen Epochen. Bei den von Jacobus und anderen Dominikanern (Jean de Mailly, Bernhard Guidonis) konzipierten Legendaren handelt es sich um hagiographische Kompendien, die erzählerisch und stilistisch vereinheitlicht, d. h. auch vereinfacht worden sind. Diese popularisierende, literar. anspruchslosere Form von H. trug zur beispiellosen Verbreitung der *Legenda aurea* in entscheidendem Maße bei und begünstigte ihre Übers. in beinahe jede europ. Volkssprache³³. Indessen warnte kein Geringerer als Nikolaus von Kues vor der unkritischen Benutzung dieses Legendars³⁴. Als bedeutendes und reichhaltiges hagiographisches Quellenwerk kann auch das chronologisch angelegte *Speculum historiale* des → Vincent de Beauvais gelten, das aber nicht als Legendar, sondern als Geschichtsenzyklopädie konzipiert ist.

Die Entwicklung der H. verlief im Westen nicht wesentlich anders als im Bereich der Ostkirchen³⁵. Auch hier entstanden kalendarisch organisierte Zusammenstellungen von Heiligenviten und Lobreden. Die hagiographischen Sammlungen wurden durch Symeon Metaphrastes³⁶ um die Mitte des 10. Jh.s einer durchgreifenden Revision unterzogen. Sein *Menologion* wurde seit dem 11. Jh. zur maßgeblichen Legendensammlung im griech., slav. und georg. Bereich. Höhepunkt der altbulg. H. war das Werk des Patriarchen von Turnovo, Euthymios³⁷ (1325/30 – 1401/02); er verfaßte vier Viten und vier Enkomia, die vor allem bulg. Heiligen oder Heiligen, deren Reliquien in diesem Raum aufbewahrt wurden, gewidmet sind. Im Serbischen³⁸ ragen die im 12. Jh. entstandenen Viten von Herrschern und Kirchenfürsten der Nemanjiden-Dynastie hervor. Im 11. Jh. wurde die altruss. H. mit den passionen des fürstlichen Brüderpaares Boris und Gleb (1072) initiiert³⁹. Die in den folgenden Jh.en florierende H. wurde im 16. Jh. gesammelt und z. T. stark überarbeitet bzw. neu verfaßt.

Original-H. wurde im Westen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bis in die Neuzeit hinein nur in lat. Sprache verfaßt. Jedoch gehörte die H. in allen christl. geprägten Kulturkreisen

zu jener geistlichen Lit., die zuerst in die Volkssprache übersetzt werden durfte. Der Kirche erschienen die auf Erbauung angelegten schlichten Erzählungen von den Heiligen als ideale Lit. für den geistigen Horizont des illiteratus, was die H. schließlich zur insgesamt am breitesten tradierten Erzählgattung des MA.s überhaupt werden ließ. Im dt./ndl. Raum sind z. B. etwa 4000 verschiedene volkssprachliche Legenden erhalten; das dt. Legendar *Der Heiligen Leben* ist in 200 Hss. und 41 Druckauflagen bis 1521 überliefert⁴⁰.

Die hagiographische Lit. aus dem MA. ist, vor allem was die zahlreichen unterschiedlichen Fassungen einzelner Legenden angeht, immer noch völlig unüberschaubar. Es ist daher kaum verwunderlich, daß die Erzählforschung aufgrund des enormen Umfangs dieser Überlieferung in den Anfängen steckt. Verdienstvoll ist die motivmäßige Legendenforschung H. → Günters (1910, 1949), die – z. T. von den motivgeschichtlichen Forschungen P. → Toldos angeregt – einen ersten Versuch der Materialaufbereitung darstellt. Auch wenn Günters Forschung z. T. herbe Kritik erfuhr (sie „gerät in Gefahr, ihren Gegenstand mehr aufzulösen als zu klären“)⁴¹, bietet sie eine solide Grundlage für weiterführende Unters.en zum Phänomen der H. Die Erzählforschung hat sich allerdings vorwiegend auf die Erforschung von Einzelbeispielen konzentriert.

