6 | HELDEN – HEROISIERUNGEN – HEROISMEN

Felix Heinzer – Jörn Leonhard – Ralf von den Hoff (Hrsg.)

Sakralität und Heldentum

Ergon

Sakralität und Heldentum

Herausgegeben von
Felix Heinzer – Jörn Leonhard – Ralf von den Hoff

HELDEN – HEROISIERUNGEN – HEROISMEN

Herausgegeben von

Ronald G. Asch, Barbara Korte, Ralf von den Hoff

im Auftrag des DFG-Sonderforschungsbereichs 948
an der Universität Freiburg

Band 6

ERGON VERLAG

Sakralität und Heldentum

Herausgegeben von

Felix Heinzer – Jörn Leonhard –
Ralf von den Hoff

ERGON VERLAG

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft

Umschlagabbildung:
J. M. Mixelle, Honoré Gabriel c.te de Mirabeau: député de la Sénéchaussée d'Aix à l'Assemblée nationale en 1789 […], Paris 1792
(Radierung, Paris, BnF, Coll. de Vinck, t. 11, Inv. 1928)

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

© 2017 Ergon-Verlag GmbH • 97074 Würzburg
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo
Satz: Thomas Breier, Ergon-Verlag GmbH

www.ergon-verlag.de

ISBN 978-3-95650-259-0
ISSN 2365-886X

Inhaltsverzeichnis

Felix Heinzer / Jörn Leonhard / Ralf von den Hoff
Vorwort 7

Felix Heinzer / Jörn Leonhard / Ralf von den Hoff
Einleitung:
Relationen zwischen Sakralisierungen und Heroisierungen 9

Wolfgang Eßbach
Welche Religionsbegriffe eignen sich zur Analyse
sakraler Dimensionen des Heroischen? 19

Jan N. Bremmer
From Heroes to Saints and from Martyrological to
Hagiographical Discourse 35

Michael N. Ebertz
Heroische Tugenden.
Mehrung und Vernichtung, Kontrolle und Funktionalisierung
des religiösen Heldencharismas in der römisch-katholischen Kirche 67

Bernhard Lang
Elija, Mose und Josef.
Drei biblische Gemeinschaften, ihre Leitgestalten
und die Vielfalt des antiken Judentums.
Eine These über alttestamentliche ‚Helden' 87

Gabrielle Oberhänsli-Widmer
Die Entheroisierung des Mose im klassischen Judentum 105

Klaus Herbers
Schlüsselfiguren des christlichen Spanien im Mittelalter.
Wege vom Helden zum Heiligen 115

Karin Steiner
Mensch, Held, Gott.
‚Fluid identities' in hinduistischen Traditionen 129

Andreas Schlüter
Leidenshelden im Transzendenzdruck.
Skizze einer aristokratischen Heldenfiguration
in England und Frankreich (ca. 1586 bis 1646) 143

Anne-Julia Zwierlein
„The only righteous in a world perverse“.
Sakraler Heroismus, Republikanismus und ‚einsame Gerechte‘
bei John Milton und Lucy Hutchinson 167

Christina Schröer
Helden im Dienst der Revolution.
Symbolpolitische Strategien zur Sakralisierung
des *Nouveau Régime* (1789–1799).....187

Benjamin Marquart
Napoleons Golgota.
Sakralisierende Heldenverehrung zwischen Restauration
und Julimonarchie 215

Olmo Gölz
Khomeini's Face is in the Moon.
Limitations of Sacredness and the Origins of Sovereignty 229

Johanna Pink
Helden der Verkündigung, Helden des Kampfes.
Nāǧiḥ Ibrāhīm und die ägyptische Ǧamāʿa islāmiyya ab 2011..... 245

Friederike Pannewick
Grenzgänger des Umbruchs.
Der symbolische Kampf um das Gedenken an Helden
und Märtyrer des ‚Arabischen Frühlings‘..... 263

Vorwort

Als sechster Band der Schriftenreihe „Helden – Heroisierungen – Heroismen“ des DFG-Sonderforschungsbereichs 948 an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. erscheint die vorliegende Publikation. Sie vereint die überarbeiteten Beiträge zu einer Tagung des SFB 948, die am 21. und 22. November 2014 in den Räumen des Freiburg Institute for Advanced Studies (FRIAS) durchgeführt wurde.

Auch diese Publikation hat wieder in den Händen vieler gelegen. Die Herausgeber danken den Autorinnen und Autoren der Beiträge zur Tagung und zu diesem Sammelband, auf den diese – auch durch den Übergang des SFB in seine zweite Förderphase – zu lange warten mussten. Wieder statten wir gerne den Dank an Hans-Jürgen Dietrich und Thomas Breier im Ergon-Verlag ab, die unsere Publikationsreihe mit viel Verständnis und in bester Zusammenarbeit betreuen, und ebenso gerne danken wir der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) für ihre anhaltende Förderung unseres Verbundvorhabens. In der Zentrale des SFB gilt für den wie gewohnt zuverlässigen Einsatz bei der Vorbereitung der Manuskripte zur Drucklegung unser bester Dank Magdalena Gybas, Alexandra Kuhn, Daniel Hefflebower und Marie Kumpf, vor allem aber unseren Koordinatoren Andreas Friedrich und seinem Nachfolger Sebastian Meurer im Verbund mit Ulrike Zimmermann, die als Koordinatorin unseres SFB-Graduiertenkollegs zusätzlich Aufgaben der zeitweise vakanten wissenschaftlichen Koordination des SFB und damit auch Verantwortung für diesen Band übernommen hat.

Freiburg und München, im Februar 2017

Felix Heinzer, Jörn Leonhard und Ralf von den Hoff

Einleitung: Relationen zwischen Sakralisierungen und Heroisierungen

Felix Heinzer / Jörn Leonhard / Ralf von den Hoff

Seit 2012 beschäftigt sich der DFG-Sonderforschungsbereich 948 an der Universität Freiburg im Breisgau mit dem Heroischen, das heißt mit heroischen Figuren, mit Prozessen der Heroisierung und mit Heroismen als Praktiken ihrer Aneignung und Nachahmung. Menschen gelten als heroische Figuren, so lautet eine Ausgangsthese des Forschungsvorhabens,[1] wenn sie eine außeralltägliche Leistung in einem agonalen Kontext vollbringen oder ihnen diese oder eine menschliches Maß sprengende Leistungsfähigkeit zugeschrieben werden kann. Von dieser Leistung muss berichtet werden, sie kann erst in der Vermittlung zur heroischen Tat oder zur besonderen Qualität des Helden werden. Diese Vermittlung – in welchem Medium auch immer – konstituiert den Helden in seiner Verbindung zum Publikum. Helden werden daher durch ihre Publika geschaffen, sie faszinieren diese, werden von einer Gefolgschaft imitiert, bewundert oder verehrt, von anderen aber auch kritisch bewertet oder angefeindet: Helden polarisieren also, sie rufen Faszination und Erstaunen genauso hervor wie Ablehnung. Sie zwingen dazu, sich zu ihnen zu verhalten: Gerade darin liegt ihre besondere Wirkung für Prozesse der Sinnstiftung, Selbstaufklärung und kollektiven Normdiskussion von Gesellschaften. Das Heroische ist mithin eine Zuschreibungskategorie des Außeralltäglichen; Prozesse der Aberkennung und Zuerkennung dieser Qualität müssen untersucht werden. Heroisierungen markieren Grenzüberschreitungen und sind als kulturelle Praktiken Bestandteile gemeinschaftlicher Austragung von Konflikten um die Reichweite von Normen und Werten. In ihnen ringen Gesellschaften und soziale Gruppen um ihre Selbstdeutung und verhandeln ihre Grenzen.

Heroisierungen sind freilich nicht die einzigen Strategien solcher Diskurse. Es gehört deshalb zu den zentralen Fragen des SFB 948, wie sich Heroisierungen zu anderen vergleichbaren Prozessen der Auszeichnung und des *boundary work* verhalten – und wie sie sich davon unterscheiden.[2] Zu nennen sind hier beispielsweise

---

1 R. von den Hoff et al., Transformationen und Konjunkturen von der Antike bis zur Moderne. Konzeptionelle Ausgangspunkte des Sonderforschungsbereichs 948, helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen 1.1, 2013, S. 7–14, DOI 10.6094/helden.heroes.heros./2013/01/03; vgl. auch R. G. Asch, The Hero in the Early Modern Period and Beyond: An Elusive Cultural Construct and an Indispensable Focus of Social Identity?, helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen, Special Issue 1, 2014, S. 5–14, DOI 10.6094/helden.heroes.heros./2014/QM/02.

2 Vgl. B. Giesen, Triumph and Trauma, Boulder 2004.

Divinisierungen und Relationen zum Göttlichen. Zu nennen sind aber auch andere Formen der Überhöhung, Ehrerweisung und Auszeichnung, die Exemplarität bzw. Vorbildhaftigkeit markieren und Bewunderung oder Verehrung hervorbringen, ohne dass der Begriff ‚Held' ins Spiel kommt, wie im Falle von Märtyrern, Heiligen oder auch ‚Stars' in zunehmend medial integrierten Gesellschaften. Vergleichen kann man mit den heroischen auch solche Figuren, die eine herausgehobene soziale oder politische Rolle institutionell oder durch Machtausübung erfüllen, also ‚*big men*', Monarchen oder politische Führer, oder aber aufgrund besonderer ihnen zugeschriebener, aber nicht unbedingt agonal erreichter Qualitäten, so etwa Propheten oder ‚*grands hommes*'. Zudem wurden und werden Zuschreibungen von Außerordentlichkeit und distinktiven Rollen in unterschiedlichen Epochen und Kontexten selbst immer wieder in unterschiedliche Verbindung mit dem Heroischen gebracht. Soziale Distinktion, Exzeptionalität und Exemplarität würden als weit übergeordnete Kategorien eine grundsätzliche Untersuchung erfordern.[3] Klare Grenzen zu Heroisierungen zu ziehen ist dabei nicht immer einfach – vielmehr lassen sich Spezifika von Heroisierungen und Heroismen, ihr Potenzial und ihre Attraktionskraft erst angemessen erklären, so eine Erkenntnis des SFB 948, wenn sie in Relation zu und in ihren Interferenzen mit anderen Formen der Heraushebung untersucht werden.

Die Verbindungen zwischen dem Heroischen und der politisch-herrschaftlichen und sozialen Distinktion etwa von Herrschern oder Angehörigen adliger Eliten werden im Rahmen des SFB in unterschiedlichen Teilprojekten untersucht und wurden auch an anderen Stellen bereits thematisiert.[4] Besonders eng sind die Verbindungen zwischen dem Heroischen und dem Sakralen. Als sakral kann man in wissenschaftstheoretischem Sinne dabei zunächst das bezeichnen, was von Menschen dem Göttlichen bzw. dem Menschen selbst nicht verfügbaren Mächten zugeordnet und so als ‚geheiligt' aus dem Feld des Materiell-Physischen ausgegrenzt und mit etwas Außerweltlichem verbunden wird.[5] Auch hier haben wir es mit komplexen Zuschreibungsprozessen zu tun. Das Denken der griechischen Antike bleibt vor diesem Hintergrund von beständiger Bedeutung zumin-

---

3 Das Kölner Käte Hamburger Kolleg „Morphomata" beschäftigt sich in seiner zweiten Förderphase (2015–2020) mit Figurationen des Besonderen und hat seine Jahrestagung 2016 dem Thema „Besonders / Exemplarisch" gewidmet: http://www.morphomata.uni-koeln.de/veranstaltungen/vergangene-veranstaltungen/jahrestagung2016/, 1. September 2016.

4 M. Butter, Der „Washington-Code". Zur Heroisierung amerikanischer Präsidenten 1775–1865 (Figurationen des Heroischen; 3), Göttingen 2016; R. von den Hoff et al. (Hrsg.), *Imitatio heroica.* Heldenangleichung im Bildnis (Helden – Heroisierungen – Heroismen; 1), Würzburg 2015; vgl. zudem die Teilprojekte des SFB 948: www.sfb948.uni-freiburg.de, 1. September 2016.

5 Dies schließt im Grundsätzlichen an Definitionen durch E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris 1912, an. Vgl. A. Dihle, Heilig, in: Reallexikon für Antike und Christentum 14, Stuttgart 1988, S. 1; K. Herbers, Sakralität. Einleitende Bemerkungen, in: A. Beck / A. Berndt (Hrsg.), Sakralität und Sakralisierung. Perspektiven des Heiligen, Stuttgart 2013, S. 11–14.

dest für europäisch geprägte Heldenvorstellungen. Für dieses Denken ist der Doppelcharakter von Heroen als episch-heldenhaft und als religiös grundlegend: Sie waren vielfach Kultempfänger und damit Teil der sakralen Sphäre. Aber bereits das homerische Epos nennt sämtliche Figuren einer als groß angesehenen mythischen Vergangenheit ebenfalls Heroen. Beide Kategorien wurden oft getrennt, waren begrifflich und konzeptionell, konnten aber vor allem in Heroisierungsprozessen auch wechselseitig überblendet werden. Entsprechend offen sind deshalb manche Übergänge vom Heroischen zum Göttlichen, vom Heldenhaften zum Sakralen.[6] Die Spätantike scheint zumindest Europa einen Traditionsstrang hinterlassen zu haben, in dem sich Konzepte des Heiligen mit denen des Heroischen nachhaltig verbanden – wenn auch mit unübersehbaren, substantiellen Brechungen und Transformationen, insbesondere im Blick auf Status und Rolle der Gewalt und des Opfers und ebenso auf das Verhältnis zum nachantiken, zumeist nicht mehr polytheistisch definierten Göttlichen.[7] So gewinnt nicht nur die Diskussion um Märtyrer als Helden gerade heute wieder neues Gewicht, und zwar auch dezidiert jenseits der Grenzen des christlich geprägten kulturellen und gesellschaftlichen Raums.[8] Durch die christliche Prägung einer Vielzahl kultureller Phänomene vor allem Europas wird dieser Traditionsstrang seit dem Mittelalter nicht nur über die Figuren der Heiligen und Märtyrer, sondern auch über die der Könige und Herrscher fortgeführt, die heroenhaften Status, aber auch Sakralität zugesprochen bekommen können.[9] Gerade in diesem Kontext haben Symbolsprachen des Heroischen, des Sakralen und der Macht manches gemein.

---

6 Vgl. etwa G. Ekroth, The Cult of Heroes, in: S. Albersmeier (Hrsg.), Heroes. Mortals and Myths in Ancient Greece, Baltimore 2009, S. 120–143; M. Meyer / R. von den Hoff (Hrsg.), Helden wie sie. Übermensch – Vorbild – Kultfigur in der griechischen Antike, Freiburg im Breisgau 2010; F. Horn, Held und Heldentum bei Homer. Das homerische Heldenkonzept und seine poetische Verwendung, Tübingen 2014.

7 A. Hammer / S. Seidl (Hrsg.), Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters, Heidelberg 2010; F. Heinzer, *Hos multo elegantius, si ecclesiastica loquendi consuetudo pateretur, nostros heroas uocaremus*. Sprachbilder im frühchristlichen Märtyrerdiskurs, in: R. von den Hoff et al. (Hrsg.), Imitatio heroica. Heldenangleichung im Bildnis (Helden – Heroisierungen – Heroismen; 1), Würzburg 2015, S. 119–136.

8 Vgl. nur S. Weigel (Hrsg.), Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegern, Paderborn 2007; J. Niewiadomski / R. Siebenrock (Hrsg.), Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung, Innsbruck 2011; F. Pannewick, Opfer, Tod und Liebe. Visionen des Märtyrertums in der arabischen Literatur, München 2012.

9 Vgl. nur Beiträge zum ‚Sakralkönigtum' mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Könige: F.-R. Erkens (Hrsg.), Die Sakralität von Herrschaft – Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume, Berlin 2002; ders., Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit, Stuttgart 2006; R. G. Asch, Sacral Kingship Between Disenchantment and Re-Enchantment. The French and English Monarchies 1587–1688, New York 2014, sowie F. Heinzer, Poesie als politische Theologie, Texte und Kontext der liturgischen Verehrung König Ludwigs des Heiligen, in: Francia 42, 2015, S. 73–92; vgl. auch schon: J. Assmann, Sakralkönigtum und Gemeinschaftskunst. Der Alte Orient und das Politische, in: K. Junge (Hrsg.), Erleben Erleiden Erfahren. Die Konstitution sozialen Sinns jenseits instrumenteller Vernunft, Bielefeld 2008, S. 357–371.

Erinnert sei an den ‚Glanz' als Qualität außeralltäglicher Figuren. Bis in die Neuzeit werden sie daher in wechselseitiger Überlagerung, aber auch Aktivierung und Deaktivierung älterer und neuerer Kategorien auf überhöhte Figuren der Gegenwart und Geschichte angewandt.[10] Auch die Sakralisierung der Nation und die Nationalisierung des Religiösen sind im 19. und 20. Jahrhundert ohne Heroisierungen nicht vorstellbar.[11]

Gleichwohl sind die Beziehungen zwischen Sakralisierungen und Heroisierungen nicht eindeutig: Zwar sind religiös fundierte Ausnahmefiguren wie Heilige, Propheten oder Märtyrer ohne heroische Konturen und Konnotationen wohl kaum erklärbar. Dies bedeutet aber umgekehrt nicht, dass jeder Held *eo ipso* auch eine sakral konnotierte Figur sein muss, jeder sakral ausgezeichnete König auch ein Held.[12] Art und Dichte des Verhältnisses sind vielmehr individuell, aber auch epochal und kulturell sowie religiös zu differenzieren. Die Relationen erreichen über Epochengrenzen hinweg aber eine Qualität, die sie als relevanten Beobachtungsfilter für eine größere Anzahl von Erscheinungsformen des Heroischen empfiehlt.

Das Heroische und das Sakrale weisen zudem in ihrem Charakter als Symbolisierungen und Diskursfelder des Außerordentlichen, in ihrer Phänomenologie, auffällige Ähnlichkeiten auf. Dies zeigt allein schon der dem SFB 948 verwandte Zugriff auf das Phänomen des Sakralen, der die Arbeit der DFG-Forschergruppe 1533 „Sakralität und Sakralisierung in Mittelalter und Früher Neuzeit" an der Universität Erlangen zwischen 2011 und 2017 prägte.[13] Sie nahm – wie der SFB 948 im Hinblick auf das Heroische – Abstand von einer *a priori* definitorisch festgelegten Bestimmung des Sakralen, um sich auf Prozesse der Sakralisierung zu konzentrieren und damit deren Dynamik in den Blick zu nehmen. Sie verstand Sakralisierungen als Prozesse der Grenzmarkierung und -aushandlung, in denen wie im Falle von Heroisierungen und Heroismen die Medien und Formen der Vermittlung, die Sprachen und Ausdrucksformen, aber auch die Unschärfen ihrer Bedeutungen und

---

10 Vgl. W. Telesko, Erlösermythen in Kunst und Politik. Zwischen christlicher Tradition und Moderne, Wien 2004; ders. (Hrsg.), Napoleon Bonaparte. Der „moderne Held" und die bildende Kunst 1799–1815, Wien 1998. Vgl. auch: A. Gelz, Der Glanz des Helden. Über das Heroische in der französischen Literatur des 17. bis 19. Jahrhunderts, Göttingen 2016.

11 Vgl. M. Schulze-Wessel (Hrsg.), Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa, Stuttgart 2006.

12 Für eine solche Überblendung gibt es freilich sehr markante Beispiele, so etwa im Fall der Stlisierung des norwegischen Königs Olavs des Heiligen (gest. 1028): vgl. G. Iversen, Transforming a Viking into a Saint, The Divine Office of St. Olav, in: M. E. Fassler / R. Balzer (Hrsg.), The Divine Office in the Latin Middle Ages. Methodology and Source Studies, Regional Developments, Hagiography Written in Honor of Professor Ruth Steiner, Oxford 2000, S. 401–429; L. Jiřousková, Der heilige Wikingerkönig Olav Haraldsson und sein hagiographisches Dossier. Text und Kontext der ‚Passio Olavi' (Mittellateinische Studien und Texte; 46) Leiden [u.a.] 2014.

13 K. Herbers / L. Düchting (Hrsg.), Sakralität und Devianz. Konstruktionen – Normen – Praxis, Stuttgart 2015; sowie: http://www.sakralitaet.uni-erlangen.de/, 1. September 2016.

Definitionen relevant werden.[14] Ergänzen lässt sich, dass auch die affektive Kraft des Heroischen, das Erstaunen und Faszination hervorruft, Nähe und Distanz evoziert, grundsätzlich dem Sakralen verwandt zu sein scheint, zumindest in der Beschreibung seiner Wirkung zwischen *tremendum* und *fascinans* durch R. Otto – auch wenn dies weder das Sakrale umfänglich noch analytisch ausreichend präzise definiert.[15]

Epochal breit gestreute und phänomenologische Verbindungen legen es daher nahe, die Zusammenhänge von Heroisierungen und Sakralisierungen zu untersuchen, um das je Spezifische dieser Zuschreibungen von Außerordentlichkeit in ihren sozialen Funktionen und medialen Formen herauszuarbeiten und damit zur Klärung der Frage beizutragen, welche spezifischen Qualitäten das Heroische im Haushalt der Symbolisierungen von Außerordentlichkeit und in Aushandlungen von Konflikten und Identitäten besitzt. Die Tagung „Sakralität und Heldentum. Zum Relationsgeflecht von Heroischem und Religiösen", die am 21. und 22. November 2014 an der Universität Freiburg im Breisgau stattfand und deren Beiträge hier zusammengeführt sind, hatte dies zum Ziel.

Die Beiträge in ihrer Gesamtheit versuchen dabei eine Verbindung historisch-diachroner, religionsbezogener und systematischer Perspektiven. Sie schließen an eine grundsätzliche Reflexion von soziologisch-religionswissenschaftlicher Seite an, in der *Wolfgang Eßbach* vor allem für eine idealtypisch-komparative Sicht auf die vielfältigen Formen nicht-religiösen Heldentums und für eine Analyse von Interferenzen zwischen Religionstypen und Typen des Heroischen plädiert.

Den wichtigen Ausgangspunkt der Antike und den Übergang zum Mittelalter hat *Jan Bremmer* im Blick, der Relationen und Differenzen im Übergang von paganen Heroen über martyrologische zu hagiographischen Diskursen nachzeichnet. Dabei werden die direkten ‚genealogischen' Kontinuitäten aus der Antike eher zurückhaltend gesehen – wohl auch weil der für die europäische Entwicklung entscheidende lateinische Westen Kultheroen nicht in gleicher Weise kannte wie die Griechen. Die phänomenologischen Kontinuitäten sind aber durchaus erkennbar. Die Heiligsprechung in der katholischen Kirche untersucht *Michael Ebertz* und sieht hier enge Verbindungen zwischen Heroen und Heiligen. Er stellt die Heiligsprechung als Versuch der Institutionalisierung und Kontrolle von Charisma-Zuschreibung und Heroisierungen vor.

Als vorbildliche Gestalten und Leitfiguren analysiert *Bernhard Lang* die alttestamentlichen Figuren von Elija, Mose und Josef. Ohne solche heroischen *Exempla* sei die religiöse Praxis des antiken Judentums nicht ausgekommen. In diachroner Perspektive als ‚Kippbilder' zwischen Sakralität, Außerordentlichkeit und menschlichem Maß dekonstruiert *Gabrielle Oberhänsli-Widmer* hingegen die jüdischen

---

14 Herbers, Sakralität (Anm. 5), S. 13; A. Nehring, Ambivalenz des Heiligen – Religionswissenschaftliche Perspektiven zu Sakralität und Devianz, in: K. Herbers / L. Düchting (Hrsg.), Sakralität und Devianz. Konstruktionen – Normen – Praxis, Stuttgart 2015, S. 9.

15 R. Otto, Das Heilige, München 2014 (Original 1917).

Mose-Imaginationen. Sie zeichnet damit das Bild einer je neu konstruierten, zwischen distanzierter Sakralrolle und Veralltäglichung sich bewegenden Rolle der Leitfigur. Mose sollte im Laufe der Spätantike mehr und mehr von Gott unterschieden werden, der Gefahr einer Verwischung des Inkommensurablen, die von starken Helden in monotheistischen Religionen leicht ausgehen kann, sollte vorgebeugt werden. In ähnlicher Weiser erkennt *Klaus Herbers* Rollenwechsel zwischen Heiligen und Helden im hochmittelalterlichen Spanien: Dabei handelte es sich um historische Figuren, die in den Religionskonflikten mit dem Islam zu Helden gemacht wurden, um ihre Wirkung über den religiösen Bereich hinaus zu erweitern, zu Glaubenskriegern und Heiligen, um sie prioritär im damals dominanten religiösen Diskurs zu positionieren – ohne dass dies für die Gottesvorstellungen von Bedeutung wäre. Auch hier wirkt das Heroische sehr stark in das Sakrale hinein.

Auch die langen Linien der hinduistischen Tradition seit dem 12. Jh. v. Chr., die *Karin Steiner* in den Blick nimmt, kommen nicht ohne Helden aus. Dort werden weder strikte Abgrenzungen zum Göttlichen noch Wechselwirkungen oder Rollenwechsel, sondern – der griechischen Antike durchaus vergleichbar – enge Verschränkungen und fluide Grenzen zwischen dem Humanen, Heroischen und Divinen erkennbar. Heroische Figuren haben menschliche Biographien, sie verkörpern ethische Normen, und ihnen wird bisweilen eine Doppelnatur zwischen Mensch und Gott zugeschrieben. Dies und die in Ritualen und Symbolisierungen erfahrbar gemachte Durchlässigkeit der Sphären stellt die Helden in die Nähe der Erfahrungswelt der Gläubigen. Man könnte sie als Medien der Annäherung ethischer und religiöser, sakral aufgeladener Ideale an die Lebenswirklichkeit bezeichnen und fragen, ob in einer solchen Annäherung auch eine identitätsstiftende Funktion heroischer Figuren im religiösen Kontext liegt.

Für die Frühe Neuzeit in Europa wurden andere Zusammenhänge und Wechselwirkungen von Heroischem und Sakralem maßgeblich. So konnten in den monarchisch verfassten Staaten des 16. und frühen 17. Jahrhunderts Eliten durch die Annäherung an Märtyrermodelle den Königen Zuschreibungen von Sakralität streitig machen, wie *Andreas Schlüter* erläutert. Dies führte um 1640 in Frankreich und England zum Bruch, zur Monopolisierung des Sakralitätsanspruchs durch das Königtum. Jetzt wurde soziale Distanz durch Sakralität hergestellt, während dem Adel die Distinktion durch Heroisierungen als Möglichkeit erhalten blieb.

Anne-Julia Zwierlein zeigt am Beispiel Miltons und seiner Figur des ‚einsamen Gerechten' die Wirkung eines besonderen sakralen und transgressiven Heroismus, der für Miltons eschatologisch ausgerichtete Historiographie und Poetologie wichtig wurde. Dabei zeigt sich im Blick auf die ideologischen Funktionen des sakralen Heroismus im Kontext der politischen und sozialen Umbrüche des 17. Jahrhunderts in Großbritannien – vom Bürgerkrieg und der Republik bis zur Restauration der Monarchie – eine besondere Offenheit der möglichen Deutungen: Miltons ‚einsame Gerechte' ließen sich als Symbolfiguren nämlich von ganz

entgegengesetzten politischen Lagern instrumentalisieren. Das erleichterte langfristig auch die Neigung der Milton-Rezeption, seine politischen Tendenzen und religiöse Radikalität von seiner Dichtung zu trennen.

Neue Beziehungsmuster zwischen Politik und Religion entwickelten sich seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, vor allem im Kontext der Französischen Revolution. *Christina Schröer* zeigt, wie sich die Regierungen zwischen 1789 und 1799 verschiedener ‚Sakralisierungsstrategien' bedienten. Dazu gehörte vor allem ein metaphorischer Sprach- und Bildgebrauch, bei dem aber das Adjektiv ‚heilig' nicht den Helden selbst zugeschrieben wurde, die zwischen 1789 bis 1799 als Diener der neuen Ordnung interpretiert wurden, also auch keine transgressiven Potenziale entwickeln sollten. Sakralisiert wurden eher staatliche oder verfassungsrechtliche Institutionen selbst. Die volkstümliche Verehrung Marats durch die Pariser Sansculotten, ‚von unten' also, bildete vor diesem Hintergrund eine Ausnahme. Zugleich zeigt der Beitrag die seit 1789 virulent werdende Spannung zwischen der Herausstellung Einzelner und der Forderung nach prinzipieller Gleichheit in revolutionierten Gesellschaften. Die Leerstelle, die sich hier aus der Revolution ergab, war die zunehmende Forderung nach einer personalen Form der Herrschaftslegitimation, die erst nach dem Staatsstreich Bonapartes im November 1799 durch die Verknüpfung von Heldendiskurs, Exemplarität und Sakralität in den Vordergrund trat.

Mit der Person Napoleons verband sich weit über seinen Tod hinaus eine eigene Kopplung zwischen Sakralisierung und Heroisierung, wie der Beitrag von *Benjamin Marquart* zeigt. Aber deren Dynamik entzog sich den Versuchen der Regime nach 1815, die Deutung Napoleons zu bestimmen und zu kontrollieren. Sowohl 1821 im Moment des Todes und 1840 bei der Inszenierung der Rückkehr der sterblichen Überreste Napoleons nach Paris zeigte sich, dass die Sakralisierung den Versuchen sowohl der restaurierten Bourbonenmonarchie nach 1815 als auch der Julimonarchie nach 1830 entgegenwirkte, die Epoche Napoleons abzuschließen. Die Sakralisierungen füllten diese Leerstelle. So konnte der Napoleonismus selbst zu einer heroisch-säkularen politischen Religion in Frankreich werden und der Gefahr entgehen, durch Inflationierung und Trivialisierung marginalisiert zu werden.

Drei Beiträge befassen sich schließlich mit den Relationen von Heroischem und Sakralem im Kontext islamisch geprägter Gesellschaften des 20. und 21. Jahrhunderts.

Olmo Gölz widmet sich mit der Figur Ayatollah Khomeinis einem Prozess, der im Gegensatz zur Sakralisierung Napoleons stand: Das politische Ziel einer Revolution führt im Iran unmittelbar vor der Revolution 1978/1979 dazu, dass Khomeini die charismatisch wirksame Sakralisierung seiner Figur ‚von unten', als gottgesandter Messias, zurückweist. Um die politisch-soziale Macht zu erlangen und in ihrer Dynamik unberechenbare religiös aufgeladene Heroisierungen einzuhegen, stilisiert er sich zum Held des Volkes statt zum messianischen religiösen Helden.

Johanna Pink untersucht das Konzept eines post-islamistischen Gewaltverzichts vor allem seit 2011 am Beispiel der (auch früheren Geschichte der) ägyptischen Ǧamāʿa islāmiyya und der Publikationen Nāǧiḥ Ibrāhīms. Dort dient der Aufruf unterschiedlicher Heldenmodelle vorislamischer und islamischer Religionen dazu, eine Abkehr vom Heroisch-Kämpferischen zu Gunsten einer religiösen Verkündigung und einer Konzentration auf religiöse Ideale der Lebensführung zu fordern. Hier werden Heroisierungen und Heroismen als Praktiken politischen und persönlichen Machtinteresses diskreditiert, um die Opferung von Macht als ein Ideal religiöser Praxis zu markieren, die auf diesseitige Belohnung verzichtet – eine Abkehr von triumphorientierter Heroik zugunsten einer Sakralisierung religiöser Praxis.

Im Kontext des arabischen Frühlings in Ägypten und Tunesien seit 2010 geht es *Friederike Pannewick* eher um ein gegenläufiges Phänomen: die mit Sakralisierungen verbundene Heroisierung von Opfern politischer Konflikte in kritischen, populären Medien. Sie untersucht die Street-Art als Medium von Heroisierungen, ihre Akteure und ihre Semantiken. Der Tod von Bürgern wird dabei als Opfer für nichtreligiöse, durch das Opfer aber überhöhte Werte dargestellt. Die Opfer selbst werden Märtyrern ähnlich, die man als Kippfiguren zwischen Sinnstiftung durch Leid und Suche nach Gerechtigkeit, zwischen nationaler und religiöser Sinnstiftung verstehen kann. Der Aufruf des Religiösen steht neben unterschiedlichen anderen Verweisen auf Heroisches, die keine sakrale Komponente aufweisen. Religiöse Ideen werden neu figuriert und in nationale Zusammenhänge überführt. Über solche heterogenen Heroisierungen entsteht eine ‚Memoria gegen Staatsgewalt', die Bürger unternehmen es selbst, durch öffentliche Heroisierungen das Vergessen zu überwinden und bedienen sich dabei auch religiöser Semantiken.

Die Ergebnisse, die sich aus den Fallstudien ermitteln lassen, sind vielfältig.

(1) In diachroner Perspektive zeigt sich, dass die Etablierung monotheistischer Religionen seit der Spätantike vielfach eine Trennung ihrer Helden von den Heroen der Antike mit sich brachte. Sakrale Qualitäten, die antike Heroen im Polytheismus ebenso wie Helden der hinduistischen Tradition besaßen, mussten in monotheistischen Religionen in anderer Weise definiert werden, da der antike fließende Übergang zum Divinen so nicht mehr denkbar war.

Deutlich wird aber auch, dass Märtyrer, christliche Heilige, jüdische und hinduistische Helden und im Islam heroisierte Figuren wie Heroen ‚offene' Figuren sind, deren Bedeutung diachronen Transformationen ausgesetzt ist. Auch sie werden besser erklärbar, wenn die auf sie bezogenen Zuschreibungsprozesse als Formen der Heroisierung untersucht werden – vor allem, weil dadurch Zuschreibungen von Außerordentlichkeit besser vergleichbar werden, die außerhalb des Religiösen liegen und nicht allein im Kontext religiöser Diskurse in den Blick genommen werden können. Die Frage nach Sakralisierungen als besonderen oder gesteigerten Formen der Heroisierung bringt aber auch zusätzliche Facetten in den Diskurs über das Heroische ein. Held(inn)en werden vor allem in bestimmten historischen Zusammenhängen sakralisiert, vor allem dann, wenn religiös fundier-

te Symbolsprachen eine hohe Akzeptanz bzw. Legitimationskraft versprechen. Offenbar hängt dies damit zusammen, in welchen Kontexten und Epochen welche Formen der Zuschreibung von Außeralltäglichkeit wirksamer, überzeugender und anschlussfähiger für gesellschaftliche und politische Diskurse waren.

(2) Zu fragen ist, welche besondere Steigerung von Heroisierungen sich durch sakralisierte Symbolsprachen ergeben. Die Fallstudien zum 17. Jahrhundert, aber vor allem der Blick auf die Entwicklungen seit dem späten 18. Jahrhundert legen nahe, dass sich aus der Sakralisierung eigene Projektionsflächen für die Manifestation göttlichen Willens und die Vergegenwärtigung von Providenz und Prädestination, von Opfer, Buße und Erlösung ableiten und auf heroische Figuren übertragen lassen. Dieser Aspekt, der sich im langen 19. Jahrhundert vor allem in der Autosakralisierung der Nation im Krieg umsetzte, ist in seiner sinnstiftenden Funktion kaum zu überschätzen. Religiöse Codierungen boten ein schier unerschöpfliches Reservoir an Interpretamenten, Motiven und Topoi an, um Heroisierungen suggestiv und ‚stark' zu kommunizieren. Diese Funktion wurde ganz besonders dort deutlich, wo sich wie in Frankreich seit der Revolution die Sakralisierung der monarchischen Zentralfigur von den ursprünglichen heilsgeschichtlichen Erlösungsinhalten abgetrennt hatte, und sich die religiöse Formensprache immer mehr auf einen politischen Erlösungsrahmen der Revolution, der Republik und der Nation übertrug. In Napoleon wurde das semantische Potenzial der Schnittmenge von kriegerischer Heroisierung, Nation und Religion besonders deutlich und zugleich widersprüchlich. Es vermittelte das Bild einer gleichsam permanenten Umbruchsgeschichte, die immer neue Erlösungsversprechen hervorbrachte, deren relative Dauer sich aber immer mehr verkürzte.

(3) Gerade auf der Ebene der Geschichts- und Erinnerungspolitik entstanden aus der sinnhaften Aneignung von Heroisierungen und Sakralisierungen distinkte Erfahrungs-, Schicksals- und Opfergemeinschaften. Diese kollektive Selbstthematisierung transzendierte die Unterscheidung von Siegern und Verlierern – gerade der Verlierer oder Märtyrer konnte als moralischer Sieger fungieren, Gewaltverzicht zum Modell (un)heroischer Überlegenheit werden. Und aus der Aneignung von Niederlagen, Umbrüchen, von Verlust- und Opfergeschichten konnten besonders suggestive Sinnzuweisungen entstehen, auf die sich politische Bewegungen beziehen konnten. So könnte man formulieren, dass religiös konnotierte Heroisierungen besondere Resonanzräume schaffen, in denen sich Erfahrungen und Erwartungen überindividuell konturieren lassen. Zugleich sind solche Resonanzräume durch eine besondere Verdichtung von kommunikativen Kontakten und medial vermittelten Vorstellungen, Bildern und Interpretamenten gekennzeichnet. In diesem Sinne sollte man den Zusammenhang zwischen Sakralisierung und Heroisierung als Kommunikationsereignis fassen, das durch Bezugspunkte, Projektionsflächen und Erinnerungsspeicher zur diskursiven Bündelung von Selbstdeutungen anregt. Doch zeigen die Fallstudien eindrücklich, dass daraus niemals stabilisierende Eindeutigkeit resultierte. Indem sich Heroisierungen und Sakralisie-

rungen überlagerten, entstanden eigenwillige Deutungsdynamiken, -konkurrenzen und damit Polysemien, die sich oftmals der Kontrolle entzogen.

(4) Es stellt sich auch die weiterführende Frage, ob nicht gerade der Einsatz des Sakralen die im Heroischen latent vorhandenen Potenziale der Macht und damit auch die gegenüber dem Einzelnen ausgeübte Dominanz und Unterdrückung noch steigern kann, Sakralisierung also stärker noch als Heroisierung ein typisches Instrument der Machtbegründung und Machtausübung darstellt. Allerdings darf man hier Anspruch und Wirklichkeit keinesfalls gleichsetzen, denn aus der Kopplung von Sakralisierung und Heroisierung konnten immer wieder auch vieldeutige Muster der Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik entstehen.

(5) Schließlich tragen sakral aufgeladene Erscheinungsformen des Heroischen stets auch Aspekte des Gegenläufigen, ja Widerständigen in sich. Sie verstärken tendenziell also die im Feld des Heroischen stets vorhandene Ambivalenz. Dies zeigen insbesondere die Beiträge des Bandes, die sich mit spezifischen, sakral konnotierten heroisierten Figuren befassen: Biblische aber auch außerbiblische Propheten und Märtyrer verlangen Gefolgschaft, provozieren aber gerade aufgrund der Absolutheit ihres Anspruchs auch Ablehnung und Widerstand. Womöglich legt also – so paradox das zunächst klingt – gerade der analytische Blick auf religiöse Stilisierungen heroischer Figuren gegenüber einer oft auf Momente der Affirmation fokussierten Sicht des Helden Aspekte relativierender Distanz, Kritik und Infragestellung frei.

Welche Religionsbegriffe eignen sich zur Analyse sakraler Dimensionen des Heroischen?

Wolfgang Eßbach

Im Dezember 1949 schrieb Carl Schmitt an den befreundeten französischen Philosophen Pierre Linn: „Meine Freiheit den Ideen gegenüber ist ohne Grenzen, weil ich mit meinem nicht zu okkupierenden Zentrum in Kontakt bleibe, das keine ‚Idee', sondern ein historisches Ereignis ist: die Inkarnation des Sohnes Gottes. Für mich ist das Christentum an erster Stelle weder eine Doktrin noch eine Moral, nicht einmal (verzeihen Sie) eine Religion; es ist ein historisches Ereignis".[1] Und dann fügt Schmitt einen Satz aus Thomas von Aquins „Summa contra Gentiles" (Die Summe gegen die Heiden) hinzu: „Mit Ungläubigen sollen wir keine gemeinsamen Namen haben, damit nicht aus der Übereinstimmung in der Wortwahl Gelegenheit zum Irrtum erwächst".[2]

Das Wort Religion ist – ebenso wie Sakralität – ein sehr schwieriges Wort. Wenn Thomas von Aquin darauf besteht, dass der Gläubige darauf achten muss, seinen Wortgebrauch vom Wortgebrauch der Ungläubigen unterscheidbar zu halten, so zielt dies darauf, seine Selbstbeschreibung der Glaubenswahrheit gegen den Einfluss von Fremdbeschreibungen zu immunisieren, damit es – in den Worten Carl Schmitts – ein „nicht zu okkupierendes Zentrum" bleibt.

Ich werde zuerst über Probleme des Religionsbegriffs in Europa sprechen.[3] Von einer Weitung der Fragestellung in Richtung eines Religionsvergleichs der Weltreligionen nehme ich bewusst Abstand. Großflächige Vergleiche dieser Flughöhe verführen dazu, die europäische Religionsentwicklung um der Kontraste zu Judentum, Islam, Konfuzianismus, Hinduismus, Buddhismus willen, auf die Bipolarität von Christentum und Säkularismus einzuschränken und das europäische Religionsformat global zu elargieren. Um diesen Effekt, auf den schon früh der Soziologe Joachim Matthes hingewiesen hat, korrigieren zu können, fehlen

---

1 „Ma liberté vis-à-vis des idées est sans bornes parceque je reste en contact avec mon centre inoccupable qui n'est pas une ‚idée' mais un événement historique: l'incarnation du Fils de Dieu. Pour moi le christianisme n'est pas en premier lieu une doctrine, ni une morale, ni même (excusez) une religion; il est un événement historique." C. Schmitt, Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1951–1957, hrsg. von E. Freiherr von Medem, Berlin 1991, S. 283.

2 „Cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio". T. von Aquin, Summa contra Gentiles, Buch 3, Kapitel 93.

3 Eine Typologie europäischer Religionen und der ihnen entsprechenden Religionsdeutungen und Religionskritiken findet sich in: W. Eßbach, Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen, Paderborn 2014. In Vorbereitung ist: „Religionssoziologie 2. Entfesselter Markt und Artifizierung der Lebenswelt als Wiege neuer Religionen".

mir ohnehin die nötigen Sprachkenntnisse.[4] Nach einer kurzen Skizze zu Problemen des Religionsbegriffs in Europa gehe ich Schritt für Schritt der Frage nach: Welche Religionsbegriffe, die in Europa entwickelt wurden, eignen sich zur Analyse sakraler Dimensionen des Heroischen?

I.

Ernst Feil hat im ersten Band seiner mehrbändigen Geschichte des Religionsbegriffs für die Worte Glaube (*fides*) und Vernunft (*logos*, *ratio*) keine Probleme gesehen, eine Traditionslinie von der Antike zur Moderne zu ziehen, wohl aber für das Wort Religion.[5] Denn die Gebrauchsweisen des Wortes sind recht widersprüchlich: Michel Despland hat, beginnend mit Cicero, bis ins 16. Jahrhundert fünfzehn verschiedene Varianten der Rede von Religon gefunden, in denen kaum so etwas wie eine Begriffsentwicklung auszumachen ist.[6]

Bei Cicero ist *religio* der „Respekt vor allem Sein, besonders dem Göttlichen". Anders bei Lukrez, für den *religio* ein „System der Bedrohungen und Verheißungen ist, die den furchtsamen Grund der menschlichen Natur pflegen und entwickeln, wogegen der Mensch freilich revoltiert".[7] Christliche Gebrauchsweisen von *religio* betonen entweder Praktiken, „die sich auf das Heil richten", aber auch „den Aspekt der öffentlichen Ordnung, die nach dem Willen Gottes gestaltet ist, sowie schließlich den Aspekt der inneren Einstellung, die sich in der Liebe zu Gott vollzieht".[8] *Religio* kann *ordo* sein oder *instinctus* oder *virtus,* worüber sich die Mitglieder des SFB freuen können, da als *virtus* in Rom auch die Tapferkeit der Soldaten gewürdigt wurde.

Andere Autoren wie Wilfred Cantwell Smith sehen, was den Religionsbegriff angeht, von Augustinus' Schrift „De vera religione" (390) bis zu Marsilio Ficinos „De Christiana religione" (1474) ein tausendjähriges schwarzes Loch.[9] Ein vom Christentum distanzierter allgemeiner Religionsbegriff sei überhaupt erst im 17. Jahrhundert greifbar. Man begnügt sich lange Zeit damit, von Heiden und Ungläubigen, von Juden, Christen und Moslems zu sprechen, sei es als Fremdbeschreibung oder selbstbeschreibend als Bekenner.

Die Verbreitung der Rede von Religion als einem Obergriff verdankt sich wahrscheinlich zwei Prozessen: Zum einem dem Anstieg der Gelehrsamkeit in

---

4 Vgl. J. Matthes, Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion, hrsg. von R. Scholz, Würzburg 2005.

5 Vgl. E. Feil, Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; 36), Göttingen 1986, S. 9.

6 Vgl. M. Despland, La religion en occident. Evolution des idees et du vecu, Montreal 1979.

7 Feil, Religio (Anm. 5), S. 11–12.

8 Ebd., S. 12.

9 Vgl. W. C. Smith, The Meaning and End of Religion. A new Approach to the Religious Traditions of Mankind, New York 1965 [1962].

der Kenntnis historischer Glaubenslehren und -praktiken, die in der Florentiner „Academia Platonica" im 15. Jahrhundert begonnen hatte und sich mit dem Buchdruck rasant vermehrte. Martin Mulsow weist darauf hin:

> „Noch nie waren so viele junge Leute in diesen Bereichen ausgebildet worden; noch nie war man auf einem solchen Stand von Rekonstruktion alter Sprachen, Aneignung der arabischen und rabbinischen Kultur, antiquarischer Anhäufung von Wissen und buchtechnischem Vermögen der Wiedergabe dieses Wissens".[10]

Mit dieser Gelehrsamkeit weitet sich der Horizont mehr als zuvor über das Christentum hinaus.

Zum anderen ist es der Prozess der Konfessionalisierung des Christentums, der osmotisch mit der Genese des modernen Staates verbunden ist. Ich folge hier dem so genannten Konfessionalisierungparadigma von Wolfgang Reinhard.[11] Aus dem mittelalterlichen Flickenteppich der *universitas christiana* mit ihren zahlreichen Varianten und offenen dogmatischen Fragen sind in einem zweihundertjährigen europäischen Glaubenskrieg gegeneinander profilierte, bis in Kleinigkeiten distinkte Konfessionen entstanden, ein neuer Typus von formierter Bekenntnisreligion, der auch juristisch fixiert ist. Ich unterscheide für den europäischen Bereich ein Geflecht vormoderner Christentümer mit lokal unterschiedlich strengen oder laxen Grenzen zur Häresie oder zur Magie und den Typus der modernen Bekenntnisreligion. In dieser Religion kann man zum Beispiel nicht gleichzeitig katholisch und protestantisch sein. Ein Japaner, so habe ich mir erzählen lassen, kann dagegen selbstverständlich zu Silvester die Abendglocke im buddhistischen Tempel läuten und Neujahr den Shinto-Schrein besuchen.

Die vormodernen Christentümer kennen Heilige, und einige Bekenntnisreligionen auch: die katholische Kirche, die anglikanische Kirche und die Ostkirchen. Bei Protestanten ist es anders.[12] Wer Luthers *sola scriptura* folgte, musste feststellen, dass in den Evangelien eine ganze Reihe von Personen als heilig bezeichnet werden, ohne dass genau erkennbar ist, wie sie zu diesem Prädikat gekommen sind. Luther behalf sich mit einer Interpretation des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, das in der Spätantike vielleicht aus Fragen anlässlich der Taufe entstanden war. Dort findet sich der Glaubenssatz von der ‚Gemeinschaft der Heiligen'.

Communionem sanctorum hatte Thomas von Aquin als Gemeinschaft *am* Heiligen interpretiert, das heißt an den Sakramenten, den Gnadengaben, die der Kirche von Gott für die Zeit bis zur Wiederkunft Christi gegeben waren. Die katholische Kirche interpretierte den Glaubenssatz, gestützt auf eine lange und weitver-

---

10 M. Mulsow, Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720, Hamburg, 2002, S. 123.

11 Vgl. W. Reinhard, Konfession und Konfessionalisierung in Europa [1981], in: W. Reinhard (Hrsg.), Ausgewählte Abhandlungen, Berlin 1997, S. 103–126 und ders., Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters [1983], in: W. Reinhard (Hrsg.), Ausgewählte Abhandlungen, Berlin 1997, S. 127–150.

12 Vgl. F. Schulz, Heilige/Heiligenverehrung VII. Die protestantischen Kirchen, in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 14, Berlin/New York 1985, S. 664–672.

breitete Praxis der Heiligenverehrung, als Gemeinschaft *mit* den Heiligen, den Märtyrern oder den Gestorbenen, die zu ihren Lebzeiten mit Charismen reich gesegnet waren, die Wunder vollbrachten und die am Ende ihres Lebens dem Ideal der *imitatio Christi* sehr nahekamen. Luther geißelte diese Heiligenverehrung als Götzendienst und interpretierte *communionem sanctorum* als Gemeinschaft der Heiligen im Sinne aller Glieder der christlichen Gemeinde. Nach dieser demokratischen Lehre sind alle Protestanten gemeinschaftlich Heilige. Aus der Gemeinschaft dieser Heiligen konnten freilich auch Märtyrer hervorgehen, die wegen ihres Glaubens verfolgt und getötet worden waren.

Was bedeutet das für das Thema: Relationsgeflechte von Heroischem und Religiösem? Für vormoderne Christentümer und die katholische Bekenntnisreligionen gilt: Um zur Ehre der Altäre erhoben zu werden, muss man gestorben sein. Helden können zu ihren Lebzeiten als Helden gefeiert werden, Heilige nicht. Man kann vermuten, dass eine Person, wenn sie weiter ein so außerordentlich christliches Leben führt wie bisher, nach ihrem Tod heilig gesprochen wird. Und dann wird man vielleicht auch bald nach dem Begräbnis die Rufe *santo subito* hören.

Helden und Heilige – meine Faustformel lautet: Helden können Heilige werden, christliche Märtyrer sind katholisch in der Regel immer Heilige, aber Heilige müssen keine Heldentaten vollbracht haben. Der Heilige Nikolaus von Flüe (1417–1487), der Schweizer Nationalheilige, war kein Held, sondern ein weltflüchtiger Eremit. Der Schweizer Arnold Winkelried, der in der Schlacht bei Sempach (1386) ein Bündel feindliche Spieße packte und dadurch eine Bresche schlug, die den Sieg der Schweizerischen Eidgenossen über den österreichischen Herzog entschied, war ein Held.

II.

Vormoderne Christentümer und christliche Bekenntnisreligionen sind nicht alles, was Europa an Religionen zu bieten hat. Als Antwort auf die Erfahrung der Glaubenskriege bildet sich in Europa ein neuer Typus von Religion, ein neuer Glaube, eine neue Religionsauffassung, zu der verschiedene Strömungen ihren Beitrag geleistet haben. Dazu gehören Autoren, die statt der *theologia revelata*, die auf der Offenbarung basiert, mehr der *theologia naturalis* folgen, die eine Gotteserkenntnis aus dem Studium der Natur ermöglicht. Einflüsse kommen aus dem Judentum, insbesondere die Lehre von der vormosaischen Religion Noahs.[13] Dazu gehören die weitverzweigten Netze des Spiritualismus und Sozianismus. Grob

[13] Uriel da Costa vertrat diese Lehre in Holland; er „stellte ein angenommenes moralisches Naturgesetz als höchste ethische Norm über die spezielle jüdische und christliche Ethik, jenes natürliche Sittengesetz mit den noachidischen Gesetzen identifizierend." J. Maier, Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexander des Großen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert, Berlin [u.a.] 1972, S. 442.

gesagt, handelt es sich um religiöse Glaubensweisen, die teils ein eher integratives, pantheistisches Gottesbild, teils ein eher dialogisches, deistisches Gottesbild haben. Ich nenne diesen neuen Religionstypus Rationalreligion, im Anschluss an eine Schrift von Theodor Ludwig Lau aus dem Jahre 1719, in der er die *religio rationis* als die Form der vernünftigen Erkenntnis Gottes, die allen Menschen gemeinsam ist, verteidigt.[14] Zum variantenreichen Typus der Rationalreligion rechne ich auch jene Glaubenslehren, die in der Botschaft Jesu eine vernünftige Religion wiedererkennen oder die Aussagen der Bibel nur dort als göttliche Gesetze anerkennen, wo gesunde Vernunft sie bestätigt.

Was glauben diese Leute? Grob zusammengefasst: Der als Gottes Ebenbild erschaffene Mensch hat die Kompetenz zur vernunftgemäßen Einsicht in die göttliche Ordnung. Diese Kompetenz ist postadamitisch im Kern heil geblieben. Allen Menschen kommt daher eine natürliche, vernünftige Religiosität zu, die von den verfassten, sich auf historische Prophetie oder Wunder gründenden Kirchen zu unterscheiden ist. Bei den englischen Deisten glaubt man: Gott hat die Welt und den Menschen erschaffen und ihm die Vernunft geschenkt. Dieses Vernunftgeschenk, die „Leuchte des Herrn", hat den Menschen zum Menschen gemacht und ihn vom Tier unterschieden.[15] Diese einfache Religion ist bei allen Menschen zu finden. Seit es Menschen gibt, so der Deist Herbert von Cherbury, gab es eine ganz einfache Urreligion, die lautete: Es existiert ein göttliches Wesen, das von den Menschen Verehrung fordert. Die Verehrung besteht in Tugend und Frömmigkeit und in der Reue über begangene Sünden. Gutes und Böses werden nach dem Tod vergolten. Das ist alles, mehr nicht. Alles, was später kam, die sogenannten positiven Religionen, wie zum Beispiel die Religion der Ägypter, Zoroastrismus, Judentum, Christentum und Islam, stellte für die Deisten einen Verfall der natürlichen Religion dar.[16]

Dass die Anhänger der Rationalreligion von den Anhängern der Bekenntnisreligionen als Atheisten bezeichnet wurden und dass die wissenschaftsgläubigen Atheisten des 19. Jahrhunderts den Aufklärern des 18. Jahrhunderts ihren Glauben absprachen, um sie als ihre legitimen Vorfahren zu funktionalisieren, sollte man ebenso beiseite stellen, wie den Vorwurf des Theologen Karl Barth, die neuprotestantischen Richtungen, wie die des Theologen Emil Brunner, die eine Vermittlung von Glauben und moderner Welt anstrebten, beförderten die „Reduktion

---

14 *Religio rationis* nennt Theodor Ludwig Lau in „Meditationes, Theses, Dubia philosophico-theologica" (1719) die einfache Form der vernünftigen Erkenntnis Gottes, die allen Menschen gemeinsam ist. Die später entstandene *religio relevationis* ist aus dieser Urreligion hervor gegangen. Vgl. T. L. Lau, Dokumente (1670–1740) (Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung; 1,1), hrsg. von M. Pott, Stuttgart/Bad Cannstatt 1992. Zur Interpretation siehe J. Assmann, Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung, Berlin 2010, S. 17–20.

15 Entsprechend: „Eine Leuchte des Herrn ist des Menschen Geist" (Sprüche 20, 27).

16 Vgl. E. L. H. von Cherbury, De religione laici, London 1645, Nachdruck hrsg. von G. Gawlick, Stuttgart 1966; ders., De religione gentilium. Errorumque apud eos causis, Amsterdam 1663, Nachdruck hrsg. von G. Gawlick, Stuttgart 1967.

der Lehre des Christentums auf den Bestand der Lehre einer sogenannten natürlichen oder vernünftigen Religion".[17]

Die Rationalreligion ist eine Religion, die für unser Thema – Relationsgeflechte von Heroischem und Religiösem – wenig hergibt. Es wäre zu prüfen, ob einige Erscheinungen des ‚*culte des grands hommes*', der im 18. Jahrhundert entsteht, rationalreligiöse Motive enthält. Eine *nobilitas literaria* zwischen Helden und Heiligen gab es schon im 16. Jahrhundert, die in Sammelbiographien illustrer Geister aufgeführt wurden. Besonders exzellente Dichter wurden schon im 14. Jahrhundert mit dem Lorbeerkranz gekrönt.[18] In der Westminster Abbey, der Grablege der Könige von England, fanden in der *poets corner* Dichter wie beispielsweise Geoffrey Chaucer, John Gay oder Ben Jonson ihre letzte Ruhestätte. Auch William Shakespeare wurde mit einem Denkmal geehrt. In der Abtei befinden sich die Gräber der Komponisten Henry Purcell, Orlando Gibbons und Georg Friedrich Händel, aber auch von Höflingen wie Thomas Parry und Marineoffizieren wie Cloud(es)ley Shovell und Captain Cornewell. Dass in der Abtei nicht nur Isaac Newton, sondern auch die Schauspielerin Anne Oldfield begraben wurde, hat bereits Voltaire bei seinem Besuch irritiert.[19]

Eine „nouvelle religion du livre" nennt Jean-Claude Bonnet die Bestrebungen der französischen Aufklärer, den *culte des grands hommes* für ihre Absichten zu nutzen.[20] Büsten und Statuetten der ‚*hommes illustres*', der ‚*grands écrivains*', wanderten in die Wohnzimmer der Bürger. Die berühmteste Statue von Voltaire schuf der Künstler Jean-Baptiste Pigalle: Der greise Voltaire sitzt nackt auf einem Baumstumpf, ein Tuch fällt von der linken Schulter herab, der Mund scheint sich zu öffnen und der Blick geht in die Ferne. Friedrich II. ließ sich von ‚Voltaire nu' eine Kopie anfertigen und im Vestibül von Sanssouci aufstellen. Zweifellos vertrat Voltaire rationalreligiöse Auffassungen, aber es ist fraglich, ob man dies der Skulptur ablesen kann. Überdies war den *philosophes* der Ruhm in der Nachwelt wichtiger, als zu Lebzeiten verehrt zu werden. Eva Hausdorf hat das Werk zu Recht in den Kontext des Geniekults des 18. Jahrhunderts gestellt.[21]

---

17 K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon/Zürich ^{2}1952, S. 80; E. Brunner, Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen 1934; K. Barth, Nein! Antwort an Emil Brunner, München 1934.

18 Vgl. H. Denzel de Tirado, Biographische Fiktionen: Das Paradigma Denis Diderot im interkulturellen Vergleich (1765–2005), Würzburg 2008, S. 23–29.

19 Vgl. M. Baker, De Troyes à Westminster. Pierre-Jean Grosley et la commémoration des grands hommes en France et en Angleterre vers 1760, in: T. W. Gaehtgens / G. Wedekind (Hrsg.), Le culte des grands hommes 1750–1850, Paris 2009, S. 13–38.

20 Vgl. J.-C. Bonnet, La Naissance du Panthéon. Essai sur le culte des grands homes, Paris 1998.

21 Vgl. E. Hausdorf, Le Voltaire nu de Jean-Baptiste Pigalle – Grandeur et décadence d'une statue, in: T. W. Gaehtgens / G. Wedekind (Hrsg.), Le culte des grands hommes 1750–1850, Paris 2009, S. 195–224; dies., Monumente der Aufklärung. Die Grab- und Denkmäler von Jean-Baptiste Pigalle (1714–1785) zwischen Konvention und Erneuerung, Berlin 2012.

III.

Bekenntnisreligion und Rationalreligion sind nicht die einzigen europäischen Religionen, die auf ihre Verflechtung mit dem Heroischem hin zu befragen sind. Der Glaube an die Göttlichkeit der Vernunft war auf die Erfahrung des Fanatismus der Glaubenskriege bezogen. Mit der Französischen Revolution taucht ein anders gelagerter Erfahrungshorizont auf: Der revolutionäre *Enthusiasmus.* Er tönt uns aus vielen Dokumenten der Zeit entgegen. 1791 schreibt Jeanne-Manon Roland, eine Revolutionärin, die 1793 selbst unter die Guillotine gerät, über eine Rede von Jacques-Pierre Brissot:

> „Er hat die Köpfe überzeugt, die Seelen elektrisiert, seinen Willen auferlegt; das war kein Beifall mehr, es waren Schreie, Ausbrüche; dreimal hat sich die ganze hingerissene Versammlung mit ausgebreiteten Armen, in die Luft geschwenkten Hüten, in unbeschreiblicher Begeisterung erhoben. Verderben über jeden, der diese großen Bewegungen empfunden oder geteilt hat und noch Fesseln tragen könnte!“[22]

Beobachter haben sich gefragt, ob dieser Enthusiasmus nicht der Fanatismus sei, den man aus den Glaubenskriegen kannte. Kant, Hegel und andere kluge Leute waren der Überzeugung, dass hier etwas anderes geschehen ist. Die Enthusiasten sind von einer heiligen Idee in Besitz genommen, es sind die Gotttrunkenen, von denen bei Platon die Rede ist.

Diese Form der Religiosität unterscheidet sich von den älteren Religionstypen dadurch, dass Göttliches und Menschliches fusioniert werden. Die Sprache des Religiösen diffundiert in alle möglichen Bereiche und wird in solch einer Art verweltlicht, dass sie sich von bekenntnisreligiösen und auch von rationalreligiösen Profilen, in denen man eine Kohärenz von Religion erkennen konnte, entfernten. Damit geraten Phänomene in den Bezirk des Heiligen, die zuvor nicht in dieser Weise kodiert wurden. Die wilde und elementarische Natur konnte ebenso enthusiastisch erlebt werden wie die Dichtung, aber auch die Gesellschaft, die Kultur, die Bildung, das Vaterland und vieles anderes mehr. Um 1800 explodiert die Verwendung des Adjektivs ‚heilig‘ in allen möglichen Zusammenhängen.[23]

Ich fange gar nicht erst an, in die komplexe Diskussion um das Heilige einzusteigen und verweise nur auf die einschlägigen Arbeiten von Carsten Colpe.[24] Für den Religionssoziologen ist entscheidend, dass mit der Erfahrung des revolutionären Enthusiasmus die flottierende Sakralisierung all der Dinge, die Menschen heilig halten wollen, prinzipiell möglich wird. Es ist nicht mehr allein der

---

22 J.-M. Roland an J.-H. Bancal in Clermont-Ferrand, Paris, 11. Juli 1791, zitiert nach G. Landauer (Hrsg.), Briefe aus der französischen Revolution Bd. 2., Frankfurt am Main 1919, S. 37.

23 Vgl. M. Heyne, Heilig [1877], in: C. Colpe (Hrsg.), Die Diskussion um das „Heilige“, Darmstadt 1977, S. 3–26, hier S. 22.

24 Vgl. C. Colpe, Die wissenschaftliche Beschäftigung mit ‚dem Heiligen‘ und ‚das Heilige‘ heute, in: D. Kamper / C. Wulf (Hrsg.), Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt am Main 1987, S. 33–61; ders., Über das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen, Meisenheim/Frankfurt am Main 1990.

in einer Kirche lebendige Heilige Geist, auch nicht die Göttlichkeit der Vernunft, sondern es sind nun mehrere Fusionen des Irdischen und Göttlichen möglich, vor allem die Sakralisierung der Kunst, Musik und Literatur, die Medien des Göttlichen werden, und das Volk, die Nation, denen nun Altäre gebaut werden. In Goethes „Vier Jahreszeiten" heißt es im „Herbst":

> „Was ist heilig? Das ists, was viele Seelen zusammen
> Bindet; bänd es auch nur leicht, wie die Binse den Kranz.
> Was ist das Heiligste? Das, was heut und ewig die Geister,
> Tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht".[25]

Kunstreligion und Nationalreligion, die im 19. Jahrhundert aufblühen, werden oft verdächtigt, keine echten Religionen zu sein, sie werden als Ersatzreligionen, Quasireligionen oder Pseudoreligionen bezeichnet. Ich kann mich dem nicht anschließen. Wer weiß, welches die *vera religio* ist, mag so reden und sich eine entsprechende Definition echter Religion zurechtlegen. Wie man das wissenschaftlich begründen will, ist mir freilich ein Rätsel. Soziologen halten sich an Diskurse und Praktiken, so wie sie von Akteuren, den Gläubigen, hervorgebracht werden.

Für die Analyse der Relationsgeflechte von Heroischem und Religiösem eignet sich der Typus der enthusiastischen Religion dann besonders, wenn die Einbettung von Helden in die Kontexte kirchlich institutionalisierter, statuarischer Religion nicht recht passen will, wenn es sich um flottierende Sakralisierungen handelt. Die Herausgeber des vorliegenden Bandes sprechen in diesem Sinne vom Sakralen als einer „Zuschreibungskategorie der Außeralltäglichkeit". Diese Art, religiöse Phänomene zu deuten, steht auf den Schultern der junghegelianischen Religionskritik eines Feuerbachs, demzufolge der Mensch seine Wünsche und Hoffnungen auf ein göttliches Wesen projiziert; eines Bruno Bauers, der den Enthusiasmus als Kompensation der Atomisierung der Individuen in der Massengesellschaft interpretiert; eines Marx', der den Religionsbegriff in den der Ideologie transformiert, um deren Wurzelgrund in materiellen Verhältnissen der Individuen freizulegen, und eines Max Stirners, der in der Selbstermächtigung der Einzigen, etwas heilig zu halten oder eben nicht, die personale Quelle aller Verhimmelungen aufgedeckt hat. Ich denke, damit kann man in der Analyse von Heroisierungen ein gutes Stück vorankommen.[26]

IV.

Religionen und Religionsbegriffe haften an bestimmten, epochalen gesellschaftlichen Zeiterfahrungen: Ohne die Verschränkung von Glaubenskriegen mit Staaten-

---

25 J. W. Goethe, Vier Jahreszeiten. Herbst, in: J. W. Goethe, Berliner Ausgabe. Poetische Werke Bd. 1, Berlin 1960, S. 264–265.

26 Vgl. W. Eßbach, Von der Religionskritik zur Kritik der Politik – Etappen junghegelianischer Theoriediskussion, in: H. Reinalter (Hrsg.), Die Junghegelianer. Aufklärung, Literatur, Religionskritik und politisches Denken, Frankfurt am Main 2010, S. 41–63.

bildungskriegen ist weder der moderne Typus sich gegeneinander abgrenzender Bekenntnisreligionen, noch die Religionsfriede und Religionsfreiheit versprechende Rationalreligion möglich geworden. Ohne die Erfahrung des revolutionären ‚Enthusiasmus' und die aus ihm hervorgehende Heiligung von Kunst und Nation, lässt sich die religionskritische Wendung nicht verstehen, die darauf zielt, den Ikarus-Flug zum Absoluten, zu sakralisierten Werten auf den Boden der Tatsachen materieller Verhältnisse und der wirklichen Existenz der Einzelnen herunterzuholen.

Aber auch das ist nicht alles, was Europa an Religionen und Religionsdeutungen zu bieten hat. In der epochalen Erfahrung der entfesselten Marktgesellschaft, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Individuen nötigt, zum Markte zu tragen, was Wert und Wertsteigerung verspricht, entstehen neue Religionen und neue Deutungen des Religiösen. Entfesselte Marktwirtschaft meint im Sinne der klassischen Studie von Karl Polanyi: Es gibt nicht mehr nur Märkte für Nahrungsmittel, Werkzeuge, Kleider und andere Sachgüter, sondern die Arbeit, der Boden und selbst das Geld wird auf Märkten gehandelt.[27] Mehr und mehr Bereiche des Lebens erscheinen so, als ob sie wählbar wären. Auf einem wachsenden Buchmarkt finden sich alternative Angebote zur religiösen Orientierung. Die Rede von der Weltanschauung drängt sich als ein Sortierbegriff auf. Gegen David Friedrich Strauß' ‚*moderne Weltanschauung*' setzte der protestantische Theologe Alfred Ritschl eine ‚*religiöse Weltanschauung*'. Die Suprematie beanspruchen der Szientismus, die positivistische Kirche, die säkularistischen Weltanschauungs-Vereine, für die die Wissenschaft – wie Rudolf Virchow sagte – zur Religion geworden ist.[28]

Wie mit dieser neuen Erfahrung umgehen? Das rationalreligiöse Programm der Aufklärung passte nicht recht auf diese Situation, denn es ging nicht um Glaubenskriege oder Toleranz, sondern um einen friedlichen Wettbewerb der Überzeugungen gerade auf der Basis der Freiheit von Religion und Wissenschaft. Die Modi junghegelianischer Religionskritik waren selbst Weltanschauungsangebote auf dem Markt geworden. Feuerbach gab der Wissenschaftsreligion philo-

---

27 Vgl. K. Polanyi, The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen, Frankfurt am Main 1978.

28 Vgl. R. Virchow, Über die nationale Entwicklung und Bedeutung der Naturwissenschaften. Rede gehalten in der zweiten allgemeinen Sitzung der Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu Hannover am 20. September 1865, Berlin 1865, S. 18. Früh erkannt hat die Bedeutung wissenschaftsreligiöser Vereine: H. Lübbe, Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Basel/Stuttgart 1963, S. 127–172. Ausführlicher dazu: F. Simon-Ritz, Die Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland, Gütersloh 1997; T. H. Weir, Secularism and Religion in Nineteenth-Century Germany. The Rise of the Fourth Confession, Cambridge 2014. Siehe auch: P. Schöttler, Szientismus. Zur Geschichte eines schwierigen Begriffs, in: NTM Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin 20, Heft 4, 2012, S. 245–269. Grundlegend ist die Studie von B. Plé, Die „Welt" aus den Wissenschaften. Der Positivismus in Frankreich, England und Italien von 1848 bis ins zweite Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts. Eine wissenssoziologische Studie, Stuttgart 1996.

sophischen Flankenschutz, und die Arbeiterbewegung formte aus Marx eine sozialistische Weltanschauung.

Die Antwort auf die neuen Erfahrungen der religiösen Situation in entfesselten Marktgesellschaften haben die Religionswissenschaften gegeben, die sich um 1900 als Religionspsychologie, Religionsgeschichte, Religionssoziologie und auch als die Fachdisziplin Religionswissenschaft konstituiert haben.[29] Die Religionswissenschaften haben es mit einer mehrfachen Problemstellung zu tun: Sie sehen sich der starken wissenschaftsreligiösen Strömung gegenüber, für die das Zeitalter der Bekenntnisreligionen zur Neige geht. Religionswissenschaften wollen aber nicht Theologie sein, sondern als Wissenschaften gelten, das heißt sie müssen ihren Gegenstand definieren, um akademisch anerkannt zu werden. Da reicht es nicht, allein europäische Christentumsgeschichte zu treiben, sondern es bedarf einer Gegenstandsbeschreibung, die alle religiösen Phänomene der Welt in den Blick nimmt. Man bedarf also einer Religionsdefinition, in der zentrale Eigenschaften des zu erforschenden Gegenstands so bestimmt werden, dass zwischen Religion und anderen Phänomenen unterschieden werden kann.

Zwei Forschungsstrategien sind hervorzuheben: Zum einen machte man sich auf die Suche nach dem Ursprung der Religion in der Geschichte der Menschheit. Zum anderen richtete sich das Interesse auf Extremformen religiösen Lebens.

Bei der Suche nach dem Ursprung der Religion gerieten die frühesten Artikulationen religiösen Bewusstseins ins Blickfeld, wie man sie in den Berichten der Ethnographen zu finden glaubte. Nachdem der schottische Jurist John Ferguson McLennan den Totemismus in die Diskussion eingeführt hatte, das heißt die dauerhafte Beziehung einer Menschengruppe zu einem Totemtier, von dem sie abzustammen glaubten, sahen viele hierin den Ursprung der Religion.[30] Robert H. Codrington ließ sich von den Melanesiern belehren, dass *mana*, die Kraft, die die normalen Fähigkeiten des Menschen oder die gewohnten Abläufe der Natur überschreitet, am Anfang der Religion steht.[31] James George Frazer nahm an, dass Zauberei und magische Handlungen am Ursprung der Religion liegen.[32]

Versuche der Generalisierung blieben nicht aus: Edward B. Tylor übernahm von Adolphe Quetelet das statistische Verfahren der Berechnung von Mittelwerten für die Konstruktion von Typen durchschnittlichen Verhaltens des ‚*homme*

---

29 Vgl. V. Krech, Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871–1933, Tübingen 2002; H. G. Kippenberg, Die Entdeckung der Religionsgeschichte, München 1997; A. L. Molendijk / P. Pels (Hrsg.), Religion in the Making. The Emergence of the Sciences of Religion, Leiden 1998; B. Gladigow, Religionswissenschaft. Historisches, Systematisches und Aktuelles zum Stand der Disziplin, in: Berliner Theologische Zeitschrift 13, 1996, S. 200–213.

30 Vgl. J. F. McLennan, Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies, Edinburgh 1865.

31 Vgl. R. H. Codrington, The Melaniesians, Oxford 1891.

32 Frazers „The Golden Bough. A Study in Comparative Religion“ erschien zunächst zweibändig 1890 und in der dritten Auflage 1911 bis 1915 zwölfbändig.

moyen‘. Dabei stellte er fest, dass der Glaube an Geister im Durchschnitt aller primitiven Völker gegeben sei, und er fasste dies unter dem Begriff des Animismus. Dieser galt ihm als Frühform kognitiver Weltaneignung. „Believe in Spiritual Beings“ lautete seine Minimaldefinition von Religion.[33] Die Animismustheorie konnte unterschiedlich benutzt werden: Zum einen bot sie die Chance, die vielfältigen, eigensinnigen und für Europäer bisweilen bizarren Glaubensvorstellungen und kultischen Praktiken begrifflich zu homogenisieren. Dieser Animismus konnte dann zum Ursprung von Religion erklärt werden. Zum anderen war der Weg offen, diesen Animismus als bloßes Vorgeschehen aus dem Kreis der eigentlichen, höherwertigen Religionen auszuschließen, zu denen vorrangig die so genannten Weltreligionen gehörten.

Für die zweite Forschungsstrategie, das Interesse an Extremformen religiösen Lebens, ist an erster Stelle die klassische Studie von William James „Die Vielfalt religiöser Erfahrung“ zu nennen.[34] Im Unterschied zur Religionsforschung, die auf der Basis von Massendaten die Religionszugehörigkeit der Bevölkerung errechnete, stellt James den Einzelnen ins Zentrum, der eine ihn überwältigende Begegnung mit etwas Göttlichem erfährt. Dafür nimmt James die Selbstzeugnisse von Religionsstiftern, Heiligen, Sektengründern und Bekehrten aus verschiedenen Epochen und Weltteilen als Quellenmaterial. Er schreibt:

> „[Religiöse Erfahrung] können wir nur bei Individuen finden, für die Religion weniger eine dumpfe Gewohnheit ist als vielmehr einem heftigen Fieber gleicht. Aber solche Individuen sind religiöse ‚Genies‘; und wie viele andere Genies, die genug Früchte hervorgebracht haben, daß ihrer auf den Seiten einer Biographie gedacht werden kann, zeigen solche religiösen Genies häufig eine anfällige nervliche Verfassung. Vielleicht sind religiöse Führer, noch mehr als andere Arten von Genies Opfer ungewöhnlicher psychischer Heimsuchungen gewesen. Ohne Ausnahme handelte es sich bei ihnen um Geschöpfe mit einer ausgeprägten emotionalen Sensibilität. Oft führten sie ein Leben voll innerer Zerrissenheit und litten in bestimmten Lebensphasen unter Melancholie. Sie kannten kein Maß, neigten zu Obsessionen und fixen Ideen; häufig fielen sie in Trance, hörten Stimmen, hatten Visionen und zeigten alle möglichen Eigenheiten, die man normalerweise als pathologisch klassifiziert. Im Verlauf ihres Lebens haben ihnen nicht selten gerade diese pathologischen Züge zu ihrer besonderen religiösen Autorität und ihrem Einfluß verholfen“.[35]

Sowohl die Orientierung an extremen religiösen Phänomenen wie auch die Suche nach dem Ursprung dienten nicht nur der Klärung der Konstitutionsfrage, was Gegenstand der Religionswissenschaften sein sollte. Als von der Normalität der Gegenwart entfernte Gebiete halfen sie auch mit, eine wissenschaftliche Distanz

---

33 E. B. Tylor, Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom, Bd. 2 Religion in primitive culture (Harper torchbooks; 34), New York [5]1958, S. 424.

34 Vgl. W. James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur [1901/1902], übers. von E. Herms / C. Stahlhut, Frankfurt am Main 1997. Zu James siehe: H. Joas, Die Entstehung der Werte, Frankfurt am Main 1999, S. 58–86.

35 James, Vielfalt (Anm. 34), S. 42.

zur Religion zu sichern. Eine solche Distanzierung konnte auch erreicht werden, wenn man wie Rudolf Otto das der Rationalität der modernen Marktgesellschaft widerstreitende Irrationale fokussierte. Otto nimmt sowohl Motive des – dem modernen Menschen fremd gewordenen – primitiven Geisterglaubens als auch die extremen Erscheinungen religiöser Virtuosen im Sinne von James auf. Es geht um die Gefühle des Schauervollen, Übermächtigen, Energischen, des ganz Anderen, des Faszinierenden, Ungeheuerlichen, des Erlauchten und so weiter. Der Titel der Schrift markiert die These: „Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen" von 1917.[36]

Religion, das ist bei Otto die Anregbarkeit und Erweckbarkeit der menschlichen Seele durch das Numinose, „das sich dem Rationalen […] entzieht und das ein arrēton, ein ineffabile ist, sofern es *begrifflicher* Erfassung völlig unzugänglich ist." Das Heilige ist eine Kategorie *rein a priori*. Das Gefühl des Numinosen „bricht auf aus dem ‚Seelengrunde', aus dem tiefsten Erkenntnis-grunde der Seele selber".[37] Mit dieser Grundlegung verliert Ottos Religionswissenschaft ein Stück weit ihren Wissenschaftscharakter. Religion ist – wie Rainer Flasche bemerkt – Erkenntnisgegenstand und Erkenntnismittel zugleich: „Der ‚sensus numinis' ergreift sich selbst und emaniert das, was Religion zu sein habe". Otto wird dann auch selbst Religionsstifter, 1921 gründet er den ‚Religiösen Menschheitsbund'.

Für die Frage nach dem Relationsgeflecht von Heroischem und Religiösem sind beide Konzepte, die Orientierung an ‚urgesellschaftlichen' und an extremen religiösen Phänomenen fruchtbar zu machen. Denn es geht bei diesen Kernbestimmungen von Religion, die sich trefflich mischen lassen, nicht um eine Jedermanns-Religion, sondern um eine an einzelne Personen gebundene, besondere religiöse Virtuosität und um eine Religiosität, die mit archaischen Vorstellungen in Beziehung steht, die für den modernen Menschen als eine irrationale Welt erscheinen müssen. Dies lässt sich sehr gut an Max Webers Charismabegriff zeigen, der häufig für Phänomene der Sakralisierung des Heroischen in Anspruch genommen wird.

V.

Webers Rede von Charisma ist vielschichtig, ihre Kohärenz ist nur nachvollziehbar, wenn man in Rechnung stellt, was in diesem Begriff gebündelt ist. Weber hat bekanntlich in seiner Herrschaftssoziologie der ‚charismatischen Herrschaft' einen prominenten Platz zugewiesen. Sie steht in dem berühmten Text: „Die drei reinen

---

36 Vgl. R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen [1917], München [23-25]1936; H.-W. Schütte, Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos, Berlin 1969; H. Joas, Theologie unter freiem Himmel. Wie aktuell ist Rudolf Otto?, in: Sinn und Form 65, Heft 4, 2013, S. 551–559.

37 Otto, Das Heilige (Anm. 36), S. 5, S. 137–138.

Typen der legitimen Herrschaft"[38] an letzter Stelle nach der ‚legalen Herrschaft', deren Grundvorstellung ist: „[D]aß durch formal korrekt gewillkürte Satzung beliebiges Recht geschaffen und [bestehendes beliebig] abgeändert werden könne", und nach der „traditionalen Herrschaft", für die patriarchalische Herrschaft steht, bei der „der Person kraft ihrer durch Herkommen geheiligten Eigenwürde: aus Pietät" gehorcht wird.[39] Die Gehorsamsbeziehung in charismatischer Herrschaft ist dagegen legitim

> „kraft affektueller Hingabe an die Person des Herrn und ihre Gnadengaben (Charisma), insbesondere: magische Fähigkeiten, Offenbarungen oder Heldentum, Macht des Geistes und der Rede. Das ewig Neue, Außerwerktägliche, Niedagewesene und die emotionale Hingenommenheit dadurch sind hier Quellen persönlicher Hingebung".[40]

Um zu verstehen, wie der theologische Charismabegriff in die Herrschaftssoziologie geraten ist, muss an den Anteil protestantischer Theologen an der Entstehung der Religionswissenschaften erinnert werden. Zwischen den Theologen Adolf von Harnack und Rudolph Sohms war strittig, ob *ecclesia* eine rechtliche Verfassung haben kann, die den staatlichen Verfassungen vergleichbar ist. Sohms bestreitet dies: Im frühen Christentum habe es überhaupt keine administrativen Ämter gegeben, vielmehr habe es sich um eine ‚charismatische Organisation' gehandelt, in der die göttlichen Gnadengaben ungleich verteilt waren. Alle Ämter beruhten allein auf Charismata, und man schuldete den so Begnadeten Gehorsam nur solange, wie anerkannt wurde, dass eine starke göttliche Inspiration vorlag.[41] Dieses bipolare Schema, Amt oder Charisma, übernimmt Weber im Prinzip. Aber dabei bleibt es nicht. Weber fügte dazu all die Motive ein, die in den Religionswissenschaften seiner Zeit als wesentliche Qualität des Religiösen identifiziert wurden: Die außergewöhnlichen Erscheinungen extremer religiöser Erfahrung, das Primitive und Archaische menschlicher Frühzeit, das Irrationale.

So gemixt entsteht ein neutralisierter Begriff von Charisma, der jene Bahn eröffnet hat, auf der hundert Jahre später überall Charisma zu finden ist. Weber schreibt: „Es versteht sich, daß der Ausdruck ‚Charisma' hier in einem gänzlich wertfreien Sinn gebraucht wird. Der manische Wutanfall des nordischen ‚Berserkers', die Mirakel und Offenbarungen irgendeiner Winkelprophetie, die demagogischen Gaben des Kleon sind der Soziologie genau so gut ‚Charisma' wie die Qualitäten eines Napoleon, Jesus, Perikles. Denn für uns entscheidend ist nur, ob sie als Charisma galten und *wirkten*, d.h. Anerkennung fanden".[42]

---

38 Vgl. M. Weber, Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft, in: M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von J. Winckelmann, Tübingen ^{6}1985, S. 474–487.

39 Ebd., S. 478.

40 Ebd., S. 481.

41 Vgl. M. Riesebrodt, Charisma, in: H. G. Kippenberg / M. Riesebrodt (Hrsg.), Max Webers „Religionssystematik", Tübingen 2001, S. 151–166.

42 Weber, Typen der legitimen Herrschaft (Anm. 38), S. 483.

In seiner Einleitung in „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen" definiert Weber Charisma in vergleichbarer Weise als

> „eine (sei es mehr äußerliche oder mehr innerliche) Herrschaft über Menschen, welcher sich die Beherrschten kraft des Glaubens an diese Qualität dieser bestimmten *Person* fügen. Der magische Zauberer, der Prophet, der Führer auf Jagd- und Beutezügen, der Kriegshäuptling, der sog. ‚cäsaristische' Herrscher, unter Umständen das persönliche Parteihaupt, sind gegenüber seinen Jüngern, seiner Gefolgschaft, der von ihm geworbenen Truppe, der Partei usw. solche Herrschertypen".[43]

Wo könnte dieses Konzept von Charisma für das Thema – Relationsgeflechte von Heroischem und Religiösem – interessant werden? Es könnte dies in all den Fällen sein, in denen die Position eines Herrschers oder Machthabers mit religionsgeschichtlichen Phänomenen verbunden werden kann, und zwar in der Spannweite von Zauberei und Ekstase bis zu den Visionen der Mystiker und den Privatoffenbarungen, von denen Gläubige berichten, dass sie ihnen zuteil geworden sind. Wo Herrscher, Machthaber, politische Führer sich selbst als Helden beschreiben oder wo ihnen attestiert wird, dass sie Helden sind, kann man versuchen, mit Webers Charisma-Begriff zu arbeiten. Wenn man es mit schlichten Soldaten zu tun hat, die ob ihrer außerordentlichen Tapferkeit als Helden gefeiert werden, kommt man mit der Rede von Charisma nicht sehr weit.

Ob man im Zusammenhang von pädagogischen Lehrer-Schüler-Beziehungen von Charisma reden sollte, kann man bezweifeln. In der Regel reicht dafür, auch für die Verhältnisse an Universitäten, eine Soziologie von Autoritätsbeziehungen. Zwischen *potestas* und *auctoritas* wussten schon die Römer zu unterscheiden, und es macht wenig Sinn, Autorität als „waffenlose Gewalt" (Max Horkheimer) mit der Rede von Charisma zu vermengen.[44] Autorität meint gewöhnlich die Anerkennung einer Überlegenheit, eine Art freiwilliger Knechtschaft, die zu starken Anpassungsbereitschaften sogar in Bereichen führen kann, die von der Autorität gar nicht gefordert, erwartet oder vermutet werden. Für Soziologen stellt sich das Gefesseltsein in Autoritätsbindungen als soziale Beziehung dar, die auf dem Bestreben beruht, von anderen anerkannt zu werden. Wer eine Autoritätsbindung eingeht, möchte von der Autorität anerkannt werden. Dies Streben nach Anerkanntsein entspringt dem konstitutiven Erfordernis der Selbstanerkennung, die Menschen gegenüber sich selbst vollziehen müssen. In Autoritätsbeziehungen realisieren Menschen ihre Selbstanerkennung dadurch, dass sie sich selbst zum Objekt eines anderen hochgeschätzten Wesens machen. Die Entstehung der generativen Autoritätsbindung zwischen Eltern und ihren Kindern ist ein Modellgeschehen, an dem diese kommunikativen Anerkennungsprozesse jederzeit gut studiert werden

---

43 M. Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende Religionssoziologische Untersuchungen. Einleitung, in: M. Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915–1920 (MWS I/19), hrsg. von H. Schmidt-Glintzer / P. Kolonko, Tübingen 1991, S. 1–26, hier S. 22.

44 Vgl. H. Popitz, Phänomene der Macht, Tübingen ^{2}1992, S. 104–159.

können. Das gehört zum Alltag der *conditio humana* und ist sinnvollerweise nicht dem Bereich des charismatisch Außergewöhnlichen zuzuschlagen.

Die Differenz von Autorität und Charisma wird bei Weber deutlich, wenn er zur Frage der Anerkennung bemerkt: Charismatische Herrscher leiten „ihre Autorität nicht etwa *aus* dieser Anerkennung durch die Beherrschten ab. Sondern umgekehrt: Glaube und Anerkennung gelten als *Pflicht*, deren Erfüllung der charismatisch Legitimierte für sich fordert, deren Verletzung er ahndet".[45]

Kurz gesagt: Man muss dieser Herrschaft folgen. Hier macht auch der gelegentlich auftauchende Gedanke, charismatische Herrschaft verführe die Beherrschten, keinen Sinn. Denn das rein affektuelle Gehorchen, „durch *bloße* persönliche Neigung des Beherrschten" kann nach Weber keine Legitimitätsgründe vorweisen. „Eine Herrschaft, welche *nur* auf solchen Grundlagen ruhte, wäre aber relativ labil".[46]

Wer in der Heldenfrage mit Webers Charismabegriff arbeiten möchte, sollte sich bemühen, den Gebrauch des Terminus einzugrenzen und nicht in die Falle der gegenwärtigen Trivialisierung der Rede von Charisma zu gehen. Dazu erlaube ich mir, aus meiner Charisma-Sammlung, die von der Parfümmarke „Charisma" bis zur Werbung für Performance-Trainer und vieles anderes mehr reicht, zu zitieren, was Mark Schieritz 2011 in der Wochenzeitung DIE ZEIT im Anschluss an ein einschlägiges Max Weber-Zitat über einen Verteidigungsminister der Bundesrepublik schrieb:

> „Das irrationale Moment, das jeder charismatischen Herrschaft innewohnt, tritt bei Guttenberg ganz besonders hervor. Er verdankt seine Popularität der romantischen Sehnsucht nach Leidenschaft, Intensität, Tragik – all den Dingen eben, die in der nüchternen, kargen Politik eines liberaldemokratischen Rechtsstaats fehlen".[47]

Und Mark Schieritz beeilte sich hinzuzufügen: „Man muss in den Furor der Guttenberg-Fans gegen den politisch-medialen Komplex nicht gleich die Sehnsucht nach einem Führer hineinlesen, wie es jetzt einige tun".[48] Damit war der Kurzschluss zur Hitler-Charisma-Debatte hergestellt.

Fazit: Es ist eine ganze Reihe von Religionsbegriffen, die sich mehr oder weniger zur Analyse sakraler Dimensionen des Heroischen eignen. Einige Religionsbegriffe gehen tendenziell dahin, allen Menschen die Möglichkeit, religiös zu sein, zuzusprechen. Bekenntnisreligiös gedacht kann jeder ein Christ werden. Rationalreligiös gedacht ist jeder Mensch von seiner anthropologischen Konstitution her religiös. Dies hat Folgen für die Chancen der Sakralisierung des Heroischen. In Bekenntnisreligionen werden Regeln für die Relationen von Heiligen und Helden nötig. In Rationalreligionen wird es schwierig, Helden in religiöser

---

45 Weber, Typen der legitimen Herrschaft (Anm. 38), S. 483.

46 Ebd., S. 475.

47 M. Schieritz, Guttenberg und die grauen Mäuse, in: Die Zeit vom 7. März 2011, http://www.zeit.de/politik/deutschland/2011-03/guttenberg-charisma-demokratie, 15. November 2014.

48 Schieritz, Guttenberg (Anm. 47).

Hinsicht auszuzeichnen. Man ist darauf verwiesen, das Heroische über nichtreligiöse Zuschreibungen zu profilieren. Enthusiastische Religionen bieten der Sakralisierung des Heroischen einen weiten Spielraum, aber er ist nicht exklusiv für Helden, denn auch die Natur, die Kunst, Musik, die Nation können Medien sein, durch die der Himmel die Erde wachküsst. Religionswissenschaftliche Religionsbegriffe, wie sie um 1900 entwickelt wurden, akzentuieren in besonderem Maße das Außergewöhnliche, Außeralltägliche der Religion. In Webers Charisma-Begriff ist dies speziell mit Fragen der Legitimität politischer Herrschaft verknüpft. Allerdings ist es nicht leicht, das Numinose, Irrationale weitergehend zu bestimmen. Damit verflüchtigt sich die Selbstbeschreibung des Heroischen und die ganze Erklärungslast wird den Zuschreibern aufgebürdet.

From Heroes to Saints and from Martyrological to Hagiographical Discourse*

Jan N. Bremmer

In 1889, Hermann Usener (1834–1905) published his most famous work, "Das Weihnachtsfest". At the time, he was one of Germany's leading classicists and the most prominent historian of ancient Greek and Roman religion, working with a particular focus on mythology.[1] His book, which has not yet been replaced as a study of the origin of Christmas, was the first that analysed a Christian festival as if it was just like a pagan Roman celebration. In other words, it was the first that studied a major Christian feast not from a theological perspective but from a purely historical point of view.[2]

However, Usener's interest was not just historical. He was deeply committed to purifying the Christian Church of his day, in particular the Roman Catholic one, from its pagan survivals in order to build a church that would unite all Germans, both Protestants and Roman Catholics. To that end, Usener also studied the lives of saints, such as Tychon, Marina and Pelagia, in search of pagan antecedents.[3] Given his great influence, it is not surprising that some of his pupils also claimed that the early Christian saints either performed the same function as the ancient Greek cultic heroes or had even developed from this cultic context.[4] At the beginning of the 20th century, anthropologists and historians of re-

---

* This contribution is the fruit of my stay as Visiting Professor at the Collaborative Research Center / Sonderforschungsbereich 948, Freiburg im Breisgau, September to December 2014. I am most grateful to Andreas Friedrich for making my stay in Freiburg so very enjoyable, and to audiences in Freiburg (2014), Cracow (2015), Sydney (Macquarie University), Erfurt and Bergen (2016), Bochum, Ghent, Frankfurt, Graz and Cologne (2017) for interesting discussions. I am also much indebted for clarifying comments to Jitse Dijkstra, Ton Hilhorst, Ralf von den Hoff (on § 1), and Marc van Uytfanghe.

1 For Usener, see most recently J. N. Bremmer, Hermann Usener, in: W. W. Briggs / W. M. Calder III (ed.), Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia (Garland Reference Library of the Humanities; 928), New York 1990, p. 462–478 (with previous bibliography); M. Espagne / P. Rabault-Feuerhahn (ed.), Hermann Usener und die Metamorphosen der Philologie (Kultur- und sozialwissenschaftliche Studien; 7), Wiesbaden 2011.

2 H. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Erster Teil: Das Weihnachtsfest, Bonn 1889; cf. F. Pariente, Das Weihnachtsfest, in: A. Momigliano [et al.] (ed.), Aspetti di Hermann Usener filologo della religion, Pisa 1982, p. 181–211, here p. 211. Recently, though, Usener's work has been more critically discussed, cf. C. P. E. Nothaft, The Origins of the Christmas Date: Some Recent Trends in Historical Research, in: Church History 81, Issue 4, 2012, p. 903–911.

3 See his letter to Ignaz von Doellinger in H.-J. Mette, Nekrolog einer Epoche: Hermann Usener und seine Schule, in: Lustrum 22, 1979/80, p. 5–106, here p. 65, cf. Bremmer, Hermann Usener (Fn. 1), p. 469–470.

4 G. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien, Berlin 1896, p. 18: "Die Heiligen der christlichen Kirchen, vor allem die der griechischen Kirche, stellen die gerade Fortentwick-

ligion, under the influence of E. B. Tylor (1844–1917), considered belief in the soul and the cult of the dead to be a, if not *the*, origin of religion. It was natural, therefore, that the early cult of the saints was also seen as a continuation of the ancient cult of the dead.[5] However, the suggestion of continuity between pagan heroes and Christian saints was not accepted by everybody. Already in 1905 the Jesuit and Bollandist Hippolyte Delehaye (1859–1941) had published a study, "Les légendes hagiographiques", in which he strongly contested these claims, as he would continue to do throughout his long and productive life.[6] Looking back, it is not strange that Delehaye reacted quickly since the claims of the Protestant scholars struck at the heart of the doctrines and practices of the Roman Catholic Church. In the end, however, his own views came dangerously close to those of the Protestants and prohibition of his book by the Church was only averted through the intervention of the Belgian State.[7]

Subsequently, only one other great Roman Catholic scholar of hagiography, André-Jean Festugière (1898–1982), paid much attention to the Greek cultic hero, writing about the topic in his small book on sanctity published in 1949.[8] Half a century later, however, increasing specialisation has meant that neither patristic nor Late Antique scholars of saints and sanctity look at the possible pagan

lung des griechischen Heroenkults dar. Die Heiligen sind die Heroen der Antike. Der Vergleich liesse sich im Einzelnen aufs genaueste durchführen". L. Deubner, De incubatione capita quatuor, Leipzig 1900, p. 57: "Christianorum quoque religio habebat atque habet suos semideos, suos heroas; sanctos scilicet martyresque". (On the same page Deubner thanks Usener: "cuius consilio omnino valde me adiutum esse grato profiteor animo".) E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, ed. by G. Anrich, Tübingen 1904, p. 14–48; P. Saintyves, Les saints successeurs des dieux, Paris 1907; further bibliography: W. Speyer, Heros, in: E. Dassmann [et al.] (ed.), Reallexikon für Antike und Christentum, Vol. 14: Heilig – Hexe, Stuttgart 1988, p. 861–877, here p. 873–875; E. Zocca, Modelli-Martirio-Santità: un rapporto multidirezionale, Adamantius 14, 2008, p. 378–394, here p. 378–379.

5 Lucius, Anfänge (Fn. 4), p. 14–34. For Tylor, see most recently A. Ciattini, L'animismo di Edward Burnett Tylor, Turin 1995; G. Stocking, Delimiting Anthropology, Madison, WI 2001, p. 103–146; E. Sera-Shriar, The Making of British Anthropology, 1813–1871 (Science and Culture in the Nineteenth Century; 18), London 2013, p. 147–176.

6 See also H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs (Subsidia hagiographica; 20), Brussels ^{2}1933, p. 24–26, although with the unpersuasive argument that "un culte, aussi essentiellement païen dans son esprit et dans ses rites, ne pouvait inspirer aux fidèles que des sentiments de réprobation" (ibid., p. 26).

7 Cf. R. Aubert, Le Père H. Delehaye et le Cardinal Mercier, in: Analecta Bollandiana 100, 1982, p. 743–780. For Delehaye, see T. Heffernan, Hippolyte Delehaye (1859–1941), in: H. Damico [et al.] (ed.), Medieval Scholarship, 3 Vols., New York 1995–2000, Vol 2: Literature and Philology, p. 215–227; B. Joassart, Hippolyte Delehaye (1859–1941): Un bollandiste au temps de la crise moderniste, in: L. Barmann / C. Talar (ed.), Sanctity and Secularity during the Modernist Period (Subsidia hagiographica; 79), Brussels 1999, p. 1–45; B. Joassart, Hippolyte Delehaye. Hagiographie critique et modernisme, 2 Vols. (Subsidia hagiographica; 81), Brussels 2000.

8 A.-J. Festugière, La sainteté (Mythes et religions; 9), Paris ^{2}1949, p. 27–68.

roots of early Christian sainthood in detail any longer,[9] at least not beyond the connections with the pagan holy men of Late Antiquity. On the contrary, the path-breaking studies of Peter Brown, for instance, have concentrated on the position of saints and 'holy men' in their own societies, albeit with a certain neglect of their spiritual side (§ 2).[10] Similarly, the equally important, but less widely received, studies of the Belgian early medievalist Marc Van Uytfanghe have focused on what he calls 'the hagiographical discourse' (§ 4).

The Greek word *hêrôs*, the ancestor of the modern word 'hero', has a double meaning. On the one hand, it denotes our hero, German *Held*,[11] but, on the other, it also refers to a class of semi-divine beings between gods and mortals, whose sphere of influence was often restricted to the immediate area of their graves. Both, often interrelated, meanings can be found in connection with the early Christian martyrs, who according to the general consensus were the proto-saints. Augustine had already noted that if ecclesiastical usage had not forbidden it, the martyrs could have been called 'our heroes',[12] as they conquered the pagan heroes who lived in the air (like demons). Even so, his contemporary Prudentius gave the title *Romanus, acris heros excellentiae* to one of his hymns on a martyr ("Peristephanon" 10.52), clearly exploiting the secular meaning of the word.[13] Indeed, in one of our oldest surviving reports of a persecution, the Letter of the congregations of Vienne and Lyons to those in Asia and Phrygia, probably dating to AD 177, the martyrs are described as "sturdy pillars that could by their endurance take on themselves all the attacks of the Evil One" (1.6, tr. H. Musurillo, The Acts of the Christian Martyrs, Oxford 1972). Their martyrdom

---

9 But see P. Brown, The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity (Haskell Lectures on History of Religions; New Series 2), Chicago/London 1981, p. 5–6; C. P. Jones, New Heroes in Antiquity (Revealing Antiquity; 18), Cambridge, MA/London 2010, p. 84–85.

10 As was argued by two Roman Catholic scholars: J. Fontaine, Le culte des saints et ses implications sociologiques, réflexions sur un récent essai de P. Brown, in: Analecta Bollandiana 100, 1982, p. 17–42, and Ch. Pietri, Christiana Respublica, 3 Vols. (Collection de L'Ecole Française de Rome; 234), Rome 1997, Vol. 2, p. 1207–1233. Note the reaction of Brown in the "Preface to the 2014 Edition" of the new edition of his "The Cult of the Saints": P. Brown, The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity (Haskell Lectures on History of Religions; New Series 2), Chicago ^{2}2015, p. xx–xxiii.

11 For etymologies of Indo-European terms for hero, also *Held*, see G.-J. Pinault, Une nouvelle connexion entre le substrat indo-iranien et le tokharien commun, in: Historische Sprachforschung 116, Issue 2, 2003, p. 175–189; A. L. Lloyd / R. Lühr, Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen, Vol. 4: gâba – hylare, Göttingen 2009, p. 938–939 (*Held*).

12 Augustine, De Civitate Dei 10.21, cf. J. den Boeft, Some Etymologies in Augustine's De Civitate Dei X, in: Vigiliae Christianae 33, Issue 3, 1979, p. 242–259, here p. 250–252. Augustine's airy heroes (*aeriae potestates*) derive from Varro, cf. Arnobius 3.41 = Varro, Ant. fr. 209 Cardauns; Augustine, De Civitate Dei 7.6 = Varro, Ant. fr. 226 Cardauns, but the idea was also present in the East, cf. D. A. Russell / N. G. Wilson, Menander Rhetor, Oxford 1981, p. 162, §414.5–6.

13 For other examples, see H. Kornhardt, '*heros*', in: Thesaurus Linguae Latinae 6, Leipzig 1934, p. 2661–2666, here p. 2664.14–22.

was "the greatest of all the wars which they waged against the Devil" (2.6). Evidently, the martyrs were the heroic defenders against the attacks of the Devil on the Church; they were the *militia Dei*.[14]

In my contribution I would like to return to the debate that flourished as the 19th century turned into the 20th and look at the roots of Christian sainthood and its first developments.[15] As the Greek cultic heroes became conceptualised as a class in the later sixth century BC, we will look at nearly a millennium of ancient religious history and end our study around AD 400, when the saints are becoming well established. In the course of my investigation I will pay attention to terminological, geographical, chronological, social and religious aspects of the rise of sainthood. Admittedly, the literature on the subject is enormous. That is why I will concentrate on the scholarly discussions of recent decades and, naturally, will limit myself to the main lines. Nevertheless, in this way we may perhaps acquire a somewhat more nuanced view of the rise of an influential, and nearly two-millennia-old, class of religious heroes: the Christian saints. Let us start with the Greek cultic heroes.

From Heroes to Zeroes

The Greek word ἥρως (*hêrôs*) derives from a pre-Greek language, and its original meaning is still unclear.[16] Our oldest source, Homer, often uses the word for the collective of the Greeks or Trojans but also uses it for single warriors, all of whom lived before the present generation of mortals. The term is not used for females (the Greek word for 'heroine' is fairly late) or for gods. Moreover, in Homer and his younger contemporaries, the term is never used to denote a cultic hero.[17] How, then, do we explain this development of a separate category of cultic heroes?

Walter Burkert (1931–2015) took a step in the right direction when he suggested that the rise of the hero cult should not be separated from the restructur-

---

14 Tertullian, De oratione 19: *militia Dei sumus*; Cyprian, Epistula 58, cf. J. W. van Henten, The Martyrs as Heroes of the Christian People. Some Remarks on the Continuity between Jewish and Christian Martyrology, with Pagan Analogies, in: M. Lamberigts / P. Van Deun (ed.), Martyrium in Multidisciplinary Perspective (Ephemerides theologicae Lovanienses, Bibliotheca; 117), Leuven 1995, p. 303–322.

15 I am of course much indebted to the excellent surveys by Th. Baumeister, Heiligenverehrung I, in: E. Dassmann [et al.] (ed.), Reallexikon für Antike und Christentum, Vol. 14: Heilig – Hexe, Stuttgart 1988, p. 96–150, and M. Van Uytfanghe, L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pour un débat rouvert, in: Cassiodorus 2, 1996, p. 143–196.

16 For its pre-Greek etymology, see R. Beekes, Etymological Dictionary of Greek, 2 Vols. (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series; 10.1–2), Leiden 2010, Vol. 1, p. 526.

17 See the careful survey of F. Horn, Held und Heldentum bei Homer (Classica Monacensia; 47), Tübingen 2014, p. 10–30 (with earlier bibliography).

ing of spiritual life under the influence of Homer, although Burkert assigned too early a date to this development.[18] The gradual emergence of the heroes as a class coincides with the first mention of the group of twelve Olympian gods on Lesbos around 600 BC and in Athens around 520 BC.[19] Around 500 BC we can observe a growing awareness of the difference between gods and their statues, and this period also gives us Xenophanes' (B14–16 Diels/Kranz) famous attack on divine anthropomorphism and Heraclitus' (B 5 Diels/Kranz) ridiculing of those who "pray to the statues here as if one were chattering with houses, not recognizing what gods or even heroes are like".[20] Evidently, a hardening of the division between the main gods of the Greeks and all other (for lack of a better word!) supernatural beings worthy of worship took place in the course of the later sixth century BC, the latter now finally and definitively being classified as 'heroes'. In other words, heroes as 'purely' cultic figures became firmly established only in the course of the sixth century BC. The mixture of Homer's heroes, ancestor cults and belief in the powerful dead was the pre-history of this final stage, but there cannot have been a proper hero cult any earlier since the category simply had not been conceptualised before the sixth century.[21]

---

18 W. Burkert, Greek Religion, Oxford 1985, p. 205; see also his "L'eroizzazione": W. Burkert, L'eroizzazione, in: L. Abbondanza [et al.] (ed.), Apoteosi da uomini a dei, Rome 2014, p. 20–27.

19 Lesbos: Alcaeus, fr. 349e Voigt/Liberman, cf. J. N. Bremmer, The Greek Gods in the Twentieth Century, in: J. N. Bremmer / A. Erskine (ed.), The Gods of Ancient Greece (Edinburgh Leventis Studies; 5), Edinburgh 2010, p. 1–18, here p. 6; I. Rutherford, Canonizing the Pantheon: the Dodekatheon in Greek Religion and its Origins, in: J. N. Bremmer / A. Erskine (ed.), The Gods of Ancient Greece (Edinburgh Leventis Studies; 5), Edinburgh 2010, p. 43–54. Athens: Thucydides 6.54.6, see, most recently, S. Georgoudi, Les Douze dieux des Grecs: variations sur un thème, in: S. Georgoudi / J.-P. Vernant (ed.), Mythes grecs au figuré: de l'antiquité au baroque, Paris 1996, p. 43–80; S. Georgoudi, Les Douze Dieux et les autres dans l'espace cultuel grec, in: Kernos 11, 1998, p. 73–83; R. W. Johnston / D. Mulroy, The Hymn to Hermes and the Athenian Altar of the Twelve Gods, in: The Classical World 103, Issue 1, 2009, p. 3–16.

20 For the statues, see J. N. Bremmer, The Agency of Greek and Roman Statues: from Homer to Constantine, in: Opuscula 6, 2013, p. 7–21, here p. 8–9 (with previous bibliography on gods and their statues).

21 Similarly: J. J. Bravo III, Recovering the Past: The Origins of Greek Heroes and Hero Cult, in: S. Albersmeier (ed.), Heroes: Mortals and Myths in Ancient Greece, Baltimore 2009, p. 10–29, here p. 17, although overlooking my article with the same conclusion (below). As Burkert, Greek Religion (Fn. 18), p. 205, notes: "if the concept and cult form were established at a relatively late date […] then this does not exclude the reception of very ancient traditions in the new complex". I have summarized, updated and slightly revised here my "The Rise of the Hero Cult and the New Simonides" (J. N. Bremmer, The Rise of the Hero Cult and the New Simonides, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 158, 2006, p. 15–26), which is not refuted by N. Himmelmann, Der ausruhende Herakles, Paderborn 2009, p. 190–192, and R. Parker, On Greek Religion (Cornell Studies in Classical Philology; 60), Ithaca, NY/London 2011, p. 287–292. A. Brelich, Gli eroi greci (Nuovi saggi; 21), Rome 1958, is still the indispensable and most original study of the earlier heroes. The fullest survey of the hero-cult now is K. Buraselis [et al.], Heroisierung und Apotheose, in: Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum, Vol. 2, Los Angeles 2004, p. 125–214, here p. 126–158, to be added to Jones, New Heroes in Antiquity (Fn. 9), and my 2006 article;

The late emergence of the category *hêrôs* perhaps explains the difficulty of modern scholars in finding a difference between the sacrificial rituals in honour of heroes and those honouring the gods. In fact, contemporary studies increasingly stress that there are no significant differences.[22] As there was no independent authority to decide who belonged where, some heroes, most famously Heracles and Achilles, remained hovering on the edge of the divine. In any case, the landscape of the Greek world now came to be awash with local heroes and, albeit to a much lesser extent, heroines,[23] whose bones were occasionally even kidnapped in order to enhance the status or protection of a city.[24] The centre of the cult was the grave of the hero, which was sometimes situated in the centre of the city, the *agora*.[25] However, it seems to fit the gradual and late development of the cult that there was no standardized form for their sanctuaries, the *hêrôa*.[26]

note also Speyer, Heros (Fn. 4). For the *Forschungsgeschichte*, see the brief but excellent survey by R. Gordon, Hero-cults, Old and New, in: Journal of Roman Archaeology 26, 2013, p. 852–860, here p. 852–854.

22 G. Ekroth, The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods (Kernos, Supplément; 12), Liège 2002; R. Hägg / B. Alroth (ed.), Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian, Stockholm 2005; R. Parker, Polytheism and Society at Athens, Oxford 2005, p. 446.

23 Most recently: E. Kearns, The Heroes of Attica (Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement; 57), London 1989, and E. Kearns, Between God and Man. Status and Function of Heroes and Their Sanctuaries, in: A. Schachter / J. Bingen (ed.), Le sanctuaire grec (Entretiens sur l'Antiquité Classique; 37), Geneva 1992, p. 65–99; J. Larson, Greek Heroine Cults, Madison, WI 1995; D. Lyons, Gender and Immortality. Heroines in Ancient Greek Myth and Cult, Princeton 1997; R. Hägg (ed.), Ancient Greek Hero Cult, Jonsered 1999; V. Pirenne-Delforge / E. Suárez de la Torre (ed.), Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs (Kernos, Supplément; 10), Liège 2000; G. Ekroth, Heroes and Hero-Cults, in: D. Ogden (ed.), A Companion to Greek Religion, Oxford 2007, p. 100–114; S. Albersmeier (ed.), Heroes: Mortals and Myths in Ancient Greece, Baltimore 2009; Himmelmann, Der ausruhende Herakles (Fn. 21); F. Neri, Reliquie eroiche nella Grecia arcaica e classica (VI–IV sec. A. C.) (Istituto Italiano per gli Studi Storici; 58), Bologna 2010; Parker, On Greek Religion (Fn. 21), p. 103–123; G. Salapata, Laconian and Messenian Plaques with Seated Figures: The Socio-Political Dimension, in: The Annual of the British School at Athens 108, 2013, p. 187–200; G. Salapata, Heroic Offerings. The Terracotta Plaques from the Spartan Sanctuary of Agamemnon and Kassandra, Ann Arbor 2014.

24 Most recently: C. Higbie, The Bones of a Hero, the Ashes of a Politician: Athens, Salamis, and the Usable Past, in: Classical Antiquity 16, Issue 2, 1997, p. 278–307; B. McCauley, The Transfer of Hippodameia's Bones: A Historical Context, in: The Classical Journal 93, Issue 3, 1998, p. 225–239; M. Fell, Kimon und die Gebeine des Theseus, in: Klio 86, Issue 1, 2004, p. 16–54; B. R. Doak, The Fate and Power of Heroic Bones and the Politics of Bone Transfer in Ancient Israel and Greece, in: Harvard Theological Review 106, Issue 2, 2013, p. 201–216.

25 See, most recently, H. Schörner, *Sepulturae graecae intra urbem*. Untersuchungen zum Phänomen der intraurbanen Bestattungen bei den Griechen, Möhnesee 2007; A. Herda, Burying a Sage: The Heroon of Thales in the Agora of Miletos, in O. Henry (ed.), Le mort dans la ville, Istanbul 2013, p. 67–122.

26 For the varied nature of the sanctuaries, see H. Abramson, Greek Hero-Shrines, Diss. Berkeley, 1978: *non vidi*; D. Damaskos [et al.], Kultorte und Kultbauten, in: Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum, Vol. 2 (Fn. 21), p. 152–158; A. Seiffert, Heroon, in: Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum, Vol. 4, Los Angeles 2005, p. 24–38; M. Mikkola,

The first heroes were the warriors of the Trojan War and, somewhat later, the founders of Greek colonies. Yet, and this is an important difference with the later saints, earlier heroes could be malicious as well as benevolent and could send all kinds of diseases to ravage mortals. This dual character comes through clearly in the chorus of Aristophanes' "Heroes": "we are the guardians of good things and ill; we watch out for the unjust, for robbers and footpads, and send them diseases – spleen, coughs, dropsy, catarrh, scab, gout, madness, lichens, swellings, ague, fever. That's what we give to thieves."[27] The same ambiguous nature is also noted by a character in one of Menander's plays: "The heroes are keener at doing harm than at helping out" (F 322 Kassel/Austin). This negative side of heroes disappeared, though, in the course of the Hellenistic period.

The positive aspects of heroes were expressed in many different ways and functions, reflecting their varied origin. Heroes were closely associated with the gymnasium and gymnastic games were held in their honour, such as the Trophoneia of Lebadeia or the Amphiaraia of Oropos. The latter were in honour of Amphiaraos, one of the Seven against Thebes, who also had an oracle in Oropos, just like Melampus in Megara. Other heroes were closely associated with incubation and healing sanctuaries, such as Asclepius in Epidaurus or Cheiron in Demetrias. Some were linked to Mysteries, such as Eurytos in Andania and the Dioscures on Samothrace, who were also invoked by those in peril on the sea, whereas Theseus and Heracles were connected to rites of initiation. The secret grave of a hero could be a talisman of the city, as in the case of Oedipus, but it could also be the ancestor of political divisions, as was the case with the heroes of the 10 *phylai* of Athens. There were even heroes connected with heralds, such as the Spartan hero Thaltybios, with priestly families, such as the Eleusinian Eumolpos, with seers, such as Iamos, or with doctors, such as Asclepius on Cos. In other words, heroes were omnipresent in the Greek world because of their myths, rituals and sanctuaries.[28]

If we set aside older traditions, such as the cult of ancestors, we can see that in the beginning the military nature of heroes was paramount and they were often

Heroa as Described in the Ancient Written Sources, in: L. Pietilä-Castrén / V. Vahtikari (ed.), Grapta Poikila, Vol. 2 (Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens; 14), Helsinki 2008, p. 1–32; L. Pietilä-Castrén, A Methodological Note on "Rectangular *heroa*", in: L. Pietilä-Castrén / V. Vahtikari (ed.), Grapta Poikila, Vol. 2 (Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens; 14), Helsinki 2008, p. 33–48.

27 Aristophanes fr. 322 Kassel/Austin, translated and commented upon by R. Parker, Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion, Oxford 1983, p. 243–244; Babrius, Fables 63.7–12; Athenaeus 11.461C; cf. M. García Tejeiro / M. T. Molinos Tejada, Les héros méchants, in: V. Pirenne-Delforge / E. Suárez de la Torre (ed.), Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs (Kernos, Supplément; 10), Liège 2000, p. 111–123; V. Liapis, Ghosts, wand'ring here and there: Orestes the Revenant in Athens, in: V. Liapis / D. Cairns (ed.), Dionysalexandros, Swansea 2006, p. 201–231.

28 For these and many more examples, see Brelich, Gli eroi greci (Fn. 21), p. 79–185.

represented armed with their weapons, although this feature is absent in the early Spartan hero-reliefs.[29] This tradition had a long life: it can be seen in the heroisation of generals and outstanding warriors, such as Brasidas, Aratus and Philopoemen, and in the fact that heroic epiphanies would assist worshippers in defeating their enemies during times of crisis – a tradition lasting well into the First World War, albeit with saints like St George replacing the ancient heroes.[30] In addition, also athletes and Olympic victors such as Euthymos,[31] famous poets such as Homer and Archilochus,[32] and philosophers like Epicurus and the charismatic Apollonius of Tyana became heroised in the course of time.[33]

A relaxing of the borders between gods and mortals is noticeable in the Hellenistic period, in particular, probably due to the intensification of the ruler cult after Alexander the Great. In literature this development becomes notably visible in Apollonius of Rhodes' epic "Argonautica", whereas in inscriptions we see it happening from about 200 BC.[34] In Roman times, Greek magnates who had negotiated favourable terms for their cities with the Romans or had saved their cities in the years of the Roman Civil War in the first century BC,[35] were heroised, as were other city leaders. These developments exemplify the reduction in the importance of military qualities over time as moral virtues started to take their place,[36] a development that should also be taken into account in the rise of the saints. Elite families could now build a *hêrôon* for their deceased members, especially their patriarchs and those sons who had died young.[37] Given their status, it is not surprising that these graves were usually built in the centre of the city.[38]

---

29 Cf. Aristophanes fr. 240, Adespota fr. 948 Kassel/Austin; F. T. van Straten, Did the Greeks Kneel before their Gods?, in: Bulletin Antieke Beschaving 49, 1974, p. 159–189, here p. 187–189.

30 J. N. Bremmer, Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East (Jerusalem Studies in Religion and Culture; 8), Leiden 2008, p. 215–217.

31 F. Bohringer, Cultes d'athlètes en Grèce antique, in: Revue des Études Anciennes 81, 1979, p. 5–18; B. Currie, Euthymos of Locri. A Case Study in Heroization in the Classical Period, in: The Journal Hellenic Studies 122, 2002, p. 24–44.

32 D. Clay, Archilochus Heros. The Cult of Poets in the Greek Polis (Hellenic Studies; 6), Washington, D.C. 2004.

33 B. Currie, Pindar and the Cult of Heroes, Oxford 2005; Jones, New Heroes (Fn. 9), p. 38–47.

34 Inscriptiones Graecae XII 3, 330 (Thera: testament of Epicteta); J. Fabricius, Zwischen Konvention und Tabu. Zum Umgang mit Heroenehrungen in hellenistischen Poleis, in: M. Meyer / R. von den Hoff (ed.), Helden wie sie. Übermensch – Vorbild – Kultfigur in der griechischen Antike (Rombach Wissenschaften, Reihe Paradeigmata; 13), Freiburg im Breisgau 2010, p. 257–293; S. Hitch, Hero Cult in Apollonius Rhodius, in: M. A. Harder [et al.] (ed.), Gods and Religion in Hellenistic Poetry (Hellenistica Groningana; 16), Leuven 2012, p. 131–162.

35 See now P. Fröhlich, Funérailles publiques et tombeaux monumentaux *intra-muros* dans les cités grecques à l'époque hellénistique, in: M.-C. Ferriès / M. P. Castiglioni (ed.), Forgerons, élites et voyageurs d'Homère à nos jours, Grenoble 2013, p. 227–309.

36 Gordon, Hero-cults (Fn. 21), p. 857; F. Graf, Nordionische Kulte (Bibliotheca Helvetica Romana; 21), Rome 1985, p. 132–133.

37 For the young age of the Late Antique new heroes, see ibid., p. 131, 135.

38 Ibid., p. 133.

Women and daughters rarely received this honour, although there were exceptions, such as Regilla, the wife of the Athenian magnate Herodes Atticus, who died ca. AD 157.[39] Although such a heroisation was certainly a sign of status and prestige, people also expected benefactions from these new heroes, who could even appear in dreams.[40] As less and less illustrious citizens, albeit none from the very lowest orders, were called 'hero' after their death without any notable achievements to their credit, the zeroes of my title, so distinctly average tombs could also be called *hêrôa*, a custom even attested among Phrygian Christians in the third century.[41]

This development, which differed in its details from place to place and from island to island, stops being recorded in the middle of the third century; an inscription of AD 242 is the last one known to mention the honouring of a citizen as a hero.[42] The date can hardly be separated from the decline of the epigraphic habit but heroes also disappear from literature at this time. It is probably not by chance that only a few decades at the most before that date, the sophist Philostratus wrote a dialogue called "Heroikos", 'Heroic Discourse', in which the hero cult is discussed. The literary nature of the work makes it difficult to deduce precisely the author's own view of that cult, whether affirmative or skeptical, but the date of composition, probably in the AD 220s,[43] seems to fit a time of receding interest in the cult of the heroes, even though a cult lasted well into the fourth century in some places.[44]

In conclusion, at the time of the rise of Christianity there was a widespread custom in the Eastern part of the Mediterranean to call civic leaders and the deceased young of the higher classes 'hero', whereas, through literature and material manifestations such as *hêrôa*, the cult of heroes remained well known to all educated Greeks.[45] On the other hand, the Romans did not have such an intermediate category of supernatural beings.[46] We should therefore be attentive to a possible difference between East and West in the rise of the cult of the saints.

---

39 Inscriptiones Graecae XIV 1389 = Inscriptiones Graecae Urbis Romae 1155^{8f} (AD 161), cf. Supplementum Epigraphicum Graecum 29.999.

40 Graf, Nordionische Kulte (Fn. 36), p. 128–131; C. P. Jones, A "New Hero" at Attea (Mysia), in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 192, 2014, p. 156–158; C. P. Jones, An Altar for a New Hero, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 192, 2014, p. 183–186.

41 Jones, New Heroes (Fn. 9), p. 64; Monumenta Asiae Minoris Antiqua (MAMA) 6.224.

42 Inscriptiones Graecae XII.7, 53^{34f}.

43 For the date, see Philostratus, Heroicus, Gymnasticus, Discourses 1 and 2, ed. and transl. by J. Rusten / J. König, Cambridge, MA/London 2014, p. 10.

44 For the gradual disappearance of the pagan heroes, see Jones, New Heroes (Fn. 9), p. 88–92.

45 On the famous heroes at schools and in philosophy, see A. Gangloff, Les héros et les penseurs grecs des deux premiers siècles après J.-C.: mythologie et éducation, in: Pallas 78, 2008, p. 153–168.

46 The contrary view of B. Liou-Gille, Cultes "héroiques" romains. Les fondateurs, Paris 1980, has not been accepted.

How Holy is Holy?

In his seminal 1971 article on the holy man,[47] Peter Brown paid little or no attention to the earlier history of the term 'holy' or the roots of the phenomenon of what he calls the 'holy man'.[48] Nor did he give the usage and origin of the term 'saint' much attention in his well-known study of the cult of the saints.[49] Modern reputable scholars also speak of pagan 'holy men' or 'pagan saints' (§ 4), as if these are fully comparable with Christian holy men and saints.[50] Yet it does not seem immediately helpful to apply Christian terminology to pagan figures without further reflection on the suitability of this language. Does the difference in religion really make no difference for the usage? In addition, many students of early Christian saints also use the term without reflecting on whether this is emic or etic usage. For a proper study of the beginning of sainthood we should, I think, ask ourselves when the early Christians started to call certain persons 'saints' or 'holy' and what they meant by those terms? And as we have noted the absence of heroes in the West, so we should also ask if there was a difference in the terminology of the holy between the Eastern and Western parts of the Roman Empire.

Originally, the Greeks had two words: *hagnos* and, especially, *hieros*, which we translate as 'sacred' or 'holy'.[51] *Hagnos* is an adjective used to indicate the reverence due to divinities, the inviolable sanctity of places, such as sanctuaries, and activities, such as a dance in divine service, although it also indicates the purity of the worshipper who thus expresses his reverence for the gods or their domain.[52] *Hieros* was the word used for everything to do with gods and sanctuaries:

---

47 P. Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, in: The Journal of Roman Studies 61, 1971, p. 80–101, reprinted in P. Brown, Society and the Holy in Late Antiquity, London 1982, p. 103–152. Note also the important retrospective article by P. Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Antiquity, 1971–1997, in: Journal of Early Christian Studies 6, Issue 3, 1998, p. 353–376.

48 As is well observed by A. Louth, Holiness and Sanctity in the Early Church, in: P. Clarke / T. Claydon (ed.), Saints and Sanctity (Studies in Church History; 47), Woodbridge 2011, p. 1–18.

49 Cf. Brown, Cult of the Saints (Fn. 9), p. 1–22.

50 G. Fowden, The Pagan Holy Man in Late Antique Society, in: The Journal of Hellenic Studies 102, 1982, p. 33–59; J. Elsner, Beyond Compare: Pagan Saint and Christian God in Late Antiquity, in: Critical Enquiry 35, Issue 3, 2009, p. 655–683.

51 For the Greek vocabulary of the sacred, see Parker, Miasma (Fn. 27), p. 147–150; A. Motte, L'expression du sacré dans la religion grecque, in: J. Ries (ed.), L'expression du sacré dans les grandes religions, Vol. 3 (Homo religiosus; 3), Louvain-la-neuve 1986, p. 109–256; A. Dihle, Heilig, in: E. Dassmann [et al.] (ed.), Reallexikon für Antike und Christentum, Vol. 14: Heilig – Hexe, Stuttgart 1988, p. 1–63, here p. 1–16; A. Dihle, Ausgewählte kleine Schriften zu Antike und Christentum (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband; 38), Münster 2013, p. 373–388; S. Peels, Hosios: A Semantic Study of Greek Piety (Mnemosyne, Supplementum; 387), Leiden, 2015.

52 Parker, Miasma (Fn. 27), p. 147–151; Burkert, Greek Religion (Fn. 18), p. 17 (*hagnos*).

a priest is a *hiereus*, a sacrifice a *hieron*, and to sacrifice *hiereusthai*. In short, to use Burkert's striking formulation, *hieros* is 'as it were the shadow cast by divinity'.[53] As if this were not enough, around 500 BC a new word, *hagios*, was introduced, which was used especially with regard to temples, rites and mysteries, indicating their high status and their ancient, venerable origin.[54]

In Rome, the central pre-Latin word for 'holy' is *sacer*. This is an extremely fertile word, the cognates of which occur in all kinds of Roman religious terms, such as *sacerdos*, *sacramentum* and *sacrificare*. The most important word in this respect is *sancire*, which means 'to render sacred'. Its participle *sanctus* acquired the meaning 'sanctified' and developed towards the meaning of 'holy' with the concomitant meaning 'pure, irreproachable', just like *hagnos*. Yet *sanctus* always keeps the meaning of being sanctified by humans: one speaks of a *mons sacer* but a *lex sancta*. The unqualified meaning 'holy' is relatively late, and in the third century AD the great legal specialist Ulpian can still write: *sancta quae neque sacra neque profana sunt sed sanctione quadam confirmata* (*Dig.* 1.8.9).[55]

The pre-eminence of *hieros* and *sacer* in the pagan vocabulary of the sacred is emphasised by their absence from Jewish and Christian vocabulary. When the Jews started to translate the Old Testament into Greek they purposely chose *hagios* for the Hebrew *kadosh* and mostly avoided *hieros*, which was evidently considered to be too much of a *terminus technicus* of Greek religion,[56] and they were followed by the Christians in this respect. For the same reason, Tertullian, the first Christian author for whom we have a large corpus of Latin texts, rejected *sacer* in favour of *sanctus*, just as Jerome did in the Vulgate.[57]

---

53 Parker, Miasma (Fn. 27), p. 51–52, 328–331 (verbs); Burkert, Greek Religion (Fn. 18), p. 269; J. L. García Ramón, Griechisch *hieros* und seine Varianten, vedisch *isirá*, in: R. Beekes [et al.] (ed.), Rekonstruktion und relative Chronologie (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Vorträge und kleinere Schriften; 65), Innsbruck 1992, p. 183–205.

54 J. Nuchelmans, À propos de *hagios* avant l'époque hellénistique, in: A. A. R. Bastiaensen [et al.] (ed.), Fructus centesimus. Mélanges G. J. M. Bartelink (Instrumenta Patristica; 19), Steenbrugge/Dordrecht 1989, p. 239–258.

55 H. Fugier, Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine (Publication de la Faculté des Lettres de Strasbourg; 146), Strasbourg 1963; M. Morani, Lat. "sacer" e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino, in: Aevum 55, Issue 1, 1981, p. 30–46; J.-C. Fredouille, Les écrivains et le sacré à Rome, in: Actes du XIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé, Paris 1989, p. 85–115; M. de Vaan, Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series; 7), Leiden 2008, p. 532 s.v. *sacer*.

56 T. Rajak, Translation & Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora, Oxford ²2011, p. 165–166.

57 H. Delehaye, Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité (Subsidia Hagiographica; 17), Brussels 1927, p. 36; R. Braun, Approches de Tertullien (Collection des ètudes augustiniennes, Série antiquité; 134), Paris 1992, p. 273–286; E. Zocca, Dai "santi" al "Santo": un percorso storico linguistico intorno all'idea di santità (Africa Romana secc. II-V.) (Verba seniorum; 13), Rome 2003, p. 135–148.

In our earliest Christian texts, the letters of Paul ("Romans" 1.7, 12.13, and so on), the word *hagios* is used only in the plural for Christ's followers. It expresses their participation in God's holiness but also their separation from the world.[58] The Christians are a 'communion of saints' but there are no individual saints. The term also served as a self-designation, as we can see in the letter of Vienne to Lyons mentioned above ("Martyrium Lugduni" 1.4, 14). We find the same idea elsewhere in the West when, in the middle of the third century, Bishop Cyprian of Carthage ("Epistula" 59.19) called the Church of Rome the *sanctissima plebs*. At the same time, the collected bishops are called *sanctissimi sacerdotes*, but this usage may well have derived from the official nomenclature of the Romans, who called censors, emperors and high magistrates *sanctissimus*.[59] This qualification was also taken over in the East with Alexander of Jerusalem, who probably lived during the rule of Caracalla, already calling living bishops *hagioi*.[60]

Yet there was also another, smaller group of Christians that was called *hagios*. The idea of calling martyrs *hagioi* must have originated among Greek Christians rather early on, since we already find this language in the "Acts of Justin" (A: 1 and 6) dated around AD 165; in Origen;[61] and in the mention by Bishop Dionysius of Alexandria during the persecution of Decius (Eus. HE 6.41.18) of a '*hagia* virgin' Ammonarion (note the Egyptian name) who was martyred for her faith.[62]

---

58 O. Proksch, *hagios*, etc., in: G. Friedrich (ed.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Teil 1: A–G, Stuttgart 1933, p. 87–116; W. Elert, Die Herkunft der Formel "Communio sanctorum", in: Theologische Literaturzeitung 74, Issue 10, 1949, p. 577–586; R. Bauckham, The Holiness of Jesus and His Disciples in the Gospel of John, in: K. E. Brower / A. E. Johnson (ed.), Holiness and Ecclesiology in the New Testament, Grand Rapids, MI/Cambridge 2007, p. 95–113; M. Bohlen, Sanctorum communio. Die Christen als 'Heilige' bei Paulus (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Beihefte; 183), Berlin/New York 2011.

59 Cf. Delehaye, Sanctus (Fn. 56), p. 4–5, 37–45; O. Hiltbrunner, Die Heiligkeit des Kaisers (Zur Geschichte des Begriffs *sacer*), in: Frühmittelalterliche Studien 2, 1968, p. 1–30; Zocca, Dai "santi" al "Santo" (Fn. 57), 238–239 (usage by Augustine).

60 West: W. von Hartel, S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia, Vol. 1 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum; 3.1), Vienna 1868, p. 441, p. 446. East: Eusebius, Historia Ecclesiastica 6.19.18. Cf. E. Jerg, Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den ausserkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung (Wiener Beiträge zur Theologie; 26), Vienna 1970. For the time of Alexander and Eusebius' use of his letter, see A. J. Carriker, The Library of Eusebius of Caesarea (Supplements to Vigiliae Christianae; 67), Leiden/Boston 2003, p. 181–182.

61 F. Faessler, Der Hagiosbegriff bei Origenes (Paradosis; 13), Fribourg 1958, p. 56–62.

62 The mention of Agathonice dying 'together with the saints' in the Greek version of the "Martyrdom of Carpus, Papylus and Agathonice" (47) is much later, cf. for the date of this martyrdom under Decius as well as the Greek and Latin versions, C. P. Jones, Notes on the Acta Carpi and Some Related Martyr-Acts, in: M. Cassia [et al.] (ed.), Pignora Amicitiae: Scritti di Storia antica e di Storiografia offerti a Mario Mazza, Rome 2012 [2014], p. 259–268. The mention in the "Martyrdom of Pionius" (1) of sharing 'in the remembrances of the saints', is probably fourth-century, cf. O. Zwierlein, Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum, 2 Vols. (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte; 116.1–2), Berlin/Boston 2014, Vol. 2: Textgeschichte und Rekonstruktion. Polykarp, Ignatius und der Redaktor Ps.-Pionius, p. 70–72.

The West soon seemed to have followed suit, as we already find the usage in Tertullian.[63] Bishop Cyprian is even called *sanctus martyr electus a Deo* in the "Acts of Cyprian" (2^1.1 and 2^2.1 Bastiaensen), which were written during the persecution under Valerian in AD 257 and 258. The bishop is also called *sanctus Cyprianus* (2^2.5) but this is highly exceptional; in none of the cases of other martyrs do we hear of a 'holy X or Y'. Indeed, the text of the *recensio altera* in which this expression occurs is of a somewhat later date than the report of the events in AD 258.[64] In any case, it is the following of Christ and dying for his cause that made them holy as a group.[65] It is obvious that this is a holiness much different from that of the pagan 'holy men', to whom we will turn shortly (§ 4).

Martyrological Discourse and Cult of the Martyrs

As we noted in the Introduction, the martyrs are generally, and rightly, seen as the ancestors of the saints. We will therefore look at the martyrs and their possible cults before discussing the cult of the saints (§ 5). The prehistory of the term and concept 'martyr' has often been discussed and need not concern us here.[66] Suffice it to say that Greek *martys*, 'witness', gradually developed into a term for somebody who had died for his faith in Christ, although the original connection with the meaning 'witness' was not wholly lost, as is shown by the end of the Latin version of the "Martyrdom of Carpus" (7: see note 62): *martyrizaverunt autem testes Dei*, 'martyred were God's witnesses'. The early Church must have considered the reports of these martyrdoms to be of considerable importance since we find a writer as early as Eusebius already mentioning his collection of 'the

63 Tertullian, De fuga 5.3; Passio Perpetuae 1.6 en 16.1; Cyprian, Epistulae 23 and 36.2, 3.

64 Cf. A. A. R. Bastiaensen [et al.], Atti e passioni dei martiri, Milan 1987, p. 202–204.

65 M. Van Uytfanghe, La typologie de la sainteté en Occident vers la fin de l'Antiquité, in: G. Luongo (ed.), Scrivere di santi. Atti del II Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Rome 1998, p. 17–48, here p. 19, who also rightly points to the evolving concepts of holiness in early Christianity: there is not one fixed concept valid for all ages, but every age has its own ideas of holiness; P. Gemeinhardt, Die Kirche und ihre Heiligen (Studien und Texte zu Antike und Christentum; 90), Tübingen 2014, p. 71–98.

66 See the surveys by W. Rordorf, Martyre I, II, in: Dictionnaire de Spiritualité, Vol. 10: Mabille – Mythe, Paris 1980, p. 718–732; G. W. Bowersock, Martyrdom and Rome, Cambridge 1995, p. 1–21; E. Zocca, "Martiri" e "martirio" nella chiesa precostantiania, in: G. Malaguti (ed.), Martirio di pace. Memoria e storia del martirio nel XVII centenario di Vitale e Agricola, Bologna 2004, p. 259–278; J.W. van Henten, Martyrium II, in: G. Schöllgen [et al.] (ed.), Reallexikon für Antike und Christentum, Vol. 24: Manethon – Montanismus, Stuttgart 2012, p. 300–325, here p. 302–316; Gemeinhardt, Die Kirche und ihre Heiligen (Fn. 64), p. 153–155. For the older bibliography, see T. Baumeister, Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Supplementband; 61), Freiburg im Breisgau 2009, p. 11.

martyrdoms of the ancients', which dates from before ca. AD 295.[67] Yet the modern study starts only in the sixteenth century, when the expression *Acta martyrum* was first used in the title of a book about Protestant martyrs and subsequently for a book of the early Christian martyrs.[68]

Although most early texts have disappeared, several descriptions of martyrdoms have survived that go back to the actual court reports, the so-called *acta*, which have also given their name to the modern genre. These reports were evidently available for inspection, as is demonstrated by a letter sent to Cyprian by his fellow bishops: 'As a good and true teacher you preceded us in declaring in the records of the official proceedings of the proconsul (*apud acta proconsulis*) what we, your pupils, treading in your footsteps ought to say before the governor' (Cyprian, Ep. 77.2.1).[69] A more recently discovered letter of Augustine shows that he too could still read original transcripts, which he calls *gesta forensia* or *publica gesta*. In fact, he clearly preferred these unadorned protocols over the so-called 'epic passions', which we will discuss below (§ 5).[70] Initially, the accounts of martyrdoms constituted a heterogeneous corpus of texts. For example, the "Acta Scillitanorum" is basically the report of a court case; the already mentioned Letter of Lyons and Vienne is, as it says, a letter from one congregation to another; and the "Passion of Perpetua" is a combination of a diary, a report of a dream and editorial comments. Given this variety of origins, we should thus refrain from considering these early reports as a clearly defined genre.

Yet, despite their differences, the more authentic reports of the early Christian martyrdoms display enough similarities that we can speak of a martyrological discourse in the first centuries, which helped to promote the gradually develop-

---

67 Eusebius, Historia Ecclesiastica 4.15.47, 5. Praeparatio Evangelica, praef. 2, 5.4.3, 5.21.5; cf. V. Saxer, Les Actes des 'Martyrs anciens' chez Eusèbe de Césarée et dans les martyrologes syriaque et hiéronymien, in: Analecta Bollandiana 102, 1984, p. 85–95. Date: Zwierlein, Urfassungen, Vol. 2 (Fn. 61), p. 108.

68 J. Crispin, Acta martyrum …, Geneva 1556. T. Ruinart, Acta primorum martyrum sincera & selecta, Paris 1689, is the first to use *Acta martyrum* as a book title for a collection of early Christian martyrdoms, cf. T. D. Barnes, Early Christian Hagiography and Roman History (Tria Corda; 5), Tübingen 2010, p. 295–297, 343.

69 Cf. Vita Cypriani 11.1: "et quid sacerdos Dei proconsule interrogante responderit, sunt acta quae referant"; note also the interesting case of Bishop Dionysius of Alexandria in Eusebius, Historia Ecclesiastica 7.11.3–11. For the accessibility of the legal archives, see B. Anagnostou-Canas, La documentation judiciaire pénale dans l'Égypte romaine, in: Mélanges de L'École française de Rome – Antiquité 112, Issue 2, 2000, p. 753–779; P. van Minnen, Saving History? Egyptian Hagiography in its Space and Time, in: J. Dijkstra / M. van Dijk (ed.), The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West (Church History and Religious Culture; 86), Leiden 2006, p. 57–91, here p. 60–62; Barnes, Early Christian Hagiography (Fn. 68), p. 54–66.

70 Augustine, Lettres 1*–29*, ed. by J. Divjak [et al.], Paris 1987, Epistulae*. 29.1, 2, p. 414–417, to be read with the commentary by Y. Duval, ibid., p. 573–580; C. Lepelley, Les réticences de saint Augustin face aux légendes hagiographiques d'après la lettre Divjak 29*, in: Ph. Rousseau / M. Papoutsakis (ed.), Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown, Farnham/Burlington 2009, p. 147–158.

ing cult of the martyrs. The unity of this discourse results both from the background of the *Acta martyrum* in actual legal processes against the Christians and from the theological reflection on the martyrdoms. This combination expressed itself in three important themes which we find in most early *Acta*. First, the highpoint of the interrogation of the martyr was the confession: 'I am a Christian', which probably popularised the name of 'Christians' for followers of Christ. The confession was sufficient to condemn the Christian martyr to death and thus often the climax of the report of their processes.[71] Secondly, and closely related to the first point, the martyrs and/or the authors of the reports of their executions stylised them(selves) as followers, sometimes even as imitators, of Christ: the martyr Blandina, for example, seemed to hang in the form of a cross when executed ("Martyrium Lugduni" 41).[72]

Thirdly, persistence until the end was considered a victory over the Devil. Thus the opponent, usually the Roman judge, was seen as his manifestation.[73] In the case of the "Passion of Perpetua and Felicitas" (10), the fight against Satan is even played out in a dream in which Perpetua conquers a black Egyptian – perhaps also a sign of the emotional preoccupation with the motif before her death.[74] It is the combination of these themes that unites the various reports, even if it is only our modern perspective that has grouped the various reports together into a genre. Still, we always have to be conscious that these reports are not neutral accounts but are written with a purpose. They were produced and preserved as *exempla* for and of the moments of persecution. While the more

---

71 For a full collection of passages, see J. N. Bremmer, The Rise and Fall of the Afterlife, London/New York 2002, p. 105–108 (also about the origin of the name 'Christian'); add Acta Abitiniarum 5, 7, 10 and 13–18; P. Canart / R. Pintaudi, Il martirio di san Pansofio, in: Analecta Papyrologica 16–17, 2004–2005 [2007], p. 189–245, here p. 197 (*c.* 3). The discussion of the confession by N. Hartmann, Martyrium. Variationen und Potenziale eines Diskurses im Zweiten Jahrhundert (Early Christianity in the Context of Antiquity; 14), Frankfurt am Main 2013, p. 137–142, is unpersuasive.

72 M. Pellegrino, Ricerche patristiche, 2 Vols., Turin 1982, Vol. 1, p. 385–703 passim; I. Kinnard, *Imitatio Christi* in Christian Martyrdom and Asceticism: A Critical Dialogue, in: O. Freiberger (ed.), Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives, Oxford 2006, p. 131–150; C. R. Moss, The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom, Oxford 2010; C. R. Moss, Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies, and Traditions, New Haven/London 2012, p. 49–76. The theme will remain important in the later 'passions épiques' (§ 5): M. Taveirne, Das Martyrium als *imitatio Christi*: Die literarische Gestaltung der spätantiken Märtyrerakten und -passionen nach der Passion Christi, in: Zeitschrift für Antikes Christentum 18, Issue 2, 2014, p. 167–203.

73 See, for example, Martyrium Polycarpi 3.1 (although probably third-century if not later); Martyrium Lugduni 1.5, 6 etc.; Passio Perpetuae 10.14; Passio Lucii et Montani 6.4–5; Passio Fructuosi 7.2.