Zu der eher theol. begründeten Kritik gelehrter Kleriker an der inneren Wahrheit gewisser hagiographischer Stoffe gesellt sich im 14. und 15. Jh. zunehmend die Kritik lesefähiger Laien an der hist.-faktischen Unglaubwürdigkeit des Erzählten. Durch die allmähliche Verbreitung entsprechender Wertungen und Kriterien wurde die H. kurz vor der Reformation immer stärker kritisiert⁴². Das traditionelle hagiographische Wahrheitsempfinden fand wenig Verständnis in einer Zeit, die paradoxerweise gleichzeitig den Höhepunkt ma. Heiligenverehrung darstellt.

5. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Die → Reformation brachte – zumindest in den Ländern, die durch sie erfaßt werden – die Entstehung und Verbreitung von H. zu einem abrupten Stillstand. → Luther, der (im Gegensatz zu landläufigen Vorstellungen) zuvörderst nicht die hist. Wahrheit in der

kathol. H. kritisierte, sondern die Verbreitung ‚unevangel.‘ Stoffe, die keinen religiösen Nutzen aufzuweisen vermochten oder gar schädlich für den Glauben waren (z. B. wenn Maria in einem Mirakel einen sie verehrenden Verbrecher vor der Strafe rettet), unterbinden wollte⁴³, wurde von seinen Nachfolgern wie Hieronymus → Rauscher⁴⁴ und Caspar Finck in seiner differenzierten ‚ma.‘ Kritik mißverstanden. Mit dem Wortspiel *Legende/Lügende* wollte Luther die H. an sich nicht in Frage stellen, sondern nur theol. Abwegiges brandmarken. Rauscher und andere Polemiker veröffentlichten Spottschriften, in denen die kathol. H. als Volksverdummung dargestellt wurde, indem sie die Vernunft mit dem fabulösen Erzählgut der H. konfrontierten.

Die unablässigen und populären Attacken der Reformatoren auf die H. führen zu deren schwerster Krise. Zwischen 1521 und 1544 wird im dt.sprachigen Raum kaum H. veröffentlicht. Die kathol. Seite reagiert mit einer Reform der H. Erste Antworten der → Gegenreformation stellen das zwölfbändige *Legendar Chorus sanctorum omnium* des Georg Wicelius (Köln 1554) und das achtbändige *Sanctorum priscorum patrum vitae* des Luigi Lipomanus (Venedig 1551–60) dar⁴⁵. In den Vorworten betonen beide die hist. Glaubwürdigkeit der Quellen, problematische Mirakel werden gemieden. Das erfolgreichste *Legendar der Zeit* ist aber das sechsbändige *De probatis Sanctorum historiis* (Köln 1570–75) des Humanisten Laurentius → Surius⁴⁶, das auf Lipomanus zurückgreift. Deutlich ist in allen kathol. Legendenwerken des 16. Jh.s die apologetische Absicht, indessen vermögen sie trotz Betonung der hist. Faktizität des Berichteten immer noch nicht, der Kritik den Stachel zu nehmen.

1554 erscheinen dann erstmals *Legendare*, welche die *passiones* protestant. Märtyrer, die unter der Verfolgung der Katholiken den Tod erlitten, zusammenstellen: die *Commentarii* (Straßburg) des John → Foxe (cf. Übers.: *Book of Martyrs*. L. 1563; Nachdr.e bis Ende 19. Jh.), die *Historien* (Straßburg) des Ludwig Rabus und die calvinist. geprägte *Slg Le Livre des martyrs* (Genf) von Jean Crespin (cf. Simon → Goulart). Kennzeichnend für die protestant. *Legendare* ist der stark belehrende und polemisch-zeitbezogene Ton, der übrigen in den

nachfolgend erscheinenden kathol. Sammlungen übernommen wird⁴⁷. Die H. beider Glaubensrichtungen trifft sich in der Betonung hist. Glaubwürdigkeit.