74 For a detailed analysis of this vision, see J. N. Bremmer, Perpetua and Her Diary: Authenticity, Family and Visions, in: W. Ameling (ed.), Märtyrer und Märtyrerakten (Altertumswissenschaftliches Kolloquium; 6), Stuttgart 2002, p. 77–120, here p. 112–119.

authentic ones sometimes come close to being eye-witness reports,[75] they always contain theological reflections and we often find literary embellishments as well.[76]

In this connection it is normal for scholars to speak of a cult of the martyrs. Yet we should perhaps be somewhat reticent about the notion. It is true that from the mid-third century onwards the early Christians in Carthage and Rome started to remember the day of death of their martyrs and even kept a kind of martyrological calendar.[77] Yet an anniversary does not immediately constitute a cult, as is witnessed by the celebration of the birthdays of modern monarchs or the special days of remembrance for the dead who fell in the great wars of the last century. So which criteria should we apply when speaking of a cult? Delehaye notes the following aspects: the celebration of the anniversary of the martyr, a martyrological calendar, the concentration on the tomb of the martyr and appeals for intercession,[78] to which I would add the invocation of the martyr (see below) and the worship of relics.[79] The appearance of only one or two of these

---

75 For the incorporation of "a substantial amount of authentic material" in the *Acta martyrum*, see Bowersock, Martyrdom and Rome (Fn. 65), p. 23–39, here p. 38. T. Barnes, Early Christian Hagiography and the Roman Historian, in: P. Gemeinhardt / J. Leemans (ed.), Christian Martyrdom in Late Antiquity (300–450 AD). History and Discourse, Tradition and Religious Identity (Arbeiten zur Kirchengeschichte; 116), Berlin/Boston 2012, p. 15–33, here p. 18–19, rightly takes L. Grig, Making Martyrs in Late Antiquity, London 2004, to task for suggesting the opposite.

76 See the illuminating discussion, also of the early history of the modern genre, by W. Wischmeyer, Märtyrerakten, in: H. D. Betz [et al.], Religion in Geschichte und Gegenwart, Vol. 5: L–M, Tübingen ^{4}2002, p. 873–875; H. R. Seeliger / W. Wischmeyer, Märtyrerliteratur. Herausgegeben, übersetzt, kommentiert und eingeleitet (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; 172), Berlin/München/Boston 2015, p. 1–45.

77 A. Stuiber, Heidnische und christliche Gedächtniskalender, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 3, 1960, p. 24–33; Pietri, Christiana Respublica (Fn. 10), p. 1283–1288, who rightly notes that this remembering presupposes "l'initiative et le contrôle du clergé" (ibid., p. 1287).

78 Cf. Delehaye, Sanctus (Fn. 56), p. 123–124.

79 For the cult of the relics, see especially A. Angenendt, Heilige und Reliquien: Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, Munich ^{2}1997; E. Bozóky, La politique des reliques de Constantin à Saint Louis, Paris 2006; P. Cortez, Die Reliquien, ein Forschungsfeld. Traditionslinien und neue Erkundungen, in: Kunstchronik 7, 2007, p. 271–282. For early relics, see A. Thacker, Rome of the Martyrs: Saints, Cults and Relics, Fourth to Seventh Centuries, in: É. Ó Carragáin / C. Neuman de Vegvar (ed.), Roma felix – Formation and Reflections of Medieval Rome (Church, Faith and Culture in the Medieval West; 10), Aldershot 2007, p. 13–49; R.M. Jensen, Saints' Relics and the Consecration of Church Buildings in Rome, in: Studia Patristica 71, 2014, p. 153–169. The case of the rich widow Lucilla, who kissed a martyr's bone before receiving the Eucharist, is an absolute exception and given too much weight by Brown, Cult of the Saints (Fn. 9), p. 34, cf. Optatus, Contra Parmenianum 1.16; R. Wiśniewski, Lucilla and the Bone. Remarks on an Early Testimony to the Cult of Relics, in: Journal of Late Antiquity 4, Issue 1, 2011, p. 157–161. Brown's other example of the "privatization of the holy" by noble families, the *memoria* in Salona, also does not hold up to scrutiny, cf. A. M. Yasin, Reassessing Salona's Churches: *Martyrium* Evolution in Question, in: Journal of Early Christian Studies 20, Issue 1, 2012, p. 59–112.

aspects might suggest the beginning of a cult but hardly a cult proper. Unfortunately, Delehaye's own discussion does not systematically take account of time and place.[80] So when and where do these factors become visible?

Until recently, the "Martyrdom of Polycarp" was adduced as the main witness for the nascent cult of the martyrs. Recent studies, however, have persuasively argued that the account as we have it is a later version of a sober second-century report, perhaps dating from the first edition of Eusebius' "Church History" ca. AD 307–312, which added the celebration of the anniversary of Polycarp's death at his grave.[81] That leaves few authentic testimonies to the general persecutions in the time of Decius and Valerian, when we find the first certain indications of a developing cult in the West in North Africa, which is, not incidentally, also the area that has left us the greatest number of surviving early *Acta martyrum*.[82]

Visits to the resting places of martyrs are attested in the West from the time of Tertullian, ca. AD 200, who frequently mentions the yearly remembrances of the dead.[83] The "Passion of Perpetua" also demonstrates the importance of the reports of the martyrdoms, its editor arguing that these deserve to be read during official worship.[84] But that is all we know of a possible cult of the martyrs at the time of Tertullian, when the Christians mostly perpetuated their ancestral pagan funeral rites, although with new interpretations and representations.[85] Yet the persecutions of the period around AD 200 seem to have made the Christians look back and wonder about the graves of the apostles and other early martyrs. If we want to fix a time for the beginning of the process of cultic worship it seems to have been the turn of the third century.[86] In discussions of this aspect of the early cult of the martyrs, it is rarely pointed out that Jesus himself did not attach any value to a cult of the dead, as is shown by his words about letting the dead bury the dead (Matthew 8.22). Indeed, in the apocryphal "Acts of John" (84) and

---

80 Cf. Delehaye, Sanctus (Fn. 56), p. 122–161; Delehaye, Les origines (Fn. 6), p. 24–140.

81 C. Moss, On the Dating of Polycarp: Rethinking the Place of the Martyrdom of Polycarp in the History of Christianity, in: Early Christianity 1, Issue 4, 2010, p. 539–574; Zwierlein, Urfassungen, Vol. 2 (Fn. 61), p. 208–209.

82 See the survey in V. Saxer, Afrique Latin (jusqu'en 540), in: G. Philippart (ed.), Hagiographies, Turnhout 1994, Vol. 1, p. 25–96.

83 Tertullian, De corona 3.3, De exhortatione castitatis 11.1, De monogamia 10.4; V. Saxer, Morts martyrs reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine (Théologie historique; 55), Paris 1980, p. 70–73.

84 Passio Perpetuae 1.6, 21.11, cf. J. den Boeft, The Editor's Prime Objective: *Haec in Aedificationem Ecclesiae Legere*, in: J. N. Bremmer / M. Formisano (ed.), Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis, Oxford 2012, p. 169–179.

85 Saxer, Morts, martyrs, reliques (Fn. 82), p. 35–83; P.-A. Février, La Méditerranée, 2 Vols. (Collection de L'École Française de Rome; 225), Rome/Aix-en-Provence 1996, Vol. 1, p. 3–360. The new interpretations are stressed by S. Diefenbach, Römische Erinnerungsräume (Millennium-Studien; 11), Berlin/New York 2007, p. 38–80.

86 See the letter of Polycrates quoted by Eusebius, Historia Ecclesiastica 5.24.2–5, cf. Van Uytfanghe, L'origine, l'essor (Fn. 15), p. 156–157.

those of "Peter" (40), both dating to the last decades of the second century and deriving from Asia Minor, funeral rites are still not considered to be very important.[87] This moderate, if not negative, attitude towards the dead and their graves would last until the end of the persecutions (below), and it is only after Constantine that we start to find the equivalent of a *hêrôon* for martyrs: the *martyrion*.[88]

Half a century after Tertullian, a kind of martyrological calendar is mentioned at the time of Cyprian. The bishop, we learn, ordered his clergy to note down the days of the confessors – those that had died in prison before an actual martyrdom – among the days in which the martyrs are remembered (Ep. 12.2, 39.3). Yet this calendar can hardly have been much older, since the persecutions before Decius were incidental and certainly not widespread and systematic. Given that martyrs were initially remembered by their own congregation,[89] such calendars will have been typical of the larger towns of the Roman Empire where we may suppose there to have been more martyrs. Moreover, Cyprian's insistence on the inclusion of confessors shows that he, as bishop, played an important role in the development of such a calendar. In the next half century after Cyprian's martyrdom the cult seems to have intensified in the West.[90] In an oration to bishops and other prominent Christians, perhaps held in Trier in AD 314,[91] Constantine himself mentions that there were hymns, psalms, prayers and the Eucharist for martyrs.[92] His mention of pure light suggests that visits to the cemeteries traditionally began in the dark, that is, with a vigil, as we hear of later martyr festivals. In other words, it looks very much as if there is a cult in the West at this time, even if we do not yet hear of any relics.[93]

It is in the East that we find the first examples of an intercessory prayer by a kind of confessor and a martyr.[94] In the apocryphal "Acts of Paul", which were

---

87 Cf. O. Zwierlein, Petrus in Rom. Die literarischen Zeugnisse (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte; 96), Berlin/New York ²2010, p. 109–113 and O. Zwierlein, Petrus und Paulus in Jerusalem und Rom. Vom Neuen Testament zu den apokryphen Apostelakten (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte; 109), Berlin 2013, p. 28–29; W. Ameling, Petrus in Rom. Zur Genese frühchristlicher Erinnerung, in: S. Heid (ed.), Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte, Freiburg im Breisgau 2011, p. 468–491, here p. 481–484. This makes the exceptional case of the "Martyrdom of Polycarp" also improbable for the second century.

88 As is well observed by Delehaye, Les origines (Fn. 6), p. 47.

89 Ibid., p. 36–38.

90 Baumeister, Heiligenverehrung I (Fn. 15), p. 118–122.

91 For date and place, see now K. Girardet, Konstantin, Rede an die Versammlung der Heiligen (Fontes Christiani; 55), Freiburg im Breisgau 2013, p. 36–44.

92 Constantine, Oratio ad sanctorum coetum, 12.4–5.

93 If the cult was already fully developed at Constantine's time, it makes the argument of R. Markus, The End of Ancient Christianity, Cambridge 1990, p. 90–95, that it bridged the time before and after Constantine less plausible.

94 Lucius, Anfänge (Fn. 4), p. 69–71; G. Jouassard, Le rôle des chrétiens comme intercesseurs auprès de Dieu dans la chrétienté Lyonnaise au second siècle, in: Revue des Sciences Religieuses 30, 1956, p. 217–229; E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und

written in southern Asia Minor and date to about AD 189–200, the young girl Thecla, a dedicated follower of the apostle, prays for Falconilla, the late daughter of Queen Tryphaena, at the latter's request (29). Thecla is not a martyr but her situation as an arrested Christian makes her very similar to the Western confessors.[95] Somewhat later, probably during the persecutions initiated by Septimius Severus, a soldier named Basilides declared that he had seen the Alexandrian martyr Potamiaena in a dream and was told that she had prayed that he would join her in her martyrdom (Eusebius, HE 6.5.6).

In the West we have the virtually contemporaneous case of Perpetua, who was martyred in AD 203. In her diary she relates that she was entitled to pray for her dead brother Dinocrates because her own death was imminent.[96] Since Tertullian ("De baptismo" 17.5, written between AD 198 and 206) tells us that the "Acts of Paul" were read in Carthage by Christian women, Perpetua may well have been influenced by Thecla's example. The belief that martyrs and *confessores* could intercede on behalf of the deceased was indeed widespread, with Tertullian and Cyprian abundantly attesting to the custom in Carthage.[97] It is remarkable that this belief seems to have arisen and been accepted almost simultaneously in the East and the West, surely a sign of the close communication between the various parts of the early Christian community. In all of these early cases, however, the intercessory power is ascribed to martyrs and confessors personally known to those who request their intercession. The invocation is not yet part of a cult of the martyrs. In the East, Eusebius (PE 13.11.2) also mentions visits to graves of the martyrs, whom he calls 'the soldiers of the true piety', with prayers and expressions of honour 'for their blessed souls', but our evidence does not yet mention special graves or great festivities at the graves in that part of the Empire.

If we now look back, we can conclude that martyrs were highly important for the early Christians, even if our evidence mainly derives from the West. Their deaths were remembered, friends and family could ask them for intercession, and the congregation probably tended their graves, as we can see by the fact that the emperor Valerian forbade meetings at cemeteries already in AD 257.[98] However, we do not yet see the combination of factors that we have identified as indicative

Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (Münsterische Beiträge zur Theologie; 36), Münster 1973, p. 153–182.

95 For a detailed discussion of this passage, see J. Trumbower, Rescue for the Dead. The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity, New York 2001, p. 56–75.

96 Passio Perpetuae 7.2, cf. Bremmer, Perpetua and Her Diary (Fn. 73), p. 105–112.

97 Tertullian, Ad martyras 1.6, De pudicitia 22, Scorpiace 10.8; Cyprian, Epistulae. 15.1.2, 21.2.1 and 3.2, 27.1.1; Eusebius, Historia Ecclesiastica 5.1.45, 5.2.5, 5.18.6–7, 6.5.6. Cyprian (Epistula 21) mentions a certain Celerinus who writes to the *confessor* Lucianus for intercession on behalf of his sister who had died after she had lapsed, cf. Y. Duval, Celerinus et les siens d'après la correspondance de Cyprien (Ep. 21–23, 37, 39), in: Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques 47, Issue 1, 2001, p. 33–62, here p. 52–59.

98 Acts of Cyprian 1.7; Eusebius, Historia Ecclesiastica 7.11.10.

of a fully developed cult, let alone the labelling of individuals as 'saints'.[99] This situation would change with the victory of Constantine in AD 312 but before we discuss that development we will turn first to the pagan holy men.

Pagan 'Holy Men' and the Hagiographical Discourse

Following Peter Brown's seminal 1971 article on the rise and function of the Christian 'holy man', scholars immediately started to discover pagan 'holy men', although far fewer 'holy women'.[100] In his authoritative 1982 study, Garth Fowden set out 'the distinctive pagan concept of personal holiness' (33).[101] Fowden sees this holiness embodied in a combination of Platonic metaphysics and Pythagorean piety (38). The names here already indicate that it was almost only philosophers who were seen as pagan holy men (36), with the life of Pythagoras exerting an increasing influence on the biographies of these men in the course of Late Antiquity (36–37).[102] Primarily, they were teachers of philosophy with a close circle of pupils (38–39), from prosperous backgrounds (49) and living in cities (39–40), who were gradually marginalised because of the increasing pressure put on paganism by the advance of Christianity (54–59).

The sphere of activity of these men was the great centres of Greek culture in the East, from Athens to Aphrodisias to Alexandria, but not in the West (40), even though Plotinus lived in Rome for a while.[103] Pagan 'holy men', let alone

---

99 That is why D. Frankfurter, The Cult of the Martyrs in Egypt before Constantine: The Evidence of the Coptic *Apocalypse of Elijah*, in: Vigiliae Christianae 48, Issue 1, 1994, p. 25–47, is hardly persuasive.

100 But see S. I. Johnston, Sosipatra and the Theurgic Life: Eunapius *Vitae Sophistorum* 6.6.5–6.9.24, in: J. Rüpke (ed.), Reflections on Religious Individuality. Greco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten; 62), Berlin 2012, p. 99–117; I. Tanaseanu-Döbler, Sosipatra – Role Models for 'Divine' Women in Late Antiquity, in: M. Dzielska / K. Twardowska (ed.), Divine Men and Women in the History and Society of Late Hellenism (Byzantina et slavica cracoviensia; 7), Cracow 2013, p. 123–147; N. D. Lewis, Living Images of the Divine: Female Theurgists in Late Antiquity, in: K. B. Stratton / D. S. Kalleres (ed.), Daughters of Hecate. Women & Magic in the Ancient World, Oxford 2014, p. 274–297.

101 Fowden, The Pagan Holy Man (Fn. 49). The numbers in the text refer to the relevant pages.

102 See especially C. Macris, Pythagore, un maître de sagesse charismatique de la fin de la période archaïque, in: G. Filoramo (ed.), Carisma profetico: fattore di innovazione religiosa (Le scienze umane, 2; 3), Brescia 2003, p. 243–289; G. Filoramo, Becoming Divine by Imitating Pythagoras?, in: Mètis NS 4, 2006, p. 297–329.

103 See also I. Tanaseanu-Döbler, Gibt es eine pagane *communio sanctorum* in der Spätantike? Personale und kollektive Heiligkeitsvorstellungen im spätantiken Heidentum, in: P. Gemeinhardt / K. Heyden (ed.), Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten; 61), Berlin/Boston 2012, p. 327–368, here p. 341. For Plotinus as 'holy man', see M. J. Edwards, Birth, Death, and Divinity in Porphyry's *Life of Plotinus*, in: Th. Hägg / Ph. Rousseau (ed.), Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity (The Transformation of the Classical Heritage; 31), Berkeley/Los Angeles/London 2000, p. 52–71.

'holy women', were not a phenomenon of Roman culture and this should be taken into account in our argument about the influence of pagan heroes on the making of Christian saints. Rome's religious culture was much more secular than that of Greece and lacked traditions about charismatic wonder-workers, such as Aristeas, Epimenides and Pythagoras, of whom we hear much in Archaic Greece.[104] Yet we should not overstate the importance of these pagan 'holy men', as they rarely appear outside the philosophical texts in the works of pagan historians or rhetoricians.[105] Moreover, their schools were not homogeneous and often became dispersed after the death of the teacher.[106] Consequently, despite being pagan, these 'holy or 'divine' men (see below) did not function as centres of a cult for Late Antique paganism.

It is rather striking that, like Brown, Fowden never seems to worry about his terminology or feel the need to define the concept of 'holy man'.[107] Yet 'holy man' is not a term used by our sources, although they use the term 'holy race' at the end of antiquity (34). In other words, it is an 'etic' term, not an 'emic' designation. I submit that this is not a useful term and we should avoid it where possible. Even if 'divine man' is not without problems either, as it is also not a technical 'emic' term,[108] it is much more appropriate, since the pagans stressed the proximity of their 'divine men' to the gods and sometimes even noted their divinity (50).[109] In Christianity, on the other hand, the 'holy men' saw themselves as followers and imitators of Christ (§ 3 and 5) but imitators who were unable to even begin to bridge the ontological gap between the human and the divine.

Yet these pagan 'divine men' did share something with the Christian saints and holy men, that is, a kind of hagiography. From the earlier third century AD onwards we have a whole series of biographies of pagan 'divine men', such as those of Apollonius of Tyana, Plotinus, Pythagoras, Proclus, Isidorus and Plato, to mention only the most well-known, which show similarities with the biographies of Moses, Jesus and the Christian saints. Having noted these similarities when working on Christian hagiography, Marc Van Uytfanghe has persuasively argued that we should no longer speak of a hagiographical genre but of a hagiographical dis-

---

104 H. Leppin, Zum Wandel des spätantiken Heidentums, in: Millennium 1, 2004, p. 59–81, here p. 80–81.

105 Tanaseanu-Döbler, Gibt es eine pagane *communio sanctorum* (Fn. 102), p. 343–344, but for a different opinion, see Leppin, Zum Wandel (Fn. 103), p. 73–74.

106 Tanaseanu-Döbler, Gibt es eine pagane *communio sanctorum* (Fn. 102), p. 351–367.

107 Ibid., p. 327 (with many excellent methodological considerations in her article).

108 See the objections of J.-J. Flinterman, The Ubiquitous 'Divine Man', in: Numen 43, Issue 1, 1996, p. 82–98; D. S. du Toit, Theios Anthropos. Zur Verwendung von *theios anthropos* und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2; 91), Tübingen 1997.

109 R. Goulet, Études sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes (Textes et traditions; 1), Paris 2001, p. 44–51 (the whole chapter 'Les vies de philosophes de l'antiquité tardive', 3–63 is relevant for this section); Tanaseanu-Döbler, Gibt es eine pagane *communio sanctorum* (Fn. 102), p. 344–351.

course. This can be found in both pagan and Christian biographies, epitaphs, hymns, letters, novels and sermons (I have already applied this idea to our martyrological texts above [§ 3]). According to Van Uytfanghe,[110] we can identify four characteristics of this discourse:

1. The subjects are close to God, but not God or the gods themselves;
2. The discourse is rooted in oral tradition but borrows freely from historic and invented materials when written down;
3. It is more performative than informative;
4. It pictures the world in fixed terms according to which good and evil are clearly distinguishable.

It is important to realise that in our sources this discourse seems to start with Philo's "Life of Moses" and the Gospels. Subsequently, it can be found in Lucian,[111] in the Apocryphal Acts of the Apostles of the late second century and, especially, in Philostratus' "Life of Apollonius of Tyana" and the "Lives of Pythagoras" by Porphyry and Iamblichus, who drew on earlier, now lost biographies, which probably contained a similar discourse. This discourse lasted until the end of antiquity for pagan 'hagiography' but it has continued in the Christian world up to the present day.

Evidently, there are differences between pagan and Christian discourse, as the latter stresses humility and the imitation of Christ, prefers more miracles and attaches more weight to the struggle against evil and the Devil. Yet there are also many similarities when we look at the miraculous births, precocious youth, asceticism, clairvoyance, miracles, piety, travels and extraordinary deaths of the pagan and Christian holy men. A certain amount of exchange is, it seems to me, important in the development of this discourse. Glen Bowersock has pointed to the influence of the Gospels, in particular the motif of the empty grave and the

---

[110] M. Van Uytfanghe, Heiligenverehrung II (Hagiographie), in: E. Dassmann [et al.] (ed.), Vol. 14: Heilig – Hexe, Stuttgart 1988, p. 150–183; M. Van Uytfanghe, L'Hagiographie: un genre chrétien ou antique tardif?, in: Analecta Bollandiana 111, 1993, p. 135–188; M. Van Uytfanghe, Biographie II (spirituelle): A. Griechisch-römisch; B. Jüdisch; C. Christlich, in: T. Klauser [et al.] (ed.), Reallexikon für Antike und Christentum, Supplement 1: Aaron – Biographie, Stuttgart 2001, p. 1088–1364; M. Van Uytfanghe, La biographie classique et l'hagiographie chrétienne antique tardive, in: Hagiographica 12, 2005, p. 223–248; M. Van Uytfanghe, La *Vie d'Apollonius de Tyane* et le discours hagiographique, in: K. Demoen / D. Praet (ed.), Theios Sophistes. Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii (Mnemosyne, Supplementum; 305), Leiden 2009, p. 335–374; M. Van Uytfanghe, L'origine et les ingrédients du discours hagiographique, in: Sacris Erudiri 50, 2011, p. 35–70. There is a certain development in these articles which still needs to be charted and discussed. Note also the older but still useful study by L. Bieler, Theios Aner. Das Bild des 'Göttlichen Menschen' in Spätantike und Frühchristentum, 2 Vols., Vienna 1935–1936 [Repr. Darmstadt 1976].

[111] For Lucian's knowledge of New Testament writings, see J. N. Bremmer, Richard Reitzenstein's *Hellenistische Wundererzählungen*, in: T. Nicklas / J. Spittler (ed.), Credible, Incredible. The Miraculous in the Ancient Mediterranean (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 321), Tübingen 2013, p. 1–19, here p. 4–5.

resurrection, on the pagan Greek imagination.[112] And whereas the Christian Apocryphal Acts contain many themes found in the pagan Greek novel, at least one pagan biography, that of Apollonius written by Philostratus, contains too many parallels with the Gospels for the latter not to have been of at least some influence.[113] We should never forget that pagans and Christians lived in the same society and that, especially from the later second century – witness Celsus, Galen, Lucian, Numenius and Marcus Aurelius – the Christians had attracted the attention of pagan intellectuals.[114]

Fowden could not have been familiar with Van Uytfanghe's contributions when he wrote his study of the pagan 'holy man', but it is clear that the hagiographic discourse helped to construct an image of the pagan 'divine man' which did not always correspond to historical reality. However, in that respect, these images were not fundamentally different from what was constructed in the Christian world, to which we shall turn now.

The Rise of the Saints

After the end of the Christian persecutions around AD 260, there followed forty years of peace in which the Christian Church greatly increased its following.[115] The sudden onset and harshness of Diocletian's persecutions must have come as a terrific shock, and the many victims of the persecutions, which lasted in some areas in the East until the early 320s, will have provided a powerful stimulus for the cult of the martyrs. Although the precise developments in East and West have not yet been satisfactorily charted, an important factor in this change may well have been the admiration of the emperor himself for the martyrs. From his oration (§ 3), it seems that he himself had witnessed martyrdoms and had admired the perseverance of the martyrs; indeed, we find a record of this in one of his letters which is quoted in Eusebius' "Life of Constantine" (2.51.2–52.1).[116] The admiration soon translated itself into the construction of churches on top of the traditional Roman graves of Peter and Paul.[117]

---

112 G. Bowersock, Fiction as History: Nero to Julian (Sather Classical Lectures; 58), Berkeley/Los Angeles/London 1994.

113 For many examples, see Van Uytfanghe, La *Vie d'Apollonius de Tyane* et le discours hagiographique (Fn. 109), p. 336–338.

114 Cf. G. Rinaldi, Biblia Gentium, Rome 1989; W. Kinzig, Pagans and the Bible, in: J. Carleton Paget / J. Schaper (ed.), The New Cambridge History of the Bible, Vol. 1: From the beginnings to 600, Cambridge 2013, p. 752–774.

115 This peace is well stressed by Barnes, Early Christian Hagiography (Fn. 74), p. 16–17.

116 Girardet, Konstantin, Rede an die Versammlung (Fn. 90), p. 84–87.

117 Baumeister, Martyrium (Fn. 65), p. 113–137 ("Konstantin der Große und die Märtyrer"), but note Diefenbach, Römische Erinnerungsäume (Fn. 84), p. 155–181, who stresses the importance of the imperial cult in these new churches.

It is not surprising that other large cities now also wanted to have prestigious martyrs. Yet, for reasons that are not entirely clear, it was not until ca. AD 354 that the body of the martyr Babylas was installed close to the pagan oracle of Daphne in Antioch. Constantinople immediately followed suit and in 356 it 'imported' the body of Timothy, the friend of Paul, from Ephesus.[118] The year after, the bodies of the Apostles Andrew and Luke arrived from Patras and Alexandria, respectively, and in the following decades the capital witnessed a stream of bodies, including not only martyrs but even that of the prophet Samuel.[119] These transfers of martyrs' bodies must have happened very frequently for, in AD 386, an imperial law prohibited translations without an imperial licence (Codex Theod. 9.17.7). Moreover, from the middle of the century onwards, as attested by Hilary of Poitiers, we also hear of miracles happening at the graves of the martyrs, the reports of which were soon collected in small books and spread around to advertise the power of the local martyr.[120]

The irritation of the Emperor Julian (361–363: Contra Galilaeos 355C) at the new attention to the bodies of martyrs shows its success in the East but the West was considerably slower in showing the same degree of interest. Probably inspired by the efforts of Pope Damasus, it was only in AD 378, during a fierce struggle with the Arians, that Ambrosius organised the translation of the martyrs Protasius and Gervasius into the basilica of Milan.[121] This innovative move soon

[118] For a probable connection with the Acta S. Timothei, see C. Zamagni, Passion (ou Actes) de Timothée. Étude des traditions anciennes et édition de la forme BHG 1487, in: A. Frey and R. Gounelle (ed.), Poussières de christianisme et de judaïsme antiques: Etudes réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kaestli et Eric Junod (Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques; 5), Prahins 2007, p. 341–364.

[119] Delehaye, Les origines (Fn. 6), p. 54–57; R. W. Burgess, The Passio S. Artemii, Philostorgius, and the Dates of the Invention and Translations of the Relics of Sts Andrew and Luke, in: Analecta Bollandiana 121, 2003, p. 5–36, repr. in R. W. Burgess, Chronicles, Consuls, and Coins: Historiography and History in the Later Roman Empire, Farnham/Burlington 2011, Ch. 11 (whose reconstruction of the year AD 336 seems to me hardly persuasive); J. Wortley, The Earliest Relic-importations to Constantinople, in: Wortley, Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204 (Variorum Collected Studies Series; 935), Franham/Burlington 2009, p. 207-225.

[120] Van Uytfanghe, L'origine, l'essor (Fn. 15), p. 170–171; R. Wiśniewski, Suspended in the Air. On a Peculiar Case of Exorcism in Late Ancient Christian Literature, in: T. Derda [et al.] (ed.), Euergesias Charin. Studies Presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka (The Journal of Juristic Papyrology, Supplement; 1), Warsaw 2002, p. 363–380. Small books: H. Delehaye, Les premiers Libelli miraculorum, in: Analecta Bollandiana 29, 1910, p. 427–434; H. Delehaye, Les recueils antiques de miracles de saints, in: Analecta Bollandiana 43, 1925, p. 5–85, 305–325; A.-J. Festugière, Collections grecques de miracles, Paris 1971; M. Heinzelmann, Une source de base de la littérature hagiographique latine: le recueil de miracles, in: Hagiographie, cultures et sociétés, IVe–XIIe siècles, Paris 1981, p. 235–259; S. Efthymiadis, Collection of Miracles (Fifth-Fifteenth Centuries), in: S. Efthymiadis (ed.), The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, Farnham/Burlington 2014, Vol. 2, p. 103–142.

[121] J. den Boeft, Milaan 386: Protasius en Gervasius, in: A. Hilhorst (ed.), De heiligenverering in de eerste eeuwen van het Christendom, Nimwegen 1988, p. 168–178; J. den Boeft, "Vetusta Saecla uidimus". Ambrose's hymn on *Protasius* and *Gervasius*, in: G. J. M. Bartelink

promoted similar translations elsewhere in the West, which had considerably fewer martyrs than the East, although not immediately in Rome itself.[122] At the end of the fourth century John Chrysostom can even boast about the beauty of the buildings housing the martyrs and of the frequency with which they were visited.[123] Given that, as we have seen, pagan heroes were worshipped only in the East, I will now concentrate on this region, albeit not without paying some attention to parallel developments in the West.[124]

Unlike for the West, where we have little information about the evolving cult of the martyrs, we are quite well informed about the situation in the East through the writings of the so-called Cappadocian Fathers, Basil the Great of Caesarea (330–379), his younger brother Gregory of Nyssa (ca. 332–395) and their close friend Gregory of Nazianzen (329–389), as well as the writing of their younger contemporary Asterius of Pontic Amasea (ca. 350–ca. 410). The Cappadocians all became bishops after the brief rule of Julian the Apostate, when several more martyrs had died for their faith.[125] The date of their careers means that we have little information about the developments in the first decades after Constantine's victory, when the Christian Church must have made many gains already. However, from their letters and sermons we can build a fairly good picture of the cult of the martyrs in the last decades of the fourth century in Cappadocia and Pontus.[126]

[et al.] (ed.), Eulogia: Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire (Instrumenta Patristica; 24), The Hague 1991, p. 65–75. Note that the two saints ended up as the patron saints of Breisach am Rhein, near Freiburg: Unser Münster 50, 2014 (special issue dedicated to these saints).

122 A. Thacker, Popes, Patriarchs and Archbishops and the Origins of the Cult of the Martyrs in Northern Italy, in: P. Clarke / T. Claydon (ed.), Saints and Sanctity (Studies in Church History; 47), Woodbridge 2011, p. 51–79. For Rome, see Diefenbach, Römische Erinnerungsräume (Fn. 84), p. 360–379.

123 Chrysostom, In Epistolam II ad Corinthos 26.5 (= Patrologia Graeca [henceforth: PG] 61.582).

124 For a good survey of the history and important aspects of the Acta martyrum in the East, see M. Detoraki, Greek Passions of the Martyrs in Byzantium, in: Efthymiadis, The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography (Fn. 120), p. 61–101.

125 For their limited number, see H. C. Teitler, Avenging Julian. Violence against Christians during the Years 361–363, in: A.-C. Geljon / R. Roukema (ed.), Violence in Ancient Christianity: Victims and Perpetrators (Vigiliae Christianae, Supplements; 125), Leiden 2014, p. 76–89 (with older bibliography) and H. C. Teitler, The Last Pagan Emperor. Julian the Apostate and the War against Christianity, New York 2017, but see also H. C. Brennecke, Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche (Beiträge zur historischen Theologie; 73), Tübingen 1988, p. 87–157.

126 Cf. M. Girardi, Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo. Scrittura e tradizione (Vetera Christianorum, Quaderni; 21), Bari 1990, p. 147–233; J. Leemans, Celebrating the Martyrs: Early Christian Liturgy and the Martyr Cult in Fourth Century Cappadocia and Pontus, in: Questions Liturgiques 82, 2001, p. 247–267; S. Métivier, La Cappadoce (IVe–VIe siècle). Une histoire provinciale de l'Empire romain d'Orient (Publications de la Sorbonne, Série Byzantina Sorbonensia; 22), Paris 2005, p. 305–309; B. Bitton-Ashkelony, Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity (The Transformation of the Classical Heritage; 38), Berkeley/Los Angeles/London 2005, p. 33–44;

To celebrate the festival of the anniversary of the death of the martyr, the faithful gathered once a year at the small sanctuary that contained the martyr's body, the *martyrion*. This was initially situated at the edge of the towns but later, and in much larger sizes, could often be found in the centre of *metropoleis* such as Antioch and Constantinople,[127] just as was the case with the earlier hero cults (§ 1). The Greek name of the festival, *panegyris*, actually means 'fair', and a fair was a standing part of pagan festivals, such as the Eleusinian Mysteries.[128] There is a clear continuity here with the pagan past, and the fact that the worshippers usually arrived in a procession at the *martyrion* also suggests that, when celebrating, the newly converted Christians brought along their old festival habits, as Christianity was still devising its own celebratory culture. During the festival, which could last several days, there was a vigil and people sang psalms, celebrated the Eucharist, conducted business, and generally had a good time. Some girls, albeit surely only occasionally, even performed lewd dances, to the indignation of Bishop Basil.[129] But for our purpose the most important moment was the sermon by the bishop in which he remembered and praised the martyr.

In his sermon the bishop usually, but certainly not always, related the story of the life and death of the martyr, male or female, and interspersed his biography with exhortations to follow the martyr's example: *imitatio martyris* but, of course, based on the *imitatio Christi*. The bishop also used his sermons to impress upon his audience the ideal of an ascetic lifestyle, thus foreshadowing the idea of the ascetic as a holy man. Following the example of the martyr, the audience was enjoined to display courage in order to be able to despise the world.[130] But the

V. Limberis, Architects of Piety. The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs, Oxford 2011.

127 See still A. Grabar, Martyrium, 3 Vols., Paris 1943–1946 and A. Grabar, Martyrium ou 'vingt ans après', in: Cahiers archéologiques 18, 1968, p. 239–244; S. de Blaauw, Kultgebäude, in: G. Schöllgen [et al.] (ed.), Reallexikon für Antike und Christentum, Vol. 20: Krieg – Lexikon 1, Stuttgart 2008, p. 227–393, here p. 316–336; A. M. Yasin, Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean. Architecture, Cult, and Community, Cambridge 2009; Limberis, Architects of Piety (Fn. 123), p. 68–96 (with informative illustrations).

128 L. de Ligt / P. W. de Neeve, Ancient Periodic Markets: Festivals and Fairs, in: Athenaeum 66, 1988, p. 391–416; M. Wörrle, Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien. Studien zu einer agonistischen Stiftung aus Oinoanda (Vestigia; 39), Munich 1988, p. 209–215; C. Chandezon, Foires et panégyries dans le monde grec classique et hellénistique, in: Revue des Études Grecques 113, 2000, p. 70–100; R. Basser, Is the Pagan Fair Fairly Dangerous? Jewish-Pagan Relations in Antiquity, in: L. E. Vaage (ed.), Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity (Studies in Christianity and Judaism; 18), Waterloo, Ont. 2006, p. 73–84; Y. Cohn, The Graeco-Roman Trade Fair and the Rabbis, in: Journal of the American Oriental Society 131, Issue 2, 2011, p. 187–193.

129 Basil, Homily on Drunk People 1 (= PG 31.445). For such dances, see Gemeinhardt, Die Kirche und ihre Heiligen (Fn. 64), p. 275–276. In general: P. Brown, Enjoying the Saints in Late Antiquity, in: Early Medieval Europe 9, 2000, p. 1–24; M. Kahlos, *Comissationes et ebrietates* – Church leaders against banqueting at *martyria* and at tombs, in: O. Merisalo and R. Vainio (ed.), Ad itum liberum. Essays in honour of Anne Helttula, Jyväskylä 2007, p. 13-23.

130 P. Brown, The Saint as Exemplar in Late Antiquity, in: Representations 2, 1983, p. 1–25. For examples from Asterius and John Chrysostom, see J. Leemans, Flexible Heiligkeit. Der

propagation of this message was not confined to words. From various sermons we learn that the walls of the *martyria* were adorned with paintings of the life and death of the martyr.[131] Evidently, while the clergy tried to impress the lay people, the latter will have enjoyed their festivals anyway, given the astounding popularity of martyr cults in the late fourth century. With the gradual disappearance of pagan festivals, these cults must have been an important compensation for the human need for leisure and pleasure, since early Christianity originally celebrated only a small number of festivals: mainly Easter, Pentecost and Epiphany. At the same time, the martyrs filled the void left by the disappearance of the pagan pantheon with its gods and heroes. God and Christ were far away but the martyr was your local friend and protector.

The huge success of the martyr cult meant that demand soon outstripped supply: there simply were not enough martyrs available to fulfil all the desires for local martyr heroes, as is noted by Augustine in the West. The same situation must have originally prevailed in the East as well, where relatively few homilies on martyrs have survived;[132] even Gregory the Great still complained about the *pauca collecta*.[133] This problem served as a motivation for body snatchers and relic hunters and Augustine can be found condemning monks for selling the body parts of martyrs.[134] But even if there was the body of a martyr, there still needed to be a biography and martyrdom, as not a day passed in the course of the year without martyrs being crowned somewhere, as Augustine complains.[135] This statement might seem rather exaggerated but Chrysostom (Hom 1 in Rom = PG 60.391) also mentions that martyrs were regularly celebrated in Antioch twice a week. The problem could be partially solved by allowing the clergy to read the *Acta martyrum* in the official liturgy, as happened in North Africa but not in Rome or in the East.[136]

Beitrag der Märtyrer zur Identitätskonstitution christlicher Gemeinden im griechischen Osten im 4. Jahrhundert, in: Gemeinhardt / Heyden, Heilige, Heiliges und Heiligkeit (Fn. 103), p. 217–220.

131 Cf. J. Leemans, 'Schoolrooms for Our Souls'. The Cult of the Martyrs: Homilies and Visual Representations as a Locus for Religious Education in Late Antiquity, in: Paedagogica Historica 36, Issue 1, 2000, p. 112–127; Limberis, Architects of Piety (Fn. 123), p. 55–62. For a painting of his martyrdom above the tomb of the Roman martyr Hippolytus, who died ca. 235 AD, note Prudentius, Peristephanon 11, cf. I. Fielding, Elegiac Memorial and the Martyr as Medium in Prudentius' *Peristephanon*, in: Classical Quarterly 64, Issue 2, 2014, p. 808–820, here p. 814–815.

132 Augustine, Sermo 315.1; C. Datema, De homileet en de heilige, in: A. Hilhorst (ed.), De heiligenverering in de eerste eeuwen van het Christendom, Nijmwegen 1988, p. 105–113.

133 Gregorius Magnus, Registrum Epistolarum 8.28.

134 Augustine, De opere monachorum 36, cf. L.-Th. Lefort, La chasse aux reliques des martyrs en Égypte au IVe siècle, in: La Nouvelle Clio 6, 1954, p. 225–230; S. Lafferty, *Ad sanctitatem mortuorum*: Tomb Raiders, Body Snatchers and Relic Hunters in Late Antiquity, in: Early Medieval Europe 22, Issue 3, 2014, p. 249–279.

135 Augustine, Sermones, Denis, 13.1.

136 Concilium Hipponense c. 36 (Africa); B. de Gaiffier, La lecture des passions des martyrs à Rome avant le IXe siècle, in: Analecta Bollandiana 87, 1969, p. 63–78. It may have played a role that there are no "Acta" known for Rome, unlike of course North Africa.

One approach was the translation of Greek *Passiones* into Latin[137] but another, more popular, way of solving the problem was to fill in the life of martyrs about whom little was known at all, beyond, perhaps, the name and the time of the martyrdom. Most radically, the need could be satisfied by simply inventing new martyrs. The accounts of the latter martyrdoms are the so-called *passions épiques,* as Delehaye named them, which usually delighted in gory details and made the Roman persecutor crueller and the martyr more heroic than they had often been in reality.[138]

The enormous prestige of the martyrs meant that some bishops now promoted the cult of 'bloodless' martyrs as well. We see this first in the "Life of Antony" by Athanasius (ca. AD 356) and in Gregory of Nyssa's biography, in the form of a letter, of his sister Macrina (AD 380). Both Gregory and the Alexandrian bishop tried to assimilate their protagonists as much as possible to the martyrs, even though they had not died for their faith. After the persecutions had ceased, Antony returned to his cell to practice a severe asceticism, which Athanasius describes as follows: 'there he was daily a martyr to his conscience, fighting in the battles of the faith' (47), and these conflicts were his heroic struggles with the Devil and demons. Interestingly, in his "Life" Athanasius copied some parts of a biography of Pythagoras – a good example of the interdependence of pagan and Christian hagiographical discourse.[139] As regards Macrina, before Gregory visited his dying sister after an interval of 8 years, he had a vision three times during the same night in which he, as he says, 'seemed to be carrying the relics of martyrs in my hand' (15). He described her funeral as a martyr's festival and she was laid to rest in the 'House of the Holy Martyrs' (33–34), the family *martyrion*; yet Gregory also stresses Macrina's ascetic life.[140] Athanasius even states

[137] M. Van Uytfanghe, L'hagiographie en Occident de la *Vita Antonii* aux *Dialogues* de Grégoire le Grand: genèse et occupation du terrain, in: A. Degl'Innocenti [et al.] (ed.), Gregorio Magno e l'agiografia fra IV et VII secolo (Archivum Gregorianum; 12), Florence 2007, p. 3–51, here p. 6–8.

[138] H. Delehaye, Les Passions des martyrs et les genres littéraires, Brussels 1921 [^{2}1966]; see also I. Opelt, Paradeigmata Poetica Christiana. Untersuchung zur christlichen lateinischen Dichtung (Kultur und Erkenntnis; 3), Düsseldorf 1988, p. 26–40; Van Minnen, Saving History? (Fn. 68), passim; Van Uytfanghe, L'hagiographie en Occident (Fn. 134), p. 13–20; C. Lanéry, Hagiographie d'Italie (300–550), I: Les passions latines composées en Italie, in: G. Philippart (ed.), Hagiographies, Vol. 5, Turnhout 2010, p. 15–369, here p. 68–80.

[139] See J. N. Bremmer, Richard Reitzenstein, Pythagoras and the *Life of Antony*, in: A.-B. Renger and A. Stavru (ed.), Forms and Transformations of Pythagorean Knowledge, Wiesbaden 2016, p. 227–245; for other examples of this mutual influence, see Van Uytfanghe, Biographie II (Fn. 109), p. 1336–1341.

[140] Cf. A. van Loveren, Once again: "the Monk and the Martyr": St Anthony and St Macrina, in: Studia Patristica 17, Issue 2, 1982, p. 528–538; M. Alexandre, Les nouveaux martyrs. Motifs martyrologiques dans la vie des saints et thèmes hagiographiques dans l'Éloge des martyrs chez Grégoire de Nysse, in: A. Spira (ed.), The Biographical Works of Gregory of Nyssa (Patristic Monograph Series; 12), Cambridge, MA 1984, p. 33–70; Gemeinhardt, Die Kirche und ihre Heiligen (Fn. 64), p. 327–360. Still useful: M. Viller, Le martyre et l'ascèse, in: Revue d'Ascétique et de Mystique 6, 1925, p. 105–142; E. Malone, The Monk and the

that Antony would have liked to be a martyr but did not succeed in becoming one, just as Sulpicius Severus felt obliged to mention this of his hero Martin of Tours: both are *martyrs manqués*.[141]

It is remarkable how these authors stress the strenuous ascetic efforts of their protagonists. With the receding of the reality of the persecutions, 'symbolic' martyrdom became now more important. The "Life of Antony" had an enormous impact, especially in the West, much more than initially in Egypt itself,[142] and it was now the ascetics that started to come to the fore, the famous 'holy men' of Peter Brown, although soon bishops would be included as well.[143] The "Life of Antony" inspired Jerome to write a number of largely fictitious biographies which would help to promote the ascetic ideal. With the extension of the title 'holy' to non-martyrs we have reached a stage which can be called the beginning of individual sainthood. Dame Averil Cameron has argued that Peter Brown rightly avoided the term 'saint' in his famous article on the 'holy man', as 'in this early period there were no formal processes of sanctification, and no official bestowal of sainthood'.[144] This seems unduly formalistic as it would exclude the many saints from the earlier Middle Ages and the Byzantine era.[145]

Yet we should realise that the rise of the real 'saint X or Y' was exceedingly slow. In the East, it is not before the later decades of the fourth century that Gregory of Nyssa calls Stephen, whom he also calls the protomartyr,[146] 'the holy man' (Stephen 1 = PG 46.721B) and mentions the 'holy XL (= the forty martyrs of Sebaste)' (765B). Gregory of Nazianzen mentions 'the holy (martyr) Orestes' (*PG* 36.872) and the 'holy Basil' in his funeral oration of AD 381 for his friend, but these occurrences are still rare; in fact, John Chrysostom still avoids it in his

Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr (Studies in Christian Antiquity; 12), Washington, D.C. 1950.

141 Athanasius, Vita Antonii 46.2, 6; Sulpicius Severus, Ep.2.8–11 (Martin is now in heaven *martyribus adgregatus*); Gemeinhardt, Die Kirche und ihre Heiligen (Fn. 64), p. 145.

142 For this surprising observation, see M. Choat, The *Life of Antony* in Egypt, in: B. Leyerle / R. D. Young (ed.), Ascetic Culture. Essays in Honor of Philip Rousseau, Notre Dame, IN 2013, p. 50–74.

143 Baumeister, Heiligenverehrung I (Fn. 15), p. 141–143.

144 A. Cameron, On Defining the Holy Man, in: J. Howard-Johnston / P. A. Hayward (ed.), The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown, Oxford 1999, p. 27–43, here p. 27.

145 For the bibliography on canonisation, see Gemeinhardt, Die Kirche und ihre Heiligen (Fn. 64), p. 178.

146 Gregory of Nyssa, Second Homily on St. Stephen (*PG* 46.725B), cf. Bowersock, Martyrdom and Rome (Fn. 65), p. 75–76; F. Bovon, The Dossier on Stephen, The First Martyr, in: The Harvard Theololgical Review 96, Issue 3, 2003, p. 279–315; Grig, Making Martyrs (Fn. 74), p. 94–102; F. Bovon / B. Bouvier, La Révélation d'Étienne ou l'Invention des reliques d'Étienne, le saint premier martyr (Sinaiticus Graecus 493), in: A. Frey / R. Gounelle (ed.), Poussières de christianisme et de judaïsme antiques (Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques; 5), Lausanne 2007, p. 79–105; F. Bovon / B. Bouvier, La translation des reliques de saint Étienne le premier martyr, in: Analecta Bollandiana 131, 2013, p. 5–50.

huge oeuvre. In Egypt, there seem to be no examples in the documentary papyri before the sixth century. Not even in the most famous biography of an early saint, Athanasius' "Life of Antony", is the hermit called 'the holy Antony'; only the martyrs are *hagioi* (46).[147]

In the West the development is equally slow. In the fourth century, martyrs are usually still referred to in the plural in North Africa and even Pope Damasus (AD 366–384), who invested so much in the cult of the martyrs,[148] uses the expression '*sanctus* X' only rarely. Augustine never uses it, Ambrose uses the terminology more often and Jerome reserves it for pious women: *sancta Melanium* (*Ep.* 39.5.4) and *sancta Marcella* (*Ep.* 54.18.1).[149] Although Roman inscriptions are often undated or hard to date, they too seem to mention the combination *sanctus martyr* only after Cyprian and not before the fourth century,[150] which around AD 400 culminates in expressions such as *sanctus Clemens* or *Sancta Eugenia*.[151] It is, I submit, the increasing expansion of the cult of the martyrs in the *metropoleis* that caused people to start identifying them individually. We can see, then, in the last decades of the fourth century the coming together of a number of factors: the expansion in numbers of martyrs, the expansion of the term 'saint' beyond martyrs and the individualisation of these holy persons by calling them 'saint X or Y'. It is only from this period onwards that we can really start speaking of Christian saints.

From Heroes to Saints?

It is time to draw some conclusions. Around 1900 the older German *Forschung* pushed the theme of continuity, driven as it was by an anti-Roman Catholic agenda, but the Bollandist Delehaye, as we saw, fiercely combated these views on the grounds that they undermined the beliefs of the Roman Catholic Church.

---

147 A. Papaconstantinou, Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abassides, Paris 2001, p. 240–245; A. Papaconstantinou, The Cult of Saints: A Haven of Continuity in a Changing World, in: R. Bagnall (ed.), Egypt in the Byzantine World, 300–700, Cambridge 2007, p. 350–367, here p. 356. I am much indebted to Malcolm Choat for a discussion of this topic.

148 M. Sághy, *Scinditur in partes populus*: Pope Damasus and the Martyrs of Rome, in: Early Medieval Europe 9, Issue 3, 2000, p. 273–287; Grig, Making Martyrs (Fn. 74), p. 127–134; M. Sághy, *Renovatio memoriae*: Pope Damasus and the Martyrs of Rome, in: R. Behrwald / C. Witschel (ed.), Rom in der Spätantike, Stuttgart 2012, 251–265; D. Trout, Damasus of Rome: the Epigraphic Poetry, Oxford 2015.

149 Damasus: A. A. R. Bastiaensen, Le désignation du martyr dans le Sacramentaire de Vérone, in: Bastiaensen, Fructus centesimus (Fn. 54), p. 17–36. Ambrose: Delehaye, Sanctus (Fn. 56), p. 52–53. For Damasus and Ambrosius, see also M. Löx, Monumenta sanctorum, Wiesbaden 2013.

150 For some early examples, see Y. Duval, Auprès des saints corps et âme. L'inhumation 'ad sanctos' dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe au IVe siècle, Paris 1988, p. 134, 185–186; Pietri, Christiana Respublica (Fn. 10), p. 1269.

151 Still indispensable for this development, Delehaye, Sanctus (Fn. 56), p. 24–59.

About a century later we find the dismissal of the theme of continuity by ancient historians but we can also observe a more favourable reception of the idea in several contributors to the "Reallexikon für Antike und Christentum".[152] Indeed, it is perhaps possible in our time to look at the theme from a somewhat more distant perspective.

In this paper I have noted that the period from AD 150 until Constantine saw a martyrological discourse but not yet a full-fledged cult of the martyrs. The growth of such a cult during and after the rule of Constantine was concomitant with the development of a Christian hagiographical discourse. Looking back at the most important characteristics of the cult of the martyrs/saints, we cannot but notice significant differences between Greek heroes and Christian saints. First, pagan heroes, although often receiving a cult, are never called 'holy' or 'saint'. This is an important, albeit often ignored, difference between Christians and their non-Christian contemporaries and ancestors. Moreover, however important martyrs were, they remained fully human, unlike some heroes who could also be seen as gods, such as Heracles and Achilles. And unlike martyrs, heroes did not intervene with Zeus or other gods for the benefit of their worshippers. In a sermon in honour of the martyr Mamas, Basil the Great encouraged his audience to try to remember how often Mamas had appeared to them in a dream, how much support they received from him, how many sick people he cured, travellers he protected and dead children he resurrected.[153] It would be hard to find a single Greek hero to whom we could ascribe all these feats. In other words, many a martyr may well have been represented as more powerful than was the case with most pagan heroes.

On the other hand, there are also similarities. Both saints and heroes had a clear local position, their graves were marked by sanctuaries and both were the focus of worship. As was the case with heroes such as Asclepius, martyrs were ascribed healing capacities. This can be seen in the "Apocryphal Acts of Thomas", dating to about AD 220, where the dust of the grave of the apostle heals the son of the king (170), although the passage may have been a later addition. As with heroes such as Theseus or Oedipus, their graves could protect the city,[154] and, like Ajax or the Dioscures,[155] they could also help in battle. This latter ability can

[152] Baumeister, Heiligenverehrung I (Fn. 15), p. 103–105; Speyer, Heros (Fn. 4), p. 870–875; Van Uytfanghe, L'origine, l'essor (Fn. 15), p. 179–182.

[153] Basil, On Mamas 1 = PG 31.589. For the importance of Mamas in Cappadocia, see Métivier, La Cappadoce (Fn. 123), p. 312.

[154] A. M. Orselli, L'idea e il culto del santo patron cittadino nella letteratura latina Cristiana, Bologna 1965, p. 91–96; for intervention by a martyr on behalf of Constantinople around AD 400, see C. Datema, The Rôle of the Martyr in the Homilies of Severian of Gabala, in: Bastiaensen, Fructus centesimus (Fn. 54), p. 61–67.

[155] A. van den Hoek / J. J. Herrmann Jr., Pottery, Pavements, and Paradise. Iconographic and Textual Studies on Late Antiquity (Vigiliae Christianae, Supplements; 122), Leiden 2013, p. 296–297 persuasively suggest that the Dioscures "may have remained as subtext for pairings of Christian saints. It has a certain plausibility to consider saints such as Cosmas

be seen particularly clearly in the later St George, whose legends originated in Cappadocia before the end of the fourth century.[156] The iconography of some saints, in particular of military saints, displays them as warrior knights and seems to derive from the iconography of Greek heroes such as Bellerophon.[157] We may even wonder if the military nature of the older Greek heroes did not have an impact on the popularity of military saints, which was so typical of the East.[158] Last but not least, pagans and Christians shared a hagiographical discourse in order to construct and remember their 'holy' and 'divine' men.

In the end, though, our harvest of similarities is not that impressive. Smoking guns have not been found and there is no straight line from heroes to saints. Given that the West did not know cultic heroes, it is perhaps not surprising that the most persuasive similarities were found in the East. Here the early Christians could see *hêrôa* as models for their martyrs' graves and the iconography of their military saints. The Cappadocian Fathers and their younger contemporaries were still steeped in classical culture. It is thus perfectly possible, perhaps even probable, that the traditions of heroes inspired them to promote the functions of saints as healers, patrons of cities and saviours in wars and other catastrophes. The close contacts between East and West soon meant that local traditions were exported and appropriated everywhere in the Empire. Thus, in the end, the pagan Greek heroes probably did exert a moderate influence on the rise to sainthood of those ancient Christian heroes, the martyrs and ascetics.

and Damian, Sergius and Bacchus, Gervasius and Protasius, and even Peter and Paul, as transformations of the divine twins."

156 Bremmer, Greek Religion and Culture (Fn. 30); D. Woods, The Origin of the Cult of St George, in: D. V. Twomey / M. Humphries (ed.), The Great Persecution (Irish Theological Quarterly Monograph Series; 4), Dublin 2009, p. 141–158; Barnes, Early Christian Hagiography (Fn. 74), p. 318–321.

157 C. Belting-Ihm, Heiligenbild, in: E. Dassmann [et al.] (ed.), Reallexikon für Antike und Christentum, Vol. 14: Heilig – Hexe, Stuttgart 1988, p. 66–96, here p. 89–92.

158 H. Delehaye, Les Légendes grecques des Saints militaires, Paris 1909; A. M. Orselli, Santità militare e culto dei santi militari nell'impero dei Romani (secoli 6–10), Bologna 1993; C. Walter, The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition, Aldershot 2003; M. Grünbart, Vom christlichen Soldaten zum kriegerheiligen: Die Militarisierung der Märtyrer von der Spätantike bis in die byzantinische Zeit, in: E. Haustein-Bartsch (ed.), Von Drachenkämpfern und anderen Helden. Kriegerheilige auf Ikonen, Recklinghausen 2016, p. 15-24.

Heroische Tugenden

Mehrung und Vernichtung, Kontrolle und Funktionalisierung des religiösen Heldencharismas in der römisch-katholischen Kirche

Michael N. Ebertz

Glaubenshelden

Religionsgeschichtlich gesehen, gehört der heilige Mensch „zum Kernbestand der religiösen Vorstellungswelt" und stellt „als Typus des religiösen Ausnahmemenschen [...] die eigentlich tragende Erscheinung der Religion" dar.[1] Im Verständnis der römisch-katholischen Kirche sind Heilige „die religiösen Heldengestalten", „Lebemeister der Religion", denen unterstellt wird, dass sie „besondere Macht bei Gott haben. Sie bieten Schutz vor den Widrigkeiten des irdischen Lebens" und werden dementsprechend verehrt und angerufen.[2] Der Heldenbegriff ist also bis heute in der Bezugnahme auf das katholische Heiligenverständnis nicht fremd,[3] und tatsächlich stößt man in diesem Kontext auf Zuschreibungen, die der Heldensemantik entstammen. Es geht um Personen, die „sich vorwagen in Gefahrenzonen und bereit sind, existentielle Risiken bis hin zum Tod einzugehen".[4] Das christliche Leben bedeutet immer auch ‚Kampf', in dem man unterliegen kann, den man aber auch gewinnen kann, ohne ihn anzuführen. Die Heiligen könnten – so heißt es auch – „zu einer neuen Hoffnung" für die werden, „die keine Helden sind".[5] Die Heiligen sind es im vorzüglichen Sinne, so definierte 1888 das für den deutschsprachigen Katholizismus prominente „Wetzer und Welte's Kirchenlexikon": „welche auf Erden Gott in heldenmüthiger Weise dienen, insbesondere diejenigen, welche nach einem solchen Leben im Himmel gekrönt sind, mögen sie nun von

---

1 W. Speyer, Die Verehrung des Heroen, des göttlichen Menschen und des christlichen Heiligen. Analogien und Kontinuitäten, in: P. Dinzelbacher / D. R. Bauer (Hrsg.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, S. 48–66, hier S. 49-50.

2 W. Beinert, Wie wird man ein Heiliger und was ist man dann?, in: Stimmen der Zeit 220, 2002, S. 671–684, hier S. 671–672.

3 Vgl. auch den Buchtitel: H. Hümmeler, Helden und Heilige. Die Geschichte ihres wahren Lebens, dargestellt für jeden Tag, Siegburg 1954.

4 W. Lipp, Außenseiter, Häretiker, Revolutionäre. Gesichtspunkte zur systematischen Analyse, in: D. Fauth / D. Müller (Hrsg.), Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften. Vom hohen Mittelalter bis zur Frühaufklärung, Würzburg 1999, S. 13–24, hier S. 21.

5 C. Duquoc, Heiligkeitsmodelle, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 15, Heft 11, 1979, S. 559–564, hier S. 564.

der Kirche canonisiert sein oder nicht".[6] Außer diesen Mitgliedern der so genannten „triumphirenden (sic!) Kirche im Himmel", die ein heldenhaftes Leben im Sinne der „streitenden Kirche auf Erden" geführt haben, kennt die römisch-katholische Tradition noch „die Engel, die mit den Menschen dasselbe Endziel und dasselbe Gnadenleben haben".[7] Auch sie können Helden genannt werden, etwa in hymnischen Liedern mit der Schlagzeile: „Unüberwindlich starker Held, St. Michael …" („O heros invincibilis/ Dux Michael").[8]

Während einerseits ‚der Heilige' – vor allem der Märtyrer, der sich mit dem Grab versöhnt – selbstverständlich als einer von zehn Grundtypen des Heros thematisiert[9] und behauptet wird, dass sich „das Martyrium der Frühchristen in Rom vom kulturellen römischen Erbe des Heldenmutes und eines ruhmreichen Todes in der Schlacht nicht loslösen" lasse,[10] wird andererseits ein spezifischer Unterschied betont: Während „der Heros aus eigener Kraft" wirke, bleibe der Heilige „jedenfalls nach Auffassung der Kirchenschriftsteller, in seinem charismatischen

6 J. U. Becker, Artikel Heilige, in: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften Bd. 5. Gaal bis Himmel, [2]Freiburg im Breisgau 1888, Sp. 1620–1628, hier Sp. 1621.

7 Ebd.

8 Das Lied von Friedrich Spee – selbst ein Heros, obwohl nicht heiliggesprochen – hat in einer der Kurzfassungen folgenden Strophen: „Unüberwindlich starker Held, Sankt Michael! Komm uns zu Hilf, zieh mit ins Feld! Hilf uns im Streite, zum Sieg uns leite, Sankt Michael! – Die Kirch dir anbefohlen ist; Sankt Michael! Du unser Schutz- und Schirmherr bist. – Du bist der himmlisch Bannerherr; Sankt Michael! Die Engel sind dein Königsheer. – Den Drachen du ergriffen hast, Sankt Michael und unter deinen Fuß gefasst. – Beschütz mit deinem Schild und Schwert Sankt Michael die Kirch, den Hirten und die Herd." Der ursprüngliche Antwortvers heißt im Original „Hilf uns hie kämpfen, die Feind zu dämpfen." Alle ursprünglichen Strophen, auch in lateinischer Fassung („O heros invincibilis, / Dux Michael/ Adesto nostris praeliis / Ora pro nobis, pugna pro nobis / Dux Michael") bei K. Keller, Das St. Michaelslied von Friedrich Spee und ‚der deutsche Michel', in: Spee-Jahrbuch 1, 1994, S. 87–98, hier S. 88–89. Das Lied ist 1621 im dreißigjährigen Krieg entstanden, den Kittsteiner als „die deutsche Ur-Katastrophe" bezeichnet hat; s. H. D. Kittsteiner, Die Stabilisierungsmoderne. Deutschland und Europa 1618–1715, München 2010, S. 51.

9 Vgl. J. Campbell, Der Heros in tausend Gestalten, Frankfurt am Main 1999, S. 339–341.

10 F. Wilfred, Das Martyrium in den religiösen Traditionen, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 39, 2003, S. 64–73, hier S. 65. Auch Augustinus sah sich veranlasst, die christlichen Märtyrer als christliche ‚Heroen' zu bezeichnen, allerdings mit Einschränkungen. Siehe zu dieser alten Debatte (mit Literaturhinweisen) auch T. Klauser, Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung. Neue Einsichten und neue Probleme (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen; Heft 91), Wiesbaden 1960, S. 27–38. Klauser spricht von „Glaubenshelden" (Ebd., S. 28) und „heroisch Frommen" (Ebd., S. 33) und sieht in der christlichen Heiligenverehrung auch ein jüdisches Erbe wirksam. Es bleibt religionsgeschichtlich strittig, „wieweit die christlichen Heiligen die Aufgaben der Heroen übernahmen", so A. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, S. 160. Vgl. auch F. Heinzer, *Hos multo elegantius, si ecclesiastica loquendi consuetudo pateretur, nostros heroas uocaremus.* Sprachbilder im frühchristlichen Märtyrerdiskurs, in: R. von den Hoff [et al.] (Hrsg.), Imitatio heroica. Heldenangleichung im Bildnis (Helden – Heroisierungen – Heroismen; 1), Würzburg 2015, S. 119–136.

Handeln ganz vom Wirken des transzendenten Gottes abhängig".[11] Im liturgischen Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes von 1976 heißt es denn auch in einer Präfation von den Heiligen: „Die Schar der Heiligen verkündet deine Gnade, denn in der Krönung ihrer Verdienste krönst du das Werk deiner Gnade".[12] Tatsächlich geht die römisch-katholische Kirche davon aus, dass „alle Heiligkeit […] vom Heiligen Geist bewirkt" werde, und sie „kommt insoweit von ‚ganz oben'„.[13] Aber offensichtlich ist auch: „Die römisch-katholische Kirche unterscheidet sich von allen anderen Religion und christlichen Konfessionen […] dadurch, dass sie als einzige ein zentrales Verfahren besitzt, um die Heiligkeit eines Menschen festzustellen"[14] – und dies mit Unfehlbarkeitsanspruch.[15] Diese Entscheidung erfolgt in der letzten von drei Phasen des juridischen Heiligsprechungsverfahrens,[16] der eine Phase des Sammelns von Beweisen und Zeugnissen durch den Diözesanbischof und eine Phase des Prüfens und Beurteilens durch die päpstliche Kongregation für die Heiligsprechungen (früher die Ritenkongregation) vorangeht, nachdem ein kirchenoffizielles ‚Seligsprechungsverfahren' durchlaufen wurde.[17] Während dieser drei Phasen erhält das ‚Heroische', wie wir sehen werden, neben dem Kriterium der ‚Rechtgläubigkeit' und dem des ‚Wunders' höchste Bedeutung.[18]

Die Definition des persönlichen Charismas der Heiligkeit wird somit institutionell mediatisiert. Papales Amtscharisma kontrolliert episkopales Amtscharisma und beides kontrolliert persönliches Charisma, das sich im religiösen Feld immer wieder manifestieren kann, womit Alternativen wahrgenommen und als Optionen

---

11 W. Speyer, Artikel Heros, in: Reallexikon für Antike und Christentum Bd. 14 Heilig – Hexe, Stuttgart 1988, Sp. 861–877, hier S. 871. Vgl. auch P. Brown, Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit, Leipzig 1991, S. 17–18, wo er sich – mittels des Bildes der „innigsten Vertrautheit mit Gott" – gegen die Analogie des Heroenkults absetzt und die christliche Heiligenverehrung – so S. 21, S. 31 – als innovative Grenzüberschreitung behauptet.

12 Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes (Kleinausgabe), Einsiedeln 1976, S. 430.

13 N. Lüdecke, Heiligsprechung als Hierarchieschutz? Sancti „von oben" statt sancti „von unten", in: H. Wolf (Hrsg.), „Wahre" und „falsche Heiligkeit". Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (Schriften des Historischen Kollegs; Kolloquien 90), München 2013, S. 219–248, hier S. 232.

14 Beinert, Heiliger (Anm. 2), S. 671.

15 Zur Diskussion um diesen päpstlichen Anspruch im Zusammenhang mit den Heiligsprechungen s. Lüdecke, Heiligsprechung (Anm. 13), S. 220–221 mit Anm. 6.

16 Lateinische und deutsche Fassung in: W. Schulz, Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren, Paderborn 1988, 158–175. Hinweise auf weitere Dokumente der Ausgestaltung in Lüdecke, Heiligsprechung (Anm. 13), S. 219–220 mit Anm. 3 und 4.

17 Ebd., S. 230–231.

18 Vgl. U. Marckhoff, Das Selig- und Heiligsprechungsverfahren nach katholischem Kirchenrecht, Münster 2002; s. auch W. Schulz, Artikel Heiligsprechung, in: S. Haering (Hrsg.), Lexikon des Kirchenrechts, Freiburg im Breisgau 2004, Sp. 383–389, wo auch das Merkmal des ‚Heroischen' ins Zentrum gerückt wird, und R. Saarinen, Virtus heroica. ‚Held' und ‚Genie' als Begriffe des christlichen Aristotelismus, in: Archiv für Begriffsgeschichte 33, 1990, S. 96–114.

wählbar werden. Diese stehen einer Monopolisierung im religiösen Feld entgegen, welche die römisch-katholische Kirche – auch zur Integration oder Dominierung der vielen „Mikro-Christenheiten“[19] – seit dem Zerfall des Imperium Romanum verfolgt.[20] Dabei galt es für die päpstliche Autorität nicht nur die bischöfliche Heiligsprechungspraxis, sondern auch die Heiligenverehrungspraxis, die von den Laien ausging, also populare Charismatisierungsprozesse, unter Kontrolle zu bringen. Bis 1978 wurden am häufigsten Männer heiliggesprochen (10.–16. Jahrhundert: 89%; 17.–19. Jahrhundert: 85%; 20.Jh (bis 1978): 75%), und dabei überwiegend Kleriker.[21]

Charisma

Der soziologische Begriff des Charisma speist sich nur indirekt aus der paulinisch-theologischen Tradition[22] und zielt auf solche Phänomene, denen idealtypisch die Prädikate Originalität, Unmittelbarkeit, Spontaneität und Dynamik zugeschrieben werden und ein außeralltäglicher, wenn nicht antialltäglicher, ja geradezu devianter Zug zu eigen ist: ein Tradition und Routine sprengendes, revolutionäres, beunruhigendes und alles Institutionelle potentiell herausforderndes Moment von Autorität, die an die jeweilige Person gebunden beziehungsweise ihr sozial zugeschrieben wird. Im engeren Sinn meint Charisma ein soziales Beziehungs- und Zuschreibungsgeschehen, eine besondere Art sozialer Bewegung und (Herrschafts-)Beziehung. Bei aller Verschiedenheit ist den charismatischen Führungsfiguren gemein, dass sie ihre Autorität und ihren ‚Auftrag‘ auf eine übernatürliche ‚Auserwählung‘ oder ‚Berufung‘ beziehen, die freilich auch der sozialen Anerkennung durch ihre

---

19 C. Auffarth, Mittelalterliche Modelle der Eingrenzung und Ausgrenzung religiöser Verschiedenheit, in: H. G. Kippenberg [et al.] (Hrsg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus Bd. 1, Göttingen 2009, S. 193–218, hier S. 200.

20 So heißt es etwa in der Bulle „Unam sanctam“ von Papst Bonifaz VIII. (1302): „Wir erklären, sagen und definieren nun aber, dass es für jedes menschliche Geschöpf unbedingt notwendig zum Heil ist, dem römischen Bischof unterworfen zu sein“, dokumentiert in H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, [37]Freiburg im Breisgau [u.a.] 1991, Sp. 1304 Nr. 875.

21 P. Delooz, Die Heiligsprechung und ihre soziale Verwendung, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 15, Heft 11, 1979, S. 571–577, hier S. 575–576.

22 Vgl. hierzu M. N. Ebertz, Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 45), Tübingen 1987, besonders S. 15–17; ders., Artikel Auserwählung, in: H. Gasper [et al.] (Hrsg.), Lexikon christlicher Kirchen und Sondergemeinschaften, Freiburg im Breisgau 2009, Sp. 55–57; ders. Artikel Charisma, religionswissenschaftlich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft Bd. 2, [4]Tübingen 1999, Sp. 112–113; ders., Artikel Charisma, Neues Testament und älteres Christentum, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft Bd. 2, [4]Tübingen 1999, Sp. 113–115. Zum paulinische Charisma-Konzept siehe H. Scherer, Charismen in Korinth – das Konzept des Paulus, in: P. Rychterová [et al.] (Hrsg.), Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen (Beiträge zur Historischen Kulturwissenschaft; 2), Berlin 2008, S. 59–72.