Einen deutlichen Einschnitt in der Geschichte der kathol. H. markiert die Arbeit des Utrechter Jesuiten Heribert Rosweyde (gest. 1629; cf. → Jesuitische Erzählliteratur). Sein Prinzip, die Quellen aus den Hss. unverändert in voller Länge, aber mit kritischem Kommentar versehen zu edieren, wurde zum neuen Programm in der Beschäftigung mit H. Rosweydes ehrgeizige Pläne wurden nach seinem Tode von seinem Ordensgenossen Johannes Bolland (→ Bollandisten) energisch aufgegriffen. Bolland strebte eine hist.-kritische Ausg. möglichst aller alten hagiographischen Überlieferungen in der Ordnung des Heiligen-Kalenders an. Die ersten beiden Januar-Bände initiierten 1643 die bis heute noch nicht abgeschlossene Reihe *Acta Sanctorum*. Zusammen mit den Maurinern um Jean Mabillon⁴⁸ wurde die H. nun zum Gegenstand akribischer philol. Unters.en. Diese Ausrichtung der Interessen und Arbeiten hat sich für die Erzählforschung als ungünstig erwiesen. Den Versuch der Bollandisten, hagiographische Tradition unter Ausklammerung des ihr ursprünglichen Wahrheitsverständnisses aufzubereiten, wertet R. → Benz als „eine der ungeheuersten Kraftverschwendungen menschlichen Scharfsinns und Fleißes“⁴⁹.

Das neben den *Acta Sanctorum* wichtigste hagiographische Editionen-Corpus enthalten die vom Reichsfreiherrn K. von und zum Stein (1757–1831) gegründeten *Monumenta Germaniae Historica*, da hagiographische Texte einen Großteil ältester dt. Geschichtsquellen darstellen⁵⁰.

Neben diesen historiographisch-wiss. Ausg.n erscheint H. im 17. bis 20. Jh. weiterhin zum Zwecke der Erbauung in den Volkssprachen (cf. → Erbauungsliteratur); allerdings schlägt sich die Tendenz zur Reduzierung fabulöser Erzählinhalte auch hier deutlich nieder. Als populärstes Werk dt. H. kann das *Legendar* des Kapuziners → Martin von Cochem gelten (1634–1712), das bis ins 19. Jh. hinein ein Bestseller blieb. Für die aufgeklärte Oberschicht blieb H. weitgehend indiskutabel. Die Jesuiten, die im Anschluß an ma. Traditionen seit dem 16. Jh. wieder hagiographische Stoffe

auf die Bühne brachten, förderten die Herausgabe von volkssprachlichen Legendenbüchern und trugen zur Bewahrung der Legendenstoffe im religiösen Bildungsgut der Unterschicht bei. Auch die Protestanten schufen in dieser Zeit populäre Sammlungen hagiographischer Lit., etwa die mehrfach aufgelegten *Historien der Wiedergebohrnen* des Pietisten J. H. Reitz⁵¹. Mit der Romantik wurden hagiographische Stoffe für Lit. und Kunst wieder interessant. Große Beliebtheit erreichte die volkstümlich-lehrhafte, mehrbändige Legendensammlung des Alban Stolz⁵², die mit starkem didaktischen Einschlag zwischen 1850 und 1915 zwölfmal aufgelegt wurde. Zwar blieb die H. bis zum heutigen Tag in der kathol. Kirche ein wichtiger Teil der religiös-didaktischen Lit. – wie etwa das Leben der Maria Goretti als Lektüre für Mädchen –, ihre einstige Popularität hat sie aber seit den Glaubenskämpfen nicht mehr erreichen können. Jedoch sind in jüngster Zeit durch Interpretieren wie etwa W. Nigg⁵³ Versuche unternommen worden, dem modernen Menschen einen religiös-fruchtbaren Zugang zur alten H. zu verschaffen.