Jünger, Anhänger, Mäzene und Sympathisanten bedarf, um sozial wirksam zu werden. Max Weber, der Urheber der soziologischen Charisma-Theorie, hat unter anderem die Frage nach der Genese des Charismas unbeantwortet gelassen. Ihm zufolge ist davon auszugehen, dass „jedes Charisma doch irgendeinen Rest von magischer Herkunft beansprucht, also religiösen Gewalten verwandt ist“,[23] und er betont dementsprechend den Zusammenhang von magischem, religiösem und heldischem Charisma: „Heldenstärke galt ursprünglich ja ebenso als magische Qualität wie die im engeren Sinne ‚magischen‘ Kräfte: Regenzauber, Krankheitszauber und die außeralltäglichen technischen Künste“.[24] So kennt Weber sowohl ein „Heldentum […] des Krieges“[25] als auch „Helden der Askese“[26] und somit auch den „religiösen Helden“,[27] und den „eschatologischen Helden“.[28] Auch weiß er – so wörtlich – „heroistische“ oder „Virtuosen“-Religiosität […] gegen „Massen“-Religiosität zu unterscheiden“,[29] die ihrerseits – „mit Ausnahme des Judentums und des Protestantismus“ – „den Heiligen- oder Heroen- oder Funktionsgötterkult“[30] exerziert. Mehr als einige vage Bemerkungen zur inneren und äußeren Not und Begeisterung sind, was den Ursprung des Charismas angeht, bei Weber nicht zu finden, der sich vorwiegend für die Herausforderungen und Folgen bereits emergierter charismatischer Beziehungsbildung interessierte. Um den außeralltäglichen „Heroenglauben“[31] zu nähren, muss der Träger des Charisma zum einen verhindern, seine Gefolgschaft offenkundigen Misserfolgen auszusetzen, und wenn möglich „immer neue Heldentaten“[32] vollbringen und so sein – prinzipiell verlierbares – Charisma bewähren. Zum anderen hat er damit auch sein Charisma vor Veralltäglichung, das heißt Traditionalisierung und Versachlichung, zu schützen und jede Verflechtung in den Alltag abzuwehren: „Die Träger des Charisma, der Herr wie die Jünger und Gefolgsleute, müssen, um ihrer Sendung genügen zu können, außerhalb der Bande dieser Welt stehen, außerhalb der Alltagsberufe ebenso wie außerhalb der alltäglichen Familienpflichten“.[33] „Rationale[r] Erwerb [und] Familiensorge“ sind deshalb die finalen Einfallstore der so genannten Verall-

23 M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, [5]Tübingen 1972, S. 691.
24 M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. 1, [8]Tübingen 1986, S. 310.
25 Weber, Wirtschaft (Anm. 23), S. 657; vgl. auch S. 145.
26 Ebd., S. 142.
27 Ebd., S. 696.
28 Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. 3, [8]Tübingen 1986, S. 248.
29 Weber, Religionssoziologie Bd. 1 (Anm. 24), S. 259. In einer Anmerkung betont Weber, dass er „den Ausdruck ‚heroistische‘ Religiosität vorziehen [würde], wenn er nicht für manche hierhergehörige Erscheinung allzuwenig adäquat wäre“.
30 Weber, Wirtschaft (Anm. 23), S. 297.
31 Ebd., S. 657.
32 Weber, Religionssoziologie Bd. 1 (Anm. 24), S. 310; vgl. Weber, Wirtschaft (Anm. 23), S. 656.
33 Weber, Wirtschaft (Anm. 23), S. 656, vgl. auch S. 660: „Alle spezifischen Kriegerstaaten, wie in typischer Art Sparta, behielten Reste des charismatischen Kommunismus bei und suchten den Helden vor der „Versuchung“ durch die Sorge um Besitz, rationalen Erwerb, Familiensorge ebenso zu bewahren, wie die religiösen Orden es tun“.

täglichung des Charismas[34] – ein Prozess, der freilich nach dem Tod des Helden zu erwarten ist, falls sein Charisma nicht ohnehin spätestens damit erlischt. Max Weber betont, dass die Veralltäglichung und die damit verbundene Nachfolgerfrage sich „in der Regel nicht kampflos" vollzieht: „Unvergessen sind anfänglich die persönlichen Anforderungen an das Charisma des Herrn, und der Kampf des Amts- oder Erb- mit dem persönlichen Charisma ist ein in der Geschichte typischer Vorgang".[35] Und er weist darauf hin, dass auch mit einer – etwa ethischen – „Umgestaltung des Helden-Charisma"[36] zu rechnen ist. Veralltäglichte Formen des Charismas vernichten nicht die Erinnerung an das Ursprungscharisma, halten diese vielmehr zur Selbstlegitimation wach. Darüber hinaus kann diese Erinnerung, gepaart mit erlebnismystischen Transzendenzerfahrungen, kritisch gegen das Alltagscharisma gewendet werden – wie beispielsweise an Petrus Valdes († 1218), Franz von Assisi († 1226) und Jan Hus († 1415) erkennbar wird – und wiederum zu charismatischen Neubildungen führen. Zusammen mit anderen charismatischen Erfahrungen, die soziale Geltung, Wahrheits- und Missionscharakter beanspruchen, erweitern sie den religionsinternen Pluralismus oder werden als ‚Ketzerei' stigmatisiert, um sich ihrerseits selbst wieder zu veralltäglichen,[37] wenn sie nicht sogar in den Orkus der Geschichte fallen.

Der Anspruch auf persönliches Charisma kann – zumal in einem amtscharismatisch dominierten religiösen Feld – konfliktträchtig wirken: Er ignoriert häufig nicht nur traditionale und legale Formen der Legitimation im religiösen Kräftefeld, sondern geht häufig mit stigmatischen bzw. selbststigmatisierenden Praktiken einher, also mit Devianz beziehungsweise devianter Innovation. Dementsprechend verfolgen persönliche Charisma-Träger nicht selten die Intention, die soziale Ordnung ‚umzudrehen' und ins Gegenteil zu verkehren.[38] Sie definieren zum Beispiel einen als negativ erfahrenen Zustand in einen Zustand der Auserwählung um und fordern die Adressaten ihrer Botschaft auf, aus der Not eine Tugend zu machen, sich aktiv und demonstrativ mit ihrer Not zu identifizieren und sie damit zu relativieren und zu unterlaufen. Damit wird ermöglicht, die Not in anderem Licht zu sehen, die Betroffenen aus der Apathie zu reißen und schöpferisch alternativen Lebenschancen Raum zu geben.[39] Es kann auch gezeigt werden, dass nicht nur die

---

34 Ebd., S. 660, vgl. auch S. 142.

35 Ebd., S. 146.

36 Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. 2, [8]Tübingen 1986, S. 65–66.

37 Zur Veralltäglichung des Charismas von Jan Hus s. P. Rychterová, Jan Hus. Der Führer, Märtyrer und Prophet. Das Charisma im Prozess der Kommunikation, in: P. Rychterová [et al.] (Hrsg.), Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen, Berlin 2008, S. 423–445. Zur Veralltäglichung der franziskanischen Bewegung s. H. Wolf, Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte, München 2015, S. 189–193; H. Feld, Die Franziskaner, Stuttgart 2008; ders., Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt 1994.

38 Vgl. W. Lipp, Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten (Religion in der Gesellschaft; 26), Würzburg 2010, besonders S. 67–75.

39 Vgl. G. Hartmann, Selbststigmatisierung und Charisma christlicher Heiliger der Spätantike, Tübingen 2006, S. 10.

charismatischen Lehren die Figur des Umdrehens der ‚verkehrten Welt' beinhalten, sondern dass charismatische Führer und ihre Gefolgsleute selbst gleichsam den Drehpunkt repräsentieren, das heißt vorstellen und darstellen, von dem aus sie ihre neue Sicht der Wirklichkeit verwirklichen.

An der historischen Bewegung um Jesus von Nazareth und im frühen Christentum ist dieser Zusammenhang von Stigma und Charisma ebenso gut nachweisbar,[40] so etwa in den wunderträchtigen asketischen Bewegungen der Spätantike (etwa im Fall Martin von Tours[41]), in den (franziskanischen) Armutsbewegungen des Mittelalters (beispielsweise im Fall Franziskus von Assisi[42] und Elisabeths von Thüringen[43]) oder in der Freiheitsbewegung Mahatma Gandhis (gewaltloser Widerstand; bürgerlicher Ungehorsam). Auch in Jugendsubkulturen, sogar in der Popkultur mit ihrer Charismatisierung der Stars und in der modernen Kunst lässt sich die Resistenz von Stigma und Charisma erschließen, ist hier doch beobachtbar, dass sich „sozial randständige Existenzen in Figuren mit hohem Sozialprestige verwandeln", zu „Repräsentanten gesellschaftlicher Minoritäten und Randgruppen"[44] werden und mit ihren Botschaften einen bestimmten Umgang mit Krisen propagieren. Selbst die Kultisierung von Lady Di lebt von dem Zusammenhang von Stigma und Charisma – deutlich bereits im ‚Diana-Himmelfahrtslied' („Candle in the Wind"), das Elton John ihr zum Begräbnis-Event geschrieben hat („Du warst die Güte, die sich immer dort hinstellte, wo Leben auseinandergerissen wurden. Du hast ... leise zu den Leidenden gesprochen. Jetzt gehörst du dem Himmel, und die Sterne buchstabieren deinen Namen").[45]

Charismakonkurrenz und Charismakontrolle

„Ob und wo der Heilige Geist geweht hat", entscheidet allerdings in der römisch-katholischen Kirche „allein das hierarchische Lehramt".[46] Weder Petrus Valdes oder Jan Hus, noch Lady Di sind bekanntlich heiliggesprochen worden. Auch viele

---

40 Vgl. Ebertz, Charisma des Gekreuzigten (Anm. 22); ders., Stigma und Charisma in der Jesusbewegung, in: W. Lipp, Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten (Religion in der Gesellschaft; 26), Würzburg 2010, S. 277–285; H. Mödritzer, Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt. Zur Soziologie des Urchristentums, Göttingen 1994.

41 Hartmann, Selbststigmatisierung (Anm. 39), S. 13–50; Wolf, Krypta (Anm. 37), S. 115–116.

42 Vgl. O. Langer, Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts, Darmstadt 2004, besonders S. 215–218, S. 253–264; Wolf, Krypta (Anm. 37), S. 177–179.

43 Siehe dazu zahlreiche Beiträge in: D. Blume / M. Werner (Hrsg.), Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Katalog und Aufsatzband, Petersberg 2007.

44 H. Zitko, Die Resistenz des Charisma. Zu den Rollenbildern des Künstlers in der Moderne, in: R. Faber / V. Krech (Hrsg.), Kunst und Religion im 20. Jahrhundert, Würzburg 2001, S. 19–34, hier S. 22, S. 30.

45 M. Nüchtern, Diana – Die Heilige vom eigenen Leben, in: M. Nüchtern, Die (un)heimliche Sehnsucht nach Religiösem, Stuttgart 1998, S. 11–47.

46 Lüdecke, Heiligsprechung (Anm. 13), S. 232.

Frauen, die im 19. Jahrhundert als begnadete Seherinnen auftraten und „für nicht wenige kirchliche Amtsträger […] die Funktion von geistlichen Führerinnen übernahmen, deren Einfluss und Wirkungskreis nicht geringer war als die der vielbeschworenen Jesuitenbeichtväter der Monarchen früherer Jahrhunderte",[47] wurden nicht kanonisiert. Dies impliziert, dass Heiligkeit in der römisch-katholischen Kirche auch durch Ausgrenzung dessen definiert wird, was nicht den juridischen Verfahrenskriterien des Papstes entspricht, und dazu dient, „die päpstliche Autorität zu bekräftigen".[48] Gleichwohl gilt die Zuschreibung von ‚Heiligkeit' als assertiv, nicht exklusiv und besagt somit nicht, „dass nur kanonisierte Personen ‚im Himmel' sind".[49] Als Spitze des hierarchisierten Amtscharismas entscheidet seit mehreren Jahrhunderten letztlich der Papst im Rahmen eines ausdifferenzierten, selbst wieder päpstlich approbierten, Heiligsprechungsverfahrens über das persönliche Charisma der Heiligkeit. Dieses Verfahren wird auch Kanonisation genannt, weil es darüber zur Aufnahme in das kirchliche Verzeichnis (gr. kanon) der nachbiblischen Heiligen kommt. Im kirchenamtlichen Sinn sind sie „die aufgrund einer unfehlbaren lehramtlichen Entscheidung des Papstes namentlich im Buch der Heiligen (Martyrologium Romanum) registrierten (kanonisierten) Himmelsbewohner, das heißt jene verstorbenen Katholiken, die das Heil bereits erlangt haben. Sie sehen „den dreifaltigen und einen Gott selbst in Klarheit", besingen unter Maria und den Engeln seine Ehre und Barmherzigkeit, halten für die noch auf Erden pilgernden Gläubigen bei Gott Fürsprache und kümmern sich um den Schutz von Ortskirchen, Nationen, Vereinigungen und Berufen, um besondere Lebenslagen und die Erlangung besonderer Gnaden und dürfen nicht nur, wie Selige mit einer Gloriole (Strahlenkranz um das Haupt), sondern auch mit dem Nimbus (flächiger Ganzkörperschein) dargestellt werden. Die Gläubigen sind verpflichtet, Heilige als solche anzuerkennen und zu verehren".[50]

Eine der banalsten, aber wichtigsten Voraussetzungen für die kanonische Heiligsprechung ist, dass die Betreffenden (mindestens fünf Jahre) tot sind und als Märtyrer oder als sogenannte ‚Bekenner' gelten müssen. Lebende Heilige kennt

---

47 O. Weiß, Weisungen aus dem Jenseits? Der Einfluss mystizistischer Phänomene auf Ordens- und Kirchenleitungen im 19. Jahrhundert, Regensburg 2011, S. 11, S. 128, der den Fall der Altöttinger Mystikerin Luise Beck rekonstruiert, die in einem „Kult der Höheren Leitung'„ von leitenden Ordensmännern und Personen aus dem ‚hohen Klerus' (Bischöfe und Kardinäle) „wie eine Heilige" verehrt wurde.

48 Delooz, Heiligsprechung (Anm. 21), S. 572. Es gibt noch andere Voraussetzungen: Man braucht Geld und eine Pressure Group, die gegebenenfalls über Generationen hinweg in der Lage ist, eine Antragstellung zu verfolgen bzw. nach Einstellung des Verfahrens es immer wieder neu – auch mit Umschreibungen von Begründungen – zu initiieren. Eine anschauliche Fallstudie skizziert B. Plongeron, Das Ringen um die Darstellung der Mutter Agnes von Jesus. Ein hagiographisches Thema mit Variationen (1665–1963), in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 15, Heft 11, 1979, S. 578–584. Agnes von Jesus Galand wurde dann schließlich 1994 von Johannes Paul II. seliggesprochen.

49 Beinert, Heiliger (Anm. 2), S. 681.

50 Lüdecke, Heiligsprechung (Anm. 13), S. 220–221.

die offizielle Kirche nicht (mehr).[51] Heiliggesprochen können somit nur diejenigen werden, welche selbst nicht mehr erfahrungs-, kommunikations- und handlungsfähig sind, sondern Objekt der Erfahrungen, Handlungen und Kommunikationen anderer geworden, also zu kontrollieren sind.[52] Wenn nur Tote heiliggesprochen werden, kann die Heiligsprechung nicht dem Heiliggesprochenen selbst dienen. Sie dient „in jedem Fall dazu, die Autorität des Heiligsprechenden zu bekräftigen".[53] Damit zusammen hängt eine der weniger banalen und zugleich wichtigsten Voraussetzungen bereits für die Einleitung des derzeit gültigen Kanonisationsverfahrens: Es ist die bis dahin feststellbare Nicht-Verehrung des oder der Heiligen: „Wenn sich um eine heiligmäßige Person ein Kult herausgebildet hat, wird gar nicht mehr weiter vorgegangen".[54]

Es kann bezweifelt werden, dass letzteres Kriterium immer eingehalten wurde, wenn man etwa an die rasche Selig- und Heiligsprechung von Johannes Paul II. (1920–2005) oder an die Kanonisation von Pater Pio (1887–1968) denkt. Zumindest Letzterer fand – als „der erste Priester" mit den Wundmalen Christi gezeichnet, ebenfalls ‚Stigmata' genannt – schon prämortal eine massenhafte Kultgefolgschaft und wurde im durchaus antagonistischen Zusammenspiel seiner Ordensgemeinschaft, der Kapuziner von San Giovanni Rotondo, des Vatikans, der frommen Öffentlichkeit und der profanen Medienindustrie zum Heiligen stilisiert: „Pio trat den Gläubigen […] schon zu Lebzeiten als Universalheiliger entgegen, der kumulativ all jene Qualitäten, die sich seit dem frühen Christentum als spezielle Gaben verschiedener Heiliger herausgebildet hatten, in seiner Person vereinte".[55] Erst 1999 (Seligsprechung) beziehungsweise 2002 (Heiligsprechung) hob Papst Johannes Paul II., der nach seinem Tod selbst seliggesprochen (2011) und heiliggesprochen (2014) wurde, „den Kult auf eine offizielle Ebene".[56] 1983 ordnete er eine Reform (auch zur Beschleunigung) des Heiligsprechungsverfahrens an und er sprach in seiner päpstlichen Amtszeit (1978–2005) mehr Menschen selig und heilig, als alle seine Vorgänger zusammen[57] Bis dahin hatte die römische Kurie vergeblich versucht, den sich verselbständigenden und bis heute

---

51 Freilich kennt (nicht nur) die Spätantike christliche Asketen, die „bereits zu Lebzeiten als ‚Heilige' galten"; so Hartmann, Selbststigmatisierung (Anm. 39), S. 1.

52 Zu dieser Präferenz der Bischöfe Galliens s. ebd., S. 10.

53 Delooz, Heiligsprechung (Anm. 21), S. 572.

54 Beinert, Heiliger (Anm. 2), S. 677.

55 U. Krass, Stigmata und yellow press. Die Wunder des Padre Pio, in: A. C. T. Geppert / T. Kössler (Hrsg.), Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 2011, S. 363–394, hier S. 370.

56 Ebd., S. 371.

57 Von 993, der ersten päpstlichen Kanonisation an, bis 1978 wurden insgesamt 1553 Christen und Christinnen selig (1260) und heilig (293) gesprochen, so Beinert, Heiliger (Anm. 2), S. 672; allein durch diesen Papst bis zum Ende seiner Amtszeit selbst: 482 bzw. 1338. Das Verfahren ist seit 1983 „weniger juridisch als historisch geprägt. So wird eher die Vermehrung als das Knapphalten der Heiligen begünstigt […]. Und der Wunsch, die Wunder möchten nicht abgenommen haben, wird genährt": J. Kaube, Die wundersame Heiligenvermehrung, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung 4. Juni 2006, Nr. 22, S. 66.

wachsenden Massenkult um den Wundermönch zu marginalisieren, zumal die Echtheit seiner Wundmale schon früh von unabhängigen medizinischen Gutachtern und anderen Akteuren bezweifelt wurde: „1923 sprach die Curie seinen Malen den übernatürlichen Charakter ab, der Vatikan bedrohte ihn mit Ausschluss, verfügte Hausarrest und verbot dem Kapuzinerpater Pio, öffentliche Messen abzuhalten. Zeitweise wurde sein Beichtstuhl mit Abhörwanzen versehen, um ihn der Angeberei zu überführen – ohne Erfolg. Der Volksglauben sagte ihm die Fähigkeit nach, Wunder durch Gebete bewirken zu können und überschüttete ihn mit Tausenden von Bittbriefen. Schließlich berichteten Augenzeugen, wie ein Krebstumor kurz vor der Operation verschwunden, ein hoffnungsloser Fall aus dem Koma wieder aufgewacht, ein Kinderwunsch erfüllt worden sei und noch viele andere ‚Wunder'„.[58] Die Frage der Echtheit von religiösen Stigmata ist kirchenhistorisch schon früh – seit dem Aufkommen dieses Phänomens im 13. Jahrhundert (vor und nach Franz von Assisi) – zum Kampfmittel etwa zwischen Mönchsorden geworden, „die jeweils die Stigmatisierten der anderen für Betrüger erklärten".[59] Im Fall Pater Pios, der Nachahmer und Nachfolger gefunden hat,[60] hatten nicht zuletzt die Massenmedien dafür gesorgt, dass sich abseits offizieller Pastoralpolitik „ein wundergesättigter Kult entwickelte und so mächtig wurde, dass die Kirche ihn schließlich nicht mehr ignorieren konnte",[61] ohne damit die Charismakontrolle über das religiöse Feld zu verlieren und in der Charismakonkurrenz zu unterliegen. So bedienten die Massenmedien, welche Pio als ‚Gegenhelden' zu Papst Johannes XXIII. aufzubauen versuchten, im Pio-Kult nicht zuletzt „diejenigen Teile der Kirche […], die darin eine Gelegenheit sahen, das christliche Wunder aus den Fesseln des kanonischen Rechts zu lösen und zugleich diejenigen Ereignisse hervorzuheben, welche die Kirche eigentlich hätte zensieren müssen".[62]

Auffällig ist, dass bei der Heiligsprechung Pios nicht dessen Erlebnismystik oder die ihm zugeschriebenen und seinen Charismaglauben befeuernden Wunder herausgestellt wurden,[63] sondern

> „in erster Linie Pios ‚heroischer Tugendgrad' […] Neben den göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe hebt die offizielle Vita die Kardinaltugenden Tapferkeit, Gerechtigkeit, Mäßigung und Klugheit sowie seine Obödienz (Gehorsam) hervor. Extra betont

58 G. Overbeck / U. Niemann, Stigmata. Geschichte und Psychosomatik eines religiösen Phänomens, Darmstadt 2012, S. 25.

59 Ebd., S. 24.

60 Vgl. ebd., S. 26–27. – F. Turolli, Fra Elia, der Engel mit den Wundmalen Christi. Ein Leben heute in der Nachfolge Pater Pios, Altenstadt 2004.

61 Krass, Stigmata (Anm. 55), S. 374.

62 Ebd., S. 390, hier S. 387.

63 Über die abnehmende Bedeutung der Wunder, deren Vielfalt sich weitgehend auf nur noch medizinisch nicht erklärbare Heilungen reduziert hat, s. Delooz, Heiligsprechung (Anm. 21), S. 574: „Es gab eine Zeit, da legte man für eine Heiligsprechung Dutzende, ja Hunderte von Wundern vor. Heute hat man direkt Mühe, die zwei, die die Regel sind, beizubringen".

werden zudem Pios ‚besondere Vorliebe für die Tugend der Keuschheit' sowie die ‚Demut und Gelassenheit' angesichts ‚ungerechtfertigter Anklagen und Verleumdungen'. Durch diese gesonderte Erwählung verleiht der Vatikan indirekt der Debatte um Pios angebliche sexuelle Beziehungen zu Frauen sowie um die Scharlatanismusvorwürfe erhebliches Gewicht. Die Erduldung von Anfeindungen und äußerem Druck wurde die Last physischer Schmerzen gleichgestellt, was den Fokus von den primären Aspekten der Mystik und Wundertätigkeit Pios auf die sekundäre Dimension des Phänomens verlagerte: auf die Sphäre des öffentlichen Diskurses."[64]

Interpretiert man diese Ereignisse mit dem religionssoziologischen Konzept der popularen Religiosität, das nur seine Plausibilität im Kontext einer strukturellen Differenzierung des religiösen Feldes durch die Herausbildung des Anspruchs einer ‚offiziellen Religion' erhält,[65] erweist sich die Kanonisierung Pater Pios als Versuch der ekklesiastischen Instrumentalisierung und Steuerung der von ihm und um ihn entfachten charismatischen Massenbewegung, die allerdings in der modernen Gesellschaft ihre Grenzen haben dürfte.

Die Steuerung und Instrumentalisierung der Heiligenverehrung war schon seit dem frühen Christentum Thema der sich herausbildenden episkopalen Kirchenleitung. Bereits die um die Mitte des zweiten Jahrhunderts spontan „ob ihres heldenmütigen Lebensopfers" entstandene Verehrung der Märtyrer, deren Glauben „sich weder durch Schmerzen noch durch Drohungen noch durch die lockendsten Versprechungen wankend machen" ließ,[66] war schon zwischen dem 3. und 6. Jahrhundert unter die Kontrolle der Bischöfe geraten: „Sie verbanden Grab und Altar durch die Überführung von Reliquien. Sie entprivatisierten die Märtyrerverehrung durch ihre Einbeziehung in die bischöfliche Liturgie und die Zurückdrängung privater Gedenkfestmahle. Zudem lösten sie die bisherigen (Laien-) Patrone der Kulte ab".[67] Ein anschauliches Beispiel hierfür gibt Ambrosius, der Bischof von Mailand, ab.[68]

Obwohl auch das Verständnis des ‚Märtyrers' nicht so eindeutig ist, wie es erscheint, und im Verlauf der Geschichte bis in jüngerer Zeit erheblichen semantischen Schwankungen unterliegt,[69] repräsentiert er den Prototyp des kirchlichen

---

64 Krass, Stigmata (Anm. 55), S. 373–374.

65 Vgl. M. N. Ebertz / F. Schultheis, Einleitung, in: M. N. Ebertz / F. Schultheis (Hrsg.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologe popularer Religiosität aus 14 Ländern (Religion, Wissen, Kultur; 2), München 1986, S. 11–52, besonders S. 24–25.

66 R. Hofmann, Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes (Münchener Studien zur historischen Theologie; 12), München 1933, S. 135, S. 137.

67 Lüdecke, Heiligsprechung (Anm. 13), S. 232.

68 E. Dassmann, Ambrosius und die Märtyrer, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 18, 1975, S. 49–68.

69 Vgl. Delooz, Heiligsprechung (Anm. 21), S. 573, vgl. C. Markschies, Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen, München 2006; O. Fuchs, Die ‚Heiligenverehrung' als interpersonale Gestalt der Erinnerung, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 22, 2007, S. 333–359, besonders S. 333–338; T. Baumeister, Der Rekurs auf die Bibel als Mittel zur Darstellung heiliger Geschichte in der altchristlichen Hagiographie, in: A. Hol-

Heiligenideals. Allerdings hatte sich schon in altchristlicher Zeit und zumal nachdem die „Chancen für das Martyrium auf Null“[70] sanken ein neuer Typ des christlichen Heiligen herausgebildet, der des ‚Bekenners‘. Für diese Bekennerheiligen – Asketen, Jungfrauen, Bischöfe – war nicht das Blutzeugnis, sondern die innere Bereitschaft dazu typisch. Damit war eine Ausdifferenzierung in der Heiligenverehrung beschritten worden, sie „allmählich von dem tatsächlich erlittenen Tod und der tatsächlich erduldeten Verfolgung um des Glaubens willen unabhängig zu machen“.[71] Diese Bekennerheiligen zeigten häufig handlungspraktische Züge von Devianz, womit sie – wie Wolfgang Lipp immer wieder betonte – Stigma und Charisma verbinden: „Mancherlei Besonderheiten und Auffälligkeiten äußerlicher Art“ konnten die „Bewunderung und Verehrung der Mitmenschen“ hervorrufen: „so das Leben in der Einsamkeit und Rauheit der Wüste, die Enthaltung von der Ehe, außergewöhnliches Fasten und Beschränkung auf das Allernötigste, so auch die Wunder, die zumal von den Aszeten und Mönchen in großer Zahl verbreitet wurden,“[72] oder die „sexuellen Sonderrollen“,[73] die manche kultiviert haben.[74] Wer sich den gesellschaftlichen Produktions- und den Reproduktionsnormen entzieht, läuft Gefahr, zum Randseiter definiert zu werden, ja sucht sich möglicherweise selbst als deviant zu marginalisieren. Lipp sieht Helden somit als außeralltägliche Grenzüberschreiter und damit sich freiwillig Selbststigmatisierende, nämlich als „Opferbereite“ und „Selbstopferer“, als „die Voropfernden“[75] an, die gesellschaftliche Institutionen dramatisch und prototypisch in Wandlungsprozesse hineinzuziehen vermögen und die jeweiligen Macht- und Herrschaftsverhältnisse irritieren. Verschiedene Typen von Bekennerheiligen dürften seitdem auch die häufigsten Fälle der zunächst bischöflich-lokalen, dann zunehmend auch (seit 993) durch die Beteiligung der Päpste bestimmten, nur schwach normierten Heiligsprechungen und schließlich allein den Päpsten reservierten Kanonisationsverfahren sein, die noch ganz am Muster des zeitgenössischen römisch-kanonischen Prozessrechts orientiert waren. Im „Liber extra“ (1234) hat Papst Gregor IX. dem Papst allein die Billigung von Kanonisationen reserviert. Dieser Zentralisierungsversuch wurde aber erst nach dem Konzil von Trient im Zuge der Kurienreform von Sixtus V. mit der

zem (Hrsg.), Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2004, S. 55–71.

70 Beinert, Heiliger (Anm. 2), S. 675.

71 Hofmann, Tugend (Anm. 66), S. 140. Vgl. auch G. Bührer-Thierry, Qui sont les athlètes de Dieu? La Performation sportive par l’ascèse et la prédication, in: F. Bougard [et al.] (Hrsg), Agôn. La compétition Ve-XIIe siècles (Haut Moyen Âge; 17), Turnhout 2012, S. 293–310.

72 Hofmann, Tugend (Anm. 66), S. 143.

73 Beinert, Heiliger (Anm. 2), S. 675: So wurde zum Beispiel Thomas von Cantilupe Heiligkeit zugeschrieben, „unter anderem weil er die Keuschheit (aber nicht die Reinheit) so liebte, dass er nicht badete und sich weigerte, seine Schwester zu umarmen. Von Eleazar von Sabrau, dem einzigen heiliggesprochenen Laien im 14. Jahrhundert, wusste man, dass er in 25 Jahren Ehe niemals seine Ehe vollzogen hatte“.

74 Ebd., S. 676.

75 Lipp, Stigma und Charisma (Anm. 38), S. 234.

Bildung der Ritenkongregation (1588) realisiert, der die Kanonisations-Kompetenz zukam. Allerdings hat sich auch die Heilige Inquisition für „die nachtridentinisch zunehmenden Heiligsprechungsbitten interessiert. 1625 kehrte sie per Dekret das bisherige Prinzip ‚Keine Heiligsprechung ohne Verehrung' um und verbot jede öffentliche Verehrung ohne vorherige Erlaubnis des Papstes, außer sie bestehe seit mindestens 100 Jahren. Um die Befolgung ihres Dekrets abzusichern, formulierte sie 1634 jenes Breve Papst Urbans VIII., wonach ein Verfahren erst begonnen wurde, nachdem in einem eigenen Prozess ‚super non cultu' die Einhaltung der Offiziums-Dekrete nachgewiesen war".[76] Erst jetzt wurde das päpstliche Vorrecht der Heiligsprechung „fast ganz anerkannt".[77]

Heroischer Tugendgrad

Im Zuge dieses Normierungs-, Formalisierungs- und Zentralisierungsprozesses wird bis heute als entscheidendes Kriterium der Beurteilung von ‚Heiligkeit' eine Vorstellung zentral, die auch in der Kanonisation Pater Pios herausgestellt wurde: das ethische Konzept des ‚heroischen Tugendgrades'. Es ist nicht für die ‚*Causae martyrum*', sondern für die ‚*Causae confessorum*' „zum Inbegriff der Voraussetzungen zur Heiligsprechung geworden", welche „die Lebensführung des Heiligen, also seine ethischen Heiligkeit betreffen, daß folglich der Name heroische Tugend die regelmäßige und amtliche Bezeichnung für die vom Heiligen geforderten Tugenden geworden ist".[78] Vor dem Hintergrund einer anhebenden ‚Rationalreligion' seit dem 14. und 15. Jahrhundert, die auf theologischer Seite mit der Rezeption Aristoteles' begann und eine ‚Unterscheidung der Geister' entfaltete[79] sowie einer wachsenden Skepsis der Amtskirche – während des Großen Abendländischen Schismas (1378–1417) und dann nach der ‚Affäre Savonarola' im frühen 16. Jahrhundert – gegen die praktische Erlebnismystik, insbesondere von Frauen, die keine Pressure Group hinter sich wussten,[80] ging auch eine massive Delegitimierung von Wundertätigkeiten und großen Transzendenzerfahrungen wie Visionen und Auditionen einher. So sollten die Traktate Gersons, des Kanzlers der Universität von Paris, die über die Unterscheidung wahrer und falscher Visionen („De distinc-

76 Lüdecke, Heiligsprechung (Anm. 13), S. 233.
77 Delooz, Heiligsprechung (Anm. 21), S. 572.
78 Hofmann, Tugend (Anm. 66), S. 133.
79 S. hierzu W. Eßbach, Religionssoziologie, Bd. 1 Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen, Paderborn 2014, besonders S. 156–157, S. 160–162. Zur Unterscheidung der Geister s. P. Dinzelbacher, Echte und falsche Mystik aus historischer Sicht, in: D. Fauth / D. Müller (Hrsg.), Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften. Vom hohen Mittelalter bis zur Frühaufklärung, Würzburg 1999, S. 45–68, besonders S. 47, S. 53, S. 57–64; M. Dreyer, Dona et virtutes im Früh- und Hochmittelalter. Erkenntnis als Gnadengabe oder dianoetische Tugend, in: P. Rychterová [et al.] (Hrsg.), Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen, Berlin 2008, S. 255–273, besonders S. 258–261.
80 Vgl. Dinzelbacher, Mystik (Anm. 79), S. 49–54, S. 56.

tione verarum visionum a falsis“) und über die Bestimmungen der Geister („De probatione spirituum“) handelten, 1415 in Konstanz den Konzilsteilnehmern vorgetragen, „[…] Standardwerke werden, wenn es künftig darum ging, Charismatiker durch die Amtskirche zu prüfen […] Entscheidend ist natürlich, ob ein Charismatiker bereit ist, sich in Demut unterzuordnen, womit einmal mehr die Dominanz des Amtes über das Wirken des Geistes festgeschrieben wird“.[81] Das fünfte Laterankonzil hatte dann am 19. Dezember 1516 beschlossen, alle Visionen und Prophezeiungen zur Unterscheidung der Geister den kirchlichen Autoritäten zu unterwerfen – eine amtscharismatische Skepsis, die sich nach der Reformation, dem Konzil von Trient (1545–1563), im katholischen Barock und nach der Aufklärung noch weiter steigerte und auch die Hexenverfolgung bestimmte.[82]

Seit dem 13. Jahrhundert lässt sich erkennen, wie sich die Lebensberichte in den Kanonisationsbullen auf zwei Gebiete konzentrieren: „auf die Lebensführung und auf die Wunder. ‚*Vita et miracula*‘ ist eine stets wiederkehrende Formel“,[83] die auch eine Spannung zwischen Mysterium und ethischer Vernunft zum Ausdruck brachte, die zunehmend zugunsten der ethischen Vernunft am diskursiven Maßstab der Tugenden ausschlagen sollte: „Wenn auch sachlich die Betrachtung der Lebensführung und der Tugenden immer mit Entschiedenheit als der wichtigste Teil, als das, was die Verehrungswürdigkeit eigentlich begründet, beurteilt wurde, so tritt doch im rein äußerlichen Verlauf die Erörterung und der Beweis der Wunder in den Vordergrund“, was sich „ohne weiteres aus der besonderen Schwierigkeit der Beweisführung“ ergibt. „Wunderberichte sind eben einer Täuschung viel eher ausgesetzt, weshalb sie zuverlässigeren Beweis durch Zeugen und besonders kritische Beurteilung erfordern“.[84] Seit Beginn des 14. Jahrhunderts werden im Kanonisationsverfahren die Untersuchung der Tugenden von der Prüfung der Wunder „strikte und vollständig getrennt“.[85] Zum einen ging es um die Realisierung der „eigentlichen Absicht des Verfahrens, die Verehrung eines Unwürdigen zu verhüten“ und „eine möglichst hohe moralische Sicherheit für das Fehlen sittlicher Defekte zu gewinnen“.[86] Schon die frühen päpstlichen Heiligsprechungsverfahren legen „Nachdruck auf den Unterschied des Tugendwirkens eines Heiligen von dem, was man in Berechnung der menschlichen Schwächen“ erwarten konnte.[87] Es galt somit, die „Ausnahmestellung des Heiligen“ zu taxieren, also den „Grund und Anlass zur Verehrung“ ausfindig zu machen,[88] der freilich nicht über die kirchliche Institution hinausführen durfte, mit ihr kompatibel, also ekklesiastisch legitimierbar sein musste. So war es in „erster Linie […] immer der Glaube, der

81 Ebd., S. 57.
82 Ebd., S. 61.
83 Hofmann, Tugend (Anm. 66), S. 148.
84 Ebd.
85 Ebd., S. 151.
86 Ebd., S. 148.
87 Ebd., S. 149.
88 Ebd.

eine besondere Prüfung und Wertung erfährt. Das erhabene Tugendleben wird als Ausfluß tiefen und lebendigen Glaubens gewertet. In seiner sittlichen Heiligkeit bietet der Diener Gottes zugleich ein kraftvolles Glaubensbekenntnis und eine unbesiegbare Verteidigung gegenüber aller Häresie und allem Unglauben. Dadurch wird er Schützer und Förderer des Christentums, der Kirche".[89]

Nachdem die Heiligsprechungen in den Kompetenzbereich der neu geschaffenen Ritenkongregation einbezogen worden waren, wurde die Prüfformel ‚*vita et miracula*' um die Dreiteilung ‚*vita et virtutes et miracula*' erweitert beziehungsweise ersetzt, mit anderen Worten eine differenziertere Erfassung der Tugenden angestrebt. Mit der „gesonderten Prüfung der Tugenden" erhält nun „die Beurteilung der Tugenden ein systematisches Gepräge",[90] und nicht die Beurteilung der Wunder, das freilich nach wie vor für die Heiligsprechung hinzukommen muss. Damit findet auch „der Begriff der heroischen Tugend Eingang in die kirchliche Kanonisation".[91] Es geht um eine „multiplex vitae excellentia", die für die Kanonisation „das Ausschlaggebende" wird, ohne dass die „Tugendhöhe" kanonistisch bestimmt wurde.[92] Mitte des 17. Jahrhunderts gehört dann der aristotelische Begriff der „heroischen Tugend zur festen Terminologie des kirchlichen Heiligsprechungsverfahrens",[93] worin auch ein Einfluss des humanistischen Zeitgeistes gesehen werden kann. Schließlich findet die Behandlung dieses Terminus in vier Kapiteln des vierbändigen Werks Benedikts XIV. (1740–1758) über das Kanonisationsverfahren Berücksichtigung, das in der römisch-katholischen Kirche bis ins 20. Jahrhundert hinein „oberste und maßgebende Norm geblieben"[94] ist. Im Begriff der „allseitigen Heroizität" betont dieser Papst insbesondere die Kontinuität, Kohärenz und Konsistenz der überragenden Tugendpraxis des Kandidaten beziehungsweise der Kandidatin, darunter auch die „Beherrschung der Affekte." Dementsprechend habe der kirchliche Anwalt, dem im Heiligsprechungsprozess die Funktion eines ‚Advocatus diaboli' zukommt, stets darauf bedacht zu sein, „in der Betätigung der verschiedenen Tugenden Mängel und Fehler oder nur eine Übung, die sich in nichts über den Durchschnitt erhebt, nachzuweisen, um so die Heroizität zu bestreiten".[95] Außerdem setzt Benedikt XIV., der ebenfalls „keinerlei Definition oder nähere Bestimmung des heroischen Tugendgrades" normiert, einen handlungstheoretischen Akzent, indem er „zum Erweise der heroischen Tugend, die an sich wie jeder seelische Habitus nicht erkennbar ist, das Vorhandensein heroischer Taten, zu denen sie befähigt und veranlaßt und aus denen sie folglich erkannt werden kann", voraussetzt.[96] Damit wird Heiligkeit auf die inter-

89 Ebd., S. 150.
90 Ebd., S. 153.
91 Ebd.
92 Ebd., S. 154.
93 Ebd., S. 156.
94 Ebd., S. 161; Saarinen, Virtus (Anm. 18)
95 Hofmann, Tugend (Anm. 66), S. 165.
96 Ebd., S. 166.

subjektive Erfahrungsebene gehoben und zum Diskursthema erhoben, womit die Spannung zwischen Mysterium und Vernunft erneut eine Verlagerung zugunsten der Letzteren erfährt.

Man mag im wachsenden Einbau dieses ‚heidnischen Konzepts' der ‚heroischen Tugend' ins kirchliche Verfahren der Heiligsprechung und seiner Ethisierung des Heiligkeitsverständnisses eine Säkularisierung erkennen – dann aber eine Sakralisierung durch Säkularisierung oder eine Säkularisierung zwecks Sakralisierung. Mit der Gewichtung des Kriteriums der ‚heroische Tugendhaftigkeit' wurde zum einen die hochgradig subjektive Erlebnismystik des persönlichen Charismas, wie auch die Bedeutung des Wunders, zwar nicht neutralisiert, aber doch als ein institutionsfeindlicher, für das Amtscharisma jedenfalls kaum steuerbarer Referenzpunkt religiös-charismatischer Geltungsansprüche relativiert. Zugleich eröffnete die Aufwertung des Kriteriums des heroischen Tugendgrades dem Amtscharisma Spielraum, es mit jeweils unterschiedlichen Deutungen zu füllen und seine jeweilige Interpretation der Heilswahrheiten und mit ihrer Pastoralpolitik flexibel zur Geltung zu bringen.

Legitimationsschöpfung

Folgt man Max Weber, basiert die kirchliche Struktur der Gnadenanstalt[97] auf den Massen und gerade nicht auf religiös hoch qualifizierten Minderheiten. Das Prinzip des Heilsuniversalismus deutet die Kirche als Gnadenanstalt nämlich so, dass die gespendete Anstaltsgnade allen Menschen zugänglich sein muss und zum Heil genügt.[98] „Jede Virtuosen-Religiosität", so formuliert dann Max Weber weiter, „wird nun in ihrer eigengesetzlichen Entfaltung grundsätzlich bekämpft von jeder hierokratischen Amtsgewalt einer ‚Kirche', das heißt einer anstaltsmäßig mit Beamten organisierten gnadenspendenden Gemeinschaft. Denn als die Trägerin der Anstaltsgnade strebt diese die Massenreligiosität zu organisieren und ihre eigenen amtlich monopolisierten und vermittelten Heilsgüter an Stelle der religiös-ständischen Eigen-Qualifikation der religiösen Virtuosen zu setzen. Sie muß ihrer Natur, d.h. der Interessenlage ihrer Amtsträger nach, in diesem Sinne der allgemeinen Zugänglichkeit der Heilsgüter ‚demokratisch' sein: d.h. Anhängerin des Gnadenuniversalismus und der ethischen Zulänglichkeit aller derer, die sich ihrer Anstaltsgewalt einordnen".[99] Die Logik der Gnadenanstalt hat somit

[97] Weber, Wirtschaft (Anm. 23), 339 definiert: „Immer aber gelten bei konsequenter Durchführung die drei Sätze: 1. extra ecclesiam nulla salus. Nur durch Zugehörigkeit zur Gnadenanstalt kann man Gnade empfangen. – 2. Das ordnungsmäßig verliehene Amt und nicht die persönliche charismatische Qualifikation des Priesters entscheidet über die Wirksamkeit der Gnadenspendung. – 3. Die persönliche religiöse Qualifikation des Erlösungsbedürftigen ist grundsätzlich gleichgültig gegenüber der gnadenspendenden Macht des Amts."

[98] Ebd., 339.

[99] Weber, Religionssoziologie Bd. 1 (Anm. 24), S. 260.

ein spezifisches Verständnis von ‚Demokratie' und meint die allgemeine ‚Zugänglichkeit' der Heilsgüter, allerdings auf der ‚Konsumentenseite', nicht auf der ‚Verwaltungsseite' der Heilsgüter (und Heilswahrheiten), die ihrerseits – zumindest mehrheitlich – nur den geistlichen Amtsträgern offen steht.

Deshalb setzen die offiziellen Vertreter der verfassten römisch-katholischen Kirche auf eine amtscharismatisch kontrollierte charismatisch-plebiszitäre Legitimation durch den Laientraditionalismus.[100] Es kommt nicht von ungefähr, dass die römisch-katholische Kirche als ältester ‚global player' und – so Kallscheuer – „einzige noch funktionierende Internationale"[101] die Sozialform des Events als „Plattform zur Unternehmenskommunikation"[102] schon seit einigen Jahren, wenn nicht Jahrhunderten für sich entdeckt hat.[103] Das Spektrum reicht von Feiern des Heiligen Jahres bis hin zu den Weltjugendtagen[104] und eben einer beispiellosen Beschleunigung, Steigerung und globalen Verschiebungen von kanonischen Selig- und Heiligsprechungen.[105] Dabei zeigt sich nicht nur, wie die römisch-katholische Kirche den unausrottbaren ubiquitären Wunderglauben unter Kontrolle zu bringen versucht, sondern wie sie sich frömmigkeits-, medien- und missionspolitische Chancen sowie „eine zusätzliche Legitimation durch die Erweiterung der charismatischen Repräsentation zu verschaffen" weiß, indem das durch Bürokratisierung und „Versachlichung bedrohte Amtscharisma mit dem personalen Charisma der

---

100 Die „plebiszitäre Herrschaft", so hat M. Weber, Wirtschaft (Anm. 23), S. 156, für die politische Sphäre formuliert, bestehe „überall da, wo der Herr sich als Vertrauensmann der Massen legitimiert fühlt und als solcher anerkannt ist. Das adäquate Mittel dazu ist das Plebiszit. In den klassischen Fällen beider Napoleons ist es nach gewaltsamer Eroberung der Staatsgewalt angewendet, bei dem zweiten nach Prestige-Verlusten erneut angerufen worden. Gleichgültig (an dieser Stelle), wie man seinen Realitätswert veranschlagt: es ist jedenfalls formal das spezifische Mittel der Ableitung der Legitimität der Herrschaft aus dem (formal und der Fiktion nach) freien Vertrauen der Beherrschten". Das Plebiszit „ist keine ‚Wahl', sondern erstmalige oder [...] erneute Anerkennung eines Prätendenten als persönlich qualifizierten, charismatischen Herrschers", so ebd., S. 665. Es „ist keine gewöhnliche ‚Abstimmung' oder ‚Wahl', sondern die Bekennung eines ‚Glaubens' an den Führerberuf dessen, der für sich diese Akklamation in Anspruch nimmt", so ebd., S. 862.

101 O. Kallscheuer, Der Vatikan nach Johannes Paul II. Nachwort in: T. J. Reese, Im Inneren des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche, Frankfurt am Main 1998, S. 397–426, hier S. 398.

102 M. Bruhn, Kommunikationspolitik. Bedeutung, Strategien, Instrumente (Vahlens Handbücher der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften), München 1997, S. 777.

103 Über die Internationalisierung der römische Kurie in den letzten Jahren s. T. J. Reese, Im Inneren des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche, Frankfurt am Main 1998, S. 92–97.

104 Siehe M. N. Ebertz, Transzendenz im Augenblick. Über die ‚Eventisierung' des Religiösen – Am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage, in: W. Gebhardt [et al.] (Hrsg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen (Erlebniswelten; 2), Opladen 2000, S. 345–362; Forschungskonsortium WJT, Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag. Erlebnis – Medien – Organisation (Erlebniswelten; 12), Wiesbaden 2007.

105 Vgl. – wenn auch etwas erbaulich – J. Freitag, ‚Migration' des Papstes. Die Pilgerreisen Papst Johannes Paul II. und ihre Bedeutung für die Religionen, die Gesellschaften und die Kirchen, in: C. Kraft / E. Tiefensee (Hrsg.), Religion und Migration. Frömmigkeitsformen und kulturelle Deutungssysteme auf Wanderschaft, Münster 2011, S. 97–114.

Seligen und Heiligen"[106] verbunden wird. In allen Phasen der römisch-katholischen Kanonisationsprozedur kommt heute weniger den ‚Berichten über Wunder'[107] der Kandidaten, Bestätigungen und Beurteilungen ihrer ‚Wundertätigkeiten' sowie den medizinischen Beurteilungen und päpstlichen Approbationen von ‚Wunderheilungen' eine Bedeutung zu, sondern ins Zentrum wird die Beurteilung des heroischen Tugendgrades der Kandidaten gestellt. Zugleich zeigt sich in der seit Johannes Paul II. durchgeführten Reform eine wachsende Anerkennung und Aufwertung der „spezifische[n] Laienreligiosität der unteren Schichten",[108] ein Bündnis mit den Kräften des von Max Weber so genannten „Laientraditionalismus" und Teilen der „[Laien-]Prophetie" (gegen den „Laienintellektualismus)".[109] Die Reform des Kanonisierungsverfahrens hat doch seit 1983 über die Aufwertung des so genannten „Rufs der Heiligkeit" die ‚plebiszitäre' Mitwirkung der Laien ebenso erhöht wie die Anerkennung der Laien dadurch gesteigert wurde, dass ihre Anzahl unter den von Johannes Paul II. zur ‚Ehre der Altäre' Erhobenen erheblich erhöht wurde.[110] Auch und gerade daran zeigt sich: „Der offizielle Himmel spiegelt die Interessen der irdischen Kirche wider […] Die Art und Weise, wie die Kirche den Himmel bevölkert, verrät ihre Vorstellung von ihrer Beziehung zu dieser irdischen Welt".[111] Die zentrale römisch-katholische Kirchenleitung ist offensichtlich bemüht, alles daran zu setzen, das ‚Heldentum des Glaubens' im heutigen globalen religiösen Wettbewerb nicht anderen Konkurrenten zu überlassen und es als Mobilisierungsmittel gegen die außerchristlichen und außerkirchlichen Konkurrenten des kirchlichen Amtscharismas einzusetzen, sogar gegen die innerkirchlichen. Die damit wieder gewonnene soziale Stärke des Katholizismus, die in seiner weltweiten Ausdehnung, in seiner medial vermittelbaren Visibilität und Zentral-

---

106 A. Bienfait, Zeichen und Wunder. Über die Funktion der Selig- und Heiligsprechungen in der katholischen Kirche, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 58, Heft 1, 2006, S. 1–22, hier S. 3.

107 Auf der Vollversammlung der Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren Ende April 2006 forderte Papst Benedikt XVI. die Teilnehmer schriftlich auf, über das reformierte Kanonisationsverfahren neu nachzudenken und die Kriterien schärfer zu definieren: „Ein Seligsprechungsprozess könne nur eingeleitet werden, wenn der Kandidat tatsächlich im ‚Ruf der Heiligkeit' steht, betont Benedikt XVI. in seiner Botschaft. Herausragende christliche Lebensführung oder besondere kirchliche oder soziale Leistungen allein seien noch keine hinreichenden Voraussetzungen, um die Eröffnung eines Verfahrens zu rechtfertigen". Außerdem forderte der Papst die Kongregation auf, „die Frage eines Wunders im Licht der kirchlichen Tradition, der heutigen Theologie und dem neuesten Stand der Wissenschaften zu klären. Es müsse sich um ein ‚physisches Wunder' handeln; ein ‚moralisches Wunder' sei nicht ausreichend", so Die Tagespost 29. April 2006, Nr. 51, S. 5.

108 Weber, Religionssoziologie Bd. 2 (Anm. 36), S. 247; zur „Laienreligiosität" s. ebd., S. 247, S. 278, S. 315.

109 Über diese „drei im Kreise der Laien wirksamen Mächte" s. Weber, Wirtschaft (Anm. 23), S. 278.

110 Darauf macht Bienfait, Zeichen (Anm. 106), S. 12–13, hier S. 17 aufmerksam, ohne allerdings in ihrer Analyse Webers wichtige Differenzierung der „drei im Kreise der Laien wirksamen Mächte" zu berücksichtigen.

111 Duquoc, Heiligkeitsmodelle (Anm. 5), S. 563.

autorität besteht, gehört heute – neben dem unaufhaltsamen Aufstieg der Freikirchen (in Lateinamerika, Asien und Afrika) und der Expansion eines Islam, der seine traditionelle geographische Heimat verlassen hat – zu den drei aktuellen religiösen Bewegungen von weltgeschichtlicher Bedeutung.[112]

[112] So D. Martin, On Secularization. Towards a Revised General Theory, Aldershot 2005, S. 25; vgl. J. Sweeney, Das Ende des soziologischen Atheismus. Neufassungen der Säkularisierungstheorie, in: M. Knechtges / J. Schenuit (Hrsg.), Das westliche Dilemma (Fuge. Journal für Religion & Moderne; 1), Berlin 2007, S. 37–59, hier S. 55.

Elija, Mose und Josef

Drei biblische Gemeinschaften, ihre Leitgestalten und die Vielfalt des antiken Judentums. Eine These über alttestamentliche ‚Helden'

Bernhard Lang

Sobald sich eine Gemeinschaft als ‚heilig' versteht, sakralisiert sie ihre Helden. Das Musterbeispiel für diesen Vorgang ist die christliche Kirche: Sie hält die Märtyrer, die Helden ihrer Frühzeit, als ‚Heilige' in Ehren. Der Vorgang lässt sich bereits in der Bibel beobachten, deren Heldenfiguren sich als Leitgestalten bestimmter religiöser Gemeinschaften verstehen lassen. Die zentrale religiöse Gestalt der Bibel ist der Prophet, der als Offenbarer und Mittler zwischen Gott und Mensch agiert; da er Gottes Anspruch geltend machen und gegen erbitterten Widerstand durchsetzen muss, wird von ihm Heldentum verlangt. Für die nachstehenden Ausführungen wählen wir Mose und Elija als signifikante Prophetengestalten. Ihnen an die Seite gestellt ist Josef als weitere, weniger religiös konnotierte Figur, da sie, als Kontrastgestalt verwendet, das spezifische Profil der religiösen Helden besser hervortreten lässt. Von jeder der drei Gestalten berichten Erzählungen des Alten Testaments.

Die Methode

Als Hilfsmittel für die wissenschaftliche Lektüre traditioneller Heldenerzählungen empfiehlt sich folgende Themenliste:

1. Kindheit und Initiation bzw. Berufung des Helden
2. Die Taten des Helden
3. Das Ende des Helden
4. Der Typus des Helden
5. Die literarische Gattung des Berichts
6. Ort und Zeit des Helden
7. Ort und Zeit des Berichts
8. Die Gemeinschaft des Helden

Die ersten drei Themen sind den bekannten, oft langen Listen des ‚Heldenschemas'[1] verpflichtet, die den typischen Lebensgang des Protagonisten stichwortartig skizzieren, von seiner irregulären Geburt und Kindheit, seiner Initiation und sei-

---

[1] J. de Vries, Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos, Helsinki ^{2}1967.

nen nachfolgend ausgeführten großen Taten bis hin zu seinem ungewöhnlichen Tod. Die weiteren Themen ergänzen das deskriptive Heldenschema durch analytische Themen aus der folkloristischen, literarischen und soziologischen Forschung.

Warum fragen wir nach der ‚Gemeinschaft des Helden'? Die Antwort fällt nicht schwer, denn kein Held existiert kontextlos, in einem imaginären, von der Gesellschaft unberührten Raum. Insbesondere in der volkstümlichen Heldengestalt spiegeln sich stets die soziale und historische Situation einer Gruppe, ihre Werte und Hoffnungen. Für unsere Überlegungen hat Bronislaw Malinowski in seinem Aufsatz „Die Rolle des Mythos im Leben" (1926) die theoretische Grundlage geliefert: Mythen sind nicht funktionslose Erzählungen, sondern pragmatisch verwendete Geschichten, die soziales Verhalten normativ bestimmen und rechtfertigen.[2] Sie dienen dem Leben gleichsam als Blaupause, ähnlich wie ein Bauplan dem Baumeister als Handlungsanweisung dient. Die Pointe meiner Liste – und meiner Ausführungen – ist daher der letzte Punkt: Die Überlegung zur ‚Gemeinschaft des Helden'. Darunter verstehe ich die Gruppe, welche einen Helden zu ihrem Leitbild gewählt hat. Man mag von Trägergruppe, Erzählgemeinde, Traditions-, Rezeptions- oder Textgemeinschaft sprechen. Statt ‚Gemeinschaft' mag man auch einen unscharfen Ausdruck bevorzugen: etwa den des ‚sozialen Milieus', der ‚sozialen Richtung' oder ‚Bewegung'. Durch Rückgriff auf eine Leitgestalt versucht eine solche Gruppe oder Bewegung Fragen zu beantworten wie diese: Wer sind wir? Was verbindet uns? Was sollen wir tun? Auf wen sollen wir hören? Diese Fragen führen zur These, die der vorliegende Aufsatz darzulegen sucht.

Die These

Viele Erzählungen des Alten Testaments lassen sich nach der Art historischer Romane lesen: Erzählt wird von ferner Vergangenheit, gemeint ist aber die Gegenwart des Erzählers. Der Erzähler ist kein ‚Historiker', der zu erklären sucht, was in der Vergangenheit wirklich geschehen ist. Vielmehr nutzt er wirkliche oder erfundene Gestalten der Vergangenheit, um seinen Zeitgenossen etwas für sie Wichtiges mitzuteilen. Nach diesem Muster lassen sich auch die Erzählungen über Elija, Mose und Josef lesen. Die imaginierte Vergangenheit fällt ungefähr in die Zeit um 1400 (Josef), 1200 (Mose) und 850 v. Chr. (Elija); in ihrer überlieferten Textgestalt stammen die entsprechenden Erzählungen jedoch alle aus der Zeit um 500 v. Chr.

Diese Zeit müssen wir uns als die Epoche eines intensiven Neuanfangs vorstellen. Im Jahr 586 v. Chr. war Jerusalem zerstört worden. Nach einer ersten Deporta-

---

2 Die klassische Analyse der Funktion des Erzählens in traditionellen Gesellschaften ist B. Malinowski, The Role of Myth in Life, in: B. Malinowski, Magic, Science and Religion, Garden City 1954, S. 96–111. Man muss sich den Unterschied zum Erzählen im neuzeitlichen Roman klarmachen: In der Neuzeit dient literarisches Erzählen zumeist nicht mehr der Einübung in einen traditionellen Verhaltenscode, sondern der Infragestellung traditioneller Verhaltens- und Denkweisen.

tion von Mitgliedern der judäischen Oberschicht im Jahr 598 v. Chr. war es 586 zu einer weiteren Deportation nach Babylonien gekommen – zur großen ‚babylonischen Gefangenschaft'. Um 500 aber war diese bereits beendet, denn die neuen persischen Oberherren waren, anders als ihre babylonischen Vorgänger, den Juden freundlich gesonnen. Um 500 wurde in Jerusalem wieder ein Tempel gebaut. Manche der Verschleppten zogen in die judäische Heimat zurück. Andere zogen es vor, in der ‚Diaspora' – Babylonien oder Ägypten – zu bleiben. Alte Schriften wurden überarbeitet, neue kompiliert. Über Helden wurde nachgedacht – mit ganz unterschiedlichen Interessen.

An dieser Stelle kommt die Bedeutung des ‚Ortes' der Helden oder deren Erzähler ins Spiel. Die Elija-Geschichte spielt im Norden Palästinas; dort kommt es – irgendwann nach 500 – zur Idee eines Judentums, das Elija zu seinem Exponenten wählt. Die Mose-Erzählung spielt zwar großenteils in der Wüste, doch durch die Schilderung von kultischen Einrichtungen und Kultpersonal verweist sie auf Jerusalem als Ort, an dem Mose zur Leitgestalt einer neuen jüdischen Religionsrichtung wird. Wiederum anders steht es bei Josef. Die Erzählung spielt in Ägypten. Vielleicht von einem dort lebenden Diasporajuden erfunden, bildet die Gestalt Josefs die Leitgestalt des Diasporajudentums. Soviel als Vorblick! Und nun zu den drei Heldengestalten. Ich beginne mit Elija, vielleicht der ältesten der drei.

Der Prophet Elija und das elijanische Judentum

Über Kindheit und Berufung des Elija ist nichts überliefert. Die Erzählung (1 Kön 17 – 2 Kön 2) führt *in medias res*. Die mitten in die Erzählung eingeschobene Berufungs- oder Beauftragungsepisode weist Züge eines Initiationsberichts auf, doch vertritt sie im Gefüge der Erzählung die ‚Krise des Helden', aus der er neu gestärkt hervorgeht. Der Prophet, von Verfolgung und Ungemach heimgesucht, ist seines Amtes und sogar seines Lebens überdrüssig. Er ergreift die Flucht, durchzieht die Wüste vierzig Tage und vierzig Nächte lang (ein Initiationsmotiv), um schließlich am Gottesberg Horeb anzukommen. Als er dort in einer Höhle übernachtet (ein weiteres Initiationsmotiv), hört er die Stimme Gottes. Vor Gott schüttet er seine Klage aus. Auf die Klage aber geht Gott nicht ein; vielmehr schickt ihn Gott zurück ins Leben. Elija erhält den Auftrag, einen bestimmten Mann, nämlich Elischa, zu seinem Nachfolger im prophetischen Amt zu bestellen.

Was die Tätigkeit des Elija angeht, fügt die Erzählung Episoden aneinander, die teils lose, teils überhaupt nicht miteinander verknüpft sind. Mehrere Episoden lassen sich als besonders charakteristisch hervorheben. Der Prophet verlässt das Land Israel und begibt sich auf göttliches Geheiß ins nördliche Ausland. In der phönizischen Stadt Sarepta begegnet er einer mittellosen Witwe, die ihn versorgen soll. Das wird möglich, nachdem Elija Ölkrug und Mehlschüssel verzaubert hat, so dass sich ihr Inhalt von selbst vermehrt. Als ihm der Tod des Sohnes der Witwe gemeldet wird, erweckt er das Kind zum Leben. Eine weitere Episode: König Ahab von

Israel lässt den Bauern Nabot töten, einen unbescholtenen Mann. Dieser hatte sich geweigert, dem König seinen ererbten Weinberg zu verkaufen. Der Prophet sucht den König auf und sagt ihm Gottes Strafe an. Als Ahab, vom Wort Elijas betroffen, Reue zeigt, das Bußgewand anlegt, auf hartem Boden schläft und fastet, entschärft der Prophet die von ihm angekündigte Strafe: Nicht Ahab selbst werde Unheil ereilen, sondern erst seinen Sohn.

Von größter Bedeutung ist eine dritte Episode. In ihr tritt Elija als Regenmacher auf. Der Zusammenhang ist dieser: König Ahab hat einen Baalstempel errichten lassen; darob erzürnt, kündigt der Prophet eine Dürreperiode an. Nur der Prophet selbst kann den auf dem Land liegenden Bann wieder brechen. Das geschieht auch eines Tages. Ein Regenzeremoniell soll durchgeführt werden – doch an wen soll es sich richten? Die Baalspriester sind der Meinung, das Zeremoniell solle sich an Baal wenden, doch nach Elija ist hier Jahwe zuständig. Der Streit wird als Wettkampf auf dem Berge Karmel ausgetragen. Dort hat Elija den zerstörten, für den Kult Jahwes bestimmten Altar wieder errichtet. Nun stehen sich an diesem Altar Baalspriester und Elija gegenüber. Jede Partei hat die Aufgabe, ein Brandopfer herzurichten, das ihr Gott annehmen soll, indem er vom Himmel ein Feuer herabfallen und das Opfer verzehren lässt. Den Baalspropheten gelingt es nicht, Baal – ihren göttlichen Herrn – zu diesem Signal zu bewegen. Als Elija an die Reihe kommt, schickt Jahwe zuerst das Feuer, dann den erflehten Regen, der die Dürre beendet.

Als Einzelgänger führt Elija mit König Ahab und, mehr noch, mit dessen Frau Isebel einen Privatkrieg. Gegenstand des Streits ist Baal, der Gott der phönizischen Stadt Tyrus, dessen Kult Ahabs ausländische Gemahlin ins Land gebracht zu haben scheint – zum Verdruss des Propheten, der sich der Alleinverehrung Jahwes verschrieben hat. Die Gunst seines Erfolgs auf dem Karmelberg nutzend, lässt Elija die Baalspriester ergreifen und töten, mehr als achthundert Personen. – Einzelne Abschnitte sind dem Bericht über die Karmelepisode zweifellos erst nachträglich zugewachsen, so besonders ein den Geist der Spätzeit Israels verratendes Gebet des Gottesmannes und der Hinweis, der Prophet habe das Gebet „zur Zeit, da man das Speiseopfer darzubringen pflegt“ gesprochen (1 Kön 18, 36–37).

Die Elija-Überlieferung erreicht ihren Gipfel in der Episode vom Verschwinden des Propheten. Auf seiner letzten Reise im einsamen Bergland wird Elija von seinem Prophetenschüler Elischa begleitet. Der Gottesmann gibt seinem Begleiter einen Wunsch frei, und Elischa wünscht sich – gleichsam als Erbe – einen Teil des Charismas seines Meisters. Der Wunsch wird erfüllt. Dann erlebt er, wie sein Meister von einem feurigen Wagen in den Himmel entrückt wird, um nicht wieder zurückzukommen.[3] Nur Elijas wunderwirkender Mantel bleibt ihm – und der

[3] Oft in der Kunst dargestellt, vgl. P. Landesmann, Die Himmelfahrt des Elija. Entstehen und Weiterleben einer Legende sowie ihre Darstellung in der frühchristlichen Kunst, Wien 2004.

Auftrag, das Werk des Meisters fortzuführen. Elija hinterlässt seinem Diener ein doppeltes Erbe: als sichtbares Erbstück seinen Zaubermantel, als unsichtbares Erbe seinen wundermächtigen Geist, sein Charisma. Beides zusammen sichert sein Wirken als Gottesmann.

Von Elijas Entrückung wird nur äußerst knapp berichtet – in der für biblische Geschichten typischen Stilvariante einer ‚unausgeführten Erzählung'. Eine eigentliche Schilderung fehlt. Die nachbiblische Überlieferung hat für Elija noch eine Geburtslegende geschaffen, um die Himmelfahrt des Propheten zu erklären:[4] Vor seiner Geburt hatte sein Vater eine Vision. Er sah, wie menschengestaltige Lichtwesen das Kind begrüßten, in Feuer wickelten und ihm Feuer als Nahrung reichten. Elija war demnach kein gewöhnlicher Mensch, sondern ein Engelwesen, das nach seinem irdischen Leben in den Himmel entschwebte.

Einen bezeichnenden Zug der Elija-Überlieferung müssen wir noch hervorheben: Elijas Bereitschaft zur Gewalttat. Wie sich aus der Episode von der Ermordung der Baalspropheten ergibt, erscheint Elija als gewaltbereiter, religiöser Fanatiker. Er steht in der Tradition der Leviten. Diese Laienpriester verstanden sich als Sklaven Gottes; ein Sklave aber gehört ganz seinem Herrn, so dass dieser Bindung gegenüber die üblichen Familienbindungen zurücktreten oder sogar ganz entfallen.[5] Der Levit erkennt keine Verpflichtung gegenüber Eltern und Kindern an. Die Leviten werden verherrlicht, weil sie auf Geheiß des Mose dreitausend Israeliten töteten, die das Goldene Kalb verehrten und damit das Bilderverbot verletzten (Ex 32, 26–29). Sie töteten auch eigene Söhne. Gegen solchen Fanatismus gab es im biblischen Israel heftigen und unmissverständlichen Protest. Man legte dem Erzvater Jakob ein Wort in den Mund, das sich von solcher levitischer Untat distanziert. Über die Brüder Levi und Simeon sagt er: „Werkzeuge der Gewalt sind ihre Messer. Zu ihrem Kreis mag ich nicht gehören, mit ihrer Rotte vereinige sich nicht mein Herz. Denn in ihrem Zorn brachten sie Männer um. Verflucht ihr Zorn, da er so heftig, verflucht ihr Grimm, da er so roh". (Gen 49, 5–7)

Solche Kritik hat sich auch auf das Porträt des Propheten Elija ausgewirkt. In einem der biblischen Prophetenbücher – es handelt sich um die Textgröße Sacharja 9–14 plus Maleachi 1–3 – ist an zwei Stellen von Generationenkonflikten die Rede. Die erste Stelle handelt von Eltern, die ihren Sohn töten, weil sie dessen prophetisches Auftreten missbilligen (Sach 13, 2–6). Die zweite Passage kündigt das

---

4 So die Elija-Vita der „Vitae prophetarum" (21, 2), vgl. A. M. Schwemer, Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden *Vitae Prophetarum*, Bd. 2: Die Viten der kleinen Propheten und der Propheten aus den Geschichtsbüchern, Tübingen 1996, S. 224, S. 234–241.

5 B. Lang, Die Leviten. Ihre Anthropologie und die Folgen für Ahnenkult und Bilderverehrung im alten Israel, in: A. Berlejung [et al.] (Hrsg.), Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient, Tübingen 2012, S. 287–319, hier S. 291. Zum Erlöschen familiärer Verpflichtungen von Menschen, die zu Sklaven werden, vgl. F. Steiner, Enslavement and the Early Hebrew Lineage System, in: B. Lang (Hrsg.), Anthropological Approaches to the Old Testament (Issues in Religion and Theology; 8), Philadelphia/London 1985, S. 21–25.

Kommen eines zweifellos jungen Charismatikers an, der mit eiserner Faust und vor Todesopfern nicht zurückschreckend gegen die korrupte Jerusalemer Priesterschaft vorgehen wird (Mal 3, 1–3. 19. 21). Beiden Passagen fällt ein Glossator ins Wort: Der Prophet Elija werde kommen und das Herz der Söhne wieder den Vätern, das Herz der Väter wieder den Söhnen zuwenden, so dass sich das Strafgericht erübrigt (Mal 3, 23–24).[6] Das ist der letzte Satz des Maleachi-Buches. In den christlichen Bibelausgaben ist dies gleichzeitig der letzte Satz des Alten Testaments. Aus Elija, dem Ketzermörder, ist Elija, der Versöhner, geworden,[7] und aus seinem Bild sollten fortan die gewalttätigen Züge verschwinden.[8] Als Versöhner stößt er die bisher geltende levitische Lebensordnung um, die sich durch eine Relativierung oder sogar Verneinung familiärer Solidarität auszeichnete. Durch Elijas Reform werden die Leviten zu Menschen, die, wie andere Menschen auch, familiäre Solidarität pflegen. Das ist möglich, weil sich unter Elijas Einfluss alle zur wahren Gottesverehrung bekennen und die geforderten kultischen Bestimmungen strikt befolgen. Aufgrund der Intervention Elijas haben die Leviten keine Feinde mehr und müssen keinen mehr töten.

Soweit die Erzählung von Elija. Nun können wir uns der Interpretation dieser Gestalt zuwenden. Die erste Frage, die sich hier stellt, ist die nach der typologischen Verortung des Helden. Elija betätigt sich als Kritiker des politischen und religiösen Establishments im Königreich Israel; König Ahab, Königin Isebel und die Baalspropheten betrachten ihn als Gegner. Eigentlich müsste man meinen, ein Einzelner könne dem Establishment gegenüber niemals bestehen, geschweige denn, sich als überlegen erweisen. Daher auch die zeitweise Verzagtheit des Propheten. Doch mit göttlicher Hilfe kann er sich der Verfolgung durch den König und dessen Gemahlin entziehen sowie sich den Baalspropheten gegenüber als überlegen zeigen. In den Erzählungen macht sich ein in vielen Gesellschaften der Welt verbreitetes Heldenmuster bemerkbar: das Muster des ‚guten Geächteten' *(the good outlaw* oder *outlaw hero)*, der sich außerhalb des Gesetzes stellt und zeitweise versteckt oder in der Wüste lebt. Sein Äußeres lässt einen ‚wilden Mann' vermuten, der ungewöhnliche Kleidung trägt und dessen Körper vielleicht stark behaart ist.[9] Beim Volk findet er Unterstützung und weiß im Gegenzug die Armen zu unterstützen.