¹ Grundsätzlich: Kötting, B.: H. In: LThK 4 (1960) 1316–1321; Farmer, D. H.: H. I. Alte Kirche. In: TRE 14 (1985) 360–364; Hausberger, K.: H. II. Röm.-kathol. Kirche. *ibid.*, 365–371; Hannick, C.: H. III. Orthodoxe Kirchen. *ibid.*, 371–377; Schulz, F.: H. IV. Protestant. Kirchen. *ibid.*, 377–380 (Lit.); Uytfanghe, M. van: Heiligenverehrung II (H.). In: RAC 14 (1987) 150–183; Delehaye, H.: Les Légendes hagiographiques. Brüssel 1905 (⁴1955; dt. Kempfen/Mü. 1907); *id.*: Cinq Leçons sur la méthode hagiographique. Brüssel 1934; Rosenfeld, H.: Legende. Stg. ⁴1982; Bekker-Nielsen, H. u. a. (edd.): Hagiography and Medieval Literature. Odense 1981; Aigrain, R.: L' H.: Ses sources, ses méthodes, son histoire. P. 1953; H. Cultures et sociétés IV^e–XII^e siècles. Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5 mai 1979). P. 1981; Karlinger, F.: Legendenforschung. Aufgaben und Ergebnisse. Darmstadt 1986; Berschin, W.: Biogr. und Epochenstil im lat. MA. 1. Stg. 1986; Spangenberg, P.-M.: Maria ist immer und überall. Die Alltagswelten des spätm. Mirakels. Ffm. 1987. – ² Schreiner, K.: Discrimen veri ac falsi. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des MA.s. In: Archiv für Kulturgeschichte 48 (1966) 1–53; *id.*: Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des MA.s. In: Saeculum 17 (1966) 131–169; Strunk, G.: Kunst und Glaube in der lat. Heiligenlegende. Mü. 1970; Schulmeister, R.: Aedificatio et imitatio. Studien zur intentionalen Poetik der Le-

gende und Kunstlegende. Hbg 1971. – ³ Hartl, W. (ed.): Cypriani opera 3. Wien 1871, CX–CXIV; dazu Berschin (wie not. 1) 57 sq. – ⁴ Fischer, J. A. (ed.): Die apostolischen Väter. Mü. 1956, 227–265. – ⁵ Bastiaensen, A. A. R. (ed.): Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino. [Mailand] 1975, 4–48; Berschin (wie not. 1) 57 sq. – ⁶ LThK 8, 645. – ⁷ Philippart, G.: Les Légendiers latins et autres mss. hagiographiques. Turnhout 1977; *id.*: L'Édition médiévale des légendiers latins dans le cadre d'une hagiographie générale. In: Bekker-Nielsen (wie not. 1) (²1985) 127–158; Verflex. 5, 644–657. – ⁸ LThK 4, 1216 sq. – ⁹ MPG 26, 835–976; MPL 73, 125–168; Berschin (wie not. 1) 113 sq. (Lit.). – ¹⁰ MPL 23, 17–60; Strunk (wie not. 2) 31 sq., pass.; Kech, H.: H. als christl. Unterhaltungslit. Göppingen 1977. –

¹¹ v. zuletzt (mit Lit.): Kunze, K./Williams, U./Kaiser, P.: Information und innere Formung. Zur Rezeption der ‚Vitaspatrum‘. In: Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Lit. im MA. ed. N. R. Wolf. Wiesbaden 1987, 123–142. – ¹² Kunze, K.: Studien zur Legende der hl. Maria Aegyptiaca im dt. Sprachgebiet. B. 1969, pass.; Dorn, E.: Der sündige Heilige in der Legende des MA.s. Mü. 1967. – ¹³ Petitmengin, P. u. a.: Pélage la pénitente. Métamorphoses d'une légende 1–2. P. 1981/84. – ¹⁴ Čyževskýj, D.: Studien zur russ. H. Die Erzählung vom hl. Isaakij. In: Wiener Slavistisches Jb. 2 (1952) 22–49; Brückner, A. und W.: Zeugen des Glaubens und ihre Lit.: Altväterbeispiele, Kalenderheilige, protestant. Märtyrer und evangel. Lebenszeugnisse. In: Brückner, 520–578; Brückner, W.: Das alternative Väterleben. Zur Vitaspatrum-Rezeption in nachma. Zeit. In: Volkskultur und Heimat. Festschr. J. Dünninger. Würzburg 1986, 294–309; Gnädinger, L.: Das Altväterzeit im Predigtwerk Johannes Taulers. In: Unterwegs zur Einheit. Festschr. H. Stirnimann. Fribourg 1980, 253–267. – ¹⁵ Sulpicius Severus: Vita S. Martini. ed. C. Halm. Wien 1866; Strunk (wie not. 2) pass.; Berschin (wie not. 1) Reg. s. v. Sulpicius Severus, Martin von Tours. – ¹⁶ Strunk (wie not. 2) 23. – ¹⁷ *ibid.*, 138. – ¹⁸ MPL 32, 33–66; neuere Ausg. Bastiaensen (wie not. 5) 130–240; Berschin (wie not. 1) 226 sq. (Lit.). – ¹⁹ Bastiaensen (wie not. 5) 54–124; Berschin (wie not. 1) 212 sq. – ²⁰ MGH Scriptores rerum Merovingicarum 1, 2. ed. B. Krusch. Hannover 1885 (Nachdr. 1969); RAC 12, 895–930 (bester Überblick, Lit.); Berschin (wie not. 1) 288 sq. – ²¹ Moricq, U. (ed.): Gregorii Magni Dialogi. Rom 1924; Vogüé, A. de (ed.): Grégoire le Grand. Dialogues 1–3. P. 1978–80; TRE 14, 135–145; Verflex. 3 (²1981) 233–244; Berschin (wie not. 1) 305 sq. – ²² Bernoulli, C. A.: Die Heiligen der Merowingerzeit. Tübingen 1900; Graus, F.: Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Prag 1965; Prinz, F.: Heiligenkult und Adels Herrschaft im Spiegel merowing. H. In: Hist. Zs. 204 (1967) 529–544; Brunhölzl, F.: Geschichte der lat. Lit. des MA.s 1. Mü. 1975, 115 sq. – ²³ Bieler, L.: The Celtic Hagiogra-