---

6 Die Verhinderung des göttlichen Strafgerichts durch Elija hält auch das Buch Jesus Sirach fest (Sir 48, 10).

7 Die vielverhandelte Frage, wie Elija zum Versöhner werden konnte, ist wie folgt zu beantworten: Generell ist die charismatische Autorität des Propheten der traditionalen Autorität der Eltern überlegen und schiebt diese beiseite; das gilt für Elija und noch für Jesus (Lk 14, 26). Elija allerdings machte im Falle seines Schülers Elischa Zugeständnisse und ließ diesen von seinen Eltern Abschied nehmen (1 Kön 19, 20–21). Das erschien einem frühen Midraschisten bemerkenswert und veranlasste ihn zur Glosse Maleachi 3, 24.

8 Den Verzicht auf elijanische Gewalttat hält auch das Lukasevangelium fest: Während Jesu Jünger ihren Meister dazu auffordern, seine Feinde durch Feuer zu vernichten, das vom Himmel fällt, lehnt Jesus solches Tun ab (Lk 9, 54–55).

9 „Ein Mann, behaart und mit ledernem Gürtel (oder Lendenschurz) um die Hüften" (2 Kön 1, 8, Septuaginta).

Robin Hood bildet das Paradebeispiel. Der vom politischen Establishment geächtete Prophet kann dank seiner Wunderkraft und dank göttlichen Schutzes nicht nur überleben, sondern der Obrigkeit auch mancherlei Schaden zufügen, zum Beispiel, indem er durch Zauber Feuer vom Himmel herabruft und damit die vom König zu ihm gesandten Boten vernichtet. Das Heldenmuster des ‚guten Geächteten' lehrt uns, den gewalttätigen Zug im Charakterbild Elijas als typisches Merkmal zu würdigen.

Wollen wir die Gattung der Elija-Erzählungen bestimmen, müssen wir mangels eines anderen Ausdrucks zum Begriff der Legende (Heiligenerzählung) greifen.[10] Legenden sind personenbezogene Erzählungen, die auf die Verherrlichung ihres Protagonisten zielen. Typisch für Legenden ist das vom Helden berichtete Wunder, das nur er bewirken kann. Tatsächlich ist die Sammlung der von Elija und dessen Schüler Elischa berichteten Wunder die älteste Sammlung solcher Erzählungen, die wir überhaupt kennen.[11]

Haben wir bis jetzt nur den Helden selbst und die von ihm handelnden Geschichten betrachtet, so soll uns nun die Gemeinschaft beschäftigen, die von ihm erzählt und ihn als zentrale Identitätsfigur versteht. Tatsächlich steht die elijanische Überlieferung für eine außerordentlich wirkmächtige Konzeption des antiken Judentums.[12] Mehrere Züge sind für diesen Typ des antiken Judentums charakteristisch:

1. Im Mittelpunkt steht die Gestalt des wunderwirkenden Propheten, der mit Hilfe seines Gottes Regen schafft, Kranke heilt, Lebensmittel vermehrt.
2. Unterstützung erhält der Prophet aus allen Schichten der Bevölkerung, seltener von zentralen Institutionen wie dem Königtum. Seine Freunde bilden eine informelle Gemeinschaft.
3. Es besteht eine Spannung, wenn nicht Gegnerschaft zum offiziellen Tempelkult, der als Baalskult diffamiert wird. Ein legitimes Heiligtum besteht nicht aus einem von Priestern verwalteten Tempelhaus, sondern aus einem Altar, der im Freien aufgebaut und mit keinem Kultbild verbunden ist, so dass das biblische Bilderverbot gilt.
4. Als nach-elijanisches Ritual wird eine Waschung im Jordan gepflegt, deren Vorbild Elischa, der Schüler Elijas, begründet haben soll; das Urbild der Taufe ist

---

10 Zur Gattung Legende vgl. Y. Shemesh, The Elisha Stories as Saints' Legends, in: E. Ben Zvi (Hrsg.), Perspectives on Hebrew Scriptures 5. Comprising the Contents of Journal of Hebrew Scriptures, Bd. 8, Piscataway, NJ 2009, S. 93–139.

11 R. Sauerwein, Elischa. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; 465), Berlin/Boston 2014, S. 215–222. Während die Elija-Erzählungen bereits theologisiert sind, weisen die Elischa-Geschichten einen volkstümlichen Charakter auf und sind wohl auch älter. Die Elija-Erzählungen stehen bereits unter dem Einfluss des Elischa-Stoffes (ich danke Ruth Sauerwein für diese plausible Einschätzung).

12 Überlegungen zum elijanischen Judentum finden sich bei B. Lang, Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers, München 2010, S. 33–50; Lang, Die Leviten (Anm. 5).

ein Ritual des Untertauchens im Jordanfluss, das den syrischen General Naaman von seiner Hautkrankheit heilte (2 Kön 5). Die Naaman-Legende bringt damit nur ein Ziel der Taufe zu Gesicht; der andere, später allein wichtige Zweck ist die spirituelle Reinigung.

5. Zu den besonders hervorstechenden Überzeugungen dieser jüdischen Richtung gehört die vom Weiterleben des Propheten – und vielleicht aller seiner Anhänger – bei Gott im Himmel.

Hinter dieser Konzeption steht eine archaische volkstümliche Auffassung von nichtinstitutioneller Religion; als Schamanismus reicht sie in vorstaatliche Zeit zurück und kennt weder staatliches Priestertum noch Tempel.[13] Diese Form von Religion besteht in Palästina in Gestalt der Verehrung islamischer Heiliger am örtlichen Heiligengrab (*weli*) bis in die Gegenwart.[14]

Wir kennen einzelne jüdische Propheten, die sich als Nachfolger Elijas begriffen haben; sie alle wirkten im 1. Jahrhundert n. Chr. und stammen aus dem Norden Palästinas, also aus jenem Gebiet, in dem Elija gewirkt haben soll: Choni der Kreiszieher, Hanina ben Dosa, Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret. Jesus selbst scheint sein Wirken als Fortführung des elijanischen Musters verstanden zu haben.[15] Das elijanische hat sich in jesuanisches Judentum – und damit in das Christentum – verwandelt. Tatsächlich wirkt das elijanische Judentum im Christentum bis heute prägend und gestaltgebend nach, vor allem durch den Typus des wunderwirkenden Heiligen.[16]

Mose und das mosaische Judentum

Die Geschichte des Mose beginnt im Buch Exodus wie folgt: Die Hebräer leben in Ägypten. Auf Geheiß des ägyptischen Königs werden sie unterdrückt. Sie werden zu schwerem Frondienst beim Bau einer Stadt herangezogen. Ihren neugeborenen Knaben droht der Tod, denn aus bevölkerungspolitischen Gründen sollen die Hebräer keinen männlichen Nachwuchs mehr großziehen. Als Säug-

---

13 Diesen Zug betont T. W. Overholt, Cultural Anthropology and the Old Testament, Minneapolis, MN 1996, im Kapitel „Interpreting Elijah and Elisha" (S. 24–68).

14 S. D. Hill, The Local Hero in Palestine in Comparative Perspective, in: R. B. Coote (Hrsg.), Elija and Elischa in Socioliterary Perspective, Atlanta, GA 1992, S. 37–73. Hill versteht Elija und Elischa als ‚Ortshelden', die sich den Nöten der ländlichen Bevölkerung annehmen und sich über staatliche und andere Institutionen hinwegsetzen. Nach ihrem Tod bleiben sie Gegenstand lokaler Verehrung, wofür die lokalen Heiligengräber ein nachbiblisches Beispiel bilden.

15 Lang, Jesus der Hund (Anm. 12), S. 33–50. Kein alttestamentlicher Prophet wird im Neuen Testament häufiger genannt als Elija.

16 In L. Bieler, *Theios Anêr*. Das Bild des „göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum, Bd. 2, Darmstadt 1967 [ursprünglich 1935/1936], S. 18–21, wird auf Elija eingegangen; P. Brown, Society and the Holy in Late Antiquity, Berkeley [u.a.] 1982, S. 103–152; P. Brown, Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches, Stuttgart 1998, S. 80–109.

ling von seiner Mutter in einem Binsenkörbchen im Nil ausgesetzt, soll das Kind seinem Schicksal überlassen werden. Doch das Kind wird von der Tochter des Pharao gefunden, gerettet, Mose genannt und adoptiert.

Die traditionelle Topik der gefährdeten Kindheit des Helden ist hier voll ausgeprägt. Wer die Aussetzung überlebt, steht unter besonderem göttlichen Schutz und ist zu Höherem erwählt. Der Aussetzungstopos gehört zum internationalen Repertoire von Heldenerzählungen. Nach einer beliebten Auffassung ist die Mose-Erzählung an dieser Stelle von einer Legende aus dem Zweistromland abhängig. Erzählt wird sie von Sargon (Scharrukin) von Akkad, der um 2300 v. Chr. das erste semitische Großreich im Zweistromland gegründet hat. Die Legende wird in der Gestalt einer autobiographischen Erzählung überliefert:

> „Ich bin Scharrukin, der mächtige König, der König von Akkad. Meine Mutter war eine Priesterin, meinen Vater kenne ich nicht. [...] Die Priesterin, meine Mutter, empfing mich und gebar mich insgeheim. Sie legte mich in einen Binsenkorb und machte den Deckel über mir mit Pech dicht. Sie setzte mich im Fluss aus, der mich nicht überspülte. Der Fluss trug mich zu Akki dem Wasserschöpfer. Akki der Wasserschöpfer holte mich heraus, als er seinen Eimer eintauchte. Akki der Wasserschöpfer nahm mich als Sohn an und zog mich groß. Akki der Wasserschöpfer machte mich zu seinem Gärtner. Als ich Gärtner war, schenkte mir (die Göttin) Ischtar ihre Liebe [... und machte mich zum Herrscher]“.[17]

Die Parallelen springen sofort ins Auge. Auffällig ist das verpichte Binsenkörbchen, das in der Bibel und in der Sargonbiographie vorkommt.

Fahren wir mit der Mose-Erzählung fort! Die fremde, hebräische Herkunft des Knaben bleibt bekannt, auch Mose selbst weiß davon. Als Erwachsener fällt Mose in Ungnade, als er einen ägyptischen Arbeitsaufseher erschlägt, der die Hebräer quält. Er flieht aus Ägypten ins nahegelegene Midian in Vorderasien. Dort dient er einem Priester als Hirte. Flucht und Hirtenzeit haben die Funktion einer Initiation, die in einer Berufungsepisode ihren Abschluss findet. In der Wüste bemerkt er einen brennenden Dornbusch und geht zu diesem hin. Eine Stimme heißt ihn, sich seiner Schuhe zu entledigen. Er befindet sich an einem heiligen Ort. Die Stimme Gottes erteilt ihm den Auftrag, nach Ägypten zurückzukehren. Er soll sein Volk aus Ägypten herausführen. Das gelingt ihm auch. Sparen wir uns den ausführlichen biblischen Bericht von den Plagen, mit denen Mose die Ägypter mürbe zu machen versucht, um die Erlaubnis zum Auszug zu erwirken. Kommen wir gleich zum Durchzug durch das Schilfmeer: Während die Israeliten das Schilfmeer durch ein Wunder trockenen Fußes durchqueren, setzen die ägyptischen Verfolger der fliehenden Karawane nach. Doch das Schilfmeer schließt sich, und alle Kriegswagen der Ägypter werden samt ihrer Mannschaft vernichtet.

Mag man Mose im Zusammenhang mit dem Auszug aus Ägypten als kämpfenden Helden betrachten, so mutiert er im Fortgang der Erzählung zum Offenbarer, zum Mittler zwischen dem Gott Jahwe und dem Volk Israel sowie zum frommen

---

[17] Akkadische Sargon-Legende, übersetzt nach J. Goodnick Westenholz, Legends of the Kings of Akkade: The Texts, Winona Lake, IN 1997, S. 36–49.

Kultstifter und Gesetzgeber. Nach dem Auszug aus Ägypten führt Mose das Volk immer tiefer in die Wüste. Schließlich macht die Karawane längere Station am Fuße eines heiligen Berges, den die Überlieferung teils als Sinai, teils als Horeb bezeichnet. Vom Berg her ertönt unter Blitz und Donner Jahwes Stimme – zum Erschrecken des ganzen Volkes. Um die Furcht zu begrenzen, beschließt Mose, fortan nur noch allein mit Gott zu kommunizieren. Er besteigt den Berg und empfängt dort Gottes Gesetz. In der biblischen Erzählung sind zwei Fassungen miteinander verwoben. Nach der einen Version erhält Mose ein Kultgesetz, das ihn auf den Bau einer transportablen Kultstätte, die Berufung einer Priesterschaft und die Einrichtung eines Opferkults verpflichtet. Nach der anderen Fassung werden eher Staats- und Moralgesetze erlassen, die das zwischenmenschliche und politische Leben regeln. Im Zentrum dieser Gesetze stehen die Zehn Gebote, die zu den bekanntesten Bibeltexten gehören: „Du sollst neben mir keine anderen Götter haben. Du sollst dir kein Gottesbild machen. [...] Ehre deinen Vater und deine Mutter. [...] Du sollst nicht morden. Du sollst nicht die Ehe brechen" – und so weiter (Ex 20).

Einige Episoden aus der Erzählung von der mosaischen Gesetzgebung sind für unseren Zusammenhang besonders einschlägig. Dazu gehören Berichte über die Rückkehr des Mose vom heiligen Berg. Mose steigt vom Berg herab. Schon von ferne vernimmt er einen seltsamen Lärm im Lager der Israeliten. Die Israeliten haben während der Abwesenheit ihres Führers eine Skulptur geschaffen, um Gott in der Gestalt eines jungen Stieres – des Goldenen Kalbs – verehren zu können. Das aber ist ein schlimmer Verstoß gegen das Gebot Jahwes. Im Zorn zerbricht Mose die von ihm mitgebrachten Gesetzestafeln. Mit den Schuldigen geht er streng ins Gericht. Er bedient sich dabei einer religiösen Miliz, der Bruderschaft der Leviten. Diese erhalten den Auftrag, alle Schuldigen zu töten. In der erbarmungslos durchgeführten Säuberungsaktion verlieren „gegen dreitausend Personen" das Leben (Ex 32, 28). Danach besteigt Mose wieder den heiligen Berg, erhält nochmals Gesetzestafeln und steigt wiederum ins Lager der Israeliten herab. Nun wird er mit Ehrerbietung, ja Ehrfurcht empfangen. Zur Furcht vor Mose trägt sein Aussehen bei, denn sein Antlitz strahlt ein geheimnisvolles Licht aus (Ex 34, 29–30). Die Übersetzung der Stelle ist schwierig; sie hat in der Vulgata zur Vorstellung geführt, das Haupt des Mose sei mit Hörnern versehen gewesen („cornuta esset facies sua", V. 29). Dies wiederum hat die Künstler schon früh dazu geführt, Mose mit Hörnern darzustellen; ein Beispiel dafür ist die berühmte Mose-Plastik des Michelangelo in San Pietro in Vincoli in Rom. Das leuchtende Antlitz ist als Heroisierung aufzufassen: Mose hat Anteil an jenem Licht, das von der Lichtgestalt Gottes ausgeht.

Nun zum Ende des Mose: Nach dem Sinaiereignis führt Mose sein Volk vierzig Jahre lang durch die Wüste, dem verheißenen Land Palästina entgegen. In seinem Greisenalter wandelt sich Moses Rolle vom frommen Kultstifter zum politischen Gesetzgeber. Im Buch Deuteronomium erlässt er in langen Reden eine Staatsverfassung, die eine strenge monotheistische Gottesverehrung ebenso vorschreibt, wie sie die Einsetzung eines Königs vorsieht, dem das heilige Gesetzbuch zur Richt-

schnur der Regierung dient. Damit hat Mose sein Testament gemacht. Die abschließende Notiz über Moses Tod fällt lakonisch aus:

> „Und Mose, der Diener Jahwes, starb dort im Lande Moab nach dem Befehl Jahwes. Und er begrub ihn im Tal, im Lande Moab gegenüber von Bet-Peor, und bis heut kennt niemand sein Grab. Mose aber war 120 Jahre alt als er starb. Seine Augen waren nicht trübe geworden, und seine Frische hatte ihn nicht verlassen. Die Israeliten beweinten Mose in den Steppen Moabs dreißig Tage lang; dann waren die Tage des Weinens und der Trauer um Mose zu Ende.“ (Dtn 34, 5–8)

Je länger wir diese Notiz betrachten, desto seltsamer will sie uns erscheinen: Moses Lebenszeit ist mit 120 Jahren die maximale und ideale Lebenszeit, ungefähr die doppelte Lebensspanne, die man tatsächlich erwarten konnte. Im Vollbesitz seiner Kräfte hat Mose eigentlich keinen Grund zu sterben. Jahwe selbst scheint ihn zu bestatten, weshalb niemand den Ort des Begräbnisses kennt. Trotzdem wird die ungefähre Lage des Grabes notiert. Wie ist dieses Bündel von unklaren Mitteilungen zu verstehen? Meines Erachtens kann die Antwort nur lauten: Hier wird eine esoterische Überlieferung verschwiegen. Sie dürfte besagt haben: In Wirklichkeit ist Mose gar nicht verstorben; Jahwe hat ihn zu sich in den Himmel genommen. Nach dieser Auffassung hat man Mose dasselbe Schicksal wie dem Propheten Elija zugeschrieben.

Soweit die Überlieferung über Mose. Wie steht es mit dem Heldentypus, den er verkörpert? Mose lässt sich als ‚Held einer Minorität‘ (*minority hero*) verstehen, der sich in der Mehrheitskultur behaupten und ihr gegenüber Ansprüche durchsetzen kann.[18] Als modernes Beispiel lässt sich der schwarze Bürgerrechtler Martin Luther King anführen. Als die Hebräer in Ägypten zu schwerem Frondienst verpflichtet werden und von Arbeitsaufsehern schikaniert werden, tötet Mose einen Aufseher als Zeichen des Protests der unterdrückten Minderheit. Er kann sich der Verfolgung entziehen, und alsbald sehen wir ihn als den Helden, der sich den Hebräern in Ägypten als Wortführer zur Verfügung stellt, durch zauberische Mittel seine Überlegenheit über ägyptische Magier beweist und über den mächtigen ägyptischen Staat allerlei Plagen kommen lässt. Es gelingt ihm, die Hebräer aus Ägypten zu befreien. Damit endet seine Karriere als oppositioneller *minority hero* und seine weitere Karriere als prophetischer Mittler zwischen Gott und Volk und als Gesetzgeber kann beginnen. Typologisch gesehen wird er nun zum ‚Kulturbringer‘ oder ‚Kulturheros‘ (*culture hero*), der seinem Volk die Regeln des sozialen Verhaltens und Institutionen von bleibender Geltung bringt.

---

18 „Frequently the minority-hero motif is detailed with confrontations and proofs of superior cleverness succeeding over the symbols of domination – whether it be rulers, evil advisors, prison, slavery, a lion's den, or other adversaries“: D. L. Smith, The Religion of the Landless. The Social Context of the Babylonian Exile (Biblical studies), Bloomington, IN 1989, S. 163.

Von Mose erfahren wir in Gestalt einer Sage, die Anspruch auf Wahrheit erhebt.[19] Wie oft in dieser Gattung ist ihr Held düsteren Gemüts, verschlossen und zum Zorn geneigt. Ein düsterer Zug bestimmt zumindest Teile der Erzählung, denn Mose vermittelt seinem Volk, dem eigentlichen Träger der Handlung, göttliche Gesetze, die es nicht halten kann, und das sich so nicht nur den Zorn des Sagenhelden, sondern auch göttlichen Zorn und göttliche Strafe zuzieht.

Wie bei Elija liegt auch der Mose-Überlieferung eine ganz bestimmte Konzeption der jüdischen Religion zugrunde. Nach dem mosaischen Konzept beruht die jüdische Religion auf einem einmaligen, in der Vergangenheit liegenden Offenbarungsvorgang, der – wie wir historisch anmerken können – in einer ausladenden Offenbarungsdichtung geschildert wird. Die Offenbarungsdichtung ist nicht sehr alt; sie stammt aus der Perserzeit, dem 6. bis 4. Jahrhundert v. Chr.[20] Die in elitären Schreiber- und Priesterkreisen entstandene Offenbarungsdichtung füllt die durch den Verlust judäischer Staatlichkeit entstandene Lücke, indem sie dem Volk in Gestalt einer genau geregelten Religion eine identitätsstiftende Kultur gibt. Die Grundidee ist die Verfassung des Judentums als ‚geschlossene Gesellschaft', um einen Ausdruck von Karl Popper zu gebrauchen. Die geschlossene Gesellschaft schottet sich von anderen Gesellschaften ab, lässt keine Berührung mit fremden Kulturen zu (daher der Auszug aus Ägypten) und ist auf Reglementierung aller Lebensbereiche bedacht. Als Ideal gilt konformes, unauffälliges Verhalten. Das Verhalten aller wird genau kontrolliert, Abweichler werden streng bestraft. Als warnender Präzedenzfall wird die Geschichte vom Goldenen Kalb erzählt – jene Geschichte, nach der dreitausend Schuldige ihr Leben lassen mussten. Es kann keinen Kompromiss, keine Aufweichung der Vorschriften geben. Suchen wir nach einer Bezeichnung für diesen Typ des Judentums, so mag man vom mosaischen oder ‚nomistischen' Judentum reden, denn hier herrscht das ‚Gesetz', der *nomos*.

Gesellschaften des ‚geschlossenen' Typus entstehen dann, wenn eine Gesellschaft um den Verlust ihrer traditionellen Identität bangt. Das ist oft der Fall, wenn eine Gesellschaft durch Kolonialisierung überfremdet zu werden droht – und genau das ist in der Spätzeit Israels der Fall. Die mosaische Konzeption des Judentums schafft etwas Neues, das mit dem Anspruch auftritt, die traditionellen Werte, Verhaltensweisen und Institutionen zu bewahren und zu schützen. Die Angst vor dem Identitätsverlust liegt wie ein Schleier über dem mosaischen

---

19 B. Lang, Die Religion der Leviten und ihre Gegner – Alternativen zu einer archaischen Lebenshaltung im Alten Testament, in: J. Assmann / H. Strohm (Hrsg.), Echnaton und Zarathustra. Zur Genese und Dynamik des Monotheismus (Lindauer Symposien für Religionsforschung; 3), München 2012, S. 161–180, hier S. 175–178, auf der Grundlage von M. Lüthi, Volksmärchen und Volkssage. Zwei Grundformen erzählender Dichtung, Bern ^{2}1966, S. 22–56.

20 B. Lang, Der redende Gott. Erfahrene und erfundene Offenbarung im Alten Testament, in: J. Assmann / H. Strohm (Hrsg.), Orakel und Offenbarung. Formen göttlicher Willensbekundung, München 2013, S. 181–208.

Judentum. Dementsprechend erscheint Mose auch als eine düstere, zornige Gestalt, die Respekt einzuflößen sucht und auf Verstöße gegen die von ihm etablierte Ordnung mit harter Strafe reagiert.

Josef in Ägypten und das liberale Judentum der Diaspora

Das Buch Genesis schließt mit der ausführlich erzählten Geschichte von Josef (Gen 37–50). Josef ist der Lieblingssohn seines Vaters Jakob; er hat Rahel zur Mutter, die schöne Lieblingsfrau seines Vaters. Als Knabe erzählt er seinen Brüdern vorausweisende Berufungsträume: „Wir banden Garben mitten auf dem Feld. Meine Garbe richtete sich auf und blieb stehen. Eure Garben umringten mich und neigten sich tief vor meiner Garbe. […] Ich träumte noch einmal: Die Sonne, der Mond, und elf Sterne verneigten sich tief vor mir". (Gen 37, 7–9) Die Pointe ist diese: Josefs Brüder sind die Stammväter der Stämme Israels; wenn sie sich als Garben oder Sterne vor Josef verneigen, erkennen sie den Stamm Josef als den führenden Stamm des Volkes an.

In der Josefsgeschichte schimmert eine alte Erzählung durch, die noch in Umrissen erkennbar ist: Josefs Vater Jakob ist Magier, der sich auf Traumdeutung versteht. Er stellt seinen Sohn von der Arbeit bei den Herden frei (aber nicht auch von der Erntearbeit), stattet ihn mit dem bunten Gewand der Magier aus und erteilt ihm Unterricht in der magischen Kunst.[21] Von Josef wird eine komplexe Initiationsgeschichte erzählt. Wie alle Helden muss auch Josef eine Periode der Erniedrigung erleben. Josefs Brüder beneiden den vom Vater Bevorzugten, nehmen ihn gefangen, stecken ihn in eine trockene Zisterne, verkaufen ihn jedoch schließlich in die Sklaverei, um sein Leben zu schonen.

Der Sklave versieht bei einem reichen Manne das Amt des Hausökonomen, fällt jedoch wegen einer Verleumdung in Ungnade und kommt ins Gefängnis. Im Gefängnis wird er als virtuoser Traumdeuter bekannt. Sein Meisterwerk ist die Deutung des Königstraums von den sieben fetten und den sieben mageren Kühen, die auf die Abfolge von sieben fruchtbaren und sieben unfruchtbaren Jahren für den Ackerbau Ägyptens schließen lassen. Sofort wird Josef vom Sklaven im Gefängnis zum Wirtschaftsminister Ägyptens berufen – damit endet die Initiation des Helden. Bemerkenswert ist der Vorgang der Berufung des Helden: Anders als Elija und Mose wird Josef nicht von Gott berufen, sondern vom König von Ägypten. Dieser Zug verleiht der Erzählung ein geradezu ‚weltliches' Gepräge.

Josefs Mission, das Land durch die mageren Jahre zu führen, gelingt gut, denn während der fetten Jahre lässt Josef große staatliche Vorratsmagazine für Getreide anlegen. Damit ist Ägypten gerettet. Und nicht nur Ägypten. Josefs Brüder kommen nämlich nach Ägypten, um Getreide zu kaufen und damit die Hungersnot in

[21] B. Lang, Joseph the Diviner: Careers of a Biblical Hero, in: B. Lang, Hebrew Life and Literature. Selected Essays of Bernhard Lang, Farnham 2008, S. 93–109.

ihrer Heimat zu mildern. Josef erkennt seine Brüder, versöhnt sich mit ihnen und holt seine ganze Verwandtschaft nach Ägypten. Dort kann er ihnen Land zum Siedeln und ihren Herden das beste Weideland zuweisen. Josefs Tun ist zwar von seiner Kompetenz im Traumdeuten und in der Zukunftsdiagnostik bestimmt, aber diese Fähigkeiten begleiten nur sein großes Werk: das der Rettung Ägyptens durch staatliche Vorratswirtschaft und das damit verknüpfte Werk der Rettung der Israeliten durch Vermittlung von Lebensraum in Ägypten.

Das Ende Josefs wird knapp und unspektakulär erzählt:[22] „Josef starb im Alter von 110 Jahren. Man balsamierte ihn ein und legte ihn in Ägypten in einen Sarg". (Gen 50, 26 – die letzte Zeile der Genesis) Hier wird jede Heroisierung vermieden, denn es verlautet nichts über ein Eingreifen Jahwes wie bei Mose und Elija. Wie in der gesamten Josefserzählung bleibt auch hier Gottes Präsenz im Hintergrund verborgen. In den Erzählungen von Mose und Elija tritt Gott als literarische Gestalt auf, in der Josefsgeschichte nicht.

Josef stirbt einen ganz gewöhnlichen ägyptischen Tod: Er erreicht das ägyptische Idealalter von 110 Jahren und wird auf ägyptische Weise bestattet – einbalsamiert und in einen Sarg gelegt. Von einem Grab ist nicht die Rede; doch die Bergung des Sarges in einem eigens für Josef hergestellten Beamtengrab entspräche dem ägyptischen Kolorit der Erzählung. Josef stirbt einen ägyptischen Tod und wird als Ägypter in Ägypten bestattet, ohne dass ein Ort des Grabes genannt wird – so endet die Erzählung. Die Vermeidung der Angabe des Begräbnisortes ist gut verständlich, denn Josef ist eine fiktive Gestalt. Als solche könnte er höchstens ein fiktives Grab bekommen.

Wie Mose vertritt auch Josef den Typus des *minority hero*, wenn auch in charakteristischer Abwandlung. Josef lebt zwar wie Mose in fremder Umgebung, doch muss er nicht als Vertreter einer Minorität gegen den ägyptischen Staat kämpfen und von diesem Rechte für seine Gruppe einfordern. Vielmehr zeigt er sich dank seiner geistigen Fähigkeiten als den Einheimischen überlegen, nach einem bekannten Erzählmuster wird er zum Helfer des Königs.[23] Josef erscheint als das Urbild des erfolgreichen Diasporajuden: Der ‚Diasporaheld' (*diaspora hero*)[24] lebt schon lange in nichtjüdischer Umgebung; er hat sich erfolgreich in die Majoritätskultur integriert und übrigens eine Ägypterin geheiratet. Ein Mann von freundlicher, heller Sinnesart, ist er Ägypter und Jude zugleich. Den neu in der Diaspora ankommenden Juden leistet er erste praktische Hilfe und setzt sich für sie bei Behörden als Fürsprecher ein.

---

22 Der Textbestand dieser Schlusspassage ist allerdings manipuliert. Josef wird nämlich noch die Äußerung eines letzten Wunsches zugeschrieben: Bei einem zu erwartenden Auszug der Israeliten aus Ägypten sollen Josefs Gebeine mitgenommen werden (Gen 50, 24–25). Dieser Textzusatz soll die Josefserzählung mit der im Buch Exodus folgenden Erzählung vom Auszug aus Ägypten verknüpfen.

23 R. Gnuse, From Prison to Prestige: The Hero Who Helps the King in Jewish and Greek Literature, in: Catholic Biblical Quarterly 72, 2010, S. 31–45.

24 Zum ‚Diasporahelden' vgl. Smith, The Religion of the Landless (Anm. 18), S. 153–178.

Die Josefserzählung wird im Modus des Märchens präsentiert:[25] Josef ist der nie vom Glück verlassene Märchenheld, der früh das Vaterhaus verlässt, in die Welt zieht und es fern seiner Heimat zu Ansehen und Ruhm bringt. Sein helles Gemüt, die Leichtigkeit, mit der er auch schwere Schicksalsstunden übersteht, und nicht zuletzt der gute Ausgang der Erzählung sind typisch für diese Gattung.

Auch bei der Josefserzählung können wir die Frage anschließen: Was für eine Konzeption des Judentums liegt der Geschichte zugrunde? Hier haben wir es, anders als beim mosaischen Judentum, mit der Konzeption einer ‚offenen Gesellschaft' (Karl Popper) zu tun. Die offene Gesellschaft ist anderen Kulturen gegenüber aufgeschlossen; auch lässt sie ihren Mitgliedern Spielräume für individuelle Entfaltung. Josef ist ein Mann der offenen Gesellschaft, der als Gouverneur segensreich in einem fremden Land – in Ägypten – wirkt. Josef steht für Offenheit, Versöhnung, Freundschaft und großzügige Philanthropie. Die gesamte Josefserzählung scheint als Gegengeschichte gegen die Mose-Erzählung konzipiert zu sein: Statt von einem Exodus *aus* Ägypten berichtet sie von einem umgekehrten Auszug – aus Palästina *nach* Ägypten, oder allgemeiner: aus Palästina in die Diaspora. Die Josefserzählung hält die Lebensbedingungen in der Diaspora für besser als in Palästina und entwirft für das Leben in der Fremde einen Verhaltenskodex – den der offenen Gesellschaft.

Welchen Namen sollen wir der Konzeption des Judentums geben, die uns in der Josefserzählung vor Augen geführt wird? Der Ausdruck ‚josefinisches' oder ‚josefisches' Judentum hat keinen guten Klang, weil eine Verwechslung mit dem Josephinismus im Österreich des 18. Jahrhunderts nicht ausgeschlossen wäre. Daher schlage ich vor, von einem Konzept des ‚liberalen' Judentums zu sprechen. In der hellenistischen Antike war dieser Typus des Judentums weit verbreitet. Als Exponenten des hellenistischen Judentums gelten Philon von Alexandrien und Flavius Josephus, zwei Autoren, von denen der eine die meiste Zeit seines Lebens in Rom, der andere in Alexandria in Ägypten verbrachte. Auch König Herodes der Große wäre hier zu nennen, der romfreundliche, bilinguale Herrscher, der in Jerusalem einen prächtigen jüdischen Tempel bauen ließ, aber auch heidnische Kulte unterstützte. Die Genannten stehen stellvertretend für eine sehr große Zahl jüdischer Menschen, die nicht nur in Palästina, sondern auch in der Diaspora, vor allem in großen Städten wie Alexandria und Rom lebten. Achttausend in Rom ansässige Juden, berichtet Josephus, hätten eine aus Jerusalem kommende Delegation unterstützt, die Kaiser Augustus eine Bitte vortrug.[26] Die wenigsten von ihnen dürften sich als mosaische Juden strenger Observanz verstanden haben. Gewiss hat die Mehrzahl nach dem liberalen, weltoffenen Modell gelebt und gedacht.

---

25 Lang, Die Religion der Leviten und ihre Gegner (Anm. 19), S. 175–178, auf der Grundlage von Lüthi, Volksmärchen und Volkssage (Anm. 19), S. 22–56; M. Lüthi, Es war einmal. Vom Wesen des Volksmärchens, Göttingen ^{8}1998, S. 103–114.

26 Josephus, Antiquitates Iudaicae 17, 300, in einem Bericht über eine Delegation des Jahres 4 v. Chr.

Die Vielfalt des antiken Judentums

Die drei untersuchten biblischen Gestalten – Elija, Mose und Josef – wurden in erster Linie unter soziologischem Aspekt dargestellt. Dieser Aspekt ist abschließend zusammenzufassen und zu verdeutlichen. Das soll in der Form knapper Thesen geschehen.

Erstens: *Die Heldengestalten sind Exponenten von Gemeinden.* – Ich fasse Elija, Mose und Josef nicht als historische Gestalten auf, sondern als Figuren, in denen sich gesellschaftliche und religiöse Lebenskonzepte ausdrücken; in sich schlüssige, vollständige, anschauliche und praktikable religiöse und gesellschaftliche Optionen. Jede der Gestalten und ihre Überlieferung ist einer bestimmten Gruppe zuzuordnen; wir mögen sie als Trägergruppe, Rezeptionsgemeinde oder Textgemeinschaft bezeichnen.[27] Mose steht für das mosaische, sich an einem vielfältig ausformulierten Gesetz orientierende priesterliche, auf Segregation bedachte Judentum. Jude ist, wer die mosaischen Sitten annimmt. Elija repräsentiert ein prophetisches, anti-priesterliches, an magischer Heilung interessiertes Judentum, wie es später besonders bei Jesus und im frühen Christentum Gestalt gewinnt. Die Mitglieder der elijanischen Gemeinde scharen sich um den Propheten und glauben an ihn und seine Wundermacht. Josef schließlich steht für ein eher kulturelles, liberales, weltoffenes, weniger religiös geprägtes Judentum, das man als Laien-Judentum bezeichnen mag. Der Josefsgeschichte gilt deshalb der levitisch-mosaische religiöse Zelotismus als verwerflich; die Leviten werden als Männer der Gewalt denunziert: „Werkzeuge der Gewalt sind ihre Messer. Zu ihrem Kreis mag ich nicht gehören, mit ihrer Rotte vereinige sich nicht mein Herz". (Gen 49, 5–6) Die Zugehörigkeit zum Judentum ergibt sich in der Josefsgeschichte aus den gemeinsamen Vorfahren und der gemeinsamen Sprache.

Die Leitgestalten der drei Spielarten oder (anachronistisch ausgedrückt) Konfessionen des Judentums werden unterschiedlich inszeniert. Als Sagenheld bleibt Mose eine Einzelgestalt; seinen Vorschriften ist zu folgen. Der Modus der Erzählung ist grundsätzlich präskriptiv. Das ist bei Elija und Josef anders. Sie werden als exemplarische Gestalten der Legende beziehungsweise des Märchens vorgeführt; sie laden zur Nachfolge und sogar zur Nachahmung ein. Der Modus der Erzählung ist suggestiv.

Jedem Mitglied der Gemeinschaft bietet die Leitgestalt die Möglichkeit, sich deren Grundsätze und Verhaltensweisen spielerisch anzueignen, sie sich immer wieder narrativ zu vergegenwärtigen und sie an die nächste Generation weiter-

---

[27] Zu Ausdrücken wie ‚Textgemeinschaft' und ‚Erzählgemeinschaft' vgl. den Exkurs „Kurze Übersicht über ‚Gemeinschaften'" in B. Lang, Predigt als ‚intellektuelles Ritual'. Eine Grundform religiöser Kommunikation kulturwissenschaftlich betrachtet, in: P. Strohschneider (Hrsg.), Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006, Berlin/New York 2009, S. 292–323, hier S. 321–323, S. 295–300.

zugeben. Zumindest das antike Judentum ist ohne solche vorbildlichen Gestalten nicht ausgekommen.

Zweitens: *Die verschiedenen ‚Gemeinden' sind am ehesten als soziale Bewegungen vorzustellen.* – Geht man von den modernen Bewegungen aus, lassen sich sechs typische Merkmale herausstellen:[28]

1. Eine Bewegung wird von einem Anliegen getragen; sie hat eine ganz bestimmte Botschaft, der große kulturelle, religiöse oder politische Bedeutung beigemessen wird.
2. Bewegungen entstehen nicht im politischen Zentrum, sondern an der Peripherie einer Gesellschaft, also fern von der Konzentration politischer und gesellschaftlicher Macht.
3. Mitgliedschaft und Führung sind eher diffus als deutlich, weil eine straffe Organisation fehlt.
4. Die Aktivisten sind bereit, für ihr Anliegen einzutreten, zum Beispiel durch Änderung des persönlichen Lebens, durch zivilen Ungehorsam, gelegentlich durch Gewalt. „Elan und Charakter der sozialen Bewegungen ergibt sich aus dem Gefühl der Mitglieder, [...] als Retter der Gesellschaft gegen eine Unzahl von Feinden wirken zu müssen".[29]
5. Mitglieder und Sympathisanten kommen typischerweise aus verschiedenen sozialen Schichten oder Klassen, und es ist gerade diese Mischung, die ihr Erfolg zu geben vermag.[30]
6. In Abwesenheit einer Führung kommt in Bewegungen bestimmten Schriftdokumenten, die ihr Gedankengut aussprechen, besondere Bedeutung zu; Bewegungen sind daher oft Lesergemeinden. Das gilt für die biblische Zeit ebenso wie zum Beispiel für christliche Bewegungen der frühen Neuzeit, die ohne Institutionen bleiben. Letztere betreiben massive Traditionsbildung mittels erbaulicher Literatur, etwa Biographien ihrer Helden.

Drittens: *Das antike Judentum kennt verschiedene Spielarten oder Richtungen.* – Die drei von unseren Helden repräsentierten Spielarten des Judentums sind als alternative Entwürfe angelegt. Sie sollen einander nicht etwa ergänzen, sondern ersetzen. Sie konkurrieren miteinander und schließen einander aus. Jede Gruppe, ‚Bewegung' oder ‚Richtung' legt sich eine Erzählung zurecht, um die eigene Lebensord-

---

28 Anregungen entnehme ich folgenden Werken: J. Frese, Bewegung, politische, in: J. Ritter [et al.] (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel 1971, Sp. 880–882; H. Schoeck, Bewegungen, soziale, in: H. Schoeck, Kleines soziologisches Wörterbuch, Freiburg im Breisgau 1969, S. 54–55; S. Tarrow, Social Movements, in: A. Kuper / J. Kuper (Hrsg.), The Social Science Encyclopedia, London/New York ^{2}1996, S. 792–794.

29 Schoeck, Bewegungen (Anm. 28), S. 55.

30 Beispiele für diesen Grundsatz finden sich bei H. A. Landsberger, Peasant Unrest: Themes and Variations, in: H. A. Landsberger (Hrsg.), Rural Protest: Peasant Movements and Social Change, London 1974, S. 1–64, hier S. 57–60.

nung als legitim zu beweisen und mit der Würde eines heiligen Ursprungs auszustatten; gleichzeitig werden alternative Lebensordnungen abgewiesen. Mose hat mit Elija nichts zu schaffen. Josef passt weder zu Mose noch zu Elija. Bis heute gilt Josef orthodoxen, sich an der mosaischen Thora orientierenden Juden als problematische Gestalt – als Befürworter jüdischer Assimilation an die heidnische Umwelt.[31] Ohne die Prämisse des pluralistischen Charakters des antiken Judentums lassen sich unsere Helden und die mit ihnen verbundenen Erzählungen nicht angemessen verstehen.

[31] A. Wildavsky, Assimilation versus Separation: Joseph the Administrator and the Politics of Religion in Biblical Israel, New Brunswick/London 1993.

Die Entheroisierung des Mose im klassischen Judentum

Gabrielle Oberhänsli-Widmer

Aus Sicht des Alten Testaments mag Mose tatsächlich heroisch anmuten. Schon als Säugling von einem tyrannischen Pharao verfolgt, wird er als junger Mann einen gepeinigten Glaubensgenossen rächen, später sein Volk aus der ägyptischen Knechtschaft in die Freiheit führen, allen inneren und äußeren Anfechtungen auf dem vierzigjährigen Weg durch die Wüste trotzen, Wunder vollführen und – auch das gehört ins stimmige Heldenbild – einen tragischen Tod im Anblick des gelobten Landes sterben.

Im klassischen Judentum, in der spätantiken talmudischen Tradition indes finden sich nur wenige Voten, welche Mose einen Status als Heros attestieren, eine Stelle in der Mischna etwa, dem nachbiblischen Gesetzeskodex, die rhetorisch fragt: „Wer ist größer als Mosche? Mit ihm beschäftigte sich nur Gott ...“.[1] Sonst aber zeichnet sich im rabbinischen Schrifttum eine unverhohlene Demontage des Exodus-Helden ab. Manchenorts wird er aus der Liturgie verbannt, sein Part am Befreiungsgeschehen gestrichen, seine biblischen Fähigkeiten gestutzt, und – besonders signifikant – sein Name erhält in hebräischen Traditionsschriften ein festes Epitheton: *Mosche Rabbenu*, Mose, unser Rabbi, Mose, unser Lehrer. Schulstuben aber sind selten Orte, aus denen sich Recken rekrutieren, und Schulmeister üblicherweise kaum der Stoff, aus dem Heroen sprießen. Kurz: Die talmudischen Weisen entziehen dem alttestamentlichen Protagonisten sein heroisches Potential und verengen seine vielfältigen biblischen Rollen auf eine erzieherische Aufgabe im Lehrhaus.

Dem ist nachzugehen. Was treibt die Rabbinen in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten zu einem solchen beinahe despektierlichen Unterfangen? Und wie wird es konkret realisiert? Insbesondere angesichts der frühchristlichen und frühjüdischen Rezeption, welche demgegenüber die Mose-Gestalt geradezu messianisch überhöhen. Die rabbinische Entheroisierung des Mose ist mithin ein spannendes und zudem wenig bearbeitetes Feld in der Wirkungsgeschichte dieser für Judentum und Christentum zentralen Figur. Eine Dynamik, in der Sakralität und Heldentum, Heroisches und Religiöses zusammenlaufen und sich in die Real- und Mentalitätsgeschichte ihrer Epoche einschreiben.

Dazu eingangs eine Klärung und eine Prämisse.

Die Klärung: Unter ‚klassischem Judentum‘ ist die nachalttestamentliche, spätantike Tradition der talmudischen Rabbinen zu verstehen, das heißt der Weisen,

---

1 Sota I,9.

welche die biblisch-israelitische Religion mit ihrer Eigenstaatlichkeit und ihrem Zentralheiligtum nach 70. n. Chr., nach der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels, zu einer gänzlich veränderten Exilsreligion umgeschmiedet haben, deren Strukturen das normative Judentum bis heute nachhaltig prägen.

Die Prämisse: Ohne den geneigten Leser, die geneigte Leserin des biblischen Analphabetismus zu bezichtigen, mögen einleitend ein paar Eckdaten der alttestamentlichen Textvorgabe hilfreich sein, auf deren Grundlage sich die Wirkungsgeschichte dann umso klarer abheben soll.

Auf der Handlungsebene der Bibel ist Mose *der* dominierende Protagonist der Thora, vom Buch Exodus bis zum Deuteronomium. Orte der Handlung sind Ägypten und die Wüste Sinai. Die Handlungszeit: um 1300 v. Chr. Der Plot: Nachdem die Jakob-Söhne vor Generationen aufgrund einer Hungersnot aus dem Lande Kanaan nach Ägypten ausgewandert sind, fristen die Israeliten nun eine Fronexistenz im Exil, unterdrückt und verfolgt vom Pharao, der die hebräischen Neugeborenen kurzerhand umbringen lässt. Als Säugling überlebt Mose das Massaker nur, weil seine Mutter ihn in einem Körbchen am Nil aussetzt und er wundersam und ausgerechnet von der Tochter des Pharao gerettet wird. Dieses Wandermotiv des im Wasser ausgesetzten Kindes ist weithin bekannt, wobei Exodus 2 eine besondere Affinität zur akkadischen Sargon-Legende aufweist.[2] Obwohl Mose am Pharaonenhof aufwächst, sieht er die Not des hebräischen Volkes und erschlägt einen ägyptischen Häscher, worauf er fliehen muss. Als Schafhirte in der Wüste erhält Mose in einer göttlichen Berufung den Auftrag, die Israeliten aus Ägypten zu befreien. Sekundiert von seinem eloquenten Bruder Aaron tritt Mose vor den Pharao. Erwartungsgemäß widersetzt sich dieser dem Plan. Erst zehn – die später danach benannten ‚ägyptischen' – Plagen zermürben den Despoten. So lässt der Pharao das Volk Israel ziehen, jagt ihm dann aber nach. Doch durch ein Wunder ziehen die Hebräer trockenen Fußes durch das Schilfmeer, während die ägyptischen Verfolger darin umkommen. Zur Erinnerung an den Befreiungszug wird das Pesach-Fest eingesetzt. Nunmehr in der Wüste, am Berg Sinai empfängt das Volk mittels Mose die göttliche Thora: Gesetz, Verfassung und Kultkalender zugleich. Diese rechtlichen und kultischen Passagen bestimmen dann über weite Strecken den Pentateuch, während der Plot seltsam stockt, die Story förmlich in der Wüste versandet – vierzig Jahre für einen Weg von wenigen hundert Kilometern. Das muss man sich schon vergegenwärtigen: Die Distanz zwischen den ägyptischen Fronstädten und dem Süden Kanaans ist – etwa auf schweizerische Verhältnisse übertragen – die zwischen Boden- und Genfersee. Vierzig Jahre! Dabei kämpft Mose unermüdlich. Einerseits gegen äußere Feinde, allen voran gegen die Amalekiter, andererseits aber auch mit dem eigenen Volk, das sich angesichts von monotonem Manna und ewigen Wachteln nach den Fleischtöpfen zurück-

[2] Zum Wortlaut der akkadischen Sargon-Legende vgl. W. Beyerlin (Hrsg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, Göttingen 1975, S. 123–124.

sehnt und wiederholt von seinem Gott abfällt – berühmt ist die Episode vom goldenen Kalb, welche die fatalen goldenen Kälber der späteren Königszeit antizipiert.[3] Im Jähzorn zerschmettert Mose da die Gesetzestafeln. Schließlich rebellieren selbst Mirjam und Aaron gegen ihren Bruder Mose, von den levitischen Konkurrenten, bekannt als ‚Rotte Korach', ganz zu schweigen. Nach Jahrzehnten endlich an der Grenze zum gelobten Land angekommen, bleibt es Mose versagt, seine Lebensaufgabe zu vollenden. Josua wird das für ihn tun. Mose aber darf die ersehnte Erde nicht betreten, da er für den Ungehorsam seines Volkes haften muss. Hier der Wortlaut der Todesszene, der Schluss des fünften Buches Mose:

> „1 Und Mose stieg von den Steppen Moabs auf den Berg Nebo, auf den obersten Gipfel, der gegenüber Jericho lag. Und der Herr zeigte ihm das ganze Land [...]. 5 Und dort starb Mose, der Knecht des Herrn, im Lande Moab auf den Befehl des Herrn [*al pi Adonaj* – wörtlich… auf den Mund des Herrn]. 6 Und er begrub ihn im Tal, im Lande Moab gegenüber Beth-Peor. Und niemand kennt sein Grab bis auf diesen Tag. 7 Mose war 120 Jahre alt als er starb. Sein Auge war nicht trübe geworden, und seine Lebenskraft nicht gewichen. [...]. 10 Und es stand von nun an kein Prophet mehr in Israel auf wie Mose, mit dem der Herr von Angesicht zu Angesicht verkehrte, 11 in Bezug auf all die Zeichen und Wunder, mit denen ihn der Herr ausgesandt hatte [...]".[4]

Soweit das biblische Narrativ. Ganz anders aber die realgeschichtliche Einschätzung. Eine historische Lektüre muss hier als Advocata Diaboli ein paar kritische Beobachtungen nachtragen. Zeitlich sind Mose und der Auszug aus Ägypten, wie schon gesagt, um 1300 v. Chr. anzusetzen. Leider liegen dazu weder außerbiblische Belege aus dem entsprechenden Zeitraum, noch archäologische Befunde vor, kein Tagebuch des Mose als Sensationsfund aus dem Wüstensand des Sinai.[5] Erste Verschriftlichungen setzen erst Jahrhunderte später ein, ungefähr im achten vorchristlichen Jahrhundert, also in der Königszeit. Mindestens ein halbes Jahrtausend klafft demzufolge zwischen der Gestalt des Mose und ihrer biographischen Formgebung.[6] Mose ist mithin vor allem andern eine Erinnerungsfigur. Fraglich, ob sich aus dieser noch ein authentischer Kern herausschälen lässt – am ehesten vielleicht der ägyptische Name Mose.[7] Verführerisch winkt dann die These, Mose in den Bannkreis der Aton-Religion zu stellen, in jenen ägyptischen Monotheismus unter Amenophis IV Echnaton (um 1364–1347 v. Chr.). Doch gilt es, dieser Verlockung zu widerstehen und eine andere Fährte aufzunehmen. Die Erzählung

---

3 I Kön 12,28.

4 Dtn 34,1.5–7.10.11. Aus dem Hebräischen von G. O.-W.; falls nicht anders vermerkt, stammen die Übersetzungen auch im Folgenden von der Verfasserin.

5 Zu den Gruppen der sogenannten ‚Hapiru' und ‚Schazu' vgl. R. G. Kratz, Israel als Staat und Volk, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 97/2000, S. 1–17, insbesondere S. 13–17.

6 E. Otto, Mose. Geschichte und Legende, München 2006; H. Schmid, Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise, Darmstadt 1986; R. Smend, Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, Tübingen 1959.

7 M. Görg, Mose – Name und Namensträger. Versuch einer historischen Annäherung, in: E. Otto (Hrsg.); Mose. Ägypten und das Alte Testament, Stuttgart 2000, S. 17–42.

des Exodus ist zweifellos ein Exilstext. Aber um welches Exil handelt es sich? Um das ägyptische, oder nicht vielleicht um das babylonische im sechsten vorchristlichen Jahrhundert? Die alttestamentliche Forschung tendiert heute dazu, den Pentateuch immer jünger zu datieren, konkret eben in die exilisch-nachexilische Epoche. Der Exodus als Rückprojektion der babylonischen Unterdrückung und Verbannung in eine ferne ägyptische Vergangenheit. Die Annahme könnte Einiges erklären, etwa weshalb Mose biblisch nahezu alle gesellschaftlich relevanten Rollen einnimmt – Gesetzgeber, Kultvollzieher, Levite, Stratege, Richter, Politiker, Prophet –, aber niemals als König auftritt, hatte doch das Königtum mit der babylonischen Deportation definitiv ausgedient und jedes Prestige verspielt. Einer solchen historischen Hypothese zufolge wäre die Gesetzgebung am Sinai nicht fester Bestandteil und Höhepunkt der Exoduserzählung, sondern vielmehr diente der Mose-Plot als narrative Hülle für das Gesetz, als deren Rahmenerzählung oder Legitimationsgeschichte, die viele Jahrhunderte nach der zeitlichen Verortung der Mose-Figur für dieses Gesetz verfasst worden wäre.

Die Fragen sind kaum zu lösen. Man verharrt hier im Hypothetischen. Und die Wachstumsmodelle der Pentateuch-Forschung nehmen kein Ende.[8] Als Hintergrund für die nun folgende Rezeption des Mose muss das genügen. Zudem liegt für die Rabbinen jede historische Fragestellung außerhalb ihres Denkhorizonts, gilt für sie doch: „En muqdam u-me'uchar ba-Thora – es gibt kein früher oder später in der Thora".[9] Den talmudischen Weisen zufolge wurde die ganze Halacha, das gesamte Religionsgesetz, schriftliche *und* mündliche Thora (also auch das talmudische Schrifttum) Mose am Sinai gegeben als zeitübergreifende Wahrheit mit unverrückbarer Gültigkeit bis zum heutigen Tag.

Die nachbiblische Wirkungsgeschichte. Die Literatur zu Mose ist über die Jahrhunderte zu einer imposanten Bibliothek von Monographien und Kommentaren, Historischem und Fiktionalem, Prosa und Lyrik, Oper und Drama gewachsen. Obwohl sich das Korpus kaum noch überblicken lässt, wird im Folgenden versucht, aus den jüdischen Texten eine Typologie herauszuschälen, welche Mose epochenübergreifend auf drei Typen reduziert: den Mose-Messias, den ägyptisierten Mose und – dies der Fokus – den entheroisierten Mose. Zu den beiden ersten Typen nur ein paar Stichworte, zwecks deutlicherer Konturierung des entheroisierten Mose.

In die Kategorie des ersten Typus, des Mose-Messias, fügen sich all die Ansätze ein, die Mose als Träger einer wie auch immer gearteten ersten Offenbarung anerkennen, inzwischen aber eine zweite Offenbarung im Blick haben oder diese in Zukunft erwarten. In der Antike gehören dazu die sogenannten ‚rewritten Bibles'

---

8 J. C. Gertz, Tora und Vordere Propheten, in: J. C. Gertz (Hrsg.), Grundinformation Altes Testament, Göttingen ^{4}2010 (2006), S. 193–311; E. Zenger, Die Bücher der Tora / des Pentateuch, in: E. Zenger [et al.] (Hrsg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ^{3}1998, S. 66–176.

9 Pesachim 6b.

im Umfeld von Qumran, beispielsweise das apokalyptische Jubiläenbuch, jedoch ebenso neutestamentliche Zeugnisse, besonders bildlich etwa die Verklärungsszene der synoptischen Evangelien, wo Mose von Jesus förmlich überblendet wird. Hier zur Vergegenwärtigung ein paar Verse aus der Fassung des Markus:

> „2 Und sechs Tage danach nimmt Jesus den Petrus, den Jakobus und den Johannes mit und führt sie auf einen hohen Berg, sie allein. Da wurde er vor ihren Augen verwandelt, 3 und seine Kleider wurden glänzend, ganz weiß, wie kein Färber auf Erden sie weiß machen kann. 4 Und es erschien ihnen Elija mit Mose, und sie redeten mit Jesus. [...]. 8 Und auf einmal, als sie um sich blickten, sahen sie niemanden mehr bei sich außer Jesus."[10]

Der Mose-Messias, der neue Mose als eschatologischer Bote und Träger einer erneuerten Lehre tritt denn auch vorwiegend um die Zeitenwende auf, getragen von apokalyptischer Naherwartung. Eine solchermaßen aktualisierte Mose-Figur steht am Scheideweg von Frühjudentum und Frühchristentum einerseits, gegenüber dem talmudischen Judentum andererseits, denn die spätantiken Rabbinen haben verständlicherweise kein Interesse an konkurrierenden Offenbarungsschriften. In späteren Epochen bis in die gegenwärtigen Tage begegnet man dem Mose-Messias verschiedentlich dann wieder, wenn neue Geistesströmungen einen prestigeträchtigen Ahnherrn benötigen. Im Mittelalter etwa spekulieren die Mystiker über ein konsonantisches Neuarrangement einer kabbalistischen Neo-Thora. In der Neuzeit stilisiert Friedrich Schiller Mose zu einem Proto-Aufklärer,[11] und im 20. Jahrhundert gestaltet ihn Micha Bin Gorion zum Existentialisten.[12] Die hebräische Techija-Literatur[13] macht Mose zum frühen Verkünder des Zionismus, und neuerdings vereinnahmt ihn gar die israelische Frauenbewegung.[14] Soweit der erste Typus, der Mose-Messias.

Der zweite Typus, der des ägyptisierten Mose, stammt aus der Zeit des Hellenismus. Von Anfang an steht er im Zeichen eines Disputs zwischen Juden und Nichtjuden. Denn Mose wird dann in ägyptisches Leinen, Pallium oder Toga gekleidet, wenn es gilt, das Judentum anzugreifen beziehungsweise es zu verteidigen. Dementsprechend fallen die Debatten um einen wie auch immer gearteten ägypti-

---

10 Mk 9,2–4.8.

11 F. Schiller, Die Sendung Moses, in: K.-H. Hahn (Hrsg.), Schillers Werke. Nationalausgabe, Bd. 17: Historische Schriften, Erster Teil, Weimar 1970 (1789/1790), S. 377–397.

12 M. J. Bin Gorion, Das Bildnis, in: M. J. Bin Gorion (Hrsg.), Born Judas. Altjüdische Legenden und Volkserzählungen, aus dem Hebräischen von R. Bin Gorion, Frankfurt am Main 1981 (6-bändige hebräische Originalausgabe 1916–1923), S. 12–14.

13 Diese Literatur der nationalen ‚Auferstehung' umfaßt die frühen und klassisch-zionistischen Schriften.

14 Zur Veranschaulichung hier die Anfangszeilen der Lyrikerin E. Bat-Zion: „Und wenn ich einst eine Heilige werde so wie Mose am Sinai / vierzig Tage und Nächte / dann zeigt mir Gott ein Buch der Weisung / Geheimnisse und verborgene Rätsel / meine Augen werden das Buch durcheilen [...]". Zitiert nach E. Bat Zijon, *Uchsche-ehje qedoscha* – Und wenn ich einst eine Heilige werde, in: M. Shaked (Hrsg.), *La-nezach anagnech* – I'll play you forever: The Bible in Modern Hebrew Poetry. An Anthology (hebr.), Tel-Aviv 2005, S. 172 (aus dem Hebräischen von G. O.-W.).

schen Mose ambivalent aus, können sowohl positiv wie negativ besetzt sein.[15] Offensichtlich brachte der ägyptische Priester Manetho im dritten vorchristlichen Jahrhundert als einer der ersten übelste Berichte in Umlauf: Mose als aussätziger ägyptischer Priester, eine Gefahr für Ägypten, kultisch pervertiert, verstümmelt, vertrieben etc. Manethos Darstellung fand unter griechischen und lateinischen Autoren nicht wenige Nachahmer, allen voran den Grammatiker und Rhetor Apion (im ersten Jahrhundert n. Chr.). Ihm bietet auf jüdischer Seite Flavius Josephus mit „Contra Apionem" nach Kräften Paroli, indem er Mose auf seine Weise als zeitgenössischen Heros verklärt. Man höre nur, wie Flavius Josephus Mose hellenistisch ausstaffiert:

> „An Geistesschärfe übertraf er alle Menschen, die je gelebt haben, und geschickt im Erdenken von Plänen, besaß er auch eine wunderbare volkstümliche Beredsamkeit. Seine Stimmungen beherrschte er in solchem Grade, dass sie in ihm gar nicht vorhanden zu sein schienen, und dass er ihre Namen mehr deshalb, weil er sie bei anderen Menschen sah, als von sich selbst her zu kennen schien. Er war ein vorzüglicher Feldherr und ein Seher, wie kaum ein zweiter, sodass, wenn er redete, man Gott selbst zu hören vermeinte."[16]

Angesichts der biblischen Vorlage mag eine solche Charakterisierung nicht wenig verwundern, doch wer sich auf Wirkungsgeschichte einlässt, tummelt sich auf reichlich rechtlosem Terrain, dessen Früchte nicht nur besonders üppig, sondern zuweilen auch äußerst gefährlich gedeihen. Denn in der hellenistischen Mose-Debatte geht es um politische Polemik mit unabsehbaren Konsequenzen, konkret: um die Ausschreitungen gegen Juden und Pogrome wie diejenigen im antiken Alexandrien. Das ägyptische Erbe des Mose gärt schließlich über die Epochen weiter – die entsprechenden Positionen hat Jan Assmann in seinem ebenso bekannten wie umstrittenen Buch „Moses der Ägypter" vor ein paar Jahren referiert.[17] Das eigentliche Glanzlicht setzt diesem zweiten Mose-Strang indes Thomas Mann mit seiner Erzählung „Das Gesetz" auf, er wiederum als Verteidiger der israelitischen und jüdischen Werte. Mose hier als Spross einer ägyptischen Prinzessin und eines hebräischen Sklaven modelliert, ringt namentlich um die Niederschrift des Dekalogs, dem unverrückbaren ethischen Urrecht, welches Thomas Mann den Nazis 1943 aus seinem amerikanischen Exil entgegenschleudert.[18] Mithin ist der Typus des ägyptisierten oder ägyptischen Mose seit der klassischen Antike von

---

15 G. Oberhänsli-Widmer, Mose in apokalyptischer und jüdisch-hellenistischer Literatur, in: G. Krause / G. Müller (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 23, Berlin 1994, S. 347–357; M. Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, Bd. 1, Jerusalem 1974.

16 F. Josephus, Jüdische Altertümer, übers. von H. Clementz, Wiesbaden [8]1989, S. 250, Buch 4, Kapitel 8.

17 J. Assmann, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München/Wien 1998 (amerikanische Originalausgabe 1997).

18 T. Mann, Das Gesetz, in: T. Mann, Die Erzählungen, Frankfurt am Main 1981, Bd. 2, S. 621–672 (Ersterscheinung in englischer Übersetzung in: The Ten Commandments. Ten Short Novels of Hitler's War against the Moral Code, New York 1943; erste deutsche Ausgabe, Los Angeles 1944).

Antisemitismen einerseits und jüdischer Verteidigung andererseits überschattet, bis hin zu Sigmund Freuds 1939 publiziertem „Mann Moses".[19]

Und damit zum dritten und letzten Typus: dem entheroisierten Mose. Er ist zweifellos der am wenigsten bekannte, sprachlich und methodisch am schwierigsten zugängliche, da Talmudim und Midraschim nach wie vor wissenschaftlich wenig erschlossen sind. Der Bezugsrahmen ist das spätantike, normative oder eben klassische Judentum, exiliert sowohl in Babylonien wie in Eretz Israel selber, vorzugsweise in Galiläa. Hier zunächst ein paar Fakten und Textfragmente, zwecks abschließender Erklärung und Auswertung dieser Befunde.

Mosche Rabbenu, ‚Mose, unser Rabbi', mit dieser stereotypen Wortverbindung bezeichnet die jüdische Traditionsliteratur die biblische Figur – wie eingangs erwähnt. Kein Exodusheld, sondern der erste Vertreter der rabbinischen Zunft. Vom alttestamentlichen Mose abgesehen, kommt der Name *Mosche* in der Spätantike kaum vor, weder in Textzeugnissen, noch auf Grabsteinen. Mit der namentlichen Tabuisierung geht eine inhaltliche Ausgrenzung einher, denn – ganz auffällig – fehlt die Nennung des Mose im zentralen Achtzehn-Gebet, während die Erzväter oder auch König David als Präfiguration des Messias darin bestens positioniert werden. Noch viel mehr jedoch befremdet Moses Absenz in der Pesach-Haggada, denn wo, wenn nicht in diesem liturgischen Exodus-Singspiel, sollte Mose eine Rolle vergönnt sein? Aber nein, keine Erwähnung, ausdrücklich kein Part für den Protagonisten der Thora. Man achte auf den Wortlaut, da wird deutlich jemand ausgebootet:

> „Wajjozi'enu ‚Der Ewige führte uns aus Aegypten' (V. B. M. 26,8) – nicht durch Vermittlung eines Engels, nicht durch einen Seraph und nicht durch einen Boten, sondern der Heilige, gepriesen sei Er, in seiner Herrlichkeit selbst, wie es heißt (II. B. M. 12,12): ‚Ich werde ziehen durch das Land Aegypten in dieser Nacht. Ich werde schlagen jeden Erstgeborenen vom Menschen bis zum Vieh und an allen Götzen Aegyptens werde ich Strafgerichte üben, ich, der Ewige'. – Ich werde ziehen im Lande Aegypten, ich, nicht ein Engel. Ich werde schlagen jeden Erstgeborenen, ich, kein Seraph. An allen Götzen Aegyptens werde ich Strafgerichte üben, ich, kein Bote. Ich, der Ewige, ich bin es, kein anderer."[20]

Eine solch augenfällige Ausgrenzung muss wohl dahingehend erklärt werden, dass jüdische Kinder von ihrem ersten Seder-Abend an aus der populären Haggada lernen sollen, dass Gott und nicht Mose ihr Ahnvolk auf wunderbare Weise aus Ägypten errettet habe, damit sich ja nicht – fern sei es – irreführende Verwechslungen zwischen Gott und Moses einstellen könnten wie etwa im obigen Zitat des Flavius Josephus.

Auf diesem Hintergrund erklärt sich so manch talmudisches Motiv, das Mose in nicht allzu vorteilhaftes Licht rückt: Mose als unbedarfter Zuhörer in den hintersten Rängen des Lehrhauses, von Rabbi Aqivas subtilen Thora-Vorträgen restlos

---

[19] G. Oberhänsli-Widmer, Klassiker der jüdischen Literatur: Sigmund Freud, Der Mann Moses oder die monotheistische Religion (1939), in: Kirche und Israel 29,1, 2014, S. 74–89.

[20] Zitiert nach Haggada schel Pesach – Die Pessach-Haggadah, übersetzt und erklärt von P. Schlesinger und J. Güns, Tel-Aviv 1971, S. 17–18.

überfordert;[21] oder Mose, der sich von Gott drei Wünsche erbeten darf, dessen Einsichten in die göttlichen Erläuterungen dann aber kläglich scheitern.[22] Ganz besonders irritieren Moses Wundertaten die Rabbinen, sodass sie diese nicht selten homiletisch zurechtstutzen, beispielsweise die hochdramatische Szene aus der Amalekiter-Schlacht,[23] welche die Mischna kurzerhand zu einer Minipredigt domestiziert:

> „Und es geschah, wenn Mosche seine Hand erhob, siegte Israel, und wenn Mosche seine Hand sinken ließ, siegte ‚Amalek'. Können denn Mosches Hände den Kampf fördern oder den Kampf hemmen? Das will vielmehr sagen, dass die Israeliten, solange sie nach oben blickten und ihr Herz dem himmlischen Vater zu eigen gaben, die Oberhand hatten, sonst aber unterlagen."[24]

Am deutlichsten indes zeigt sich die rabbinische Entheroisierung in der Todesszene. Moses Tod hat die jüdische Literatur seit der Antike zu ungezählten Fassungen inspiriert, und vorzugsweise die Midraschim zu Petirat Mosche, zum ‚Hinscheiden des Mose', erfreuten sich größter Beliebtheit.[25] Moses Tod als ausladendes tragikomisches Drama, als munterer Totentanz mit einem denkbar hasenfüßigen Mose und einer nicht minder furchtsamen Mose-Seele, welche verzweifelt mit Gott und Engeln um ein winziges Weilchen Lebenszeit feilschen, bevor der Heilige, gepriesen sei er, Mose endlich mit einem zarten Todeskuss heimzuführen vermag – heißt es doch in Deuteronomium 34,5: „al pi Adonaj – auf den Mund des Herrn", rabbinisch eben ein göttlicher Kuss. Hier ein kleines Muster aus dem durchaus heiter arrangierten Sterben:

> „Da kam der Heilige, gepriesen sei er, vom allerhöchsten Himmel herab, um die Seele des Mose zu nehmen, und mit ihm die drei Dienstengel: Michael, Gabriel und Sagsagel. Michael breitete das Lager des Mose aus, und Gabriel legte ein Byssuskleid an sein Kopfende, Sagsagel eines an sein Fußende. Michael stand zu der einen, Gabriel zu der anderen Seite. Der Heilige, gepriesen sei er, sagte zu Mose: ‚Mose, schließe deine Augen, dein eines wie dein anderes Lid!' Und er schloss seine Augen, das eine wie das andere Lid. Er sagte zu ihm: ‚Lege deine Beine aneinander, das eine an das andere!' Er legte seine Beine aneinander, das eine an das andere. In ebendieser Stunde rief der Heilige, gepriesen sei er, die Seele aus seinem Körper."[26]

Diese Szenerie erinnert wenig an den biblischen Berg Nebo mit dem hünenhaften Mose, vielmehr liegt hier ein alter Mann (immerhin 120-jährig!) auf seinem

---

21 Menachot 29b.
22 Berachot 7a.
23 Ex 17,11.
24 Rosch Haschana III,8. Zitiert nach Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Thora. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung, Teil 2: Moed, übersetzt und erklärt von E. Baneth, Basel ^{3}1986, S. 404–405.
25 R. Kushelevsky, Moses and the Angel of Death, New York/Bern 1995; K. Haacker / P. Schäfer, Nachbiblische Traditionen vom Tod des Mose, in: O. Betz [et al.] (Hrsg.), Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament. Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet, Göttingen 1974, S. 147–174.
26 Midrasch Devarim Rabba 11,10.

Krankenlager, ein einfaches ängstliches Menschenkind von fürsorglichen Engeln und einem väterlich-göttlichen Beschützer liebevoll begleitet.

Der rabbinischen Beispiele, die Mose so oder ähnlich auf seine *Conditio humana* zurückweisen, wären noch viele. Doch möge das Anschauungsmaterial genügen. Relevant sind die Gründe einer solchen Entheroisierung. Diese hier zum Schluss.

Die Gründe sind sowohl sozio-politisch als auch ideologisch bedingt. Ein erster Grund. Zwar verfassen die Rabbinen einzig religiöse Literatur, aber dennoch verpacken sie zuweilen zeitgeschichtliche Bezüge in ihre Texte, höchst allusiv und fein verschlüsselt versteht sich.[27] Da die Midraschim und damit die meisten rabbinischen Mose-Entwürfe in Galiläa, im unmittelbaren Kulturkontakt mit dem erstarkenden Christentum entstehen, nehmen sie zweifellos auch darauf Bezug – stets wichtig zu wissen, was die Konkurrenz denkt. Folglich richtet sich der rabbinische Mose gegen die konkurrierende Religion, gegen ein Christentum, welches die Rabbinen als polytheistisch verbrämt wähnen, während das Judentum für sie den uneingeschränkten Monotheismus verkörpert. Ergo ist das Judentum kein Mosaismus, keine nach dem Religionsstifter benannte Mose-Religion, so wie das Christentum die Religion des Jesus als Christus ist, eines Jesus zudem, der als Sohn Gottes verehrt wird. Für die jüdischen Weisen gibt es einen einzigen Helden Israels, nur einen, der Wunder vollbringt und nur einen, der die Israeliten aus Ägypten geführt hat, und das ist Gott, der Heilige, gepriesen sei er. Die neutestamentlichen Wundererzählungen konnten den talmudischen Lehrern kaum entgangen sein, sodass sie deshalb Moses biblische Wunder wie etwa das der Amalekiter-Schlacht nach Kräften redimensionierten.[28]

Ein zweiter Grund. Die Rabbinen vermochten die politische Lage ihrer Gemeinschaft durchaus nüchtern einzuschätzen und wollten nach dem verlorenen Krieg gegen Rom jeden Freiheitsaufstand vermeiden. Spätestens nach der verheerenden Bar-Kochba-Revolte um 135 n. Chr. galt es, jede martialisch-virile Dynamik zu dämpfen. Kein neuer Freiheitskämpfer, kein neuer Mose, kein Abschütteln der erneuten Knechtschaft, vielmehr diplomatisch-diskretes Unterordnen unter die entsprechenden Fremdherrschaften und Gastländer war von nun an für fast zwei Jahrtausende die Devise. Erst am Ende der Zeiten – so die rabbinische Vorstellung – werde der von Gott bestellte Messias dem Exil ein Ende setzen. Doch dieser Messias gehe dann als strahlender Sohn Davids aus dem Stamme Juda hervor, und wohlgemerkt nicht aus Mose und dessen Stamm Levi. Für das exilierte Volk Israel gingen mithin Helden in Stil des biblischen Mose mit Destabilisierung und Gefahr einher.

---

27 Y. H. Yerushalmi, Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis, aus dem Amerikanischen von W. Heuss, Berlin 1996 (amerikanische Originalausgabe 1982).

28 Die These, dass vor allem die Pesach-Haggada gezielt Gegentopoi zu den Evangelien lanciere, vertritt insbesondere I. J. Yuval, Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter, aus dem Hebräischen von D. Mach, Göttingen 2007 (amerikanische Originalausgabe 2006).

Ein dritter und letzter Grund. Mosche Rabbenu – eine solche Typisierung lenkt den Blick vom alttestamentlichen Protagonisten auf dessen gänzlich veränderte Rolle als Thora-Lehrer und vor allem auf das Gesetz, das diese Figur in Händen hält. Nach 70 n. Chr., nach dem Verlust von staatlichem Territorium und zentraler Kultstätte, bedeutete die Thora dem Judentum den einzigen verbleibenden Wert. Und deshalb vermag nunmehr keine heroische Menschengestalt die jüdische Identität zu repräsentieren. Diese erhabene Rolle, die jüdische Identität zu stiften, ist jetzt und über die Epochen dem Heiligen Buch vorbehalten. Auf einem so gearteten Hintergrund versteht sich das rabbinische Mose-Bild wie ein Klappbild: Mose tritt dort und dann in großer Pose auf, wenn er Rabbinen und Judentum personifiziert und die göttliche Thora in Händen hält,[29] aber jämmerlich in seiner *conditio humana*.[30]

Soweit der rabbinisch entheroisierte Mose. Bestimmend bleibt diese Sicht für das Judentum von der Spätantike bis heute. Und sie wirkt auch nach der Aufklärung im säkularen Denken nach. Moderne Urteile, die für ein christlich sozialisiertes Publikum nahezu abschätzig klingen mögen, tun es für Juden oder Israelis weit weniger, ist man mit Mose doch auf familiärem Du. In diesem Sinn sei an dieser Stelle das Schlusswort der ersten und bisher einzigen Premierministerin des Staates Israel das Schlusswort überlassen mit ihrer realpolitisch durchaus berechtigten Kritik an Mose: „Vierzig Jahre in der Wüste“, schnauzte Golda Meir, „nur um uns schließlich an den einzigen Ort im Nahen Osten zu führen, wo es kein Öl gibt“.[31]

---

29 Wie es die Maimonidischen Glaubensgrundsätze im 12. Jahrhundert dogmatisch beschwören werden: „Ich bin vollkommen überzeugt, daß die ganze Lehre, die sich jetzt in unseren Händen befindet, unserem Lehrer Mosche, Friede sei mit ihm, übergeben worden ist. Ich bin vollkommen überzeugt, daß diese Lehre nicht umgetauscht werden wird und keine andere Lehre kommen wird vom Schöpfer, gelobt sei sein Name“. Zitiert nach Sidur Sefat Emet, mit deutscher Übersetzung von S. Bamberger, Basel 1982, S. 79. Mit dieser ‚ganzen Lehre‘ meint Maimonides die schriftliche wie die mündliche Thora und polemisiert damit sowohl gegen die Offenbarungsschriften von Christen und Muslimen, als auch innerjüdisch gegen ein Ausufern der Kabbala und gegen die Ablehnung der mündlichen (d.h. rabbinischen) Traditionen durch die Karäer.

30 Nicht von ungefähr findet sich dieser Midrasch – auch als eigenständiger Text unter dem Titel *Midrasch Petirat Mosche*, „Midrasch über den Tod des Moses“, – in demselben Manuskript wie der mit „Moses Größe“ überschriebene (Codex h Paris Nr. 710); vgl. dazu die fünf Moses-Midraschim bei A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen. Bd. 1: Teile 1-3. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments, Hildesheim 2013 (Leipzig 1907), S. 61–176, S. 126.

31 Zitiert nach A. Oz / F. Oz-Salzberger (Hrsg.), Juden und Worte, aus dem Englischen von E.-M. Thimme, Berlin 2013 (englische Originalausgabe 2012), S. 234.

Schlüsselfiguren des christlichen Spanien im Mittelalter

Wege vom Helden zum Heiligen

Klaus Herbers

Kulturelle und religiöse Räume: zur Einführung

Knapp 170 Jahre nach der weitgehenden Eroberung der Iberischen Halbinsel durch arabisch-berberische Truppen schrieb ein Chronist im christlich gebliebenen Norden Spaniens[1] mit dem Hinweis auf das 38. Kapitel des Propheten Ezechiel zu den Völkern Gog und Magog, das Volk der Ismaeliten, also der Muslime, sei leichten Fußes in Spanien eingedrungen und habe die Bevölkerung tributpflichtig gemacht.[2] Nun bleibe Christus die Hoffnung der Unterworfenen. Dem wird in einer Handschrift hinzugefügt, dass selbst die Sarazenen, durch Prodigien und Zeichen der Gestirne von ihrem bevorstehenden Untergang erfahren hätten, ebenso wie die Christen mit Alfons III. (866–910) bald in ganz Spanien („in omni Spania") herrschen würden, denn seit der Eroberung von 711 seien 169 Jahre vergangen und ab dem 170. Jahr könne dies laut den Weissagungen des Propheten Ezechiel geschehen.[3]

Weissagende Versprechen machen Helden nicht überflüssig, vielleicht fördern sie sogar Heldentum. Welche Möglichkeiten boten sich für Christen in dieser Konstellation? Auch nach der muslimischen Eroberung der Iberischen Halbinsel 711 durften Christen und Juden in Al Andalus, ab 756 Emirat von Córdoba, ihren

---

1 J. Gil Fernández [et al.] (Hrsg.), Crónicas asturianas: Crónica de Alfonso III (Rotense y ‚A Sebastián'); Crónica Albeldense (y ‚Profética'), Oviedo 1985, zur Crónica Profetica S. 101–102, zur hier vorgestellten Passage 18 S. 185–186, spanische Übersetzung S. 260; vgl. zum Chronikzyklus ferner die Einleitung der weiteren jüngeren Editionen: J. Prelog, Die Chronik Alfons' III. Untersuchung und kritische Edition der vier Redaktionen (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften; 134), Frankfurt am Main 1980 und Y. Bonnaz, Chroniques asturiennes (fin IXe siècle) (Sources d'histoire médiévale), Paris 1987, S. 2–3; vgl. zur Interpretation J. I. Ruiz de la Peña Solar, La monarquía asturiana (718–910), Cangas de Onís 2000, S. 18–42 und ders., La realeza asturiana y la formación del poder regio. Actas del Simposio celebrado en Covadonga (8–10 de octubre de 2001), Oviedo 2002, S. 163–201. Zu den Quellen vgl. die bibliographische Erschließung J. C. Martín [et al.], Sources latines de l'Espagne tardo-antique et médiévale (V^{e}-XIVe siècles). Répertoire bibliographique, Paris 2010, S. 145, Nr. 1618–1622 mit weiteren Angaben. – Für Hilfe und Diskussion danke ich Frau Dr. Claudia Alraum (Erlangen).

2 Gil Fernández, Crónicas (Anm. 1), cap. 19, lateinisch S. 186–187, spanisch S. 261.

3 Ebd., cap. 19, 3 und 4, lateinisch S. 188 und spanisch S. 262. Die 169 Jahre führen von 714 gerechnet auf das Jahr 883 als Zeitpunkt der Abfassung der Chronik. Vgl. zur Interpretation dieses Chronikzyklus auch K. Herbers, Christen und Muslime im 9. Jahrhundert in Italien und Spanien. Gewalt und Kontakt, Konzeptualisierung und Wahrnehmung, in: Historische Zeitschrift 301.1, 2015, S. 1–30.

Glauben zwar weiterhin behalten, konnten jedoch einem gewissen sozialen und wirtschaftlichen Druck unterliegen. So mussten im sogenannten Dhimma-System Nichtmuslime eine höhere Kopfsteuer bezahlen und waren dadurch wirtschaftlich stärker belastet. Daraus ergaben sich mehrere Möglichkeiten für die christliche Bevölkerung, mit den neuen Herausforderungen umzugehen. In diesem Beitrag möchte ich drei Facetten hervorheben: Widerstand im täglichen Leben, Rückbesinnung auf bessere, alte Zeiten und aktiver Kampf mit neuen Mitteln. Mit drei Beispielen werde ich auch nach den Wegen von der Heroisierung zur Sakralisierung oder vom Helden zum Heiligen bzw. umgekehrt fragen. Gewählt habe ich Eulogius von Córdoba, der als Christ unter muslimischer Herrschaft in der Mitte des 9. Jahrhunderts lebte, den Kirchenlehrer Isidor von Sevilla und seine Translation nach León im 11. Jahrhundert sowie die Gestalt des feudalen Kämpfers gegen die Muslime, der in der Geschichte den Namen *El Cid* erhalten hat.

Eulogius von Córdoba

Als erstes Beispiel für Heroisierung und Heiligenverehrung sei aus der Gruppe der Christen in Al Andalus – der sogenannten Mozaraber (*must'arabib*) – Eulogius von Córdoba in den Vordergrund gestellt. Das erste relativ sichere Datum zum Leben des Eulogius ist eine Reise in den Jahren zwischen 845–848. Für die Zeit zuvor sind wir auf sporadische Bemerkungen in den Werken der drei wichtigsten ‚Märtyrer von Córdoba' angewiesen: Speraindeo, Alvarus und Eulogius selbst.[4]

[4] Vgl. zu seiner Person die klassische und umfassendste – freilich auch parteiische – Aufarbeitung von J. Pérez de Urbel, San Eulogio de Córdoba o la vida andaluza en el siglo IX, Madrid 1927, ²1942. Zu dieser Bewegung insgesamt: F. R. Franke, Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam (nach den Schriften von Speraindeo, Eulogius und Alvar) (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Erste Reihe. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens; 13), Münster 1958, S. 1–170; K. B. Wolf, Christian Martyrs in Muslim Spain (Cambridge Iberian and Latin American studies), Cambridge [u.a.] 1988; J. Coope, The Martyrs of Córdoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion, Lincoln, NE 1995, wo vor allem Fragen der Neudefinition von Identitäten auf beiden Seiten in den Vordergrund gestellt werden; P. Henriet, Sainteté martyriale et communauté de salut. Une lecture du dossier des martyrs de Cordoue (milieu IXe siècle), in: M. Lauwers (Hrsg.), Guerriers et moines, Conversion et sainteté aristocratique dans l´Occident médiéval (Collection d´Études médiévales de Nice; 4), Antibes 2002, S. 93–139 (mit weiteren Literaturangaben); K. Herbers, „Gott will es!" – Christlicher „Fundamentalismus" im europäischen Mittelalter?, in: H. Neuhaus (Hrsg.), Fundamentalismus. Erscheinungsformen in Vergangenheit und Gegenwart. Atzelsberger Gespräche 2004 (Erlanger Forschungen, Reihe A, Geisteswissenschaften; 108), Erlangen 2005, S. 9–40; K. Herbers, Patriotische Heilige in Spanien vom 8.–10. Jahrhundert, in: D. Bauer [u.a.] (Hrsg.), Patriotische Heilige. Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne (Beiträg zur Hagiographie; 5), Stuttgart 2007; neue Studien dazu auch im Sammelband M. Maser [et al.] (Hrsg.), Von Mozarabern zu Mozarabismen. Zur Vielfalt kultureller Ordnungen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft N.F.; 41), Münster 2014.

Eulogius wurde wohl in Córdoba geboren und in der Kirche des heiligen Zoilo getauft, wie er selbst in späteren Werken erwähnt.[5] In seinen Studien durchlief er noch die Bildung und Prägung durch die klassischen Artes. An der Kathedrale, die in eine Moschee umgewandelt worden war, gab es keine Ausbildung mehr. Der Unterricht musste also an anderen Kirchen, teilweise auch in Klosterschulen stattfinden. Schon in dieser Zeit traf Eulogius eine Reihe späterer Mitstreiter. Dazu gehörte sein Lehrer mit dem programmatischen Namen Speraindeo, der wohl an einem Kloster der Stadt Córdoba unterrichtete. Neben diesem Meister, den Eulogius sehr verehrte, fand er auch den Mitstudenten und Freund, der ihn in seinem weiteren Leben begleiten sollte: Paulus Álvarus, der wie er aus einer angesehenen Familie Córdobas stammte. Álvarus war ein Kämpfer, und als Gebildeter auch Apologet und zur beißenden Polemik neigend. Eulogius hingegen suchte bei aller Distanz zu den Muslimen auch die Kontemplation, die er als Ruhepol benötigte. Während Álvarus heiratete, schlug Eulogius die Klerikerlaufbahn ein.

Über die ersten Zeiten des Eulogius als Priester wissen wir nur wenig. Álvarus rühmt die Eloquenz, mit der Eulogius die sich ständig vermindernde Schar mozarabischer Christen in seinen Bann zu ziehen wusste. Dass Bischöfe wie Eulogius auch zuweilen als Richter für ihre Glaubensgenossen fungierten, erfahren wir aus einigen Randbemerkungen, eine vielleicht geplante Romfahrt des Eulogius scheiterte wohl.[6] Jedoch orientierte sich Eulogius in der Folge immer stärker an monastischen Lebensformen. Die Lektüre der Bibel hatte schon Speraindeo dem jungen Eulogius nahegelegt. Die Formel, um dem Druck standzuhalten habe – so die späteren Schriften – gelautet: Glauben und schweigen.

Eulogius blieb nicht nur in Córdoba. Ein Brief von 851 (?) an den Bischof Willesindo von Pamplona gewährt Aufschluss über seine Reise in das christlich gebliebene oder wieder christlich gewordene Reich Pamplona/Navarra.[7] Eulogius erzählt hier unter anderem vom Kontakt zu den christlichen Zentren außerhalb des Emirates, aber auch von weiterem Austausch. Eulogius schildert im Zusammenhang mit den Weggefahren durchaus zutreffend die politischen Konstellationen in der südwestlichen Gallia und im Pyrenäenraum. Er besuchte die Klöster San Zacarías de Serasa am Aragonfluss sowie das Kloster Leyre unter Abt Odoarius. Von den großen Konventen (über 100 Mönche), dem herzlichen Empfang, dem regen geistigen und spirituellen Leben ist er begeistert. Bei diesem Besuch war ihm auch daran gelegen, die eine oder andere Handschrift einsehen zu können.

---

5 Die Kirche wurde im westgotischen Córdoba unter Bischof Agapio im Jahr 613 dem Heiligen Zoilus zu Ehren errichtet. Von diesem Heiligen kannte man die Ruhestätte nicht, dem Bischof Agapio soll sie 613 gewiesen worden sein, was dann auch den Kirchenbau veranlasste, vgl. E. Flórez, España Sagrada, Bd. 10: Iglesias sufragáneas antiguas de Sevilla: Abdera, Asido, Astigi, y Cordoba, Madrid ³1792, S. 221–222, sowie Pérez de Urbel, Eulogio (Anm. 4), S. 29.

6 Vgl. ebd., S. 64.

7 Vgl. ebd., S. 89–104. Druck des Textes: I. Gil (Hrsg.), Corpus Scriptorum Muzarabicorum (Manuales y Anejos de ‚Emerita'; 28), 2 Bde., hier: Bd. 2, Madrid 1973, S. 498–503.

Wie seinem Freund Álvarus lag auch Eulogius die lateinische Kultur am Herzen. Bei seiner Reise soll er Werke Juvenals, die Satiren des Horaz, die „Civitas Dei“ von Augustinus, Werke des Aldhelmus von Malmesbury und andere eingesehen und teilweise kopiert haben.[8] So ergänzte er seine Bibliothek, die auch seinen Schülern zur Verfügung stand. Die Kirchenväter und besonders die Werke Augustins nahmen dabei einen vorrangigen Platz ein.[9] Samson, ein Schüler des Eulogius, soll sogar gesagt haben: Es wird die Zeit kommen, in der man Lateinisch wieder in korrekter Form in Spanien sprechen wird.[10] Schwindende Kenntnis antiker Traditionen und der Väterschriften samt den Notwendigkeiten der Sprachbeherrschung hingen für diese Personengruppe mit Fragen des christlichen Glaubens zusammen. Die Rückbesinnung auf das Lateinische verhinderte jedoch nicht religiöse Polemik, wenn Eulogius im letzten Teil seines Briefes an Willesindo sagt, dass Priester, Diakone und Laien mit dem Eifer für das Göttliche ausgerüstet („zelo divinitatis armati“) gegen den Feind des Glaubens („hostem fidei“) auf den Marktplatz Córdobas gegangen seien und den schändlichen und verruchten Seher Mohammed verflucht hätten („maledicentes nefandum et scelerosum ipsorum uatem Mahomat“).[11] Soweit eine Kurzcharakterisierung der sogenannten ‚Märtyrer von Córdoba‘, die in der Mitte des 9. Jahrhunderts, zwischen 850 und 859, nach solchen oder ähnlichen Aktionen von Muslimen getötet wurden.[12]

Die „Vita Eulogii“ wurde nach dessen Tod von seinem Weggefährten Álvarus verfaßt.[13] Von Eulogius selbst kennen wir außer den Briefen drei theoretische Werke: zunächst das „Memoriale sanctorum“ (851 verfasst und 856 ergänzt [III. Buch]), in dem er die Legitimität der Märtyrer verteidigt, weiterhin das im Gefängnis geschriebene „Documentum martyriale“ und schließlich ein drittes Werk, den „Liber apologeticus sanctorum martyrum“, der nach 857 aufgezeichnet wurde. Er verteidigt hierin das freiwillige Martyrium und schließt auch eine Lebensbeschreibung Mohammeds ein, die er angeblich bei seinem Besuch im navarresischen Kloster Leyre gefunden haben will.[14]

Eulogius kommentierte die Martyrien im Einzelnen, und eine Untersuchung des „Memoriale Sanctorum“ könnte dazu führen, auch seine Theologie und Kirchenpolitik näher zu charakterisieren.[15] Beschlüsse eines Konzils von 852, bei dem das Verhalten der Märtyrer künftig verboten wurde, lehnte er ab und zeigte

8 Vgl. Pérez de Urbel, Eulogio (Anm. 4), S. 113–114.
9 Vgl. ebd., S. 116–117.
10 Vgl. ebd., S. 110.
11 Gil, Corpus Bd. 2 (Anm. 7), S. 501.
12 Vgl. ebd., S. 502–503.
13 Vgl. Gil, Corpus Bd. 1 (Anm. 7), S. 144–361.
14 Vgl. Eulogius, Liber apologeticus, cap. 15–20, in: Gil, Corpus Bd. 2 (Anm. 7), S. 483–488, die Fundnotiz auf S. 483. Zu den lateinischen Mohammedviten des frühen Mittelalters, die stark von byzantinischen Traditionen bestimmt waren, vgl. H. Bobzin, Islam II. Islam und Christentum 7.–19. Jahrhundert, in: Theologische Realenzyklopädie 16, 1987, S. 336–349, hier S. 338. Vgl. hierzu auch Herbers, Christen und Muslime (Anm. 3).
15 Gil, Corpus Bd. 2 (Anm. 7), S. 363–459, vgl. Pérez de Urbel, Eulogio (Anm. 5) S. 139–157.

dabei keine Kompromissbereitschaft. Offenbar wollte er sich dem Druck des muslimischen Herrschers, der auch auf dem Konzil lastete, aber auch den Ansichten von anderen Christen nicht beugen.

Wie die „Vita Eulogii" berichtet, erlitt Eulogius selbst das Martyrium nach einem Besuch bei den Weggefährtinnen Flora und Leocritia[16] an den 5. Iden des Märzes (also am 11. März), einem Sabbat. Nach seinem Tod setzte sich eine Taube auf seinen Leichnam. Drei Tage später wurden die Reliquien des Eulogius bei Sankt Zoilo („sub umbra beatissimi martiris Zoili"[17]) beigesetzt. Vier Tage nach dessen Martyrium starb Leocritia. Der Abschluss der Notiz berichtet davon, dass sein Leichnam an den Kalenden des Juni (also am 1. Juni) in die Basilica des hl. Zoilus übertragen wurde.

Aufschlussreich ist die Verehrung der Märtyrer nach der Mitte des 9. Jahrhunderts. Im Emirat von Córdoba sind Gräber der Märtyrer nicht explizit belegt. Wurden die Leichname in den Fluss geworfen, so war das Vergessen und fehlende Verehrungsmöglichkeit gleichsam angelegt und gewollt.[18] Interesse bestand aber an anderer Stelle: König Alfons III. von Asturien forderte nach einem Sieg über die Truppen Emirs Muhammad I. 883 die Reliquien von Eulogius und Leocritia, die er durch einen Samuel nach Oviedo überführen ließ, wo sie am 9. Januar 884 ankamen.[19]

Außerdem strahlte der Kult der Märtyrer bis in das Westfrankenreich aus, wie eine kurz zuvor erfolgte Reliquientranslation der Heiligen Georg, Aurelius und Nathalia dorthin verdeutlicht[20]. Auch das Karl dem Kahlen gewidmete Martyro-

---

16 Vgl. Vita Eulogii, in: Gil, Corpus Bd. 1 (Anm. 7), S. 337–343.

17 Vgl. ebd., S. 341, Kap. 15, Z. 84–85.

18 Zur Übersicht über die Bestattungsorte ist die Liste bei Henriet, Sainteté martyriale (Anm. 4), S. 132–139 mit den jeweiligen Belegen nützlich.

19 Zur Gesandtschaft des Dulcidius vgl. Crónica Albeldense a. 883, in: Gil Fernández, Crónicas (Anm. 1), hier S. 181; vgl. auch Breviario antiguo de Oviedo, in: Flórez, España Sagrada 10 (Anm. 5), S. 467, Anm. *: „Cum anno Domini 883 vigesimum quartum post martyrium SS. Eulogij et Leocritiae, Magnus Adephonsus Oveti Rex quemdam Presbyterum, Dulcidium nomine, Cordubam, ut coram Mahomat Cordubae regem nonnulla ad utriusque pertinentia tractanda statum, dimitteret; Presbyter Dulcidius cum esset in urbe, quomodo ipsorum corpora sanctorum Eulogii et Leocritiae Martyrum in suam pervenire potestatem possent, curavit. Intentum quidam Muzarabi Christiano, cognomine Samuel, patefecit, qui promisit sanctum Dulcidii votum implere. Oblata complevit Samuel: et disposiits negotiis Dulcidius Adephonsum de sacris reliquiis certiorem fecit, qui cum Hermenegildo episcopo Ovetensi, et clero, solemni processione ordinata, illis extra urbem Ovetum obviam fuit. Quibus receptis, et in capsam cypressinam translatis, et in capella S. Leocadiae sub arae tabula conditis, Regis et Procerum devotio occupavit laetitiam. Quae tranlatio facta fuit IX. Januarii, quo sacra corpora pervenerunt". Vgl. ferner R. P. A. Dozy, Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les *Ovetum* almoravides (711–1110), Leiden 1932, S. 361–362; Franke, Die freiwilligen Märtyrer (Anm. 4), S. 169.

20 Vgl. zu dieser abenteuerlichen Reise, zunächst sogar mit etwas anderem Ziel die Quellenberichte (samt folgenden Mirakeln) von Aimon von St-Germain-des-Prés: J.-P. Migne, De translatione ss. martyrum Georgii, Aurelii et Nathaliae, in: J.-P. Migne (Hrsg.), Patrologia Latina, Bd. 115, Sp. 939–960 (BHL 3409); ders., Historia translationis s. Vincentii ex Hispaniae in Castrense Galliae monasterium, in: J.-P. Migne (Hrsg.), Patrologia Latina, Bd. 126,

log Usuards von Saint-Germain-des-Prés von etwa 860 verzeichnet verschiedene spanische Heilige unter den nicht unbeträchtlichen ‚Neuzugängen'.[21] Damit entfalteten die Reliquien der Märtyrer ihre Wirkung, vor allem außerhalb des Emirates; die Bedeutung der christlichen Reiche für die Memoria spiegelt sich auch in der handschriftlichen Überlieferung der lateinischen Schriften.[22]

Zugleich dürfte die kurze Charakterisierung von Eulogius deutlich gemacht haben, dass sich religiöse Fragen mit kulturellen Orientierungen – was Sprache und Literatur betraf – überlagerten.

Isidor – von Sevilla nach León

Das Beispiel des Eulogius zeigt, wie die im Zuge der militärischen Auseinandersetzungen nach Süden expandierenden Reiche die Deutungshoheit über christliches Leben unter muslimischer Herrschaft erlangten, indem sie das Andenken einiger Märtyrer in Schrift und Kult pflegten. Gab es aber weitere Möglichkeiten Helden und Vorbilder auch hagiographisch zu überhöhen? Der Blick auf die Zeit vor der muslimischen Eroberung bietet eine weitere Möglichkeit. Isidor von Sevilla (gest. 633) war seit der Karolingerzeit nicht nur auf der Iberischen Halbinsel wegen seiner Haltung bei der Überwindung des Arianismus, sondern auch durch viele seiner grundlegenden Schriften wie den „Etymologiae" bekannt.

Nach 910 wurde León neue Hauptstadt des Königreiches León, das Asturien ablöste. Die christlichen Reiche führten dennoch weiterhin oft bewusst oder unbewusst westgotische Traditionen in angepasster Form weiter, und standen zugleich seit dem 11. Jahrhundert großen Einflüssen aus Mitteleuropa und Rom gegenüber.

Sp. 1011–1028 (BHL 8644). Vgl. hierzu in größerem Zusammenhang (mit weiterer Literatur) J. Fontaine, Mozarabie hispanique et monde carolingien: Les échanges culturels entre la France et l'Espagne du VIIIe au Xe siècle, in: Anuario de estudios medievales 13, 1983, S. 33 und 36–38 sowie S. Meyer, Der heilige Vinzenz von Zaragoza. Studien zur Präsenz eines Märtyrers zwischen Spätantike und Hochmittelalter (Beiträge zur Hagiographie; 10), Stuttgart 2012, S. 175–182. – Das Westfrankenreich dürfte für Kultbeziehungen zu Spanien auch durch seine Nachbarlage in der späten Karolingerzeit die wichtigste Rolle gespielt haben. Die Traditionslinie der älteren karolingischen transpyrenäischen Politik war wohl auf Karl den Kahlen übergegangen, vgl. neben den Hinweisen auf Karl den Großen und Ludwig den Frommen auch die Beobachtungen zur Vision des Chorbischofs Audradus (Modicus) von Sens über die Rolle Karls des Kahlen, hierzu Herbers, Patriotische Heilige (Anm. 4), S. 75–76.

21 Vgl. bereits hierzu B. de Gaiffier, Les notices hispaniques dans le martyrologe d'Usuard, in: Analecta Bollandiana 55, 1937, S. 268–283. Vgl. die Edition des Martyrologs von J. Dubois, Le martyrologe d'Usuard (Subsidia hagiographica; 40), Brüssel 1965, S. 144–364, der in der Einleitung die neuen spanischen Heiligen zusammenstellt (S. 93–96). Vgl. auch E. A. Overgaauw, Martyrologes manuscrits des anciens diocèses d'Utrecht et de Liège. Étude sur le développement et la diffusion du Martyrologe d'Usuard, Hilversum 1993, S. 549–1136. – Siehe ähnlich auch das spätere Schicksal des Pelagius, das bis nach Mitteleuropa bekannt wurde, vgl. Herbers, Patriotische Heilige (Anm. 4), S. 76–77.

22 Vgl. Gil, Corpus Bd. 2 (Anm. 7), S. 363.

Die Akzeptanz und Ablehnung mitteleuropäischer und römischer Formen erscheinen bei der Neustrukturierung des christlichen Spanien im 11./12. Jahrhundert ausgesprochen vielfältig.[23] Trug die Rückbesinnung auf eigene oder gar muslimisch bestimmte Traditionen der Iberischen Halbinsel hier zu weiterer Differenzierung bei?

Als ein Beispiel von mehreren Translationen[24] möchte ich diejenige Isidors von Sevilla nach León 1063 herausheben. Überliefert ist das Ereignis nur in lateinischen Quellen aus dem Leoneser Milieu. Der älteste Bericht stammt aus dem ausgehenden 11. oder dem beginnenden 12. Jahrhundert.[25] Die Schrift erzählt detailliert von den Verhandlungen in Sevilla. Der Aufbruch der Gesandtschaft mit den Reliquien war von symbolischen Akten begleitet. Vorausgegangen war ein erfolgreicher Feldzug Ferdinands I. von León in sevillanisches Gebiet. Nach der wunderbaren Auffindung der offensichtlich in dieser Quellenperspektive in Vergessenheit geratenen Isidorreliquien soll sich der muslimische Herrscher vor dem Abtransport auf den Sarkophag geworfen und gesagt haben, wie sehr die Sache Isidors auch immer die seine gewesen sei. Solche Abschiedsrituale entsprechen zwar den aus dem 9. Jahrhundert bekannten Translationsberichten Mitteleuropas, aber hier wird aufgrund der besonderen Situation Spaniens ein nichtchristlicher Herrscher in dieses Ritual einbezogen. Die Translation des bedeutenden Isidor von Sevilla nach León symbolisierte damit nicht nur eine Anknüpfung an die große westgotische

---

23 Vgl. hierzu K. Herbers, Das Papsttum und die Iberische Halbinsel im 12. Jahrhundert, in: E.-D. Hehl [et. al.] (Hrsg.), Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts (Mittelalterforschungen; 6), Stuttgart 2002, S. 25–60 (Nachdr. in: K. Herbers, Pilger, Päpste, Heilige: ausgewählte Aufsätze zur europäischen Geschichte des Mittelalters, Tübingen 2011, S. 237–278); ders., Die Iberische Halbinsel im 12. Jahrhundert. Streiflichter auf die Geschichte eines „Grenzraumes", in: G. Tamer (Hrsg.), The Trias of Maimonides. Die Trias des Maimonides. Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge. Jüdische, arabische und antike Wissenskultur, Berlin 2005, S. 23–39.

24 Schon seit dem 8./9. Jahrhundert sind Translationen erwähnt (so Eulogius nach Oviedo, Georg, Aurelius und Nathalie von Córdoba nach Saint-Germain des Prés). Im 11. Jahrhundert könnte man hier die Übertragung des Indalecius von Almería nach San Juan de la Peña oder diejenige des hl. Zoilus von Córdoba nach Carrión de los Condes anführen. Vgl. zur letzten Übertragung P. Henriet, Un hagiographe au travail: Raoul et la réécriture du dossier hagiographique de Zoïle de Carrión (années 1130). Avec une première édition des deux prologues de Raoul, in: M. Goullet / M. Heinzelmann (Hrsg.), La réécriture hagiographique dans l'occident médieval: transformations formelles et idéologiques (Beihefte der Francia; 58), Ostfildern 2003, S. 251–283.

25 Edition bei J.-P. Migne (Hrsg.), Patrologia Latina, Bd. 81, Sp. 39–43, vgl. später die Historia Silensis: J. Pérez de Urbel / A. González Ruíz-Zorrilla (Hrsg.), Historia Silense (Escuela de Estudios Medievales; 30), Madrid 1949, S. 198–204. Vgl. zu dieser Edition C. Sánchez Albornoz, De nuevo sobre la Crónica de Alfonso III y sobre la llamado Historia Silense, in: Cuadernos de Historia de España 37/38, 1963, S. 292–317 (Nachdr. in: C. Sánchez Albornoz, Investigaciones sobre la historiografía hispana medieval, Madrid 1967, S. 235–263, besonders S. 249–263). Zur Übertragung vgl. auch W. Deimann, Christen, Juden und Muslime im mittelalterlichen Sevilla: religiöse Minderheiten unter muslimischer und christlicher Dominanz (12. bis 14. Jahrhundert) (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt; 9), Berlin [u.a.] 2012.

Zeit, sondern integrierte indirekt zugleich muslimisch geprägte Traditionen. Mit diesem Akt gewann der Aufbruch aber zugleich eine neue Dimension für Zeit und Raum. Isidor stiftete in dieser Quellenperspektive doppelt Einheit, indem er muslimische und christliche Entwicklungen repräsentierte und zugleich auf die alte westgotische Einheit der Hispania verwies. Die neue Ruhestätte San Isidoro in León zeigte aber zudem, wo der Ausgangspunkt für die Einigung Spaniens unter christlicher Herrschaft künftig liegen sollte: in León. In San Isidoro, wo im Panteón eine Grablege der leonesischen Könige entstehen sollte, befanden sich im benachbarten Hochaltar der Kirche nun auch die Reliquien des hl. Isidor.

Ein solcher Held diente aber nicht nur zur Legitimation der leonesischen Könige. Er war wandlungsfähig. Eine zweite hagiographische Schicht,[26] vor allem die „Vita sancti Isidori"[27] aus dem ausgehenden 12. Jahrhundert, zeigt einen Isidor, der wie das nördliche Spanien zu dieser Zeit den Schulterschluss mit Rom suchte.[28] Ein *prodigium* erzählt, dass der Kirchenlehrer Isidor, um seinen ‚Kollegen' Gregor den Großen (gest. 604) in Rom zu treffen, in einer einzigen Weihnachtsnacht von Sevilla nach Rom und zurück reisen konnte „in parvissimo temporis intervallo".[29] Damit wurde Isidor zusätzlich als rombezogener Kirchenlehrer stilisiert. Die sogenannte „Adbreviatio Braulii" etwa aus der gleichen Zeit unterstreicht diesen Akzent eines neuen Isidorbildes,[30] denn auch die Gegner, gegen die Isidor kämpft, ändern sich. Hatte der historische Isidor gegen die arianische Häresie Stellung bezogen, so wird er nun sogar zum Kämpfer gegen den Islam, den man auch als Häresie ansah.[31] Dabei ergab sich eine interessante Parallelisierung: Isidor erscheint zusammen mit dem Apostel Jakobus dem Älteren und wird auf der anderen Seite mit Gregor dem Großen verglichen, der sich auf Petrus bezieht.[32] Es wird deutlich, wie Rom und Nordspanien in eine Art Konkurrenz treten. Das hagiographische

---

26 Vgl. P. Henriet, Rex, lex, plebs. Les miracles d'Isidore de Séville à León (XIe–XIIIe siècles), in: M. Heinzelmann [et al.] (Hrsg.), Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen (Beiträge zur Hagiographie; 3), Stuttgart 2002, S. 334–350, hier S. 339.

27 Vgl. zu den Indizien bezüglich der Datierung und zur Zusammensetzung des hagiographischen Dossiers ebd., besonders S. 339–340.

28 Vgl. J.-P. Migne (Hrsg.), Patrologia Latina, Bd. 82, Sp. 24–25.

29 Ebd.

30 E. Anspach, Adbreviatio Braulii, in: E. Anspach (Hrsg.), Taionis et Isidori nova fragmenta et opera, Madrid 1930, S. 56–64. Zur Datierung dieser Schrift auf Ende des 11. bis Anfang des 12. Jahrhunderts vgl. M. C. Díaz y Díaz, Literatura Jacobea hasta el siglo XII, in: G. Scalia (Hrsg.), Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacopea (Atti del Convegno internazionale di studi, Perugia 23–25 settembre 1983), Perugia 1985, S. 225–250, hier S. 239–240 und K. Herbers, Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des „politischen Jakobus", in: J. Petersohn (Hrsg.), Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, Sigmaringen 1994, S. 177–275, hier S. 208–209. Henriet, Rex, lex, plebs (Anm. 26), schlägt auf S. 340 ein späteres Datum vor (Ende des 12. Jahrhunderts).

31 Vgl. ebd., S. 346 Anm. 73 mit den entsprechenden Belegen.

32 Vgl. Anspach, Adbreviatio Braulii (Anm. 30), S. 63–64: „Nam sicut Gregorius doctor Romae successit Petro ita beatus Isidorus in Hispaniarum partibus doctrina Jacobo successit apostolo".

Dossier Isidors wird mithin mehrfach neu geschrieben: Mit jedem Neuschreiben (*Réécriture*) waren neue Konzeptionen verbunden, die neben der Person auch die Sakralisierung des Raums betrafen.[33]

El Cid

Der Gestalt des Cid kann man sich als Historiker besonders schwer nähern, denn bis heute ist sie doch in unzähligen literarischen Bearbeitungen weitgehend dem historischen Zugriff entzogen worden. Die Puerta in Burgos zeigt ihn mit verschiedenen anderen Helden der Geschichte Kastiliens.

Neben den zahlreichen literarischen Bearbeitungen haben Filme das Bild des Helden besonders verfestigt, so der 1961 von Anthony Mann gedrehte Historienfilm mit Charlton Heston und Sophia Loren in den Hauptrollen. Ramón Menéndez Pidal, der 1929 eine umfassende Studie zum Cid vorgelegt hatte[34], war Berater.

Damit ging seine Sicht der Dinge auch in diesen Film maßgeblich ein. Im April 2005 kam der spanische Zeichentrickfilm „El Cid – Die Legende" (2003, Originaltitel: „El Cid: La Leyenda") in die deutschen Kinos. Dargestellt wird ein edler Ritter, der nie für persönlichen Reichtum oder Ruhm, sondern für die Vergebung seines Königs und für seine Ehre kämpfte. Damit gibt der Trickfilm treffend die Kernaussage der späteren Imaginationen wieder, die durchaus auch dem Film von 1961 und den Interpretationen von Menéndez Pidal folgt.

Zwei neuere Studien wollen den Mythos Cid vom historischen Cid trennen: Richard Fletcher und Gonzalo Martínez Diez.[35] Der Klappentext der deutschen Ausgabe von Fletchers Buch unterstreicht das Problem der Mythisierung „Eingebettet in 500 Jahre spanischer Geschichte schildert der Autor akribisch, wie und warum sich ein kastilischer Ritter aus dem 11. Jahrhundert in den Heros verwandelte, der er nie war". Martínez Diez will ebenfalls entmythologisieren und nahm den 900. Todestag des Cid 1999 zum Anlass, um die *cidofobia* der orientalistischen Forscher wie Dozy und die *cidofilia* eines Menéndez Pidal wieder in ein Gleichgewicht zu bringen.

Das Leben des Cid spielt in der neu aufsteigenden Gegend von Kastilien, das schon als entstehende Grafschaft durchaus mit León in Konkurrenz trat. Der Cid wurde um 1043 als Rodrigo in Vivar bei Burgos geboren. Nach dem Tod seines

---

33 Vgl. vor allem den Band Goullet / Heinzelmann, La Réécriture hagiographique (Anm. 24) und M. Goullet / M. Heinzelmann (Hrsg.), Miracles, Vies et Réécritures dans l'Occident Médiéval, Actes de l'Atelier „La Réécriture des miracles" (IHP, juin 2004) et SHG 10–12: Dossiers des saints de Metz et Laon et de Saint Saturnin de Toulouse (Beihefte der Francia; 65), Ostfildern 2006.

34 Vgl. R. Menéndez Pidal, La España del Cid, 2 Bde., Madrid 1929.

35 Vgl. R. A. Fletcher, El Cid. Leben und Legende des spanischen Nationalhelden. Eine Biographie, aus dem Engl. von M. Pfeiffer, Weinheim 1999; G. Martínez Diez, El Cid histórico, Barcelona 1999.

Vaters (um das Jahr 1058) kam er als Halbwaise an den Hof König Ferdinands und wurde dort zusammen mit dessen Sohn Sancho erzogen. Schon 1038 dürfte er bei der Erhebung Ferdinands zum König von León zugegen gewesen sein. Die Ausbildung entsprach der eines Adeligen der Zeit: er lernte wohl Lesen und Schreiben, aber vor allem auch Reiten und weitere Dinge, die das Kriegshandwerk betrafen.

Rodrigo nahm im Gefolge Sanchos, der nach seinem Vater Ferdinand König von Kastilien wurde, wichtige Aufgaben wahr, so das Amt eines königlichen Bannerträgers (*alférez* oder *armiger regis*). Bereits in dieser Zeit erhielt er den Beinamen *el Campeador* oder *campi doctor*, ein von lat. *campio* (Kämpe, Duellkämpfer) hergeleiteter Titel, der auf das siegreiche Bestehen von Zweikämpfen verweist.

Die drei Söhne Ferdinands I., unter welchen das Reich nach dessen Tod 1065 aufgeteilt worden war, standen aber im Konflikt. Als Sancho 1072 Zamora belagerte, trat Rodrigo in die Dienste von Sanchos Bruder Alfons VI., der die Königreiche León und Kastilien wiederum vereinigte. Obwohl Rodrigo Lehnsmann Alfons' VI. wurde und dieser ihm zunächst (um 1074) noch eine gute Heiratspartie (Jimena Díez, eine Verwandte des Königs) vermittelte, blieben die Beziehungen zum nunmehrigen Alleinherrscher gespannt.

Nach verschiedenen eigenmächtigen Eroberungszügen und der vom König nicht gewünschten Einmischung in einen regionalen Konflikt fiel Rodrigo 1081 bei Alfons VI. in Ungnade, erfuhr den königlichen Zorn, die *ira regia*, und wurde des Landes verwiesen. In den Quellen erscheint dies als Konflikt zwischen König und Lehnsmann, vielleicht spielten aber weitere Feinde Rodrigos im Hintergrund eine Rolle.

In der Folgezeit brachten eher eigenständige erfolgreiche Unternehmungen Rodrigo den Beinamen El Cid ein, den wohl Muslime zuerst verwendeten (von arabisch *sayyid*: Herr). Der Cid diente dem muslimischen Kleinkönig von Zaragoza, sammelte aber Gefolgsleute um sich, die ihm zu einer zunehmend wichtigen Position in der Levante verhalfen. Vielleicht dachte der Cid, mit seiner Unterstützung Zaragozas könne er sogar indirekt seinem früheren Herrn Alfons VI. dienen, denn als Alfons die Stadt 1086 belagerte, leistete er bezeichnenderweise keinen Widerstand. Die Aktion Alfons' VI. gehört aber in einen größeren Zusammenhang. Das muslimische Toledo kapitulierte am 6. Mai 1085 und Alfons VI. marschierte am 25. Mai in der Stadt ein. In diesen Zusammenhang gehören auch Alfons Aktivitäten gegen Zaragoza, das er im Frühsommer 1086 belagern ließ, während Rodrigo auf der anderen Seite stand. Doch während der Belagerung erreichten den Herrscher beunruhigende Nachrichten: Nordafrikanische Muslime waren gelandet und bauten auch gegen Alfons VI. Druck auf. In Sagrajas (oder az-Zallaqa) bei Badajoz erlitt der König eine empfindliche Niederlage (23.10.1086).

In dieser Situation vertraute Alfons VI. den wieder akzeptierten Lehnsmann Rodrigo dem Schutz des Taifenherrschers von Valencia an, des ehemaligen Toledaner Königs al-Qasir. Alle Länder in der Levante, die er erwerben würde, sollten

ihm *iure hereditario*, also erblich zustehen. Nach den Erfolgen der Almoraviden in weiten Teilen von al-Andalus sicherte der Cid Valencia von Süden her ab und baute seine Stellung dort aus. Alfons VI. versuchte 1092 selbst, die Stadt zu erobern, überließ aber dann dem Cid die Interessenswahrnehmung im ganzen Gebiet von Valencia. Dieser konnte nach 1092 die Stadt bis 1099 als oberster Richter und Herr (*Señor de Valencia*) leiten und verteidigte das Königreich gegen die von Süden vorrückenden Almoraviden. Seine Herrschaft wird in den lateinischen und arabischen Quellen sehr unterschiedlich gewertet.

Der Tod des Cid ist legendär: Tödlich verwundet, ließ er seine Leute versprechen, weiter zu kämpfen. Zur Täuschung sollen die Kämpfer den geschminkten Leichnam vor der Schlacht in voller Rüstung aufs Pferd gesetzt haben. Auf diese Weise motiviert, errangen seine Leute einen glänzenden Sieg über die von der Erscheinung des Totgeglaubten erschreckten Berber. Allerdings wissen wir über die tatsächlichen Todesumstände des Cid kaum etwas; wohl eher starb er nach einer Pfeilverwundung am 10. Juli 1099 friedlich im Bett.

Der Cid hinterließ keine männlichen Erben, sein einziger Sohn Diego Rodríguez fiel schon 1097 in der Schlacht. Seine Witwe konnte die Stadt noch bis August 1101 halten, doch die Hilfe Alfons' VI. im März 1102 kam zu spät; er musste den angreifenden Almoraviden die Stadt überlassen, die er zuvor in Flammen aufgehen ließ. Der König ließ aber noch die Witwe und den Leichnam des Cid zusammen mit seinen Truppen aus Valencia evakuieren.

Beigesetzt wurde der Leichnam im Kloster San Pedro de Cardeña bei Burgos. Heute finden wir das Grabmal in der Kathedrale von Burgos und sein Schwert Tizona im Armeemuseum in Madrid. Eine von Menéndez Pidal verfasste Grabinschrift für den Cid und seine Gemahlin lautet: „Aquí yacen Rodrigo Díaz, el Campeador, muerto en Valencia en 1099, y su esposa Jimena, hija del conde Diego de Oviedo, de regia estirpe. A todos alcanza la honra del que en buena hora nació".[36]

Die Geschichte des Cid vermittelt das Bild eines ruhelosen Kämpfers, der mehrfach die Fronten wechselte, in mehrere Konflikte mit seinem Lehnsherrn geriet, schließlich aber doch die christliche Sache verteidigte. So hat es auch die Dichtung von seinen Taten im 13. Jahrhundert in epischer Form festgehalten.[37] Damit wurde er auch zum Prototyp des Reconquista-Kämpfers, der zugleich Kastilien als Träger dieser Auseinandersetzungen stilisierte.

Diese mythische Überhöhung des Cid erfolgte aber nicht nur in der Literatur. In verschiedenen Schritten nach seinem Tod und begann dieser Prozess im Klos-

---

36 „Hier ruhen Rodrigo Díaz, der Campeador [etwa: ‚der Champion'], gestorben zu Valencia im Jahre 1099, und seine Gemahlin Jimena, Tochter des Grafen Diego von Oviedo, aus königlichem Geschlecht [was ungeklärt ist]. Alle erreicht die Ehre dessen, der zur rechten Stunde geboren ward".

37 Vgl. Text und Übersetzung bei H.-J. Neuschäfer (Hrsg.), El Cantar de mio Cid (Klassische Texte des Romanischen Mittelalters; 4), München 1964.

ter Cardeña, wo er seine letzte Ruhe fand. Dort wurde er durch den Grabeskult immer stärker zu einer Art Helden Kastiliens und der Reconquista stilisiert.[38]

Wann und wie geschah dies? In Cardeña gewann der Cid vor allem in einer Zeit an Bedeutung, in der es um einheitliches Handeln gegen die Muslime ging. Die Niederlage der christlichen Heere gegen die muslimischen Almohaden in der Schlacht von Alarcos 1195 machte eine stärkere Einheit der christlichen Reiche nötig, die durch Personen wie den Cid unterstützt werden konnte. Der Cid wurde – wie im späteren Heldenlied – zunehmend zu einem Kämpfer, der sogar entgegen seiner Lebensgeschichte die königliche Autorität anerkannte.[39] Außerdem sah man im Cid zunehmend einen Glaubenskrieger, der er bei seinen Wechseln auf verschiedene Seiten, denn er kämpfte ebenso für muslimische Herrscher, ebensowenig gewesen sein dürfte. Wie im Kloster Arlanza, wo man das Andenken des kastilischen Kämpfers Fernán González pflegte,[40] wurde in Cardeña der Cid zur angeblichen Stifter- und Gründerfigur der monastischen Gemeinschaft. Obwohl also in den zeitgenössischen Quellen kaum direkte Beziehungen der beiden Protagonisten zu den genannten Klöstern festzustellen sind, erschienen sie in Schriften im 13. und 14. Jahrhundert zunehmend als Förderer und Mitglieder der jeweiligen monastischen Gemeinschaften. Von daher ist es logisch, dass sich der Cid zusammen mit dem Grafen Fernán González (931/932–970), der im 10. Jahrhundert kastilische Eigenständigkeit demonstriert hatte, auf dem gezeigten großen Torbogen in Burgos findet, zumal literarische Werke die Bedeutung des Cid – auch für Kastilien – fortschrieben.

Vergleichende Schlussbetrachtung

(1) Meine drei Helden und Heilige legten in unterschiedlicher Weise den Weg vom Helden zum Heiligen oder umgekehrt zurück. Besonders Eulogius und der Cid wurden zu Figuren, die bis heute unterschiedlich bewertet werden. Die Märtyrer von Córdoba und die Mozaraber insgesamt sah man noch vor wenigen Jahrzehnten sogar in der spanischen Forschung unterschiedlich. Waren diese Personen für die eine Seite Verräter, weil sie sich schon zu sehr einer arabisch-muslimischen Lebensweise genähert hatten, so sah die andere Seite – beispielsweise Fray Justo Pérez de Urbel – in ihnen Helden, die für das wahre, christliche Spanien die Führungsrolle Kastiliens in Frage stellten. Aber sowohl Eulogius als auch der Cid sind Figuren, die als Helden und Heilige Gründungsmythen vom Widerstand der Christen symbolisierten, während Isidor vielleicht stärker arabisch-muslimische und westgotische Traditionen evozierte.

---

38 So wie Arlanza den Mythos des anderen kastilischen Helden Fernán Gonzalez konstruiert hat, vgl. F. J. Peña Pérez, El Surgimiento de una Nación, Castilla en su Historia y en Sus Mitos, Crítica, Barcelona 2005.

39 So die Interpretation von Peña Pérez, El Surgimiento (Anm. 38), S. 118–119.

40 Ebd., S. 137–161.

(2) Die Rolle von Klöstern und monastischen Gemeinschaften scheint für diese Prozesse wichtig gewesen zu sein, wie besonders das Beispiel des Cid unterstreicht. Aber auch die *memoria*, die in Grablegen oder anderen Kirchen praktiziert wurde, schuf neue Helden.

(3) Die Verflechtung von Heroischem und Religiösem, wie es im Untertitel des Bandes heißt, wird bei Eulogius besonders gut deutlich, denn es ging in Córdoba nicht nur um eine religiöse Auseinandersetzung, sondern auch um Fragen der Sprache und Kultur. Multifunktionalitäten der Personen sind auch in den Traditionen Isidors als westgotische Leitfigur sowie seiner Neubestimmung als Kämpfer gegen die Muslime und die Auseinandersetzung mit römischen Einflüssen erkennbar. Wenn schließlich der Cid vom Pragmatiker zum Glaubenskrieger stilisiert wurde, dann wird die Transformation des Heroischen in einen religiösen Kontext mehr als deutlich.

(4) Damit bieten aber die drei Beispiele auch für die Historiker einen Kommentar zur Entwicklung und zu den Facetten der sogenannten Reconquista, der Rückeroberung. In der Reihenfolge meiner drei Beispiele könnte dies heißen: Von den Innensichten und Klagen zur Unterstützung von außen. Sodann vom Austausch mit den muslimischen Kleinkönigreichen im 11. Jahrhundert über Tribute und Transfer zum symbolischen Kapital im Sinne Bourdieus, das die sterbliche Hülle Isidors in León gewährleistete. Und schließlich im Falle des Cid vom Lehnsmann und der politischen Gefolgschaft zum Helden für den Glaubenskampf.

Mit dem Hinweis auf diese Konstruktionsprozesse dürfte aber auch deutlich werden, wie problematisch die Bezeichnung ‚Glaubenskrieg' oder ‚Reconquista' werden kann, wenn man wie in diesem Band nach den Relationsgeflechten fragt.

Mensch, Held, Gott

‚Fluid identities' in hinduistischen Traditionen

Karin Steiner

Die indischen Traditionen im Allgemeinen und die hinduistischen Traditionen im Besonderen bieten vielfältiges Quellenmaterial zur Frage der Verflechtung von Religiösem und Heroischem. Auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Konzept von Heldentum in der indischen Kultur sowie ‚Helden', ‚Gott-Heroen' und anderen im Hinduismus hat eine lange Geschichte.[1] Im Folgenden werde ich Quellen und Befunde aus verschiedenen Epochen der hinduistischen Kultur- und Religionsgeschichte von der Frühzeit (etwa 1200 v. Chr.) bis zur Gegenwart vorstellen,[2] die für einen interkulturellen Vergleich besonders geeignet scheinen. Alle Beispiele veranschaulichen, dass die Sphären des Heroischen, Göttlichen und Menschlichen miteinander verwoben sind, dass Mensch und Gott sich nicht als in sich geschlossene, unwandelbare Entitäten/Individuen gegenüberstehen, sondern dass ihre Daseinsformen flexibel oder fluide gestaltet sind. Dies spiegelt sich auch in bestimmten rituellen beziehungsweise performativen Praktiken wider. Man kann im indischen sowie hinduistischen Kulturkreis nicht, wie zum Beispiel im germanischen, klar unterscheiden zwischen auf uranfängliche, vorzeitliche oder fundamentale Gegebenheiten und Götter bezogenem ‚Mythos' einerseits und ‚Heldendichtung' mit rein menschlichen Protagonisten andererseits. Beide Bereiche verschmelzen beispielsweise in der äußerst vielfältigen und umfangreichen epischen Literatur, die auch mündliche Epen einschließt. Ich lasse

---

1 Insbesondere im Zusammenhang mit der religionshistorischen Entwicklung von Gottesgestalten oder deren Kulten wurde das Erklärungsmuster der ‚Vergöttlichung' historischer, menschlicher Helden herangezogen, so zum Beispiel in der Frage der Entwicklung des Kṛṣṇa-Kultes: J. Brockington, The Sanskrit Epics (Handbook of Oriental Studies; 12), Leiden [u.a.] 1998, S. 256–267; A. Malinar, Kṛṣṇa, in: K. A. Jacobsen [et al.] (Hrsg.), Brill's Encyclopaedia of Hinduism, Bd. 1: Regions, Pilgrimage, Deities, Leiden [u.a.] 2009, S. 1–12, hier S. 1. Bezogen auf die Entstehung ‚kleinerer' Gottheiten S. Blackburn, Death and Deification: Folk Cults in Hinduism, in: History of Religions 24, 1985, S. 255–274; R. Thapar, Death and the Hero, in: S. C. Humphreys [et al.] (Hrsg.), Mortality and Immortality: The Anthropology of Death, New York 1981. Ein Sammelband widmet sich dem Konzept des Helden in der indischen Kultur: H. Brückner [et al.] (Hrsg.), The Concept of Hero in Indian Culture, New Delhi 2007.

2 Die Betrachtung des ‚Helden' beziehungsweise des Protagonisten literarischer Werke, welche die klassische indische Dramen- und Literaturtheorie sowie Ästhetik berücksichtigen müsste, die ihrerseits enge Verflechtungen mit dem Bereich des Religiösen aufweisen, würde den Rahmen dieses Artikels sprengen. Die Bezeichnung des Protagonisten in der klassischen Literaturtheorie lautet *nāyaka*, anders als die für ‚Held' (*vīra*; s.u.). Nach der klassischen indischen Lehre weist jegliches Kunstwerk, sei es sprachlicher, musikalischer oder anderer Art, eine oder mehrere der standardisierten poetisch-ästhetischen ‚Stimmungen' (*rasa*) auf, zu denen auch das Heroische (*vīra*) gehört.

mich von zwei Fragen leiten: (1) Was macht den ‚Helden' aus? Gibt es bestimmte Eigenschaften oder biografische Gemeinsamkeiten, die diesem eigen sind, die ihn als solchen qualifizieren? Hier ergeben sich auffällige Parallelen zu anderen Kulturkreisen. (2) Worin genau besteht die Verflechtung von Heroischem und Religiösem, die man in hinduistischen Traditionen als gegeben voraussetzen kann? Wo ist der Held anzusiedeln auf der Skala zwischen Mensch und Gott? Es wird deutlich werden, dass letztere Frage mit der Frage nach dem Konzept von Person beziehungsweise Persönlichkeit und menschlicher Identität einhergeht.

Zunächst aber möchte ich verdeutlichen, wie ich die Bezeichnung ‚hinduistisch' beziehungsweise ‚Hinduismus' verwende. ‚Hinduismus' als Begriff zu erläutern oder gar zu definieren gestaltet sich ebenso schwierig wie eine Definition der Begriffe des Religiösen und der Religion – jedenfalls wenn man versucht, inhaltliche Kriterien festzulegen, die für alle unter ‚Hinduismus' subsumierbaren Traditionen Gültigkeit beanspruchen. In Anlehnung an die Indologen Heinrich von Stietencron, Axel Michaels und andere verstehe ich ‚Hinduismus' als einen Sammelbegriff für verschiedene religiöse Traditionen mit teilweise erheblich voneinander abweichenden Grundlagen, die aber Berührungspunkte aufweisen. Diese Traditionen kann man im Wesentlichen auf zwei Ebenen ansiedeln: (1) Der Sanskrit-Hinduismus, der in ganz Südasien verbreitet ist und in dem die Verehrung bestimmter Gottheiten praktiziert wird, getragen von einer brahmanischen Priesterschaft. Ebenso gibt es bestimmte Sanskrit-Texte, die als kanonisch gelten, und ein Ritualsystem mit liturgischen Texten ebenfalls in Sanskrit. In diesem Zusammenhang spricht man in der Forschungsliteratur oft von einer „Großen Tradition".[3] (2) Sogenannte volksreligiöse Traditionen, „kleine Traditionen", die regional, lokal oder/und auf bestimmte soziale Gemeinschaften begrenzt sind. Die religiösen Spezialisten gehören häufig nicht-brahmanischen gesellschaftlichen Gruppen an, obwohl auch brahmanische Ritualspezialisten beteiligt sein können. Festrituale, in denen vielfach regionalsprachliche, auch orale, Texte eine Rolle spielen, stehen im Zentrum der religiösen Praxis. Während der Rituale verkörpern sich die verehrten Gottheiten oder anderen ‚übernatürlichen' Wesen (bezeichnet als Götter, Geister, Ahnen, Helden) in bestimmten, als Trance-Medien fungierenden Personen – die sogenannte Besessenheit.[4] Die Gottheiten werden teilweise mit Göttern der

[3] Das Konzept der „Großen" beziehungsweise „Kleinen Traditionen" wurde im Rahmen der Hinduismusforschung wiederholt aufgegriffen und modifiziert. Es geht auf die Soziologen R. Redfield / M. Singer, The Cultural Role of Cities, in: Economic Development and Cultural Change 3, 1954, S. 53–73 zurück.

[4] Es handelt sich, im Gegensatz zur negativ bewerteten Besessenheit durch Dämonen, um einen positiv konnotierten Zustand, der durch bestimmte rituelle Methoden induziert wird und eine divinatorische Funktion hat. Zur Bewertung derartiger Rituale durch frühe christliche Missionare in Indien siehe E. Schömbucher, „Heilige Offenbarung und Gesichter von Gott": Die Schaffung göttlicher Präsenz im menschlichen Körper, in: K. Steiner (Hrsg.), Wege zum Heil(igen)? Sakralität und Sakralisierung in hinduistischen Traditionen, Wiesbaden 2014, S. 159–186. Zahlreiche ethnologische Untersuchungen widmen sich dem Phänomen.

sanskritischen Tradition identifiziert beziehungsweise in eine verwandtschaftliche oder Inkarnationsbeziehung gesetzt.

Beide Ebenen stehen in einer komplexen, synchron wie diachron diagnostizierbaren Wechselwirkung und sind untrennbar verwoben, grenzen sich aber auch voneinander ab. Meine Beispiele sind aus verschiedenen Epochen der indischen Literatur- und Religionsgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart gewählt und entstammen beiden der hier benannten Ebenen.

Bereits im „Ṛgveda" (ṚV), dem ältesten Text des vedischen Kanons (etwa 1200 v. Chr.), begegnen wir dem ersten ‚Helden': Es handelt sich um Indra, ein Kriegs- und Siegesgott der Ārya-Stämme, die gegen Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. auf den südasiatischen Subkontinent einzuwandern begannen. In 245 Hymnen wird Indra unter anderem für verschiedene Heldentaten kosmogonischen Charakters gerühmt, insbesondere die Tötung eines schlangengestaltigen Wesens/Dämons, das die Wasser und andere lebenspendenden Güter eingeschlossen hatte:[5] „Des Indra Heldentaten verkünde ich jetzt, die er getan hat als die ersten, mit seiner Keule bewehrt: er erschlug die Schlange – er hat die Wasser aufgebohrt [...]" (ṚV 1.32.1).[6]

Mit Indra werden auch die beiden Wörter, die im Sanskrit und anderen indischen Sprachen ‚Held' entsprechen, *vīra*[7] und *śūra*[8], häufig verbunden:

> „Als ob er nicht [ernstlich] zu kämpfen brauchte, in übler Trunkenheit hatte er [der Schlangendämon] den großen Helden [*mahā-vīra*; Indra], den mächtig bedrängenden, vorwärtsstürmenden herausgefordert [...]." (ṚV 1.32.6)[9]

---

5 Etwas detaillierter wird diese Heldentat in dem Hymnus ṚV 1.32 dargestellt: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/1_veda/1_sam/1_rv/rv_hn01u.htm, 3. Mai 2017.

6 ṚV 1.32.1: „indrasya nu vīryāṇi pra vocaṃ yāni cakāra prathamāni vajrī | ahann ahim anv apas tatarda pra vakṣaṇā abhinat parvatānām ||". Ich zitiere die deutsche Übersetzung von P. Thieme: Gedichte aus dem Rig-Veda, hrsg. von P. Thieme, Stuttgart 1964, S. 26–29. M. Witzel / T. Gotō, Rig-Veda, das heilige Wissen, erster und zweiter Liederkreis, Frankfurt am Main / Leipzig 2007, S. 60–62, übersetzen *ahi-* (‚Schlange') grundsätzlich mit ‚Drache', da in der vergleichenden Mythologieforschung die Heldentat des vedischen Indra mit der exemplarischen ‚Drachentötung' parallelisiert wird. Auch andere Heldentaten Indras sind in die vergleichende Mythologieforschung eingeflossen (vgl. M. Witzel, Slaying the Dragon Across Eurasia, in: J. Bengtson (Hrsg.), In Hot Pursuit of Language in Prehistory: Essays in the Four Fields of Anthropology in Honor of Harold Crane Fleming, Amsterdam [u.a.] 2008, S. 263–286; M. Witzel, The Origins of the World's Mythologies, New York 2011, passim, besonders S. 148–154; C. Watkins, How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics, New York 1995, dem es vor allem um die sprachliche Umsetzung vergleichbarer indoeuropäischer Mythen und Rituale geht).

7 Ved. *vīra* hat etymologische Entsprechungen in zahleichen anderen indogermanischen Sprachen, zum Beispiel lat. *vir* (siehe M. Mayrhofer, Artikel „vīr", in: Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen, Bd. 2, Lieferung 18, Heidelberg 1995).

8 Zu den nicht ganz so zahlreichen Entsprechungen von *śūra* in anderen indogermanischen Sprachen siehe M. Mayrhofer, Artikel „sura", in: Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen, Bd. 2, Lieferung 19, Heidelberg 1996.

9 ṚV 1.32.6: „ayoddheva durmada ā hi juhve mahāvīraṃ tuvibādham ṛjīṣam | nātārīd asya samṛtiṃ vadhānāṃ saṃ rujānāḥ pipiṣa indraśatruḥ ||".

„[...] Du ersiegtest die Kühe, du ersiegtest, Held! [*śūra*], den Preßtrank.“ (ṚV 1.32.12)[10]

Indra wird als „Himmlischer“ beziehungsweise als „Gott“ (*deva*) bezeichnet (ṚV 1.32.12) und ist auch „König des Gehenden und Ruhenden“ sowie „König über die Länder“ (ṚV 1.32.15). Die Tat wird als ein von äußerster Brutalität gekennzeichneter Kampf geschildert, aber als ein wesentliches Charakteristikum der Heldenhaftigkeit Indras, die intrinsisch mit seinem Königtum verbunden ist, wird auch wiederholt seine großzügige Haltung gegenüber seinen Verehrern/Anhängern angesprochen:

„Wie ein Stier […] ergriff der Herr, der freigiebig Spendende[11] [Indra] die Wurfkeule, erschlug er ihn, den Erstgeborenen der Schlangen.“ (ṚV 1.32.3)[12]

„[…] als Indra und die Schlange gekämpft hatten, ist der freigiebig Spendende Sieger geblieben auch für alle Zukunft“. (ṚV 1.32.13)[13]

Die Heldentaten oder auch Einzelheiten der Biografie Indras werden im „Ṛgveda“ nie chronologisch in allen Details erzählt. Die Hymnen dienen dazu, Indra gegenüber den Anliegen der Verehrer günstig zu stimmen und ihn zu Opferritualen einzuladen. Da der Gottheit selbst alle angesprochenen Begebenheiten bekannt sind, genügen Anspielungen darauf. Daher und auch aufgrund der sprachlichen Schwierigkeiten ist die Auswertung der Quellen nicht unproblematisch, manche Einzelheiten bleiben enigmatisch. Thomas Oberlies[14] wies bereits darauf hin, dass die aus verstreuten Anspielungen im „Ṛgveda“ rekonstruierbare Biografie Indras[15] typische Elemente eines heldischen Lebenslaufes enthält. Auch wenn Details der Rekonstruktion schwierig zu erfassen sind, kann man festhalten, dass die bekannten heroischen Topoi im Falle Indras und weiterer indischer ‚Helden‘, (aber auch Götter, ‚Geister‘ und ‚Heiliger‘[16]) wiederkehren:[17]

---

10 ṚV 1.32.12: „aśvyo vāro abhavas tad indra sṛke yat tvā pratyahan deva ekaḥ | ajayo gā ajayaḥ śūra somam avāsṛjaḥ sartave sapta sindhūn ||“.

11 Das Wort *maghavan* (‚freigiebig‘, ‚gabenreich‘) wird von Thieme, Gedichte aus dem Rig-Veda (Anm. 6), S. 26, S. 28 als ‚Herr der Gaben‘ übersetzt.

12 ṚV 1.32.3: „vṛṣāyamāṇo 'vṛṇita somaṃ trikadrukeṣv apibat sutasya | ā sāyakam maghavādatta vajram ahann enam prathamajām ahīnām ||“.

13 ṚV 1.32.13: „nāsmai vidyun na tanyatuḥ siṣedha na yām miham akirad dhrāduniṃ ca | indraś ca yad yuyudhāte ahiś cotāparibhyo maghavā vi jigye ||“.

14 T. Oberlies, Die Relgion des Ṛgveda. Erster Teil: Das religiöse System des Ṛgveda, Wien 1998, S. 251–253.

15 Zur Geburt Indras aus mythenvergleichender Perspektive siehe È. Pirart, La naissance d'Indra, Paris 2010.

16 Die heroischen überschneiden sich teilweise mit hagiographischen Topoi nicht nur der hinduistischen Traditionen, sondern auch der anderen indischen Religionen Jainismus und Buddhismus.

17 Zum typischen Verlauf eines Heldenlebens siehe die vor einem germanistischen Hintergrund entwickelte Übersicht mit kulturvergleichender Perspektive bei J. de Vries, Heldenlied und Heldensage, Bern 1961, S. 282–289. Vgl. auch T. Klein, Vorzeitheld und Heldensage, in: H. Beck (Hrsg.), Heldensage und Heldendichtung im Germanischen, Berlin 1988, S. 116–119. Aufgrund römischer Befunde kommen J. N. Bremmer / N. Horsfall, Roman Myth and Mythography, London 1987, S. 26–30, zu ähnlichen Ergebnissen. Bereits der

1. Die Zeugung des Helden ist oft ungewöhnlich oder von ungewöhnlichen Umständen begleitet (beispielsweise ohne vorausgehenden Geschlechtsakt; Göttersohn; Inzest; vorausgehender vergeblicher Kinderwunsch und diesen behebende rituelle Maßnahmen oder Gelübde).
2. Auch die Geburt erfolgt nicht auf normalem Wege oder ist von ungewöhnlichen Umständen begleitet.
3. Oft wird der Held nach der Geburt ausgesetzt und wächst bei Pflegeeltern auf, die manchmal niedriger Herkunft sind, oder er wird später verbannt.
4. Schon in früher Jugend zeigen sich die Kraft, der Mut oder besondere Eigenschaften und Fähigkeiten des Helden. Manchmal erlangt er weitgehende Unverwundbarkeit.
5. Mittels besonderer Waffen besteht er typische Heldentaten, zum Beispiel Kämpfe gegen Ungeheuer oder Dämonen. Häufig rächt er sich für die Aussetzung beziehungsweise Verbannung und besiegt seine ursprünglichen Widersacher.
6. Bisweilen stirbt er einen frühen, häufig gewaltsamen, ungewöhnlichen Tod.

Indra kommt im Ritualsystem der vedischen Religion eine zentrale Rolle zu: Insbesondere zu den sogenannten Soma-Ritualen wird er mittels Hymnenrezitation eingeladen. Diese Rituale sind äußerst komplex und werden in mittel- und spätvedischen (ab 1000 v. Chr.) exegetischen Texten vielschichtigen Interpretationen unterzogen, zum Beispiel erklären die altindischen Ritualspezialisten manche Rituale oder Teilaspekte davon – vereinfacht ausgedrückt – als *Reenactment* diverser Taten Indras. Der vedische Kult kennt keine Bilderverehrung und Tempel. Die zu den Ritualen geladenen Gottheiten werden von den Mitwirkenden, den Priestern und dem Ritualpatron, verkörpert. In einer bestimmten Phase der ‚Soma-Rituale' „ist der Ritualpatron Indra", wie sich die Quellen ausdrücken.[18] Ob durch derartige Formulierungen Identität ausgedrückt werden soll, eine Homologie, Annäherung oder Parallelisierung, lässt sich nicht entscheiden. Ebensowenig wird aus den Texten klar,[19] ob sich diese – nennen wir es versuchsweise ‚Identität' – in Form sichtbarer Zeichen äußert, etwa durch einen veränderten psychophysischen Zustand und/oder diesen begleitende abnormale Verhaltensweisen (Trance mit Zittern, Tanz oder Selbstverletzung, stimmliche Äußerungen und Ähnliches). Klar ist aber, dass in der Gedankenwelt der altindischen Ritualspezialisten Gottheros Indra und

österreichische Diplomat und Albanologe J. G. von Hahn, Sagenwissenschaftliche Studien, Jena 1876, S. 340, machte auf diese wesentlichen, kulturübergreifend feststellbaren Bausteine aufmerksam, worauf Bremmer / Horsfall hinweisen (S. 26). J. G. von Hahn verglich die Biografien von Romulus und Remus, des persischen Cyrus, von Siegfried, Dietrich und Kṛṣṇa.