pher. In: *Studia Patristica* 5 (1962) 243–265. —²⁴ Schreiner, Discrimen (wie not. 2); Fuhrmann, H.: Die Fälschungen im MA. In: *Hist. Zs.* 197 (1963) 529–601; Bosl, K.: Zu einer Soziologie der ma. Fälschung. In: id. (ed.): *Frühformen der Gesellschaft im ma. Europa.* Mü./Wien 1964, 413–424. —²⁵ Wolpers, T.: Die engl. Heiligenlegende des MA.s. Tübingen 1964. —²⁶ Philippart (wie not. 7) 99–101; Williams-Krapp, W.: Die dt. und ndl. Legendare des MA.s. Tübingen 1986, 11, 276, pass. —²⁷ Verflex. 2 (1980) 103–110; *Lex. des MA.s* 3. Mü./Zürich 1986, 1032 sq. —²⁸ Williams-Krapp (wie not. 26) 276. —²⁹ Philippart (wie not. 7). —³⁰ *Legenda aurea/Graesse*; Verflex. 4 (1983) 448–466; Williams-Krapp (wie not. 26) pass. —³¹ Reiche Lit.angaben zu diesem Typus bei Meyer, G./Burckhart, M.: Die ma. Hss. der Univ.sbibl. Basel 2. Basel 1966, 50–63. —³² Hinweise, daß es bereits im 6. und 7. Jh. Legendare gegeben hat, sind unsicher, cf. Philippart (wie not. 7) 27 sq. —³³ ‚Legenda aurea‘. Sept siècles de diffusion. Actes du Colloque internat. sur la ‚Legenda aurea‘: texte latin et branches vernaculaires. ed. B. Dunn-Lardeau. Montreal/P. 1986; Boureau, A.: La Légende dorée. P. 1984. —³⁴ *Synodi Brixinenses saeculi XV.* ed. G. Bickell. Innsbruck 1880, 41. —³⁵ Peeters, P.: Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l’hagiographie byzantine. Brüssel 1950; Beck, H.-G.: Kirche und theol. Lit. im byzant. Reich. Mü. 1959, 267 sq.; Budovnic, I. U.: Slovar’ russkoj, ukrainskoj, belorusskoj pis’mennosti i literatury do XVIII veka. M. 1969; *The Byzantine Saint.* Univ. of Birmingham. 14th Spring Symposium of Byzantine Studies. ed. S. Hackel. L. 1981; Dujčev, I.: Slaw. Heilige in der byzant. H. In: id.: *Medioevo bizantino-slavo* 2. Rom 1968, 207–223; Halkin, F.: *Bibliotheca hagiographica Graeca* 1–3. Brüssel 1957; Hannick, C.: *Biogr. VIII.* Slav. Lit.en. In: *Lex. des MA.s* 2. Mü./Zürich 1983, 209–211; id. (wie not. 1) (bester Überblick und reiche Lit.). —³⁶ LThK 9, 1214 sq.; Dobrev, I.: *Agiografiska reforma na Simeon Metafrast i süstavü na Suprasülkija sbornik.* In: *Starobülgarska literatura* 10 (1981) 16–38. —³⁷ LThK 3, 1210 sq. —³⁸ Hafner, S.: *Studien zur altserb. dynastischen Historiographie.* Mü. 1964; Birnbaum, H.: *On Medieval and Renaissance Slavic Writing.* Den Haag/P. 1974, 299–340. —³⁹ *Altruss. Heiligenleben.* ed. K. Onasch. B. 1977; Freydank, D.: Die altruss. H. in ihren europ. Zusammenhängen. In: *Zs. für Slawistik* 28 (1983) 78–85. —⁴⁰ Williams-Krapp (wie not. 26) pass. —⁴¹ Wehrli, M.: *Roman und Legende im dt. HochMA.* In: id.: *Formen ma. Erzählung.* Zürich/Fbg 1969, 155–176, Zitat 156; Köhler, J.: *Heinrich Günters Legendenstudien.* In: *Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jh.s* 32 (1980) 307–337; Karlinger (wie not. 1) 81 sq.; cf. auch die Forschungen von Loomis, C. G.: *White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legend.* Cambr., Mass. 1948. —⁴² Schreiner, Discrimen (wie not. 2); Williams-Krapp, W.: *Laienbildung und volkssprachliche*

H. im späten MA. In: *Lit. und Laienbildung im SpätMA. und in der Reformationszeit.* Symposium Wolfenbüttel 1981. ed. L. Grenzmann/K. Stackmann. Stg. 1984, 697–709. —⁴³ Martin Luthers Werke. Krit. Gesamtausg. Briefwechsel 1. ed. O. Clemen. Weimar 1930, 130; Schreiner, *Zum Wahrheitsverständnis* (wie not. 2) 153 sq.; Hieber, W.: *Legende, protestant. Bekennerhistorie, Legendenhistorie.* Diss. Würzburg 1970, 24 sq., 313 sq., pass.; Schnyder, A.: *Legendenpolemik und Legendenkritik in der Reformation: ‚Die Lügend von St. Johannes Chrysostomo‘ bei Luther und Cochläus.* In: *Archiv für Reformationsgeschichte* 70 (1979) 122–140. —⁴⁴ Schenda, R.: *Die protestant.-kathol. Legendenpolemik im 16. Jh.* In: *Archiv für Kulturgeschichte* 52 (1970) 28–48; id.: *Hieronymus Rauscher und die protestant.-kathol. Legendenpolemik.* In: Brückner, 178–259. —⁴⁵ *Zu den Legendaren des 16. Jh.s* grundsätzlich: Hieber (wie not. 43); Brückner, A. und W. (wie not. 14); v. auch Schulz (wie not. 1). —⁴⁶ Hebenstreit-Wilfert, H.: *Wunder und Legende. Studien zu Leben und Werk von Laurentius Surius (1522–1578)* [...]. Diss. Tübingen 1975; Hieber (wie not. 43) pass.; Schmitt, A.: *Die dt. Heiligenlegende von Martin von Cochem bis Alban Stolz.* Fbg 1932. —⁴⁷ Hieber (wie not. 43). —⁴⁸ Weitlauff, M.: *Die Mauriner und ihr hist.-kritisches Werk.* In: *Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jh.s* 32 (1980) 153–209. —⁴⁹ *Legenda aurea/Benz* (1925) XXV. —⁵⁰ TRE 12, 650. —⁵¹ Reitz, J. H.: *Historie der Wiedergebohrnen* 1–3. ed. H. J. Schrader. Tübingen 1982. —⁵² *Legende oder der christl. Sternhimmel.* 12 Monatshefte. Fbg 1850–62. —⁵³ Nigg, W.: *Glanz der Legende.* Zürich/Stg. 1964.

München

Werner Williams-Krapp