18 Es gibt zahlreiche Stellen, an denen dies ausgesprochen wird, siehe zum Beispiel Śatapathabrāhmaṇa 5.1.3.4 „indro vai yajamānas", http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/1_veda/2_bra/satapath/sb_05_u.htm, 3. Mai 2017.

19 Die Texte wurden von Ritualspezialisten für ihresgleichen verfasst und setzen die komplizierten Vorgänge und Abläufe während des Rituals als bekannt voraus, daher werden nicht alle Einzelheiten und Aspekte angesprochen oder gar interpretiert.

Mensch beziehungsweise Ritualpatron nicht unüberbrückbar voneinander geschiedenen Welten angehören. Indra ist einerseits ‚Himmlischer', andererseits im Ritual oder im Ritualpatron irdisch/physisch präsent, was für die Wirksamkeit des Rituals entscheidend ist. Dieses Beispiel gehört in die älteste greifbare Phase indischer Religion, eine frühe Form der Tradition, die Jahrhunderte später in den klassischen, oben benannten Sanskrit-Hinduismus münden wird.

Auf ein ganz anderes Konzept von Heldentum verweist mein zweites Beispiel, das sich nicht auf einem bestimmten Helden bezieht, sondern eine Aufzählung verschiedener Arten von Helden beinhaltet:

> „Verschiedene Arten von Helden (*śūrāḥ*) werden [in den kanonischen Werken] gelehrt. Vernimm von mir die Ziele dieser Heldenarten und auch die dem [jeweiligen] Helden zugeschriebene Belohnung. Es gibt Helden des Opferrituals, Helden bei der Selbstbeherrschung sowie Helden der Wahrhaftigkeit, Menschen, (die) als Kampfeshelden sowie Helden des Gebens bezeichnet werden. Es gibt Helden des Verstandes, Helden der Duldsamkeit sowie Menschen, (die) als Helden in redlichem Benehmen und Seelenruhe weilen.
> Infolge der verschiedenen Gebote gibt es viele weitere Helden: Helden des Veda-Studiums und Helden, die sich der Lehre widmen. Es gibt Helden des Gehorsams gegenüber dem Lehrer und solche, deren Höchstes Ziel Gehorsam gegenüber dem Vater ist, Helden des Gehorsams gegenüber der Mutter, weiterhin Helden des Almosen[gebens]. Viele Helden der *Sāṃkhya*-Philosophie, weiterhin Helden des Yoga; [Helden, die] in der Wildnis [leben], solche die im Hause leben und Helden in der Ehrung des Gastes. Sie alle gelangen in höhere (o. jenseitige) Welten, die sie als Belohnung für ihre Taten gewinnen."[20]

Diese scholastische Aufzählung weist auf ein ethisiertes, normengeprägtes Konzept von Heldentum, das typisch für den Kontext ist, dem sie entnommen wurde. Quelle ist das altindische Epos „Mahābhārata", ein Kompilationswerk, dessen lange Entstehungsgeschichte zwischen etwa 500 v. Chr. und 500 n. Chr. angesiedelt ist.[21] Genauer handelt es sich um ein Zitat aus einer langen didaktischen Textpartie des Epos, dem „Anuśāsanaparvan", das inhaltlich der Gattung der ‚Rechtsliteratur' (*dharmaśāstra*) nahesteht.

Das Heldentum besteht nach diesem Zitat darin, dass bestimmte ethisch-moralische und religiöse Ideale in besonderem Maße zur Grundlage des individuellen Handelns gemacht werden. Diese Ideale sind eng verbunden mit dem *varṇāśramadharma*, der sozio-religiösen Grundordnung (*dharma*), die im Einhalten der

---

20 Mahābhārata, Cr. Ed. 13.74.22–27, http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/2_epic/mbh/mbh_13_u.htm, 3. Mai 2017:
„śūrā bahuvidāḥ proktās teṣām arthāṃś ca śṛṇu / śūrānvayānāṃ nirdiṣṭhaṃ phalaṃ śūrasya caiva ha //22// yajñaśūrā dame śūrāḥ satyaśūrās tathāpare / yuddhaśūrās tathaivoktā dānaśūrāś ca mānavāḥ //23// buddhiśūrās tathaivānye kṣamāśūrās tathāpare / ārjave ca tathā śūrāḥ śame vartanti mānavāḥ //24// tais tais tu niyamaiḥ śūrāḥ bahavaḥ santi cāpare / vedādhyayanaśūrāś ca śūrāś cādhyāpane ratāḥ //25// guruśuśrūṣayāśūrāḥ pitṛśuśrūṣayāpare / mātṛśuśrūṣayāśūrā bhaikṣyaśūrās tathāpare //26// sāṃkhyaśūrāś ca bahavo yogaśūrās tathāpare / araṇye gṛhavāse ca śūrāś cātithipūjane / sarve yānti parāṃllokān svakarmaphalanirjitān //27//".

21 Zur kontroversen Frage der Datierung und Entstehungsgeschichte des Epos siehe Brockington, The Sanskrit Epics (Anm. 1), S. 130–158.

Normen und Regeln bezüglich der Geburtsstände (*varṇa*) und Lebensstadien (*āśrama*) besteht. Der Hinweis auf die jenseitige Belohnung, welche die spezifische Form von Heldentum einbringt, stellt eine weitere Relation zum Religiösen dar. Allerdings werden diese Aufzählung und die darin greifbaren normativen Vorstellungen keineswegs den weitaus vielfältigeren Heldenkonzeptionen in den hinduistischen Traditionen gerecht, die in mancher Hinsicht an die vedischen Befunde anknüpfen, denen derartig eng gefasste moralisch-ethische Vorstellungen fremd sind.

Gerade auch innerhalb des Mahābhārata lassen sich Darstellungen von Heldentum finden, die vielschichtiger sind, was das nächste Beispiel verdeutlicht: Eine der wichtigsten Figuren des Mahābhārata ist der Gottheros Kṛṣṇa[22], der im überlieferten Text des Epos meist als menschlich, gelegentlich als göttlich dargestellt ist. Diese ‚Doppelnatur' alleine im Licht der Textgeschichte zu diskutieren, wird der Sachlage nicht gerecht. In den späteren, nachepischen Traditionen wird Kṛṣṇa zunehmend als Herabkunft/Inkarnation des Gottes Viṣṇu betrachtet. Er ist für einige einflussreiche hinduistische Traditionen von zentraler Bedeutung als Hochgott, wobei jeweils unterschiedliche Aspekte seiner Person und ‚Biografie' als Bezugspunkte der Theologie herangezogen werden. Die religionsgeschichtliche Entwicklung der Gottesgestalt ist komplex und muss hier unberücksichtigt bleiben.[23] Im Epos weist Kṛṣṇa eine äußerst vielschichtige, teilweise widersprüchliche Persönlichkeit auf. Er spielt die menschliche Rolle eines Kriegshelden und Königs, eines Verwandten, Freundes und klugen Beraters besonders eines der Protagonisten, dem er in einem Krieg unter Vettern und Verwandten auch als Wagenlenker dient, ohne selbst zu den Waffen zu greifen. Seine Rolle stellt sich als kriegsentscheidend heraus: „Wo Kṛṣṇa ist, ist der Sieg",[24] wird einem der Protagonisten in den Mund gelegt.

Gelegentlich offenbart Kṛṣṇa seine Göttlichkeit, die zudem an verschiedenen Stellen des Epos unterschiedlich erklärt wird. In seiner Rolle als Berater des Heerführers der einen Kriegspartei ist er es, der die Niederlage der gegnerischen Partei herbeiführt. Er rät zur Nichteinhaltung ethischer Normen oder vereinbarter Kampfesregeln, wodurch es gelingt, die Heerführer der gegnerischen Seite nacheinander zu töten. So stiftet er im finalen Duell den Kämpfer seiner Seite dazu an, die der Grundordnung entsprechenden Verhaltensnormen außer Acht zu lassen, den letzten Heerführer der gegnerischen Seite unterhalb der Gürtellinie mit der Streitkeule zu schlagen und ihm die Schenkel zu zerschmettern:

> „Bhīmasena aber kann nicht gewinnen, wenn er gemäß der Grundordnung (*dharmeṇa*) kämpft. Mit anderen Mitteln kämpfend aber soll er Suyodhana [sprechender Name: den

---

22 Grundsätzlich und ausführlich zu Kṛṣṇa siehe noch immer A. Hiltebeitel, The Ritual of Battle: Kṛṣṇa in the Mahābhārata, Ithaca 1976.

23 Ausführlich zum Beispiel F. Hardy, Viraha-Bhakti: The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India, Delhi 1983. Einen Überblick gibt Malinar, Kṛṣṇa (Anm. 1), S. 1–12.

24 MBh Cr. Ed. 6.21.12 und 14: „yataḥ kṛṣṇas tato jayaḥ".

guten Kämpfer] töten. ‚Durch List überwanden die Götter die Dämonen', so wird es uns in der Offenbarung gelehrt[25] […] Mit List soll er den listenreichen König niedermetzeln."[26]

Diese Verletzung des Ehrenkodex seines Geburtsstandes, des Kriegeradels, und damit der sozio-religiösen Grundordnung (*dharma*) wird Kṛṣṇa mehrfach zum Vorwurf gemacht, so etwa durch den im unfairen Keulenkampf tödlich verwundeten Heerführer selbst:

„Du Sohn von Kaṃsas Sklaven,[27] du hast kein Schamgefühl, dass ich unrechtmäßig (*adharmeṇa*) im Keulenkampf niedergestreckt wurde. […] Du hast aufrecht kämpfende Könige tausendfach mit zahlreichen unredlichen Mitteln töten lassen. Du hast kein Schamgefühl, du schreckst vor nichts zurück."[28]

Kṛṣṇas Rechtfertigungen sind pragmatisch-zweckorientiert, ‚machiavellistisch', ein Sieg wäre mit anderen Methoden nicht möglich gewesen, die Gegner hätten sich durch ihr Verhalten selbst ins Unrecht gesetzt (siehe zum Beispiel MBh 9.60.39). Divergierende Auffassungen über die Grundordnung, hier festgemacht an Kṛṣṇas kritisierbarer Auffassung davon, sind ein zentrales Thema des Epos, das immer wieder aufgegriffen wird. Beide Kriegsparteien reklamieren für sich, auf der Seite von Recht und Grundordnung (*dharma*) zu stehen. Vergleichbar der oben angeführten Feststellung „Wo Kṛṣṇa ist, ist der Sieg" ist die analog strukturierte Aussage „Wo der Dharma ist, ist der Sieg",[29] die verschiedenen Personen in den Mund gelegt und im Epos mehrfach zitiert wird. Bringt man beide Aussagen zusammen, ist man versucht zu konstruieren: Wo Kṛṣṇa ist, ist der Dharma, was die Endredaktoren des Textes zwar nicht konkretisieren aber möglicherweise implizieren. Der Ausgang des für beide Seiten verheerenden Krieges, die Art und Weise, wie dieser geführt wurde, führt schließlich dazu, dass Kṛṣṇa verflucht wird: Sein gesamtes Geschlecht werde durch ihn selbst zugrunde gehen, weil er den Bruderkrieg nicht verhindert habe, und er werde einen schmachvollen, einsamen Tod erleiden (MBh 11.25.36–42). Kṛṣṇa akzeptiert dies gleichmütig,[30] was im Text an verschiedenen Stellen wiederholt wird. Jahre später, nachdem sich zur angekündigten Zeit der Fluch teilweise ausgewirkt hat, begibt er sich in den Wald, um ein asketisches Leben zu führen. Während er Yoga-Praktiken übend daliegt, trifft ihn

25 MBh Cr. Ed. 9.57.4–5: „bhīmasenas tu dharmeṇa yudhyamāno na jeṣyati / anyāyena tu yudhyan vai hanyād eṣa suyodhanam//4// māyayā nirjitā devair asurā iti naḥ śrutam / … //5//".

26 MBh Cr. Ed. 9.57.7: „māyāvinaṃ ca rājānaṃ māyayaiva nikṛntatu //7//".

27 Eine beleidigende Anrede, in der auf die vermeintlich niedrige Herkunft Kṛṣṇas angespielt wird: Als „Sklave" wird hier der Pflegevater Kṛṣṇas bezeichnet, ein Hirte im Dienste von Kṛṣṇas königlichem Onkel.

28 MBh Cr. Ed. 9.60.27: „kaṃsadāsasya dāyāda na te lajjāsty anena vai / adharmeṇa gadāyuddhe yad ahaṃ vinipātitaḥ //27// […] ghātyitvā mahīpālān ṛjuyuddhān sahasraśaḥ / jihmair upāyair bahubhir na te lajjā na te ghṛṇā//29//".

29 Zum Beispiel MBh Cr. Ed. 6.21.11, 11.17.6: „yato dharmas tato jayaḥ".

30 Siehe MBh Cr. Ed. 16.2.14: „kṛtāntam anyathā naicchat kartuṃ sa jagataḥ prabhuḥ" (‚Der Herr der Welt wünschte nicht, die Sache / das Schicksal zu ändern').

der Pfeil eines Jägers (sein sprechender Name ist Jarā: Alter) in die Fußsohle (MBh 16.5.20), die einzige Stelle an der er verwundbar ist.[31] Kṛṣṇa stirbt, nicht ohne den über seinen versehentlich abgeschossenen, tödlichen Pfeil verzweifelten Jäger getröstet zu haben, und erlangt als Gott Nārāyaṇa seine ihm „eigene, unermesslich machtvolle Stellung".[32]

Auch die Tradition über Kṛṣṇas Kindheit, die erstmals in einem Text, der sich als Anhang zum Mahābhārata versteht (etwa 3. Jahrhundert n. Chr.),[33] zusammenhängend dargelegt wird,[34] weist Parallelen zu anderen indischen und außerindischen Motiven auf, die für ‚Heldenbiografien' typisch sind. König Kaṃsa, ein Onkel mütterlicherseits des noch ungeborenen Kṛṣṇa, erfährt durch eine Prophezeiung, dass er durch ein Kind seiner Schwester umgebracht werde. Daher lässt er seine Schwester und deren Gatten inhaftieren. Zeitgleich mit der Schwangerschaft von Kṛṣṇas Mutter inkarniert sich eine Göttin im Leib einer Hirtin. Beide Kinder werden gleichzeitig geboren und in der Nacht ihrer Geburt ausgetauscht, wodurch Kṛṣṇa der Ermordung durch seinen Onkel entgeht. Kṛṣṇa wächst bei besagter Hirtin und deren Gatten auf, seine Kindheit ist gekennzeichnet durch Heldentaten, zum Beispiel siegreiche Kämpfe gegen Dämonen oder eine Riesenschlange.[35] Später erobert Kṛṣṇa die Hauptstadt und tötet seinen Onkel. Wer ist Kṛṣṇa in der Mahābhārata-Tradition, Gott oder Mensch? Sowohl indigene Theologen als auch Indologen oder Religionshistoriker haben diese Frage diskutiert. Seine zwischen göttlich und menschlich oszillierende Identität ist schwer zu bestimmen, unzweifelhaft aber ist seine Qualifikation als Held. Auf theologischer Ebene wird Kṛṣṇa als göttliche Herabkunft oder Inkarnation konzipiert, was eine große Fluidität bezüglich seiner Einordnung erlaubt.

Im Zusammenhang mit Kṛṣṇa gibt es neben der Vorstellung der göttlichen Inkarnation eine Tradition der ‚Verkörperung', vergleichbar der Indras im Ritual: Bereits seit der Antike sind bestimmte Formen des volkstümlichen, religiös-devotionalen Theaters[36] in regional unterschiedlichen Varianten nachweisbar, in

---

31 Die Geschichte, wie er durch den Brahmanen Durvāsas seine weitgehende Unverwundbarkeit erlangte, wird von Kṛṣṇa selbst in MBh Cr. Ed. 13.144 berichtet.

32 MBh Cr. Ed. 16.5.23: „sthānaṃ prāpa svaṃ mahātmāprameyam".

33 Zur auch im Falle dieses Textes, des „Harivaṃśa", schwierigen Frage der Datierung und Entstehungsgeschichte siehe Brockington, The Sanskrit Epics (Anm. 1), S. 326–332.

34 Auch im Mahābhārata wird auf Kindheitsereignisse angespielt, ohne diese näher auszuführen. Erwähnungen von Einzelheiten in älteren Texten belegen allerdings ein weit höheres Alter des Überlieferungstrangs über die Kindheit Kṛṣṇas (siehe auch Brockington, The Sanskrit Epics (Anm. 1), S. 256–260). Insgesamt stimmt die Geschichte Kṛṣṇas, wie sie in den Kap. 44–113 des „Harivaṃśa" dargelegt wird, nicht in allen Einzelheiten mit dem „Mahāhārata" überein (ebd., S. 313).

35 Manche Aspekte dieser Heldentaten legen eine Gegnerschaft oder Konkurrenz mit dem oben behandelten vedischen Gott Indra nahe, ein interessanter Aspekt, auf den ich an dieser Stelle nicht weiter eingehen kann.

36 Einen Überblick über performative Traditionen in einem hinduistischen, religiösen Kontext gibt K. Binder, Drama and Theatre, in: K. A. Jacobsen [et al.] (Hrsg.), Brill's Encyclopaedia of Hinduism, Bd. 2, Leiden [u.a.] 2010, S. 511–528.

denen bestimmte Ereignisse aus Kṛṣṇas Leben inszeniert werden.[37] Diese Aufführungen ermöglichen dem gläubigen Zuschauer den unmittelbaren auspiziösen Anblick (*darśana*) des göttlichen Kṛṣṇa, der durch Darsteller verkörpert wird; es handelt sich hier nicht um Trance-Rituale. Aus der Perspektive der Gläubigen entfällt die Notwendigkeit, genau zu bestimmen, ob hier eine temporäre Identität zwischen Darsteller und Gottheit vorliegt oder ob es sich ‚nur' um schauspielerisch ausgedrückte Homologie oder Parallelisierung handelt.

Mit dem folgenden Beispiel komme ich zur Ebene der Volksreligion im engeren Sinne: Goludev ist eine regionale Gottheit aus dem Kumaon-Himalaya im nordindischen Bundesstaat Uttarakhand. Heutzutage von allen sozialen Gemeinschaften geehrt[38] und für ihre Anliegen in Anspruch genommen ist er „Gott der Gerechtigkeit" beziehungsweise der „Rechtsprechung" (*nyāy kā devatā*) und wird von seinen Anhängern als mächtigste der regionalen Gottheiten betrachtet. Seine Zuständigkeit erstreckt sich nicht nur auf ‚Gerechtigkeit' im juristischen Sinne, sondern auch auf innerfamiliäre oder soziale Ungerechtigkeiten und Probleme. Im Zusammenhang mit dieser Gottheit ist nicht, wie oben im Falle Kṛṣṇas, das weltfundierende Dharma-Konzept zentral, sondern *nyāya*: Norm, Regel, Gesetz aber auch Rechtssache, Entscheidung und Urteilsspruch. Beides ist natürlich nicht vollständig voneinander zu trennen, setzt doch Letzteres Ersteres voraus. Jedoch ist die lebenspraktische Bedeutung und Alltagsrelevanz von *nyāya* höher einzuschätzen, der Bezug zum Erleben und zur Erfahrungswelt der Gläubigen unmittelbarer. Es gibt verschiedene Methoden, wie die Anhänger mit dem Gott in Verbindung treten beziehungsweise seinen Beistand erbitten können, beispielsweise durch schriftliche ‚Petitionen' (*manauti*), die sie an seinen Haupttempeln einreichen, oder durch elaborierte Rituale, in denen Barden die Geschichte des Gottes rezitieren und die Gottheit dadurch anregen, sich in Medien zu verkörpern und von diesen Besitz zu ergreifen. Es handelt sich um eine divinatorische Trance oder Besessenheit: Durch diese Medien wird ein direkter Kontakt, ein Dialog der Gläubigen mit dem physisch präsenten Gott Goludev möglich, in dessen Verlauf die Gottheit zu den verschiedensten Fragen und Problemen, häufig persönlicher Art, Stellung nimmt. Derartige regionale Gottheiten haben eine mündlich über-

---

37 Laut A. W. Entwistle, Braj: Centre of Krishna Pilgrimage, Groningen 1987, S. 117, ist die dramatische Inszenierung der Tötung des Kaṃsa durch Kṛṣṇa bereits seit dem 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. epigrafisch nachweisbar; vgl. auch Malinar, Kṛṣṇa (Anm. 1), S. 9.

38 S. A. Malik, Temples, Travels and Territories, in: K. Steiner (Hrsg.), Wege zum Heil(igen). Sakralität und Sakralisierung in hinduistischen Traditionen, Wiesbaden 2014, S. 195–202, hier S. 195. Malik untersuchte diesen Kult in einigen Artikeln und repräsentiert die aktuelle ethnologische Forschung dazu. E. T. Atkinson, The Himalayan Gazetteer, Bd. 2, Allahabad 1882 (Reprint New Delhi 1981), S. 821, ordnet diesen Kult niederen sozialen Schichten zu. Ebensowenig spricht Atkinson von Goludev als ‚Gottheit der Gerechtigkeit', wenn er auch bestimmte rituelle Praktiken als effektive Methode bezeichnet, Gerechtigkeit zu erlangen, ohne [weltliche] Gerichte einzuschalten (S. 824). Ob sich in diesem Punkt eine Entwicklung vollzogen hat, oder ob Atkinson diesen Aspekt aus welchen Gründen auch immer nicht erwähnt hat, lässt sich nicht mehr feststellen.

lieferte Lebensgeschichte, die einen Bezug zu historischen und örtlichen Gegebenheiten herstellt und über die Entstehung beziehungsweise Entwicklung der Gottesgestalt berichtet. Diese Geschichte wird stets im Rahmen der rituellen Rezitation neu gestaltet und existiert daher in vielen Versionen mit variierender Ausschmückung im Detail. Wie im Falle der beiden vorgenannten Beispiele weist sie typische Bausteine der heroischen Biografie auf.[39]

Jhālrāi, ein König, der in der legendarischen Überlieferung der Katyūrī-Dynastie[40] zugeordnet wird, hatte acht Gattinnen, aber lediglich einen einzigen Sohn von seiner achten und jüngsten Ehefrau.[41] Aus Neid versuchen die anderen Ehefrauen mehrmals, das Kind umzubringen. Als dies misslingt, setzen sie es in einem eisernen Käfig oder Behälter[42] auf einem Fluss aus. Der Käfig/Behälter geht einem kinderlosen Fischerehepaar ins Netz, die das Kind als Pflegeeltern aufziehen. Als Jugendlicher erweist sich Golu als mutig und hochintelligent. In einem Traum werden ihm seine wahre Herkunft und die Umstände seiner Geburt und frühesten Kindheit offenbart. Er reitet auf einem hölzernen Pferd, das ihm sein Pflegevater zur Verfügung stellt, zu einer Wasserstelle, wo er seine Stiefmütter trifft und sie mit ihren Mordversuchen konfrontiert. Nachdem die Intrige vor Goludevs leiblichem Vater, dem König, enthüllt worden ist, werden die Stiefmütter mit dem Tode bestraft oder auf ein Gesuch Golus hin begnadigt.[43]

Später wird Golu als Nachfolger seines Vaters König und reist in seinem gesamten Reich umher, um sicherzustellen, dass die Anliegen aller Untertanen Gehör finden und dass im gesamten Reich Gerechtigkeit herrscht. Goludevs besonderer Bezug zur Gerechtigkeit und seine Wirkmacht als Gottheit ergeben sich aus seiner eigenen Erfahrung von Ungerechtigkeit.[44] Bei der zutiefst menschlichen, wenn auch typisch heroischen, Biografie stellt sich die Frage, wie der Protagonist zur Gottheit wird. Von einer religionshistorischen Außenperspektive her betrachtet,

---

39 Die älteste mir bekannte Aufzeichnung wurde von E.T. Atkinson 1882 veröffentlicht (ebd., S. 821–823). Eine ausführlichere und in manchen Punkten abweichende Version der Biografie findet sich bei C. Ṃ. Agrawal, Golu Devata. The God of Justice of Kumaun Himalayas, Almora 1992, S. 20–28.

40 Dies ist der Name mehrerer, miteinander zusammenhängender regionaler und subregionaler mittelalterlicher Klans, die an unterschiedlichen Orten und mit unterschiedlicher Machtausdehnung in Kumaon und im benachbarten Garhwal (teilweise darüber hinaus) regierten. Es gibt kaum belastbare historische Quellen, die zudem keine exakte Datierung erlauben. Es handelt sich um traditionelle Genealogien, deren Herrschernamen allerdings nicht mit den spärlichen epigrafischen Zeugnissen übereinstimmen (vgl. O. Hāṇḍā, History of Uttaranchal, New Delhi 2002, S. 22–44). Atkinson, The Himalayan Gazetteer (Anm. 38), S. 469–483, diskutiert lediglich sechs Inschriften.

41 Diese ist Schwester von Göttern (Agrawal, Golu Devata [Anm. 39], S. 20) beziehungsweise besitzt kraft ihrer strengen Askeseübungen übernatürliche Fähigkeiten (Atkinson, The Himalayan Gazetteer [Anm. 38], S. 822–823).

42 Käfig: Atkinson, Himalayan Gazetteer (Anm. 38), S. 822); Behälter: Agrawal, Gulu Devata (Anm. 39), S. 21–22.

43 Tod: Atkinson, Himalayan Gazetteer (Anm. 38), S. 823; Begnadigung: Agrawal, Golu Devta (Anm. 39), S. 23.

44 Malik, Temples, Travels and Territories (Anm. 38), S. 196.

lässt sich der Vorgang als Apotheose eines besonders verehrten Herrschers erklären. Anhand spärlicher historischer Quellen ist zwar die in der regionalen legendarischen Überlieferungen sehr präsente Katyūri-Dynastie belegbar, die Namen von Vater Jhālrāi und Sohn Golu werden aber in der mir zugänglichen historiografischen Literatur nicht erwähnt. Ausschlaggebender für die Interpretation der heutigen Rezeption Goludevs als Gottesgestalt ist daher ein anderer Aspekt der Erklärung. Aus der Binnenperspektive der Gläubigen, die sich in den aufgezeichneten Geschichten widerspiegelt, gilt Goludev seinen Anhängern als (Teil-)Inkarnation eines nicht näher bezeichneten Gottes beziehungsweise des Gottes Bhairav(a), eine der Formen des hinduistischen Hochgottes Śiva, und erfährt auch schon zu Lebzeiten göttliche Verehrung.[45] Es ist gerade diese Inkarnationsbeziehung zu einer Gottheit, die ihn zu seiner heroischen Lebensführung und zu seinem durch Bezug zur Gerechtigkeit geprägten Handeln befähigt. Es ergibt sich also ein zirkulärer Verlauf beim Wechsel der Identitäten des Protagonisten: Gott Bhairav inkarniert sich als Golu, führt ein heroisches Leben, indem er exemplarisch die bedrohte gerechte Ordnung wiederherstellt. Er erfährt bereits zu Lebzeiten kultische Verehrung, die sich nach seinem Ableben verstärkt und etabliert. Diese kultische Verehrung richtet sich allerdings nicht an die göttliche Ausgangsform Bhairav, sondern an dessen ehemalige Inkarnation Goludev. Dieser wiederum verkörpert sich fortlaufend in bestimmten Menschen im Rahmen von Trance-Ritualen. Die Identität Goludevs ist ähnlich wie in den oben genannten Beispielen auf einer durchlässigen Skala angesiedelt, die zwischen Gott-Mensch, Held, Gott, Mensch oszilliert.

Ein weiteres Beispiel aus dem Bereich der Volksreligion bezieht sich auf das, was man in der Hinduismusforschung als *hero worship* im engeren Sinne bezeichnet.[46] Manifester Ausdruck und Objekte dieser ‚Heldenverehrung' sind die sogenannten Heldensteine, die lokalen, an bestimmte soziale Gemeinschaften gebundenen ‚Helden' errichtet werden und die kultische Verehrung erfahren. Die Praxis ist in ganz Indien verbreitet und reicht lange zurück, wie manche Steine, die datiert werden können, beweisen. Oft existieren im Zusammenhang damit lokale orale Überlieferungen der Geschichte der betreffenden Helden, auch in Form mündlicher Epen. In manchen Fällen ist der Kult elaborierter, vergleichbar den im Zusammenhang mit Goludev geschilderten Trance-Ritualen. Häufig weisen die ‚Biografien' solcher Helden ebenfalls typische Merkmale auf, wie besondere Umstände der Geburt und Kindheit, manchmal Inkarnationsbeziehung zu Gottheiten, bemerkenswerte Taten für die Gemeinschaft, besondere Umstände des Todes, beispielsweise ein gewaltsamer oder vorzeitiger Tod. In diesen Fällen würde als Ent-

45 Atkinson, The Himalayan Gazetteer (Anm. 38), S. 823; Agrawal, Golu Devata (Anm. 39), passim, besonders S. 19; A. Malik, In the Divine Court of Appeals. Vows before the God of Justice, in: T. Lubin [et al.] (Hrsg.), Hinduism and Law, Cambridge [u.a.] 2010, S. 207–214, hier S. 207.

46 Impulsgebend und grundlegend hierzu: S. Settar / G. D. Sontheimer (Hrsg.), Memorial Stones: A Study of their Origin, Significance and Variety, Dharwad 1982.

stehungsgeschichte der Kulte die Interpretation von nach ihrem Tod vergöttlichten Personen beziehungsweise Helden greifen. Elisabeth Schömbucher[47] schildert am Beispiel einer südindischen Fischerkaste die Praxis, vorzeitig verstorbene Familienangehörige, insbesondere kleine Kinder, in den Stand von ‚Helden' (*vīrulu*) zu erheben, die dann eine Mittlerstellung zwischen den hierarchisch höher eingeordneten Gottheiten und den lebenden Familienangehörigen einnehmen. Dadurch können sie diese in vielerlei Problemen unterstützen. ‚Heldensteine' werden in diesem Fall nicht errichtet, lediglich einfache Kultbilder aus Lehm und Sand. Idealerweise initiieren die Verstorbenen selbst den Beginn ihrer kultischen Verehrung, indem sie einem Angehörigen im Traum erscheinen. Essenzieller Bestandteil der Verehrung ist auch hier, dass die Verstorbenen über Medien in Trance-Ritualen mit den lebenden Angehörigen, und nur mit diesen, in Verbindung treten. Die Erinnerung an diese ‚Helden' ist also familiengebunden und währt meist nur über eine oder zwei Generationen.

Zusammenfassend halte ich fest: Es gibt in hinduistischen Traditionen Konzepte von Heldentum, die enge Verflechtungen mit dem Bereich des Religiösen aufweisen: Heroen *sind* in manchen Fällen Gottheiten, die entweder als solche oder aber als menschliche Herabkünfte der Gottheiten eine Biografie mit wiederkehrenden Elementen aufweisen. Dabei handelt es sich etwa um widrige Umstände bei der Geburt oder während der Kindheit. Typisch sind auch das Ausgesetzt-Werden der Protagonisten und das Aufwachsen bei Pflegeeltern. Das Heldentum kann dadurch gekennzeichnet sein, dass der Betreffende jenseits *üblicher* moralischer oder ethischer Grundsätze steht, und zwar zugunsten eines bestimmten, möglicherweise höheren Zieles, der Grundordnung oder der Gerechtigkeit, das der Gemeinschaft (oder *einer* Gemeinschaft, nämlich der der Verehrer) von Nutzen ist. Dies schließt jedoch nicht aus, dass andere, stärker ethisierte, normorientierte Konzepte von Heldentum zeitgleich vorhanden sein können. Ähnlich wie besondere Umstände bei der Geburt können auch ebensolche Todesumstände entscheidend zum ‚Heldentum' der betreffenden Personen beitragen. In seiner reduziertesten Form genügt, wie im oben genannten Fall der früh verstorbenen Kinder, ein vorzeitiger oder gewaltsamer Tod zur Qualifizierung als ‚Held'.

Schwierig ist allerdings die exakte Unterscheidung und Kategorisierung, wer ‚Held' und wer ‚Gott' ist. Vor dem Hintergrund, dass ‚Gott' (resp. ein Gott) zum Menschen, zum Helden, der Mensch/Held umgekehrt aber auch zu Gott werden kann, scheint eine eindeutige Zuordnung bestimmter Daseinsformen zu bestimmten Sphären nicht möglich. Welcher Sphäre wird also der Held zugeordnet? Natürlich hat das Interpretationsschema vom Menschen, der zum Helden und nach seinem Tod vergöttlicht wird, in bestimmten Fällen seine Berechtigung. Insbesondere

47 E. Schömbucher, Death as a Beginning of a New Life: Hero-Worship among a South Indian Fishing Caste, in: E. Schömbucher [et al.] (Hrsg.), Ways of Dying: Death and its Meanings in South Asia, New Delhi 1999, S. 162–178.

bei dem letzten, rezenten Beispiel ist die Vergöttlichung klar bestimmbarer Personen belegbar. Schwierig wird es aber bei den anderen Beispielen aus der Religionsgeschichte, in denen frühe Stadien der Entwicklung nicht in Quellen greifbar sind, obwohl etwa die Entwicklung der Gottesgestalt Kṛṣṇa versuchsweise nach diesem Schema erklärt wurde. Aus den Beispielen wird deutlich, dass in den durchaus disparaten Quellen und Feldforschungsbefunden, die sich sowohl auf die Ebene des Sanskrit-Hinduismus als auch auf volksreligiöse Traditionen beziehen, eine absolute Trennung von Gott-Sein und Mensch-Sein nicht vollzogen wird. Vielmehr kommt die Fluidität beider Seinsweisen, die Durchlässigkeit beider Daseinssphären zum Ausdruck. Diese Durchlässigkeit wird mit folgenden Mitteln gestaltet:[48]

1. Die unmittelbare, zeitlich begrenzte Verkörperung von Gottheit/Held in Ritualen in menschlichen Medien, mit oder ohne Trance;
2. Verkörperung durch Darsteller in religiösen Schauspielen.
3. Das theologische Konzept der göttlichen Herabkunft/Inkarnation, die nicht auf die Dauer zum Beispiel eines Rituals begrenzt ist.
4. Das Konzept einer ‚Statuserhöhung' des Menschen nach seinem Tod, etwa indem er in bestimmte, seinem Verdienst entsprechende, himmlische Welten gelangt oder indem er quasi-göttlichen Status erlangt. Hier wiederum ist die Möglichkeit eingeschlossen, dass die betreffende ‚Person' nicht endgültig in einer anderen Welt verbleibt, sondern dass sie sich durch Medien temporär irdisch verkörpert.

Dem liegt ein Konzept des menschlichen Körpers und der Person zugrunde, das der Kulturanthropologe M. Marriott[49] im Gegensatz zum modernen/westlichen Individuum als ‚Dividuum' bezeichnet hat und das unter anderem in Rahmen ethnologischer Forschungen zur hinduistischen Volksreligion und zur ‚Besessenheit' wiederholt aufgegriffen wurde. Die verkörperte Person, eingebettet in ein System des Abgebens und Aufnehmens feinstofflicher Substanzen, wird als ‚teilbar' wahrgenommen. Körperliche Grenzen sind fließend und durchlässig, was eine Person äußeren Einflüssen gegenüber empfänglich macht. Dabei handelt es sich nicht nur um Einflüsse anderer Menschen, sondern auch übermenschlicher Wesen wie Gottheiten, Geister und anderer, die ebenfalls Teil der soziokosmischen Ordnung sind. Die Person ist auf einem potenziell durchlässigen Kontinuum zwischen ‚menschlich' und ‚göttlich' angesiedelt.

---

48 Weitere ließen sich anführen, die aber in geringerem Maße zur vorliegenden Fragestellung nach der Verflechtung von Heroischem und Religiösem beitragen, beispielsweise Konzepte der Selbstvergottung in yogischen und/oder tantrischen rituellen und meditativen Praktiken, die Vorstellung des Einswerdens mit Gott in devotionalen und/oder philosophisch-theologischen Traditionen.

49 M. Marriott, Hindu Transactions: Diversity without Dualism, in: B. Kapferer (Hrsg.), Transactions and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behaviour, Philadelphia 1976, S. 109–142.

Leidenshelden im Transzendenzdruck

Skizze einer aristokratischen Heldenfiguration in England und Frankreich (ca. 1586 bis 1646)

Andreas Schlüter

Die englischen und französischen Aristokraten des ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts hatten ereignisgeschichtlich mit ganz unterschiedlichen Erfahrungen zu kämpfen; während sich in Frankreich aus einem blutigen konfessionellen Bürgerkrieg heraus eine zunehmend stabile Monarchie formte, kam England aus einer stabilen Friedensepoche, um Mitte des 17. Jahrhunderts in einen alle Ordnung zerstörenden Bürgerkrieg zu geraten. Strukturell jedoch gab es zwischen beiden Adelsgesellschaften große Parallelen,[1] unter anderem, so meine Grundthese, im Bereich der heroischen Inszenierung. Diese wird im Folgenden anhand eines zentralen Aspekts skizziert, nämlich der Bedeutung des Leidens für die Kriegeradligen beider Länder dieser Zeit.

Einführung: Leidenszeiten – Heldenzeiten?

In der westlichen Moderne, so jedenfalls lehren es die meisten Überblickswerke, suchen die Menschen den Schmerz zu unterdrücken wo immer es möglich ist. Eine explizite Bejahung oder sogar die Suche nach Leiden, sei es körperlicher oder seelischer Schmerz,[2] ist in der europäischen Kultur üblicherweise nicht vorgesehen, weshalb die Beschäftigung mit dem außerordentlichen Zustand des Leidens jedenfalls nicht auf den ersten Blick naheliegt. So lässt sich der Appell von Burkhard Liebsch verstehen, der 2014 eine Rückbesinnung auf die Grundkonstante der pathischen Dimension menschlichen Lebens gefordert hat.[3] Und gleichgültig, ob man diese These einer nur verdrängten anthropologischen Konstante teilt, ließe sich argumentieren, dass spätestens mit dem Siegeszug des

---

1 Dazu J.-M. Constant, La Noblesse en liberté. XVIe-XVIIe siècles, Rennes 2004, S. 57–65.

2 Diese beiden Dimensionen des Leidens werden im Folgenden nicht unterschieden und folglich synonym behandelt; die Dichotomie zwischen körperlichem Schmerz und geistigem Leiden, die seit Descartes das westliche Denken über dieses Phänomen mitbestimmt, war zu der Zeit, die ich untersuche, noch nicht in der Alltagspraxis durchgesetzt, sondern in Konkurrenz zu dominierenden anderen Narrativen. Siehe J. F. van Dijkhuizen, Partakers of Pain. Religious Meaning of Pain in Early Modern England, in: J. F. van Dijkhuizen / K. A. E. Enenkel (Hrsg.), The Sense of Suffering. Constructions of Physical Pain in Early Modern Culture (Intersections; 12), Leiden 2008, S. 189–220, hier S. 216.

3 B. Liebsch, Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler (Die graue Reihe; 63), Zug 2014, S. 10–12.

Christentums in der europäischen Kultur fast zwei Jahrtausende lang Sinnstiftung fundamental vom Leiden her gedacht war: nämlich vom ‚Schmerzensmann' Christus, der die Übel der Welt auf sich genommen und Schmerzen erlitten hat, um letzten Endes erlöst darüber zu triumphieren und damit doch einen Sieg, ermöglicht nur durch das Leiden, zu erringen.[4] Das Leiden wird also vom Menschen mit Bedeutung belegt, aber zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Räumen auf verschiedene Weise – ein kulturabhängiges Phänomen, anders als es etwa Elaine Scarry mit ihrer einflussreichen These der Unkommunizierbarkeit des Schmerzes behauptet hat:[5] Wenn Historiker mit dem Leiden etwas anzufangen vermögen, dann über seine diskursive Wirkmächtigkeit, über Zeugnisse meist sprachlich codierter Narrative des Leidens.

Welche Zeiten, welche Räume aber sprechen dem Leiden eine besondere Rolle zu? Ich folge hier Anna Thompsons These, dass es Epochen starken Transzendenzdrucks sind, in denen also das Sakrale besonders stark das profane Alltagsleben interpenetriert,[6] und schließe mich damit zugleich den klassischen Überlegungen Émile Durkheims an, der in den „elementaren Formen des religiösen Lebens" eine Trennung zwischen *sacrum* und *profanum*, zwischen einer dem Menschen üblicherweise nicht zugänglichen, transzendenten Sphäre und seiner Alltagswelt, als Grundlage aller Religion und zugleich der menschlichen Vergesellschaftung postuliert hat.[7] Durkheim hat in seinen ethnologisch fundierten Überlegungen auch eine besondere Bedeutung des Leidens in außerordentlichen Zeiten und für herausragende Menschen plausibel gemacht.

Damit bin ich beim Thema des Heroischen angekommen: Wie auch immer man den Helden zu fassen versucht, an der Matrix einer Figur mit außeralltäglichen Gaben, die Außeralltägliches im Angesicht eines Widerstands zu vollbringen vermag, führt kein Weg vorbei.[8] In der Alltagsvorstellung mag dabei die strahlende Heldentat im Vordergrund stehen – und doch gibt es gerade im Leiden herausgehobene Figuren, die sich von der Masse der „Kreaturen, die blind dahin gehen, wohin sie die Lust trägt", absetzen. Wer Schmerz aushält, so Durkheim, hat da-

---

4 J. Perkins, The Suffering Self. Pain and Narrative Representations in the Early Christian Era, London 1995, S. 3; siehe S. Brietz Monta, Martyrdom and Literature in Early Modern England, Cambridge 2005, S. 144, die von einem „martyrological commonplace" spricht „that suffering is the mark of the true Christian".

5 E. Scarry, The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World, Oxford 1985, S. 4–5.

6 In dieser Formulierung der starken Interpenetration des Sakralen mit dem Profanen in Verbindung mit einer Aufwertung und Betonung des Leidens folge ich A. Thompson, The Art of Suffering and the Impact of Seventeenth-Century Anti-Providential Thought, Aldershot 2003, S. 12.

7 É. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (Verlag der Weltreligionen. Taschenbuch; 2), Berlin 2007.

8 Für Eingrenzungen siehe R. von den Hoff [et al.], Helden – Heroisierungen – Heroismen. Transformationen und Konjunkturen von der Antike bis zur Moderne. Konzeptionelle Ausgangspunkte des Sonderforschungsbereichs 948, in: helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen 1.1, 2013, S. 7–14, hier S. 8–9, DOI 10.6094/helden.heroes.heros/2013/01/03.

durch „einen Sonderplatz in der Welt“, denn das sei ein Zeichen, dass „gewisse Bindungen, die ihn an die profane Welt halten, gebrochen sind“, dass er sich von ihnen hat befreien können – beziehungsweise gewendet auf das Heroische: auch andere durch sein Leiden hat befreien oder als eines der „lebende[n] Modelle, die zur Anstrengung anspornen“, dienen können.[9]

Eine Zeit des sakralen Überschusses, des allgegenwärtigen Transzendenzdrucks, war die Zeit konfessioneller Konflikte in den letzten Jahrzehnten des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, in der sich verschlechternde Lebensbedingungen mit eschatologischen Vorstellungen und einer allgemeinen Eintrübung der Mentalität verbanden.[10] Dabei manifestierten sich unüberbrückbar werdende Bekenntnisgegensätze zwischen den inzwischen weitgehend etablierten Kirchen mit oft blutigen inneren Unruhen in fast allen europäischen Gesellschaften, die sich mit den Fundamentalprozessen der Staatsbildung und der Sozialdisziplinierung zum historiographischen Profil einer Epoche verdichteten.[11]

In dieser Epoche, in der das Sakrale also in besonderer Weise präsent in der Wahrnehmung der Zeitgenossen war, kam es zum Siegeszug einer spezifischen Heldenfigur: des leidend-erduldenden Märtyrers. Auch wenn dieser – ein Unterlegener, der zum Nichthandeln gezwungen ist – auch als Gegenbild des siegenden, aktiven Heroen gedeutet werden kann, so lässt er sich durchaus als Held fassen: Er zeigt im Aushalten seines Leidens, obwohl er es beenden könnte, heroische Handlungsmacht; durch seine irdische Niederlage erlebt der Märtyrer einen himmlischen Triumph, er siegt also letzten Endes doch.

Welche Sprengkraft dieser Figur in der Epoche der Konfessionskonflikte, also den letzten Jahrzehnten des 16. und den ersten des 17. Jahrhunderts, innewohnte, lässt sich an den Überlegungen von John Foxe illustrieren, der in den 1560er und 1570er Jahren eines der einflussreichsten Martyrologien überhaupt verfasste, die „Actes and Monuments“, die ausgehend von der Verfolgung englischer Protestanten in der Regierung Marias der Katholischen bis 1559 ein Panorama lehrreicher Exempel der Glaubensfestigkeit und Opferbereitschaft ausbreiteten. Foxe nämlich sah diese christlichen Märtyrer als Substitute des Soldaten: Seine Helden seien „in deede the true Conquerers of the worlde“, denn „they declare to the worlde what true Christian fortitude is, and what is the right way to conquere“. Und Foxe fuhr fort, er wünsche sich, dass auch „Kinges and Princes, which commonly delite in heroicall stories, woulde diligently peruse suche monumentes of Martyrs, and lay them alwayes in sight, not alonely to read, but

9 Durkheim, Die elementaren Formen (Anm. 7), S. 464–465.

10 Siehe dazu allgemein W. Behringer [et al.] (Hrsg.), Kulturelle Konsequenzen der „Kleinen Eiszeit“. Cultural Consequences of the „Little Ice Age“ (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 212), Göttingen 2005.

11 Exemplarisch W. Reinhard, Sozialdisziplinierung – Konfessionalisierung – Modernisierung. Ein historiographischer Diskurs, in: N. Boskova-Leimgruber (Hrsg.), Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungstendenzen und Forschungserträge, Paderborn [u.a.] 1997, S. 39–55.

to follow" – die Aufforderung also zur Mimesis des Märtyrers durch die Mächtigen, besonders Monarch und Adel:

> „For doubtles[s] such as these" [Foxes Märtyrer nämlich] „are more worthy of honour then an hundreth Alexanders, Hectors, Scipions and warrelike Iulies. And though the worlde iudgeth preposterously of thynges, yet with God the true iudge, certes suche are to be reputed in deede, not that kill one an other with a weapon, but they which beyng rather killed in Gods cause, do retayne an inuincible constancie agaynst the threates of tyrantes and violence of tormentours."[12]

Die Texte, denen Foxe diese Ankündigung (unter dem Titel „utilitie of this story") voranschickte, gelten als Grundbaustein der politischen Kultur Englands ab den 1560er Jahren und bis weit ins folgende Jahrhundert.[13] So hat Melissa E. Sanchez kürzlich die Wirkmacht hagiographischer Narrative bei der Ausbildung einer öffentlichen Meinung bis weit ins 17. Jahrhundert nachgewiesen, und zwar gelte das auf beiden Seiten der „confessional divide".[14] Dass nämlich auch die katholische Konfessionskultur in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts eine ‚heroische Wende' erfahren habe, in der das Martyrium an einen explizit politischen Ort im allgemeinen öffentlichen Diskurs gerückt ist (und wiederum die protestantische Konfessionskultur beeinflusste), hat Peter Burschel in seiner ganz Europa durchmessenden Studie zur Kultur des frühneuzeitlichen Martyriums festgestellt.[15] Und in der katholischen Konfessionskultur Frankreichs hat Antoinette Gimaret darauf hingewiesen, dass in den späten 1570er Jahren eine Wiederaufladung des Sakralen („véritable recharge sacrale") bei den Katholiken stattgefunden habe.[16] Dabei gab es für beide streitenden Konfessionsparteien ein „imaginaire martyrologique commun": Das Martyrium stelle nämlich die „validité de la souffrance", die Wertschätzung des Leidens als Auszeichnung, sicher, wenn

---

12 J. Foxe, The Ecclesiastical History Contayning the Acts and Monuments of Martyrs, London 1576, S. 9–10 (dort auch die im nächsten Satz erwähnte Überschrift „utilitie of this story").

13 W. Haller, Foxe's Book of Martyrs and the Elect Nation, London 1963. Hallers pointierte und weit verbreitete Sicht, Foxe sei dafür verantwortlich, dass die Engländer sich als auserwählte Nation im apokalyptischen letzten Kampf für die Vorsehung um die rechtgläubige Zukunft Europas verstanden hätten, ist nicht unwidersprochen geblieben, siehe A. Dailey, The English Martyr. From Reformation to Revolution, Notre Dame, IN 2012, Kapitel 2 „New Actors in an Old Drama. The Martyrology of John Foxe", S. 53–97, mit Kritik an Hallers These als „long-dismissed", S. 55. Dagegen wiederum J. R. Knott, Discourses of Martyrdom in English Literature, 1563–1694, Cambridge 1993, S. 3, der Haller für „still valuable" hält.

14 M. E. Sanchez, Erotic Subjects. The Sexuality of Politics in Early Modern English Literature, Oxford 2011, S. 18.

15 P. Burschel, Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit, 2004, S. 263–264, hier zum Jesuitentheater, aber seine Einschätzung äußert Burschel für die gesamte „katholische Welt".

16 A. Gimaret, Extraordinaire et ordinaire des Croix. Les représentations du corps souffrant, 1580–1650 (Bibliothèque littéraire de la Renaissance; Sér. 4, 82), Paris 2011, S. 32. Die differenzierte Sicht Gimarets auf unterschiedliche Stadien des Martyriumsdiskurses in Frankreich wird im Folgenden noch erläutert.

auch die Formen sich unterschieden haben mögen.[17] Wie Jan Frans van Dijkhuizen für England gezeigt hat, fanden sich jedoch in der Praxis verschiedene Modelle des Martyriums, ob katholisch tradiert oder calvinistisch inspiriert, lange Zeit nebeneinander, ohne dass eines davon die Dominanz erlangen konnte. Der Moment der „Wasserscheide" im englischen Leidensdiskurs, den van Dijkhuizen in der calvinistischen Trennung zwischen körperlichem Schmerz und geistigem Leiden identifiziert, fand sich also in der Praxis bis zur Jahrhundertmitte nicht.[18] Die trennscharfe „bekenntnisspezifische Martyrologie", die laut Kaspar von Greyerz und Kim Siebenhüner im Lauf des 16. Jahrhunderts ausgebildet wurde,[19] lässt sich beim Blick auf den transnational verflochtenen Adelsstand und dessen Todesinszenierungen nicht aufrechterhalten.

Diese Veränderungen in einem bestimmten, eigentlich nur die Sphäre des Religiösen betreffenden Bereich hatten nämlich in dieser Zeit des Transzendenzdrucks auch Auswirkungen auf die Heroisierungsstrategien des Kriegeradels. An die Seite des bisherigen aggressiv-militärischen Tatheldentum, das bisher die Schwertaristokraten sowohl in Frankreich als auch in England in ihrer heroischen Inszenierung ausgezeichnet hatte, trat, so meine These, das heroische Leiden des Märtyrers als weitere Option der Okkupation einer mit positiven Werten besetzten, herausragenden Figur.[20] Im Folgenden werde ich zwei exemplarische Figuren beleuchten, die ich als jeweilige Begründer einer Kultur des heroischen Leidens in der englischen respektive der französischen Adelsgesellschaft verstehe: Philip Sidney und Henri de Guise. Beider Tode und deren narrative Ausgestaltung in den folgenden Funeralschriften werden im Folgenden auf diese These hin untersucht. Die Todeserzählungen zu zwei Adligen, die in kurzem Abstand zueinander starben, betrachte ich als Ausgangspunkte der heroischen Figuration, die ich im Folgenden skizzieren möchte.

---

17 Ebd., S. 76.

18 Van Dijkhuizen, Partakers of Pain (Anm. 2), S. 190. Eine andere, materialreich ideengeschichtlich entwickelte Sicht dazu bei D. Crouzet, Sainthood and Heroism. Images and Imagery in Sixteenth-Century Europe, in: A. Molho / D. Ramada Curto (Hrsg.), Finding Europe. Discourses on Margins, Communities, Images, New York/Oxford 2007, S. 335–357.

19 K. von Greyerz / K. Siebenhüner, Einleitung, in: K. von Greyerz / K. Siebenhüner (Hrsg.), Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800) (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 215), Göttingen 2006, S. 9–27, hier S. 10.

20 Eine ganz andere Rolle spielte das Leiden für das militärische Heldentum: Es wurde durch Hervorrufen von Zorn unterdrückt, um besser kämpfen zu können; siehe dazu spezifisch auf Philip Sidney und seine Behandlung des Stoffes in der Schäferromanze „Arcadia" bezogen K. A. Craik, Reading Sensations in Early Modern England, Houndmills 2007, Kapitel 3 „Arming the Reader. Sir Philip Sidney and the Literature of Choler", S. 52–72; K. Steenbergh, Green Wounds. Pain, Anger and Revenge in Early Modern Culture, in: J. F. van Dijkhuizen / K. A. E. Enenkel (Hrsg.), The Sense of Suffering. Constructions of Physical Pain in Early Modern Culture (Intersections; 12), Leiden 2008, S. 165–187, hier S. 180–186.

Parallele Ausgangsfiguren: Philip Sidney und Henri de Guise

Philip Sidney galt als Ausnahmetalent; der Höfling, Ritter und Dichter wurde mitten in der Adoleszenz zum Fokus einer Gruppe von Höflingen, die als Sidney-Essex-Kreis bekannt wurde. Als deren Hoffnungsträger begleitete er 1585 seinen Förderer Leicester in die Niederlande, um dort gegen die Spanier zu kämpfen. In seiner ersten Schlacht 1586 wurde er verwundet und starb einige qualvolle Wochen später.[21]

In den Funeralschriften zu Sidneys Leben und Tod spielt die Figur des Martyriums eine große, wenn auch nicht dominierende Rolle. Jan van Dorsten hat bei diesen einigen hundert Werken von einem „sudden awakening" englischer Dichter für Trauerlyrik gesprochen,[22] deren Ausmaß Gavin Alexander erstaunlich nennt.[23] Es lassen sich in den so zahl- wie umfangreichen lyrischen Panegyriken, die bald nach 1586 vor allem an Universitäten und im engeren Umfeld Sidneys entstanden und als völlige Neuerung in England bezeichnet worden sind,[24] zwei Hauptthemen ausmachen: Zum einen die „resolution of conflicting talents"[25] bei Sidney, dass er nämlich einander scheinbar ausschließende musisch und militärisch Talente in seinem (heldenhaften) Habitus verband. Zum anderen Sidneys „final transformation" zum christlichen Märtyrer, durch die das „official image"[26] des calvinistischen Blutzeugen geschaffen worden sei.

Diese beiden Elemente lassen sich bereits in Sidneys Schriften finden, wenn man – mit William Craft – „doing and suffering" als Fundament von Sidneys Überlegungen versteht:[27] Wenn etwa der Herrscher der literarischen Schäferwelt „Arcadia", Musidorus, über die Erziehung der dortigen Prinzen sagt, „they were so brought up that all the sparks of virtue which nature had kindled in them were so blown to give forth their uttermost heat […], their bodies exercised in all

---

21 Näheres zu seiner Person und Position bei A. Schlüter, Blowing the Coals of Ambition. Hubert Languet, Giordano Bruno and Antonio Pérez as Marginal Hero-Makers in the Sidney-Essex Circle, in: R. G. Asch / M. Butter (Hrsg.), Die Helden und ihr Publikum (Helden – Heroisierungen – Heroismen; 2), Würzburg 2015, S. 44–46.

22 J. A. van Dorsten, Poets, Patrons, and Professors. Sir Philip Sidney, Daniel Rogers, and the Leiden Humanists (Publications of the Sir Thomas Browne Institute; 2), Leiden/London 1962, S. 153.

23 G. Alexander, Writing after Sidney. The Literary Response to Sir Philip Sidney 1586–1640, Oxford 2006, S. 57.

24 D. Baker-Smith, „Great Expectation". Sidney's Death and the Poets, in: J. van Dorsten [et al.] (Hrsg.), Sir Philip Sidney. 1586 and the Creation of a Legend, Leiden 1986, S. 83–103, hier S. 85.

25 Ebd., S. 88, S. 97.

26 Ebd., S. 99.

27 W. Craft, Labyrinth of Desire. Invention and Culture in the Work of Sir Philip Sidney, Newark [u.a.] 1994, S. 104 („the Sidnean virtues"). Ebd., S. 5 heißt es, die „Arcadia […] transforms the heroic life".

abilities both of doing and suffering".[28] Mit dem aristokratisch eingeführten aggressiven militärischen Heldentum der Tat verband sich ein kontemplatives Heldentum der tugendhaft-geduldigen Standhaftigkeit.[29] Kurz vor seinem Tod sagte der todkranke Sidney seinen Ärzten – jedenfalls gemäß der Überlieferung Fulke Grevilles, seines besten Freundes – er sei „one to whom a stronger spirit had given power above himself either to do or suffer".[30]

Einen Hauptpunkt der Schriften bilden Erzählungen zu Sidneys schmerzhafter und langwieriger Verwundung vor dem Tod. In Thomas Moffets „Nobilis" wurde Sidneys leidensvolles Sterben in antikisierender Form gelobt: „Glücklich die Kranken, die ohne Schmerz sterben! Glücklicher aber die, durch die der Schmerz verachtet wird durch Seelengröße oder zum Ende gebracht wird durch tapferstes Aushalten!"[31] Statt einer religiösen Tradition war hier der neostoizistische Gedanke der Nobilitierung des Leidens angesprochen, der in ganz Europa zeitgenössisch eine wichtige Rolle spielte.[32]

Aber auch die auf Christus zentrierte Leidensrhetorik findet sich bei Sidney. So heißt es bei George Whetstone, dessen Bruder bei Sidneys Tod anwesend war, über Sidneys letzte Lebenszeit: „The wound was deepe, / and shivered the bone, / His hart was good, and manly bore this Crosse: / With courage stoute, he did suppresse the mone". Das Ertragen von Schmerzen also bezeichnete Whetstone als Kreuztragen, als *imitatio Christi*. Sein guter Tod, so fuhr Whetstone fort, sei „wholy bent, by vertue to aspire", durch tugendhaftes Verhalten also ermöglicht, zugleich mit dem Hinweis auf mögliche Mimesis.[33]

---

28 P. Sidney, The Countess of Pembroke's Arcadia (The New Arcadia), hrsg. von V. Skretkowicz, Oxford 1987, S. 163.

29 Siehe zum Vorstellungszusammenhang geistigen Heldentums als Leiden Giordano Brunos einflussreiche Schrift „Eroici Furori" (1585, Philip Sidney gewidmet). Zur Vorstellung der Melancholie als Zustand des Leidens und zugleich als Auszeichnung des heroischen *ingeniums* siehe A. Schlüter, Humouring the Hero. The Uses of Melancholy among Military Nobles in Late Elizabethan England, in: helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen, Special Issue 1, 2014, S. 24–34, DOI 10.6094/helden.heroes.heros/2014/QM/04. Zur Beziehung zwischen der heroischen Figur Sidney und dem Heldenmacher Bruno ausführlicher Schlüter, Blowing the Coals of Ambition (Anm. 21), S. 43–72, hier S. 47, S. 51–52, S. 56–58, S. 66–67, S. 71–72.

30 J. Gouws, The Prose Works of Fulke Greville, Lord Brooke, Oxford 1986, S. 78.

31 T. Moffet, Nobilis or a View of the Life and Death of a Sidney, hrsg. von V. B. Heltzel / H. H. Hudson, San Marino, CA 1940, S. 39 (eigene Übersetzung). Original: „Felices aegri qui sine dolore moriuntur: Feliciores quibus dolor accedens, aut spernitur magna animi generositate, aut epikartereía fortissima perfertur".

32 Zur Bedeutung der „vogue stoïcienne" im Europa des beginnenden 17. Jahrhunderts siehe etwa J.-M. Constant, La folle liberté des baroques (1600–1661), Paris 2007, S. 41, S. 53. Speziell für England siehe A. McCrea, Constant Minds. Political Virtue and the Lipsian Paradigm in England, 1584–1650, Toronto 1997. Da es in diesem Rahmen jedoch vor allem auf die religiös grundierte Dimension des Leidens ankommt, wird diese Tradition hier nicht ausführlicher behandelt.

33 G. Whetstone, Sir Phillip Sidney, his Honorable Life, his Valiant Death, and True Vertues, [London 1587], C, C2.

Ludowick Bryskett wurde in seiner christuszentrierten Angleichung Sidneys an das Leiden anderer Märtyrer am deutlichsten: In seiner „Mourning Muse of Thestylis" schrieb er:

> „the noble knight, who [be]gan to feele / … his mortal bodie to assaile, / With Eyes lift up to heav'n, and courage frank as steele, / With cheerful face, where valour lively was exprest, / But humble mynd, he said; … / … I hope now to be plast / In th' everlasting blis, which thy precious blood / Thou purchase did for us."[34]

Eine solche Rhetorik des christlichen Martyriums, das der „noble knight" auf sich genommen habe, um mit dem Opfer seines Blutes und Lebens seine Anhänger zu erlösen, war deutlich prononcierter bei Henri de Guise zu finden, den ich als Sidneys französisches Gegenüber in der Einführung des Leidens in die aristokratische Heldeninszenierung betrachte. Beider Tod lag nur etwa zwei Jahre auseinander und wurde durch den gemeinsamen Bezug auf eines der Hauptereignisse politisierten Martyriums in der Frühen Neuzeit verklammert: die Hinrichtung Maria Stuarts Anfang 1587. Der vielgerühmte grandiose Leichenzug von 300 Personen durch London, der Sidneys Status als Märtyrer für die konfessionelle Sache zu festigen half, fand nämlich vermutlich deshalb wenige Tage nach ihrer Hinrichtung statt, um mit seinem Pomp das vorige Ereignis zu überstrahlen.[35] Und in Frankreich verlieh das vielfach als Martyrium bezeichnete Sterben der katholischen Maria Stuart als Tochter einer Guise dem ganzen Haus das tragische Prestige des Martyriums, an das die Trauerschriften auf Henri de Guise anknüpfen konnten.[36] Dieser 1550 geborene Hochadlige war der Anführer der 1576 gegründeten katholischen Liga, die sich als radikalisierte und zutiefst spiritualisierte Religionskriegspartei nicht nur gegen die hugenottische, sondern auch gegen die um Ausgleich bemühte königliche Partei von Heinrich III., dem letzten und tragisch scheiternden Valois-König, stellte.[37]

Am Morgen des 23. Dezember 1588 zu Heinrich III. gerufen, wurde er, im Schloss Blois angekommen, auf Befehl des Königs hinterrücks erstochen, und zwar durch eine große Zahl von Dolchstichen in den Oberkörper. Damit wurden sämtliche Regeln, etwa die des Zweikampfs oder der gerichtlich sanktionierten Hinrichtung, verletzt; mehr noch, der König ließ den Leichnam aus Sorge, dieser könne als Reliquie und sakrales Objekt der Aufwiegelung genutzt werden, verbrennen

---

34 L. Bryskett, Mourning Muse of Thestylis, in: A. Chalmers, The Works of English Poets, from Chaucer to Cowper, Bd. 3, London 1810, S. 390–392, hier S. 391 (hier E. Spenser zugeschrieben).

35 J. F. R. Day, Death Be Very Proud. Sidney, Subversion, and Elizabethan Heraldic Funerals, in: D. Hoak (Hrsg.), Tudor Political Culture, Cambridge 1995, S. 179–203, hier S. 189.

36 R. M. Wilkin, Women, Imagination and the Search for Truth in Early Modern France (Women and Gender in the Early Modern World), Aldershot 2008, S. 120.

37 Zur asketisch-spirituellen und letztlich erfolglosen Inszenierung Heinrichs III. zuletzt N. Le Roux, L'héroïsme impossible des derniers Valois, in: M. Wrede (Hrsg.), Die Inszenierung der heroischen Monarchie. Frühneuzeitliches Königtum zwischen ritterlichem Erbe und militärischer Herausforderung (Historische Zeitschrift. Beihefte; 62), München 2014, S. 152–169, hier S. 162–169.

und die Asche in die Loire streuen.[38] Am Tag darauf wurde der Bruder von Guise, ein Kardinal, verhaftet und dann ebenfalls auf Befehl des Königs getötet.

Das religiös figurierte Gedenken an diese häufig gemeinsam betrachteten Taten begann am 1. Januar 1589 in Paris. Die Stadt verwandelte sich gemäß Denis Crouzet als Reaktion auf die Bluttaten von Blois in ein neues Jerusalem, in dem barfüßige Bußprozessionen angeführt von Kindern durch die Quartiere der Stadt zogen, um Rache zu schwören und eine irdischen Herrschaft Christi zu errichten. In der ganzen Stadt sollte für 55 Tage „a mystical body of suffering united in prayer" entstehen, eine Leidensgemeinschaft als mystische Vereinigung mit den Getöteten von Blois, die sich in den Kirchen und Klöstern der Stadt versammelte, in denen Effigien der gestorbenen Guise-Brüder aufgestellt wurden, wirkungsvoll beleuchtet und in schwarzem Gewand, bestickt mit silbernen Tränen.[39] Diese Tränen waren ein hagiographischer Topos und angelehnt an die Tränen Henris de Guise selbst, die er – seine Ermordung präfigurierend – unbewusst bereits zuvor in den Augen gehabt haben soll.[40]

Der „außerordentliche psychologische Schock", den Denis Crouzet der Ermordung der Guise-Brüder auf Befehl des Königs zuschreibt,[41] sorgte für eine bisher nicht bekannte Welle von Texten, die dieses Ereignis verarbeiteten, häufig in politisch-parteilicher, radikaler Weise. Alexander Wilkinson hat die Reaktionen systematisch untersucht und einen „enormous surge" an Druckschriften durch dieses Ereignis feststellen können, die 1589 mit weitem Abstand zum Jahr mit den größten Druckzahlen im Frankreich des 16. Jahrhunderts machten.[42] Wie Antoinette Gimaret urteilt, sorgten die Morde von Blois für einen deutlichen Auftrieb des Märtyrerthemas in der katholischen Liga, mittels einer mystischen und zugleich politischen „orchestration"[43], also einer Verbindung zwischen Religion und Politik, Sakralem und Profanem. Für Nicolas Le Roux handelt es sich dabei um eine säkulare „Propagandakampagne", die sich allerdings etablierter Muster der Hagiographie und der Frömmigkeit bediente.[44] Zu dieser gehörte das Einrücken des Duc de Guise in eine Tradition religiöser Blutzeugen.

---

38 Siehe dazu N. Le Roux, La propagande et le problème de sa réception, d'après les mémoires-journaux de Pierre de L'Estoile, in: Cahiers d'Histoire 90–91, 2003, S. 19–32. Online, http://chrhc.revues.org/1435, 1. August 2015, Rn. 21.

39 Für eine Wiedergabe und autoritative Deutung der Pariser Ereignisse vom Januar und Februar 1589 siehe D. Crouzet, Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 – vers 1610), Seyssel 1990, Bd. 2, S. 494–500. Ausführlicher dazu D. Richet, Politique et religion. Les processions à Paris en 1589, in: D. Richet, De la Réforme à la Révolution. Études sur la France moderne, Paris 1991, S. 69–82.

40 Le Roux, La propagande et le problème de sa réception (Anm. 38), Rn. 24.

41 Crouzet, Les Guerriers de Dieu (Anm. 39), S. 379.

42 A. S. Wilkinson, „Homicides Royaux". The Assassination of the Duc and Cardinal de Guise and the Radicalization of French Public Opinion, in: French History 18.2, 2004, S. 129–153, hier S. 131.

43 Gimaret, Extraordinaire et ordinaire des Croix (Anm. 16), S. 68–69.

44 Le Roux, La propagande et le problème de sa réception (Anm. 38), Rn. 26. Für die Nutzung des Begriffs „Propaganda" in diesem Zusammenhang spricht er sich aus (ebd., Rn. 1).

Eine große Zahl der Schriften trägt das Martyrium bereits im Titel,[45] etwa die „Epitaphes des deux frères martyrs" (Paris 1589), in denen klargemacht wurde, was der Kernaspekt ihrer Martyriumserzählung war: „L'Innocence". Das lässt sich als Kompensation des fehlenden Leidens im Sterben lesen: Denn da Henri durch das Attentat völlig überrascht war, hatte er gar keine Gelegenheit dazu gehabt. Indem die Unschuld und Loyalität Henris betont wurde, wurden tradierte hagiographische Konventionen aufgenommen. Stattdessen wurde, wie Nicolas Le Roux argumentiert, dessen Leiden sinnlich durch die nachträgliche Darstellung der geschundenen Leichen nachvollziehbar gemacht.[46] Die Propagandisten der Liga sorgten durch die Fokussierung ihrer Flugschriften auf die Leichen der Brüder dafür, dass die Präsenz der präsumtiven Märtyrer durch die Zurschaustellung und damit die visuelle Evidenz ihres Leidens gewahrt blieb.[47]

Weitere martyrologische Defizite, die man Henri de Guise attestieren konnte, wurden durch die Betonung anderer Aspekte ausgeglichen. So war in den Erzählungen über das Attentat neben der Unschuld sein hervorstechendes Merkmal die Loyalität gegenüber dem als tyrannisch charakterisierten König, dessen Einladung ins Schloss von Blois er völlig ahnungslos und gutwillig gefolgt sei.[48]

Eine weitere Voraussetzung eines Märtyrerkultes fehlte Guise genauso wie Sidney. So entstand für keinen der beiden ein fixierter Ort des Kultes: Während Sidney zwar in der St. Paul's Cathedral in London einen prestigeträchtigen Ort für seine Gebeine fand, erhielt er nie ein regelrechtes Grabmal, sondern nur eine schmucklose Platte.[49] Sidneys Lobredner griffen die Ortlosigkeit des Verstorbenen auf, nicht ohne sie positiv zu wenden. So schrieb der Leidener Gelehrte Hieronymus Groslotius am 12. Dezember 1586 einen „tumulus", einen Grabhügel für Sidney, „ac doctrina et virtute incomparabilis", der also in Lehre wie Tugend nicht zu vergleichen sei, über diesen freuten sich „coelum" und „orbis", also Himmel und ganzer Weltkreis.[50] Entgrenzt ist das Gedenken an Sidney auch etwas später im bekannten Epitaph, den der konkurrierende Höfling Walter Raleigh wohl 1591 schrieb und der 1593 von John Eliot folgendermaßen wiederge-

---

45 Denis Pallier listet in seiner Bibliographie 36 Schriften allein für das Jahr 1589 über die Ermordung der Guise-Brüder auf; siehe D. Pallier, Recherches sur l'Imprimerie à Paris pendant la Ligue (1585–1594) (Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie; 9), Genf 1975, S. 281–288, Nr. 279–315, für die häufig auf das Martyrium bezogenen Titel.

46 Le Roux, La propagande et le problème de sa réception (Anm. 38), Rn. 23.

47 C. Bouteille-Meister, Les cadavres fantasmés des Guise. Les corps sanglants du Balafré et de son frère dans les stratégies de représentation des assassinats de Blois, in: C. Bouteille-Meister / K. Aukrust (Hrsg.), Corps sanglants, souffrants et macabres. XVIe-XVIIe siècle, Paris 2010, S. 285–302, besonders S. 286.

48 M. Bernard, Écrire la peur à l'époque des guerres de Religion. Une étude des historiens et mémorialistes contemporains des guerres civiles en France (1562–1598), Paris 2010, S. 199.

49 Zu Fulke Grevilles unausgeführtem Plan eines Doppelgrabs knapp Alexander, Writing after Sidney (Anm. 23), S. 221.

50 H. Groslotius, Tumulus v.c.m. Philippi Sydnaei equitis illustrissimi, ac doctrina et virtute incomparabilis, zitiert in van Dorsten, Poets, Patrons, and Professors (Anm. 22), S. 184–185.

geben wurde: „England, Netherlands, the Heauens, and the Arts / The Souldiours, and the World, haue made six parts, / Of the noble Sydney: for non will suppose, / That a small heape of stones can Sydney enclose“.[51]

Auch für Henri de Guise gab es keinen Ort des Kultes – sein Leichnam wurde offenbar verbrannt und die Asche in die Loire gestreut, auch wenn es unterschiedliche Versionen der Ereignisse gibt. Der Grund dafür war laut dem Diaristen Pierre de L'Estoile „qu'il n'en restât ni relique, ne mémoire“, dass also kein der Verehrung zugänglicher Überrest bleiben solle.[52] Die physische Auslöschung war offenbar erfolgreich – erst in den späten 1620er Jahren wagte es seine Witwe Cathérine de Clèves, ihrem Gatten und sich das eindrucksvolle Doppelgrab in der Jesuitenkapelle von Eu (Normandie) errichten zu lassen, das von Henris militärischen Triumphen und seiner Eignung als katholischer Held zeugte und ihm damit ein bleibendes physisches Erinnerungszeichen zu setzen.[53] Bis dahin aber hatte man sich, ähnlich wie bei Philip Sidney, damit begnügt, ein imaginäres Grabmal zu errichten wie folgender unbekannter Zeitgenosse: „N'eslevez point de tombeaux magnifiques / À ces deux corps en cendres consommez / Car il suffit qu'ils sont bien inhumez / Dedans les coeurs de tous les catholiques“.[54] Dieses Thema des Einschließens in die Herzen der Überlebenden als Ersatzbestattung steigerte Charles Pinselet noch, indem er in seinem „Martire des devx freres“ nicht nur die Herzen, sondern das ganze Universum zum allumfassenden Ort des Gedächtnisses an die Brüder erklärte: „leur gloire est sans exemple / Tout se grand Univers leur servira de Temple, / Et le coeur des François sera leur vray Tombeau / semper“.[55]

Zwischen Sidney und Guise gab es aber auch große Unterschiede. Während Sidney bald als nationaler Märtyrer für die gesamteuropäische Sache des Protestantismus gefeiert wurde, blieb Henri de Guise inmitten des Bürgerkrieges eine zutiefst umstrittene Figur, die zudem von der königlichen Propaganda mit allen Mitteln denunziert wurde, um die eigene Bluttat zu rechtfertigen.[56] Trotzdem lassen sich zwischen beiden auch im Bereich der politischen Funktion Parallelen ziehen: Genauso wie Guise eine umstrittene Figur in einer umstrittenen politischen

---

51 Zitiert nach W. H. Bond, The Epitaph of Sir Philip Sidney, in: Modern Language Notes 58.4, 1943, S. 253–257, hier S. 254. Dieses Gedicht war eng an ein französisches von Joachim du Bellay angelehnt, das dieser 1525 für einen Adligen geschrieben hatte.

52 P. de L'Estoile, Registre-Journal de Henri III [1588], in: J.-J. Champollion-Figeac (Hrsg.), Mémoires pour servir à l'Histoire de France, Bd. 1.1, Paris 1837, S. 269.

53 Siehe dazu J. Coural, Les tombeaux du duc et de la duchesse de Guise a Eu, in: Bulletin de la Société de l'Histoire de l'Art français, 1957, S. 251–255 und kürzlich J. Richards, Warriors of God. History, Heritage and the Reputation of the Guise, in: J. Munns [et al.] (Hrsg.), Aspiration, Representation and Memory. The Guise in Europe, 1506–1688, Aldershot 2015, S. 169–182, hier S. 176–177.

54 Le Tumbeau de Messeigneurs les Cardinal et Duc de Guyse, avec plusieurs Sonnets en forme de regrets et autres Poesies sur le mesme subject, o.O. 1589, S. 47–48.

55 C. Pinselet, Le Martire des devx freres, o.O. 1589, zitiert nach Crouzet, Les Guerriers de Dieu (Anm. 39), S. 535.

56 Wilkinson, „Homicides Royaux“ (Anm. 42), S. 133.

Faktion war, waren die „Forward Protestants“ der um Sidney und seine Nachfolger gebildeten Hoffaktion eine partikulare und mit der Krone selten übereinstimmende Gruppe, die eine aggressive konfessionsgebundene Außenpolitik auf dem Kontinent forderten.[57] Und auch wenn Sidney als Aushängeschild dieser Gruppe häufig rhetorisch mit dem Gemeinwohl verknüpft wurde, wurde auch Henri de Guise von seinen Lobrednern mit nichts als dem Wohl des ganzen Landes assoziiert. Wie es etwa Charles Pinselet ausführte: „Le tombeau le plus honorable que tu peux eriger à ce sainct martyr est que tu imite sa pieté, sa constance, & ceste saincte resolution de mourir en la conseruation de la religion pour la liberté de ta nation & repos de ta patrie“.[58]

Festzuhalten bleibt, dass beide in vielen Punkten nur schwer mit dem tradierten Bild von Märtyrern als Selbstopfernden für die eigene religiöse Überzeugung in Einklang zu bringen waren. Dennoch: Das heroische Leiden haben die nachträglichen Narrationen über beide stark in den Vordergrund gerückt. Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, wie sich diese Impulse in den nächsten Jahrzehnten auswirkten.

Letzte Nachfolger: Marquis de Cinq-Mars und 3. Earl of Essex

Sowohl Sidney als auch Guise fanden – nicht nur für ihre Tode, sondern allgemein als exemplarische Figuren – Eingang in die Inszenierungs-, und das heißt in der Frühen Neuzeit häufig: Heroisierungsstrategien ihrer jeweiligen Adelsgesellschaften. Sie sind Ausgangspunkte der transnationalen heroischen Figuration, deren Entwicklung ich in einer größeren Arbeit verfolge und die ich im Folgenden anhand des Leidens als exemplarischem Teilaspekt ihrer inneren Matrix bis zu ihrem jeweiligen Ende verfolgen möchte. Dabei kann an dieser Stelle nur höchst selektiv vorgegangen werden. Ich stütze mich bei der Reichweite der jeweiligen heroischen Modellhaftigkeit Sidneys und Guise’ auf die Ergebnisse früherer Forschungen.

Vor allem in der französischen Geschichtswissenschaft ist es üblich, die Bedeutung des Martyriums mit dem Ende des 16. Jahrhunderts stark einzuschränken. Antoinette Gimaret sieht den erzählten Tod Henris de Guise als Ausgangspunkt für Märtyrernarrative etwa mit dem Ende der katholischen Liga 1594 als abge-

---

57 Siehe zur eigentlich führenden, die Leicester-Sidney-Essex-Faktion deutlich hinter sich lassenden Hoffaktion um William Burghley: M. Partridge, Lord Burghley and Il Cortegiano: Civil and Martial Models of Courtliness in Elizabethan England, in: Transactions of the Royal Historical Society. Sixth Series 19, 2009, S. 95–116. Zur französischen Liga vor allem J.-M. Constant, La Ligue, Paris 1996, und A. Jouanna, Le dévoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l’État moderne (1559–1661), Paris 1989, Kapitel „Autour de la Ligue. La confessionnalisation des stratégies nobiliaires“, S. 180–211.

58 Pinselet, Le Martire des devx freres (Anm. 55), S. 36. Das Buch hatte eine große Verbreitung gemäß L. Zilli, Le meurtre des Guises et la littérature pamphlétaire de 1589, in: Y. Bellenger (Hrsg.), Le mécénat et l’influence des Guises (Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance; 9), Paris 1997, S. 581–593, hier S. 588.

schlossen;[59] Denis Crouzet sieht zum selben Zeitpunkt „the failure of sacrificial heroism“ evident geworden.[60] Gimaret konstatiert in der Zeit nach der Befriedung der französischen Konfliktparteien, also ab 1598, einen Umbruch, „un nouveau climat“, in dem der frühere radikale Glaubenseifer stigmatisiert worden sei. Die positiv gewendete – in anderen Worten heroisierte – Außerordentlichkeit des Leidens sei einer Stigmatisierung und Profanierung gewichen, die die Sprengkraft dieser Figur entschärft und sie domestiziert bzw. veralltäglicht habe.[61] Erst in dieser Zeit sieht Gimaret die Entstehung des Typus eines „martyr politique“, der zwar denselben Eifer für eine gute Sache und dieselbe Hingabe des Körpers bewiesen habe wie der „martyr de foi“, allerdings für eine andere gute Sache: Statt des Glaubens sei es nun um das Wohl des – zunehmend sakralisierten – Staates gegangen.[62] Diese Unterscheidung ist jedoch in einer Epoche, die mindestens seit der Zeit der Religionskriege das Sakrale und das Profane kaum noch auseinanderzuhalten vermochte, nicht aufrechtzuerhalten, wenn auch die Theorie der Konfessionalisierung nicht ohne Abstriche für Frankreich angewendet werden kann.[63]

War es tatsächlich ein hilfloser Anachronismus, wenn Formen des Martyriums aufgegriffen wurden, wie Gimaret für die 1630er Jahre feststellt? Um dieses Bild zu nuancieren, hilft ein Blick auf die englische Historiographie. Für Thomas S. Freeman war nämlich in England bis zum Tod Karls I. der „hold of martyrdom on the popular imagination“ so stark und sogar anwachsend, dass nach seiner Ansicht jeder von einer Obrigkeit Verfolgte sich dem christuszentrierten Märtyrerbild angleichen musste, um eine wohlwollende Öffentlichkeit zu erreichen. Er stellt – ähnlich wie Gimaret in Frankreich – eine Politisierung des Martyriums fest, die seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert zu einem erfolgreichen politischen Verhaltensmodell wurde, ohne ihre religiöse Einbettung zu verlieren.[64]

Für die aristokratische Tradition sollte also die Kraft des Martyriums in seiner politisierten Form nicht vorschnell *ad actas* gelegt werden. So hat für Frankreich Mathilde Bernard festgestellt, dass die martyriumsartigen Todesumstände des Henri de Guise teilweise als Muster („matrice“) für spätere Tode von Adligen gedient hätten, insbesondere bei Hinrichtungen, bis hin zum Tod des Marquis de Cinq-Mars 1642, der letzten Hinrichtung eines Adligen unter Kardinal Richelieu.[65] Und

---

59 Gimaret, Extraordinaire et ordinaire des croix (Anm. 16), Kapitel „Les martyrs ligueurs“, S. 68–77.

60 Crouzet, Sainthood and Heroism (Anm. 18), S. 350.

61 Gimaret, Extraordinaire et ordinaire des croix (Anm. 16), Kapitel „Le temps de l’oubli“, S. 77–118, hier S. 77.

62 Ebd., Kapitel „Les martyrs ligueurs“, S. 119–120.

63 Siehe grundlegend P. Benedict, Confessionalization in France? Critical Reflections and New Evidence, in: R. A. Mentzer / A. Spicer (Hrsg.), Society and Culture in the Huguenot World 1559–1685, Cambridge 2002, S. 44–61.

64 T. S. Freeman, „Imitatio Christi with a Vengeance“. The Politicisation of Martyrdom in Early Modern England, in: T. S. Freeman / T. F. Mayer (Hrsg.), Martyrs and Martyrdom in England, c. 1400–1700, Woodbridge 2007, S. 35–69, hier S. 61 und passim.

65 Bernard, Écrire la peur à l’époque des guerres de Religion (Anm. 48), S. 199, Anm. 8.

für England ist Sidney – weniger durch seine Todesumstände als insgesamt durch seine heroische Persona – zum „powerful cultural token",[66] zum intellektuellen Ausgangspunkt einer sozialen Gruppe geworden, die sich um ein heroisches Leitbild formte und die bis zum Tod des 3. Earls of Essex 1646 aktiv blieb.[67]

Im Folgenden werden deshalb einige Schriften aus Anlass des Todes dieser beiden Personen, Henri Coiffier de Ruzé, Marquis de Cinq-Mars (1642) und Robert Devereux, 3. Earl of Essex (1646), auf diese Traditionslinien hin überprüft.[68]

Die letzte große Hinrichtung der Regierung Ludwigs XIII. wegen der Verschwörung gegen Kardinal Richelieu fand 1642 in Lyon statt. Einer der beiden Hingerichteten war der Marquis de Cinq-Mars, der gerade 22-jährige bisherige Großstallmeister und Vertraute des Königs. Von ihm wurde berichtet, er sei den Tag „avec constance et quelque affectation de mépriser la mort" angegangen; „il a porté son humeur hautaine".[69] Beim Besteigen des Schafotts – „avec une addresse et gayeté majestueuse" –, habe er das Kruzifix aus der Hand des Priesters genommen, es umschlossen und geküsst „avec une douceur inconcevable", um dann die Enthauptung „fort constamment et religieusement" zu ertragen.[70] An seinen Mitverschwörer de Thou gerichtet sagte er, Gott habe sie zum gemeinsamen Sterben bestimmt, „de mourir comme Son fils, … de conquerir le ciel pour un peu de honte".[71] Offensichtlich forcierte Cinq-Mars hier seine eigene Nachfolge Christi, die im Himmel durchaus militärisch abzulaufen versprach.

---

66 A. Sinfield, Faultlines. Cultural Materialism and the Politics of Dissident Reading, Oxford 1992, S. 210.

67 R. B. Manning, Swordsmen. The Martial Ethos in the Three Kingdoms, Oxford 2003, S. 37–40. Für den konkreten Einfluss der Funeralschriften Sidneys auf spätere Adlige siehe exemplarisch für Henry Unton, den englischen Botschafter in Paris: Baker-Smith, „Great Expectation" (Anm. 24), S. 85.

68 Für Cinq-Mars ist das bereits teilweise geschehen, für Essex bisher kaum; zu Cinq-Mars siehe Constant, La folle liberté (Anm. 32), S. 61–65; A. Fillon, Politique, théâtre et sentiment dans les Mémoires de quelques gentilshommes conspirateurs de la génération du Cid, in: P. Contamine (Hrsg.), L'État et les Aristocraties (France, Angleterre, Ecosse). XIIe-XVIIe siècle, Paris 1989, S. 305–333; H. Germa-Romann, Du „bel mourir" au „bien mourir". Le sentiment de la mort chez les gentilshommes français (1515–1643) (Travaux d'Humanisme et Renaissance; 347), Genf 2001, S. 204–219; Gimaret, Extraordinaire et ordinaire des croix (Anm. 16), S. 131–136. Für den 3. Earl of Essex siehe die unersetzte Biographie von V. F. Snow, Essex the Rebel. The Life of Robert Devereux, the Third Earl of Essex, 1591–1646, Lincoln, NE 1970, S. 488–495, der aber auf den Aspekt heroischen Leidens nicht eingeht.

69 Nicht näher bestimmter zeitgenössischer Bericht, zitiert nach Germa-Romann, Du „bel mourir" au „bien mourir" (Anm. 68), S. 214. Am ausführlichsten zu der Inszenierung als Martyrium S. Houdard, La conjuration de Cinq-Mars et de Thou ou l'actualité ambigue du récit de martyre, in: P. Civil / D. Boillet (Hrsg.), L'Actualité et sa mise en écriture aux XVe–XVIe siècles, Paris 2005, S. 205–219.

70 L. d'Astarac, vicomte de Fontrailles, Relation faite par M. de Fontrailles des choses particulières de la cour arrivées pendant la faveur de M. de Cinq-Mars, grand écuyer, avec sa mort et celle de M. de Thou, hrsg. von J. Michaud / M. Poujoulat, Paris 1838, III. Reihe, Bd. 3, S. 265–266.

71 Ebd., S. 264.

Jean-Marie Constant sieht diese Hinrichtung als exemplarisch für den französischen Adel der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, in der ein „spectacle de la mort“ als „model culturel“ des Adels gedient habe;[72] ob derartige spektakuläre Inszenierung und Theatralik des französischen Adels bei seinen Todesnarrativen auch auf Henri de Guise zurückgeht, erwähnt er nicht. Für Hélène Germa-Romann fügt sich diese Hinrichtung in eine Reihe, die durch Adelsrebellionen – die berühmteste des duc de Biron 1602 – verursacht wurden und in dem die Hingerichteten sich durch „grande constance et résignation, voire jouissance face à la mort“ auszeichneten.[73] Bei der diese Reihe von Adelsrebellionen abschließenden Generation, der Cinq-Mars angehörte, handelte es sich nach Anne Fillon um eine ‚Scharniergeneration‘: noch lebendig und leidenschaftlich wie zur früheren Zeit gehörig habe sie noch „le goût de sang“ besessen und sich am Spektakel des Todes erfreut. Zugleich aber hätten diese Adligen sich in Richtung des kommenden Kulturwandels bewegt und wählen können „entre la dissimulation et le naturel“, also zwischen der bewussten Theatralik des Dissimulierten und persönlicher Authentizität, der notwendigen Übereinstimmung zwischen Innen und Außen, Handeln und Sprechen, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts bestimmende Norm geworden sei.[74] Somit steht der Tod des Marquis de Cinq-Mars für eine Ablösung des bisherigen aristokratischen Modells heroischen Leidens in Frankreich in den 1640er Jahren. Eine ähnliche Scharnierfunktion schreibe ich einem englischen Kriegeraristokraten zu, der 1646 starb.

Dass mit dem Tod des 3. Earl of Essex, des 55-jährigen letzten männlichen Nachfahren eines traditionsreichen Adelshauses, 1646 eine große Figur von der Heldenbühne abtrat, ließ sich an seinen Bestattungsfeierlichkeiten ablesen. Es habe sich um die grandiosesten seit der Beisetzung Jakobs I. 1625 gehandelt; ein Zeitgenosse schrieb: „Such a Subject’s Funeral hath not been seen in the memory of man“.[75] Die Funeralschriften für den letzten Anführer des Sidney-Essex-Kreises rückten ihn rhetorisch nochmals in die Reihe, die mit Philip Sidney begonnen worden war: Ausführlich wurde, etwa vom engen Vertrauten Daniel Evance in „Justa Honoria“, „my Lords Sickness“ behandelt, wie auch Philip Sidneys körperlicher Verfall im Sterben wichtiges Thema gewesen war.[76] Und in „My Lords Elegy“ desselben Autoren heißt es, eine in ferner Zukunft vermutete Auferstehung des Earls vorausahnend: „thou dost not dye, / But only hasten to thine History“.[77] Denn es gebe irgendwann wieder Gelegenheit für ihn „To be in action“, nämlich: „To be on Horse back for the Countreys good“. Aber nicht nur diese ritterliche

72 Constant, La folle liberté (Anm. 32), S. 61–62.
73 Germa-Romann, Du „bel mourir“ au „bien mourir“ (Anm. 68), S. 208.
74 Fillon, Politique, théâtre et sentiment (Anm. 68), S. 329–330.
75 Snow, Essex the Rebel (Anm. 68), S. 490.
76 D. Evance, Justa Honoria. Or, Funeral Rites in Honor to the great Memorial of my Deceased Master, The Right Honorable, Robert Earl of Essex […], London 1646, S. 7–9.
77 Ebd., S. 13.

Tätigkeit war gefragt, sondern „To do and suffer, and to bear away / The work".[78] Diese an Sidney erinnernde Verbindung aus Tätigsein und Erleiden wurde im Folgenden bei der imaginären Suche eines möglichen Nachfolgers bekräftigt: „If there be courage steel'd with constancy, / […] If candor mixed with heroicknes", könne es jemand dem Militärführer der republikanischen Bürgerkriegspartei gleichtun; und sicher nicht ohne Bedacht hieß „the Catalogue" seiner Taten „The Acts and Monuments of that General", Militär und Märtyrer anspielungsreich ineinander verschränkend.[79] In der Leichenpredigt, die Richard Vines hielt, brachte er der Gemeinde „the reliefe of those great sufferers who have been great doers" nahe; „A cunctator sometime saved the Common-wealth".[80] Die Betonung des Leidens als immer mitzudenkende Begleitung des aktiven Handelns auch eines heroisierten Aristokraten weist zurück auf Philip Sidney, ebenso die Thematisierung des kranken Körpers während des andauernden Sterbevorgangs. Ansonsten aber hält sich die – weder quantitativ noch qualitativ bemerkenswerte – Trauerliteratur zum 3. Earl of Essex weitgehend zurück, was die Beschreibung und Illustration des Leidens angeht; die Texte enthalten kaum starke Affekte.

Stattdessen wird in einer nostalgischen Stimmung das Ende beschworen: „But Essex is quite lost, till he be found / In some Inheritors, who can compound",[81] die jedoch nicht in Sicht waren: Essex starb ohne Nachkommen, und mit ihm als letztem Anführer endete der Sidney-Essex-Kreis.[82] Die wenig hoffnungsvoll gestimmten Trauertexte für den Earl sehe ich auch als Indiz für die schwindenden Möglichkeiten dieser heroischen Inszenierungsform beim kriegerischen, auf Autonomie pochenden Adel. Ähnlich wie wenige Jahre zuvor beim Tod des Marquis de Cinq-Mars war eine Ablösung der aristokratischen Norm heroisch-spektakulären Leidens im Umfeld des Todes im Gang.

Dieser Prozess wurde, so meine These, von den Todesinszenierungen der jeweiligen Monarchen beschleunigt, die dem heroischen Leiden eine neue Qualität gaben und dadurch die aristokratische Tradition noch stärker an den Rand drängten, wie im Folgenden anhand der Funeralnarrationen Ludwigs XIII. von Frankreich (gestorben 1643) und Karls I. (hingerichtet 1649) zu zeigen sein wird.

Ablösungen: Ludwig XIII. und Karl I.

Während Ludwig XIII. nach längerer Krankheit in seinem Bett starb, wurde Karl I. öffentlich als Tyrann und Verräter hingerichtet. Auch wenn diese Tode dem äuße-

78 Ebd., S. 15.
79 Ebd., S. 16–17.
80 R. Vines, The Hearse of the Renowned Right Honourable Robert Earl of Essex, London 1646, S. 23.
81 Evance, Justa Honoria (Anm. 76), S. 16.
82 Für eine Bestätigung dieser Beobachtung im literarischen Bereich siehe Alexander, Writing after Sidney (Anm. 23), S. 336–337.

ren Anschein nach wenig miteinander zu tun hatten, waren die um diese Tode gebildeten Erzählungen durchaus vergleichbar, wie Ronald G. Asch in einer vergleichenden Untersuchung der Sakralität der englischen und französischen Monarchien dieser Zeit festgestellt hat.[83]

Die letzte Krankheit des Königs dauerte zwei Monate und 23 Tage bis zu seinem Tod, die verschiedene Berichte mit Markierungen des Leidens („marques de souffrance") erzählerisch ausfüllten – nicht ohne zu betonen, dass der König Sorge vor allem um das Wohl seines Landes hatte.[84] Balthazar de Riez etwa schrieb, der König „souffrait de très grandes douleurs et incommodités en sa maladie, et que néanmois il les souffrait avec une fermeté et une constance inconcevable, sans s'en plaindre".[85] Ludwig schaffte es demnach, sein Schmerzen und Leiden mit der erwarteten „constance" zu ertragen, der Beständigkeit, die zum Standardrepertoire des Märtyrers gehörte. Der König orientierte sich dabei auch an den Erzählungen der Martyrologien, wie folgende Beobachtung des Abbé Archon zeigt: „quand on lui lisoit ce que les Martyrs avoient souffert, il avouoit que ses douleurs étaient moindres que les leurs, et qu'il souhaiterait de souffrir comme eux, pour expier ses péchés".[86]

Dabei dominierte in fast allen der insgesamt 45 Oraisons funèbres[87] die Anrufung Christi, was die messianische und christusmimetische Inszenierung Ludwigs XIII. unterstrich.[88] So erklärte Louis Amariton in seiner Oraison funèbre, damit der König „une copie de cet homme de douleurs" sein könne, sei es notwendig, dass auch er leide: „l'Homme-Dieu n'a jamais regné sans souffrir; et Louys n'a passé aucun iour de sa vie sans douleur dans le Throsne".[89] Und bei Pierre de Bertier hieß es: „C'est que Dieu voulant conformer l'estat du grand Louys à celuy de Iesus Christ son Fils […] a associé ses douleurs aux plaisirs de son regne".[90]

---

83 R. G. Asch, Sacral Kingship between Disenchantment and Re-Enchantment. The French and English Monarchies 1587–1688 (Studies in British and Imperial History; 2), New York/Oxford 2014, S. 94–95.

84 C. Coraillon, Les deux morts de Louis XIII, in: Revue d'histoire moderne & contemporaine 55.1, 2008, S. 50–73, hier S. 55–56. Zum gesamten Komplex siehe auch Germa-Romann, Du „bel mourir" au „bien mourir" (Anm. 68), S. 298–307.

85 B. de Riez, L'incomparable pieté des tres-chrestiens rois de France, et les admirables prerogatives qu'elle a méritées à leurs majestez, tant pour leur Royaume en general, que pour leurs Personnes Sacrées en particulier, Paris 1672, S. 686.

86 J. Archon, Histoire ecclésiastique de la chapelle des rois de France, dediée au Roy par Monsieur l'Abbé Archon, Chapelain ordinaire et sacristain de la chapelle de Sa majesté, Bd. 2, Paris 1711, S. 785.

87 Germa-Romann, Du „bel mourir" au „bien mourir" (Anm. 68), S. 301–302.

88 A. Y. Haran, Louis le Juste à travers les oraisons funèbres. Roi-sauveur et monarque providentiel, in: B. Barbiche [et al.] (Hrsg.), Pouvoirs, contestations et comportements dans l'Europe moderne. Mélanges en l'honneur du professeur Yves-Marie Bercé, Paris 2005, S. 247–262, hier S. 253.

89 L. Amariton, Oraison funebre sur le Trepas de Louis le Iuste […] prononcé en l'Église Saint Estienne du Mont, le 19 juin 1643, Paris 1643, S. 13.

90 P. de Bertier, Oraison funebre du Roy Louis le Iuste prononcee en l'Église de Sorbonne, le 29 Iuillet 1643, Paris 1644, S. 49.

Laut Hélène Germa-Romann wurde trotz einiger Ansätze zuvor erst mit Ludwig XIII. der betont christliche Tod des Herrschers zu einem regelrechten ideologischen Konstrukt: Ludwigs Sterben wurde, mit allen Details des physischen Verfalls und der Selbstaufgabe, hagiographischen Traditionsmustern angeglichen.[91] Madame de Motteville etwa schrieb, „jamais personne n'a témoigné tant de constance à souffrir, [ni] tant de fermeté dans la pensée certaine de sa fin".[92] So berichtete Jacques Dinet, ein Jesuit, der König, der so viele Schlachten geschlagen und in ganz Europa über Feinde triumphiert habe, „me dit un jour qu'il preferoit cette derniere maladie avec ses souffrances à la partie la plus belle et la plus éclattante de sa vie".[93] Jedem Sterben auf dem Schlachtfeld zog der König demnach also das Sterben in seinem Bett vor, eine deutliche Verschiebung der Werthorizonte, die Jacques Hennequin folgendermaßen versteht: „l'idéal du héros généreux fait place à celui du souverain dévot et saint":[94] Hélène Germa-Romann identifiziert – ähnlich wie Anne Fillon beim 1642 hingerichteten Adligen Cinq-Mars – für den Tod Ludwigs XIII. eine Scharnierfunktion: Bis zu seinem Ende seien die Könige bei der Darstellung ihrer Tode der kriegerischen Adelsideologie teilhaftig gewesen, mit seinem Tod aber hätten sich erstmals die Konturen einer neuen politischen Kultur gezeigt.[95] Germa-Romann fasst diese wie folgt zusammen: „le roi choisit de mourir de manière religieuse et non aristocratique".[96]

Die Märtyrer-Erzählung Karls I. war deutlich erfolgreicher. Sie prägte anderthalb Jahrhunderte lang die politische Landkarte Englands; dem Narrativ des Königs, der sein Leben für das eigene Land aufopferte, habe niemand entgehen können, so Andrew Lacey.[97] Die Narrationen des eigentlichen Ereignisses bewegten sich in traditionellen Bahnen, indem sie schilderten, wie Karl ruhig und gelöst zum Schafott schritt. Nach der Hinrichtung hätten viele der Zuschauer versucht, das königliche Blut mit ihren Taschentüchern aufzuwischen und dadurch an sich zu nehmen, was mit der Faszination der Reliquien zusammenhängen könnte.[98] Bereits eine Woche später war Karls „Eikon basilike", jedenfalls der Überlieferung nach von ihm selbst in der Haft geschrieben, im Umlauf und brachte es auf 35

---

91 Germa-Romann, Du „bel mourir" au „bien mourir" (Anm. 68), S. 300–301, mit dem Hinweis in Anm. 125, warum das bei Heinrich III. noch nicht der Fall war.

92 Madame de Motteville, Mémoires, hrsg. von J. Michaud / M. Poujoulat, Paris 1838, II. Reihe, Bd. 10, S. 11–572, hier S. 266.

93 J. Dinet, L'Idée d'une belle mort ou d'une mort chrestienne, dans le recit de la fin bienheureuse de Louis XIII, Paris 1656, S. 27.

94 J. Hennequin, L'Image du prince dans les oraisons funèbres de Louis XIII, in: Colloque sur l'image du roi (Travaux de Linguistique et de Littérature; 22.2), Strasbourg 1984, S. 41–55, hier S. 54.

95 Germa-Romann, Du „bel mourir" au „bien mourir" (Anm. 68), S. 298.

96 Ebd., S. 306.

97 A. Lacey, „Charles I and Christ the Second". The Creation of a Political Martyr, in: T. S. Freeman / T. F. Mayer (Hrsg.), Martyrs and Martyrdom in England, c. 1400–1700, Woodbridge 2007, S. 203–220, hier S. 203.

98 Ebd., S. 205–206.

Auflagen allein in England und weitere 25 auf dem Kontinent – im Jahr 1649.[99] Das „Eikon basilike" war eines der bestverkauften Bücher des 17. Jahrhunderts und eines der erfolgreichsten zum Thema Märtyrer in englischer Sprache überhaupt.[100] Wie Alice Dailey in ihrer gründlichen Untersuchung dieses Werkes festgestellt hat, wurde durch Karls Hinrichtung eine in diesem Land völlig neue Art des Martyriums entworfen – durch eine Wendung ins Innere sei das Sakrale mitten im royalen Bewusstsein verankert worden.[101] Unter Auslassung alles Militärischen – „They knew My chiefest Arms left me" – verließ er sich demnach gegen seine Verfolger auf Gebet und auf Tränen als Waffen; diese seien geeignet, „if not to Conquer as a Soldier, yet to suffer as a Martyr".[102] Bei diesem Akt gehe es ihm, so Karl, darum, „[to] redeem my People from this miserable War". Karl stellte sich also als selbstopfernder Sündenbock einer ganzen Nation zur Verfügung, um diese mit demselben Anspruch (und rhetorischen Repertoire) wie Christus zu erlösen: „O my Father, for they know not what they do".[103] Es handelt sich somit um eine Verschmelzung des eigenen Opfers mit dem Christi in einem neuen Märtyrermodell, durch die seine eigene Person sakralisiert und aus der Masse der Bevölkerung als beispielhaft Leidender herausgehoben wurde.[104] Dies findet durch eine Verinnerlichung statt. Karls Verteidigung seines reinen Gewissens bis zum letzten Lebensmoment wird als die eigentliche heroische Tat konstruiert. Indem er ausführlich beschrieb, was in seinem Inneren vorging – unter anderem ein Zwiegespräch mit Gott –, ließ er die Leser als Zeugen an dieser inneren, eigentlich schwer visualisierbaren Schau teilhaben und sein Gewissen dadurch zu dem des ganzen Landes werden:[105] „I wish My Subjects had yet a clearer sight into My most retired thoughts".[106] Dadurch gelang es, den Lesern den Eindruck zu vermitteln, ähnlich wie ein allwissender Gott Einblick in sämtliche Gedanken des Königs zu erhalten, eine Privilegierung, die anziehend wirkte.

Es gab eine ganze Reihe weiterer Parallelen zwischen den Königen. Genauso wie Karl im berühmten Frontispiz des „Eikon basilike" seine irdische Krone abgelegt, die Dornenkrone ergriffen und den Blick auf die himmlische Krone gerichtet hat,[107] tauschte Ludwig XIII. in den Augen seiner Laudatoren seine irdische Krone nach seinem Tod gegen „un Diademe immortel" ein.[108] Am Morgen seines Hinrichtungstages sagte Karl, „before tonight I hope to be espoused to my

99 Dailey, The English Martyr (Anm. 13), S. 208.
100 Lacey, „Charles I and Christ the Second" (Anm. 97), S. 204.
101 Dailey, The English Martyr (Anm. 13), S. 208.
102 J. Deams / H. Faith Nelson (Hrsg.), Eikon Basilike with Selections from Eikonoklastes (Broadview Editions), Peterborough/Plymouth 2006, S. 88.
103 Ebd., S. 87, mit der Deutung von Dailey, The English Martyr (Anm. 13), S. 211.
104 Dailey, The English Martyr (Anm. 13), S. 213.
105 Ebd., S. 222–224, S. 229.
106 Deams / Nelson, Eikon basilike (Anm. 102), S. 159–160.
107 Freeman, „Imitatio Christi with a Vengeance" (Anm. 64), S. 59.
108 H. Bouché, Le Mausolee royal, dressé a l'immortelle memoire de Louys le Iuste […], Aix 1643, S. 2.

blessed Jesus“ und stilisierte seinen Tod so zum Festtag einer himmlischen Union. Genauso war es bei Ludwig XIII. sechs Jahre zuvor zu einer mystischen Union zwischen dem König und seinem Schöpfer gekommen – durch die Glorifizierung Ludwigs als Jungfrau des Herrn, einer nicht weniger bemerkenswerten Vertauschung von Gender- und anderen Rollen.[109] Ganz ähnlich wie bei Ludwig XIII. wurde beim englischen Monarchen ein fast ausschließlich auf Christus fokussiertes Modell des Martyriums entwickelt, das nur noch dem Monarchen in seiner zunehmend sakralisierten Sphäre zugänglich war.

Viele der Elemente, die sich in den Funeralschriften des französischen Königs finden, sind bereits zu seinen Lebzeiten in den Darstellungen seiner herrscherlichen Tugend aufgeworfen worden. Und ganz ähnlich wurden die inhaltlichen Voraussetzungen für das Martyrium Karls I. von England bereits zu Lebzeiten geschaffen: Lacey konnte zeigen, dass die Grundlagen für den späteren Kult bereits Jahre vor Karls Hinrichtung gelegt wurden, dass nämlich die Narrative des Selbstopfers und des Leidens am und für das eigene Land bereits nach der verlorenen Schlacht von Naseby 1645 konstruiert und verbreitet worden waren.[110]

Das zeugt zum einen davon, dass es für einen Monarchen einer gewissen Vorbereitung bedurfte, um eine derartige Rolle des heroisch Leidenden glaubhaft auszufüllen, und mag zum anderen ein Hinweis darauf sein, dass sich bereits vor den jeweiligen Königstoden in den 1640er Jahren die Möglichkeiten der aristokratischen Stilisierung als heroisch Leidende einzuschränken begannen: Diese Darstellungsform wurde zunehmend, so meine These, von den Monarchen usurpiert, appropriiert und letztendlich monopolisiert.

Dass tatsächlich eine Aneignung des bisher aristokratischen heroischen Leidens stattfand, lässt sich anhand eines Textes zeigen, den Karl I. in sein „Eikon basilike“ integrierte: Ein Gebet, in dem es um die Erlösung des leidenden Märtyrers ging. Darin hieß es: „O Powerful and Eternall God! […] O Lord, I yeeld unto thy will, and cheerfully embrace what Sorrow thou wilt have me suffer: […] so that at the last I may come to thy eternall Kingdom through“.[111] Diese Zeilen stammten von Philip Sidney, dem Ausgangspunkt dieser Überlegungen. Er hatte sie seiner Protagonistin Pamela auf den Leib geschrieben, einer Figur seiner Schäferromanze „Arcadia“, die – gefoltert und bedrängt – standhaft in ihrer Liebe blieb und als eine seiner wirkmächtigsten literarischen Figuren gilt, die sein Heldenbild mitbestimmte.[112] Dieses Gebet veranlasste den republikanischen Propagandisten und Gegner Karls, John Milton, in seiner Gegenschrift „Eikonoklastes“ zu einer seiner schärfsten Erwiderungen: Es handle sich um „a Prayer stol’n word

[109] Haran, Louis le Juste à travers les oraisons funèbres (Anm. 88), S. 257–258. In Fußnote 38 der Hinweis auf ganz ähnliche Modelle bei Karl I. von England.

[110] Lacey, „Charles I and Christ the Second“ (Anm. 97), S. 203.

[111] J. Milton, A Complete Collection of the Historical, Political, and Miscellaneous Works of John Milton, London 1738, S. lxxix (mit Gegenüberstellung des Originals Sidneys).

[112] Craft, Labyrinth of Desire (Anm. 27), S. 5–6, S. 108.

for word from the mouth of a Heathen fiction praying to a heathen God"; außerdem handle es sich um „no serious Book, but [a] vain amatorious Poem", das „like a rott'n building newly trimmed over" sei.[113]

Eigentlich war also für Milton das zwei Generationen zuvor verfasste heidnische und unseriöse Gebet bereits nicht mehr aktualisierbar. Was für ihn dagegen als die Zukunft des Heroischen galt, wird im Zusammenspiel mit anderen wichtigen Stimmen der Zeit abschließend erörtert.

Schluss: Umbrüche des Leidens in der politischen Kultur des 17. Jahrhunderts

Insgesamt zeigt sich, dass das Leiden in der Zeit meiner Untersuchung eine herausragende Rolle in der Konstruktion des Heroischen bei Adligen gespielt hat, in England wie in Frankreich, wenn auch in unterschiedlichen Schattierungen und Pfadabhängigkeiten. Das Martyrium als die hauptsächliche Form dieses heroischen Leidens wurde dabei in dieser Zeit der intensiven Verschränkung von Politik und Religion von den Adligen auf der Suche nach Autonomie und Eigenmacht gegenüber der erstarkenden Zentralgewalt[114] eingesetzt und auf unterschiedliche Weise ausgefüllt, abhängig von der jeweiligen Position in der höfischen Gesellschaft, vom Lebensalter, von den Todesumständen, aber auch von übergreifenden kulturellen Faktoren wie der Konfession. Diese Unterschiede differenzierter zu beleuchten, bleibt einem anderen Ort vorbehalten.

Dieses Erfolgsmodell geriet in eine Krise, weil sich grundlegende Verschiebungen in der kulturellen Matrix ereigneten, die in der Umbruchphase des mittleren 17. Jahrhunderts in England wie in Frankreich auftraten.[115]

Wie Laurie Bagby in ihrer Untersuchung der Ehrvorstellungen Thomas Hobbes' gezeigt hat, war in dieser Zeit auch ideengeschichtlich ein Umbruch festzustellen: Während Hobbes das aristokratische Tatheldentum ablehnte, akzeptierte er als einzige verbliebene legitime Form des Heroischen das christliche Martyrium.[116] Literarisch lässt sich diese Entwicklung mit John Milton belegen, der mit zwei berühm-

---

113 J. Milton, Eikonoklastes, in: Merrit Y. Hughes (Hrsg.), Complete Prose Works of John Milton, Bd. 3, New Haven, CT 1962, S. 362, S. 364, S. 377.

114 Diese These ist, wenn auch nicht mehr in einer linearen Form vertreten, doch weiterhin als Meistererzählung des 17. Jahrhunderts gültig. Siehe zuletzt etwa M. Wrede, Ohne Furcht und Tadel – für König und Vaterland. Frühneuzeitlicher Hochadel zwischen Familienehre, Ritterideal und Fürstendienst (Francia / Beihefte; 75), Ostfildern 2012.

115 So spricht Alexander, Writing after Sidney (Anm. 23), S. 333, für England von einer „great cultural watershed". Diese Beobachtungen lassen sich mit Paul Bénichous einflussreicher These von der „démolition du héros" verbinden, die ab der Mitte des 17. Jahrhunderts in Frankreich stattgefunden habe: P. Bénichou, Morales du grand siècle, Paris 1948, Kapitel „La démolition du héros", S. 155–180.

116 L. M. Johnson Bagby, Thomas Hobbes. Turning Point for Honor, Lanham 2009, besonders S. 49.

ten Stellen in seinen Werken das militärische Heldentum ebenso vom duldenden Aushalten abgetrennt hat, das Ersteres in seiner Dignität überwunden und ersetzt habe: Am Anfang des neunten Buches von „Paradise Lost" heißt es, „Warrs, hitherto the onely Argument / Heroic deem'd," seien in Gänze abgelöst worden von einer inzwischen bekannten heroischen Ausprägung: „the better fortitude / Of Patience and Heroic Martyrdom / Unsung".[117] Die Unterscheidung zwischen den beiden heroischen Modellen und ihre Umwertung, die John Foxe in seiner Vorrede der „Actes and Monuments" eröffnet hat, war also Mitte des 17. Jahrhunderts zum ideellen Gemeinplatz geworden.[118] Jegliche Mimesis eines Märtyrers – und insbesondere Karls I. – lehnte Milton zudem als unaufrichtig ab.[119] Auch in Frankreich war die Notwendigkeit der Aufrichtigkeit besonders ab der zweiten Jahrhunderthälfte Thema der Moralisten, etwa bei La Rochefoucauld.[120] Diese Veränderung lässt sich möglicherweise mit einer Veränderung der Wertschätzung von Performativität verbinden: Das sichtbare Leiden, das gemäß dem Theaterwissenschaftler Christian Biet bis Ende des 16. Jahrhunderts lediglich als Teilaspekt des Martyriums anzusehen war, war bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts zum zentralen Charakterelement des Märtyrers und seiner Legitimierung aufgestiegen.[121] David M. Posner hat jedoch zeigen können, dass die intensive performative Inszenierung des Adels, der spektakuläre „theatrical mode of self-representation", im Lauf des 17. Jahrhunderts zunehmend als nicht mehr überzeugend angesehen wurde – und ab der Jahrhundertmitte einer Betonung des Rückzugs zu sich selbst und der Intimität wich.[122] Die Auswirkung dieser Verschiebungen auf das heroische Leiden möchte ich im Folgenden anhand einiger Forschungsergebnisse zu einem tentativen Gesamtbild verdichten.

In einer Untersuchung von Theaterstücken und Gemälden hat Katherine Ibbett festgestellt, dass die Darstellungen des Martyriums in Frankreich in den 1630er und 1640er Jahren einen starken Wandel erfuhren. Statt wie bisher den leidenden Leib des meist männlichen Märtyrers als aktiv Handelnden in den

---

117 Zitiert nach D. Norbrook, Writing the English Republic: Poetry, Rhetoric and Politics, 1627–1660, Cambridge 1999, S. 440. Dazu ausführlich Knott, Discourses of Martyrdom in English Literature (Anm. 13), Kapitel 5 „Milton and martyrdom", S. 151–178, hier S. 151–152.

118 Dass sich Miltons Überlegungen auf Foxe zurückführen lassen, vermutet Knott ebd., S. 151–152.

119 Dailey, The English Martyr (Anm. 13), S. 240.

120 Als eine grundlegende Verschiebung des Heldentums betrachtet Nora Weinelt eine solche Aufrichtigkeit verlangende Stelle bei La Rochefoucauld, siehe N. Weinelt, Zum dialektischen Verhältnis der Begriffe ‚Held' und ‚Antiheld'. Eine Annäherung aus komparatistischer Perspektive, in: helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen 3.1, 2015, S. 17–24, hier S. 21, DOI 10.6094/helden.heroes.heros/2015/01/03.

121 C. Biet, La souffrance scénique du martyr au début du XVIIe siècle, in: C. Bouteille-Meister / K. Aukrust (Hrsg.), Corps sanglants, souffrants et macabres. XVIe-XVIIe siècle, Paris 2010, S. 243–256, hier S. 245–246.

122 D. M. Posner, The Performance of Nobility in Early Modern European Literature, Cambridge 1999, S. 2 und Kapitel 5 „La Bruyère and the end of the theatre of nobility", S. 181–210.

Mittelpunkt zu rücken, setzte sich eine Darstellungsweise durch, in der die Zuschauer fokussiert wurden, die sich höchstens noch in Akten der sorgenden Nächstenliebe um den sterbenden Leib kümmern konnten, eigentlich aber meist in hilfloser Passivität dargestellt wurden – als Betrachter, der stets etwas Bedeutsames wahrnehme, ohne selbst an dieser bedeutsamen Handlung teilzuhaben. Statt einen solchen Betrachter durch Bewunderung für den heroischen Märtyrer zu verändern, ihn zur Mimesis zu drängen, wird seine passive Trauer nobilitiert; eine Würdigung, die Ibbett als eine neue, „stummere" Form des Martyriums mit Attraktivität für breitere Bevölkerungsschichten ohne subversives Potential identifiziert.[123] Sie sieht diesen Umschwung verbunden mit politischen Entwicklungen, nämlich mit den Hinrichtungen rebellischer Adliger durch Kardinal Richelieu; die neue Art der Darstellung habe die Anziehungskraft dieser rebellischen Adligen im Keim ersticken sollen.

Eine ähnliche Transformation hat Anne Thompson in England in einem anderen Bereich festgestellt. Sie hat puritanische Übungen zur Devotionspraxis untersucht und bei dieser „Kunst des Leidens" in den 1640er Jahren einen Umbruchpunkt ausgemacht, eine radikale Transformation in der „Natur der Leidenskunst" („art of suffering").[124] In den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts sei eine „voluntaristic art of suffering" vorherrschend gewesen, die gelehrt habe, „both how to ‚cope with' and how to ‚grow from' affliction", wie also das Leiden als Motor der Veränderung Menschen zu positiven Taten bringen könne. Die „voluntaristische" Art des Leidens, bis in die 1640er Jahre dominant, sieht Thompson als nur dort möglich an, wo es „a ‚high degree of interpenetration' of the sacred and the profane" gebe, dort also, wo eine numinose Intervention in Alltagsangelegenheiten als glaubhaft angesehen werde. In den 1640er Jahren sei diese Vorstellung fast vollständig ersetzt worden: Seitdem sei es nur noch um das „cope with", nicht mehr um das „grow from" gegangen, einen Rückzug in die Passivität und ohne positive Veränderungen hervorrufen zu können.[125] Diesen Umbruch hat John R. Yamamoto-Wilson in seiner umfassenderen Untersuchung der Leidensdiskurse im England des 17. Jahrhunderts bestätigt.[126]

Mit Thompsons Überlegungen bin ich wieder am Ausgangspunkt angekommen: Die hier von ihren Anfangs- und Endpunkten beschriebene Epoche des hohen Transzendenzdrucks, der intensiven Interpenetration zwischen *sacrum* und *profanum*, war also von einer Aufwertung und Intensivierung des aktiven, weltverändernden – man könnte eben auch sagen: heroischen – Leidens geprägt, auch und

[123] K. Ibbett, From Martyr to Mourner. The Politics of the Un-Extraordinary, in: Seventeenth-Century French Studies 24, 2002, S. 165–176, hier S. 173–174.
[124] Thompson, The Art of Suffering (Anm. 6), S. 4, S. 12, S. 24–25, hier S. 4.
[125] Ebd., S. 12.
[126] J. R. Yamamoto-Wilson, Pain, Pleasure and Perversity. Discourses of Suffering in Seventeenth-Century England, Farnham 2013, S. 50.

besonders unter Aristokraten. Und diese Epoche endete in einer Verschiebung des Potenzials, das dem Leiden als weltverändernde Kraft zugeschrieben wurde.

Die weitgehende Verengung des heroischen Leidens auf das irdische Aushalten unter Einordnung in profane Hierarchien (wenn es sich nicht um den Monarchen selbst handelte), diese grundlegende Veränderung war mit der vom Krieg ausgehenden Ideenwelt der Aristokraten schließlich nicht mehr vereinbar. Für die Adligen, die durch die Annahme des Leidens als heroischer Option im ausgehenden 16. Jahrhundert ihre politischen Handlungsmöglichkeiten zunächst nicht ohne Erfolg ausgebaut hatten, war diese Selbstsakralisierung dadurch etwa in der Jahrhundertmitte nicht mehr möglich. Indem die dominanten Diskurse des heroischen Leidens sich nämlich von der Integration verschiedener Verhaltensoptionen entfernten und ausschließlich das Leiden des irdisch Unterlegenen thematisierten, stießen die Aristokraten an die Grenzen ihres älteren Verhaltensideals. Über Jahrzehnte hatten sie das Leiden lediglich als eines von verschiedenen Elementen ihrer integrativen heroischen Gesamtinszenierung, etwa neben ritterlich-militärischen Aspekten, aufgenommen. Diese performative und dissimulative Vermischung war in einer Epoche, als deren Signatur Peter Burschel kürzlich die „Erfindung der Reinheit" bezeichnet hat,[127] nicht mehr glaubwürdig. Ihre Heroisierungsstrategien mussten sich deshalb am Ende einer Zeit großen Transzendenzdrucks, in der Mitte des 17. Jahrhunderts, grundlegend ändern.[128]

[127] P. Burschel, Die Erfindung der Reinheit. Eine andere Geschichte der frühen Neuzeit, Göttingen 2014, besonders S. 32–34 zur Sprachpurifizierung im Lauf des 17. Jahrhunderts und S. 39–41 zur Kultur des Martyriums während der Konfessionalisierung.

[128] Sanchez, Erotic Subjects (Anm. 14), spricht über die Veränderungen nach der Jahrhunderthälfte bei englischen Adligen an verschiedenen Stellen; beispielhaft zu Margaret Cavendish ebd., S. 177.

„The only righteous in a world perverse“

Sakraler Heroismus, Republikanismus und ‚einsame Gerechte‘ bei John Milton und Lucy Hutchinson

Anne-Julia Zwierlein

„Servant of God, well done, well hast thou fought
The better fight, who single hast maintained
Against revolted multitudes the cause
Of truth, in word mightier than they in arms;
And for the testimony of truth hast borne
Universal reproach, far worse to bear
Than violence: for this was all thy care
To stand approved in sight of God, though worlds
Judged thee perverse.“[1]

Hier lobt die Stimme Gottes aus Miltons Epos „Paradise Lost“ den Engel Abdiel (im Hebräischen: Diener Gottes, „Servant of God“), der sich als Einziger Lucifers/Satans himmlischer Revolte und den resultierenden Kriegsplänen entgegen gestellt hat. Diese Figur des ‚einsamen Gerechten‘, der standhaft bleibt angesichts von (scheinbarem) „Universal reproach“, verkörpert einen spezifisch sakralen, transgressiven Heroismus und wirkt in „Paradise Lost“ (1667/1674), im Versdrama „Samson Agonistes“ und dem Kurzepos „Paradise Regained“ (beide 1671) sowie in Miltons republikanischen Prosaschriften strukturbildend. Der einsame Gerechte kann in der Tat als Leitfigur für Miltons gesamte, stets eschatologisch ausgerichtete Historiographie und Poetologie angesehen werden. Dieser Figurentyp soll hier befragt werden hinsichtlich der ideologischen Funktionen des sakralen Heroismus während der einschneidenden politischen und sozialen Umwälzungen des 17. Jahrhunderts in Großbritannien, zwischen Bürgerkrieg, der Republik unter Oliver Cromwell und der Restauration der Monarchie. Hierbei soll der Schwerpunkt auf den ‚Verlierern der Geschichte‘, den Republikanern liegen: Neben John Miltons Schriften wird vor allem das biblische Epos „Order and Disorder“ (1679) der ebenso radikalen Republikanerin Lucy Hutchinson herangezogen.

Im Durchgang durch einige grundsätzliche Überlegungen zum (männlichen und weiblichen) Prophetentum und einer kosmologischen Historiographie während des englischen Bürgerkriegs werden Miltons Narrative zu einsamen Gerechten, neben Abdiel insbesondere die alttestamentarischen Figuren Enoch und Noah, mit der Behandlung derselben Narrative bei Hutchinson vergleichend zusam-

---

1 J. Milton, Paradise Lost, hrsg. von A. Fowler, London ^{2}1998, 6.29–37.

mengeschlossen. Milton und Hutchinson nutzen diese Figuren, um jeweils den Widerstand eines einzelnen heldenhaften Gottgefälligen gegenüber einer depravierten Volksmenge symbolisch auszugestalten – mit signifikanten Unterschieden. „Order and Disorder" ist geprägt von einem starken Interesse an Psychologie, menschlichen Motivationen und soziologischen Umständen. Besonders markant sind die dramatischen Schilderungen von Gewalt in politisch unruhigen Zeiten, mit deutlichen Verweisen auf Hutchinsons eigene Erfahrungen als Republikanerin während des Bürgerkriegs sowie auf das erzwungene Exil der Familie nach der Restauration.[2] Solche konkreten historischen Bezüge treten im Überblick über die Menschheitsgeschichte der Bücher 11 und 12 von „Paradise Lost" (Version von 1674), anders als in Miltons Prosaschriften, kaum hervor. Während Robert Wilchers Analyse von Hutchinsons Epos eine generische Modulation hin zur *romance* für manche ihrer erzählerischen Passagen postuliert hat – insbesondere die häuslichen und familiären Verhältnisse um Abraham oder Jakob und deren Frauen betreffend –, so vernachlässigt dies doch Hutchinsons zentrale Schilderungen der einsamen Gerechten-Figuren Enoch und Noah, die nicht in das Schema der *romance* passen.[3] Inwiefern Hutchinsons radikaler Calvinismus und Republikanismus hier durchaus ‚maskulinistische' Heldenfiguren bevorzugt, die gleichzeitig als einsame Propheten jedoch nicht im Zentrum der Macht stehen, wird auch vor dem Hintergrund ihrer expositorischen Texte über die *Commonwealth*-Zeit sowie in der Kontrastierung mit Miltons Versionen zu zeigen sein.

Bei Hutchinson, so eine zentrale These dieser Untersuchung, wird insgesamt die Figur des einsamen Gerechten noch facettenreicher ausgestaltet als in „Paradise Lost" und mit Überlegungen zum Märtyrertum, absoluten Gehorsam und der Notwendigkeit des religiösen Separatismus zusammen geschlossen. Dabei ist allerdings für Hutchinsons Separatisten-Figuren die spirituelle Gemeinschaft in einer Ehe von Gleichgesinnten ein wichtiges Element, welches die Isolation des ‚einsamen Gerechten' zumindest teilweise relativiert (hier nimmt Hutchinson Züge der eigenen Biographie auf). Außerdem ist zu differenzieren zwischen Hutchinsons orthodoxem Calvinismus und Miltons stärker am Arminianismus ausgerichteten, liberalerem Protestantismus, der das Konzept von Gottes Allmacht mit dem des menschlichen freien Willens verbindet. Milton, so ist erneut festzuhalten, kann keiner religiösen Denomination fest zugeordnet werden: Obwohl er mitunter als ‚Puritaner' bezeichnet worden ist (eine These, die zuletzt Catherine Martin überzeugend revidiert hat), lässt er sich immer noch am treffendsten, wie bereits A. L. Rowse feststellte, als einziges Mitglied einer „church of one" beschreiben.[4] Die hier

---

2 Vgl. hierzu W. S. H. Lim, John Milton, Radical Politics, and Biblical Republicanism, Newark, DE 2006, S. 187–189.

3 R. Wilcher, Lucy Hutchinson and Genesis: Paraphrase, Epic, Romance, in: The Journal of the English Association 59.224, 2010, S. 1–18.

4 J. T. Shawcross, John Milton: The Self and the World, Lexington, Ky. 1993, S. 256, mit Bezug auf A. L. Rowse, Milton the Puritan. Portrait of a Mind, London 1977. Vgl. C. G. Martin, Milton among the Puritans: The Case for Historical Revisionism, Farnham 2010.

unternommene historische Diskursanalyse und die vergleichende Betrachtung beider Textkorpora sollen also in ihrer Verbindung religiöser und politischer Subtexte nicht Fredric Jamesons Auslegung von Religion als Chiffre für Politik, als „master code“ der Frühen Neuzeit wiederholen,[5] sondern es soll vielmehr unterstrichen werden, dass die politischen Auseinandersetzungen des 17. Jahrhunderts gleichzeitig untrennbar auch religiöse Auseinandersetzungen sind. Hier erweist sich, in den Worten von Arthur Marotti und Philip Lorenz, zugleich die historische Differenzialität der Frühen Neuzeit und die radikale Andersartigkeit und Außeralltäglichkeit von Religion, „this real Other that is religion“.[6]

Miltons Drama der Geschichte und der ‚einsame Gerechte‘

David Loewenstein beschreibt für Miltons Spätwerke eine Spannung zwischen polemischem Außenseitertum und radikaler Involviertheit in den historischen Moment und die Lage der Nation. Die mythopoetische Kraft, die Loewenstein in den späten Prosawerken sieht, prägt auch Miltons Ausgestaltung geschichtlicher Zusammenhänge in seinem großen Epos.[7] Als *Secretary for Foreign Tongues* unter Oliver Cromwell in die diplomatischen Netzwerke der republikanischen Regierung involviert, nimmt Milton bekanntlich im Laufe der *Commonwealth*-Zeit zunehmend Abstand vom autokratischer werdenden Regierungsstil Cromwells und der Parlamentarier des *Long Parliament* in den späten 1640er Jahren. In „Areopagitica“ (1644), entstanden während der hoffnungsvollen Phase, in der Milton erstmals in die öffentliche politische Arena tritt, antizipiert er noch eine Zeit, in der England „a Nation of Prophets“ sein und der sakrale Heroismus von diesem auserwählten Volk kollektiv vertreten werde; die Maßnahmen zur ‚Reformation der Reformation‘ seien von Gott zunächst den Engländern offenbart worden: „[He] reveal[s] Himself to his servants, and as his manner is, first to his Englishmen“.[8] Doch bald wendet sich die Utopie einer Nation von Propheten zur Vision weniger isolierter ‚Gerechter‘. Schon in Miltons „History of Britain“ (1648) stellen sich immer wieder einzelne starke Rebellen gegen die Korruption der Herrschenden,[9] und Miltons Auffassung eines zyklischen Geschichtsmusters trifft sich mit der Schilderung solcher wiederholt auftretender einzelner Heroen – laut

5 F. Jameson, Religion and Ideology: A Political Reading of Paradise Lost, in: F. Barker (Hrsg.), Literature, Politics, and Theory, London 1986, S. 35–56, hier S. 40.

6 P. Lorenz, paraphrasiert in: B. Holsinger, Introduction, in: B. Holsinger (Hrsg.), Literary History and the Religious Turn (English Language Notes; 44,1), 2006, S. 141–143, hier S. 141.

7 Vgl. D. Loewenstein, Milton and the Drama of History: Historical Vision, Iconoclasm, and the Literary Imagination, Cambridge 1990, S. 88.

8 J. Milton, Areopagitica, in: E. Sirluck (Hrsg.), Complete Prose Works of John Milton, Bd. 2, New Haven 1959, S. 480–570, hier S. 553–554.

9 Vgl. B. Greenway, Milton's *History of Britain* and the One Just Man, in: K. P. McColgan / C. W. Durham (Hrsg.), Arenas of Conflict: Milton and the Unfettered Mind, Selinsgrove, PA 1997, S. 65–76, hier S. 65.

Wyman Herendeen verkörpern sie „the potency of the individual to break from history".[10] In den frühen Prosaschriften ist Cromwell noch der eine Held, der England durch alle Widrigkeiten hindurch in ein neues Zeitalter führen wird.[11] Doch kämpft Milton spätestens seit der „Second Defence" (1654), erst recht in „The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth" (1660), das kurz vor der Restauration publiziert wurde, einen erfolglosen Kampf gegen die freiwillige Rückkehr des englischen Volks unter das ‚Joch' der Monarchie.

Das periodisch wiederkehrende Auftreten von – meist erfolglosen – ‚Rufern in der Wüste', die heilstypologisch auf Johannes den Täufer sowie auf den Widerstand Jesu gegen die Versuchungen Satans vorausweisen, strukturiert auch in der Bergvision der beiden letzten Bücher von „Paradise Lost" (Version von 1674) die Menschheitsgeschichte. Während C. S. Lewis berühmtermaßen diese beiden letzten Bücher als „untransmuted lump of futurity" und außerordentlich schlecht geschrieben anprangerte,[12] so verkörpern sie doch gerade in ihrer zeitraffenden, summarischen Erzählweise Miltons eschatologische wie politische Visionen: Stets ist es hier ein einzelner Held im Widerstand gegen sein Volk, der die Verbindung zur göttlichen Wahrheit aufrechterhält und diese Funktion, oft Generationen überspringend, jeweils an den nächsten einsamen Gerechten weitergibt – in einer diachronen Gemeinschaft der Heiligen, dergegenüber die Verstoßung aus der synchronen Gemeinschaft der Zeitgenossen in den Hintergrund tritt. Stets ist auch das Potential für politische Erneuerung – hier wie in Miltons „History of Britain" – dem sakralen oder politischen Heldentum eines Einzigen geschuldet: das Vorbild kann potentiell andere befeuern, der Enthusiasmus potentiell ansteckend auf andere wirken. Nie wird dagegen dieser Einzelne als Verkörperung breiterer gesellschaftlicher Bewegungen gesehen.[13]

Die zyklische Geschichtsauffassung Miltons transportiert ein Bewusstsein (scheinbarer) Ziellosigkeit: nicht linear, sondern in „[p]aths indirect" bewegt sich der Lauf der Geschichte, wie Michael ihn Adam schildert,[14] und Loewenstein vergleicht hierzu Miltons Beschreibung des Lebens in „The Reason of Church-Government" als ‚dunkle Reise' („darke voyage").[15] Die Visionen in Buch 11, zu denen auch die Geschichten Enochs und Noahs gehören, sind eine Abfolge tragischer Konflikte, und trotz der Vision des neuen Bundes zwischen Gott und den Menschen nach der Sintflut, die das Buch abschließt, bestehen auch die Narrative des folgenden Buchs 12 wieder aus Erzählungen der Tyrannei und des Verlusts der

10 W. H. Herendeen, Milton and Machiavelli: The Historical Revolution and Protestant Poetics, in: M. A. di Cesare (Hrsg.), Milton in Italy: Contexts, Images, Contradictions (Medieval and Renaissance Texts and Studies; 90), Binghamton, NY 1991, S. 427–444, hier S. 443.

11 Vgl. Greenway, Milton's *History of Britain* (Anm. 9), S. 71.

12 C. S. Lewis, A Preface to Paradise Lost, London 1946, S. 123.

13 Dies beobachtet auch Greenway, Milton's *History of Britain* (Anm. 9), S. 66.

14 Milton, Paradise Lost (Anm. 1), 11.631.

15 Loewenstein, Milton and the Drama of History (Anm. 7), S. 97.

wahren Kirchenlehre. Historische oder soziologische Konstellationen interessieren Milton in diesen beiden Büchern des Epos wenig; selbst Erzengel Michael, der Adam die Vision der Menschheitsgeschichte ermöglicht, verzichtet schließlich resigniert auf Einzelheiten und fasst zusammen: „so shall the world go on, / To good malignant, to bad men benign“.[16] Eigentlich gedacht als tröstliche Perspektive kurz vor der bevorstehenden Verstoßung aus dem Paradies,[17] wird die Darstellung von Geschichte zu einem gewaltsamen Szenario aus Verfolgern und Verfolgten:

> „[…] Yet many will presume:
> Whence heavy persecution shall arise
> On all who in the worship persevere
> Of spirit and truth; […]
> […] truth shall retire
> Bestuck with slanderous darts […]“. (PL 12.530-533; 535-536)

Dies mündet jedoch auch in die Gewissheit, dass die Opfer solcher religiösen (und obrigkeitlichen) Tyrannei schließlich gerächt werden: die letzte Vision ist die des apokalyptischen Gerichts, der „vengeance to the wicked“.[18]

Sowohl für die miltonische epische Erzählerstimme als auch für die Milton-Persona der anti-monarchistischen Prosaschriften kann eine entsprechende Selbststilisierung anhand des prophetischen Modells des heldenhaften einsamen Gerechten demonstriert werden. „The Readie and Easie Way“, der Traktat, in dem Milton am Vorabend der Restauration im Angesicht persönlicher Todesgefahr ein letztes Mal versucht, sein Volk zur Umkehr Richtung Republik zu bewegen, wurde zu Beginn des Jahres 1660 in kurzen Abständen in zwei Auflagen gedruckt. Die zweite Auflage trägt der sich rasant verschlechternden politischen Situation Rechnung (d.h. der Auflösung des Rumpfparlaments), betont andererseits aber trotzig den kontrafaktischen Glauben, die englische Nation könne sich immer noch selbst erneuern, „now is the opportunitie, now the very season“,[19] und die Engländer könnten wieder „[God's] peculiar people“ werden, „a glorious rising Commonwealth“.[20] Beide Auflagen schließen jedoch mit einer pessimistischen Peroratio, in der zweiten Auflage noch eindringlicher, in der Milton als Prophet Jeremias, als der eine Gerechte sein Volk, das die heroische Mission doch fast erfüllt hätte („heroic cause“[21]), vor dem Rückfall in die Sklaverei warnt:

> „What I have spoken, is the language of that which is not call'd amiss *the good Old Cause*: if it seem strange to any, it will not seem more strange, I hope, then convincing to backsliders. Thus much I should perhaps have said though I were sure I should have spoken

16 Milton, Paradise Lost (Anm. 1), 12.537–538.
17 Vgl. J. S. Shoulson, Milton and the Rabbis: Hebraism, Hellenism, and Christianity, New York 2001, S. 238.
18 Milton, Paradise Lost (Anm. 1), 12.541.
19 J. Milton, The Readie and Easie Way, Second Edition, in: R. W. Ayers (Hrsg.), Complete Prose Works of John Milton, Bd. 7, New Haven 1974, S. 396–463, hier S. 430.
20 Ebd., S. 449, S. 420.
21 Ebd., S. 420.

> only to trees and stones; and had none to cry to, but with the Prophet, *O earth, earth, earth!* to tell the very soil it self, what her perverse inhabitants are deaf to. Nay though what I have spoke, shuld happ'n (which Thou suffer not, who didst create mankinde free; nor Thou next, who didst redeem us from being servants of men!) to be the last words of our expiring libertie. But I trust I shall have spoken perswasion to abundance of sensible and ingenious men: to som perhaps whom God may raise of these stones to become children of reviving libertie; and may reclaim, though they seem now chusing them a captain back for *Egypt*, to bethink themselves a little and consider whether they are rushing."[22]

In der Rolle des Propheten gibt Milton hier dem historischen Geschehen eine kosmische Dimension. Im Rahmen seiner Selbststilisierung zum „last Englishman left standing",[23] wie Stephen Fallon treffend formuliert, betont Milton in den anschließenden Passagen besonders die Wertschätzung, die ihm im Ausland zuteilwurde und -wird; das Schreiben selbst wird hier zum spirituellen Kampf, und gleichzeitig wird die Einsamkeit des Propheten in einer internationalen Gemeinschaft Gleichgesinnter relativiert.

In „Paradise Lost", dessen Historiographie gefangen ist in einem Dilemma zwischen biblischer Typologie und tragischer Geschichtsdeutung,[24] schwankt auch die Autor-Persona stärker als in den Prosaschriften zwischen stolzer Selbstaffirmation als prophetische Stimme – in Rückbezug auf „The Readie and Easie Way" – und der ängstlichen Selbstbefragung des isolierten Außenseiters. Die Spannungen zwischen der dargestellten Tragik und dem interventionistischen Bedürfnis des Propheten werden besonders deutlich, wenn die Autor-Persona sich, kurz bevor die Erzählung zur zentralen Katastrophe des Sündenfalls übergeht, die ‚warnende Stimme' der Apokalypse wünscht – diese jedoch nicht hervorbringen kann: „Oh for that warning voice, which he who saw / The Apocalypse, heard cry in heaven aloud / […] / […] that now, / While time was, our first parents had been warned".[25] Solche Visionen eingreifenden Handelns bleiben illusionär, und so deutet Milton in einer berühmten metafiktionalen Passage dann auch hergebrachte Modelle des Heldentums, die militärische *aristeia*, um. Die Natur des Epos als Heldengedicht („heroic […] poem"[26]) wird an das religiöse Prophetentum seines neuen Werks angepasst, wobei er Ariostos Kundgabe der eigenen Originalität aus „Orlando Furioso" zitiert und, mit Verweis auf die spirituelle Einzigartigkeit seines neuen Epos, auch parodiert: „Not sedulous by nature to indite / Wars, hitherto the only argument / Heroic deemed […] / […] / […] the better fortitude / Of patience and heroic martyrdom / Unsung […]".[27] Diese Umdeutung des Heroismus vom epischen Thema der *arma virumque* hin zur Tapferkeit des heroischen Märty-

---

22 Ebd., S. 462–463. Vgl. zu den zwei Auflagen von „The Readie and Easie Way": S. M. Fallon, Milton's Peculiar Grace: Self-Representation and Authority, Ithaca, NY 2007, S. 177–180, und vgl. auch Loewenstein, Milton and the Drama of History (Anm. 7), S. 88-91.

23 Fallon, Milton's Peculiar Grace (Anm. 22), S. 180.

24 Vgl. Loewenstein, Milton and the Drama of History (Anm. 7), S. 93–94.

25 Milton, Paradise Lost (Anm. 1), 4.1–6.

26 Ebd., 9.40–41.

27 Ebd., 9.27–33.

rers in einer gefallenen Welt nimmt gleichzeitig den Helden und das Heldengedicht klassischer Tradition in den Blick, um beide dann zu verwerfen: „Not that which justly gives heroic name / To person or to poem“.[28] Diese Betonung des geduldigen Leidens als neues Heldentum stellt auch ein Echo dar auf ein frühes berühmtes Sonett Miltons (No. 16: „When I consider how my light is spent“, c. 1655, publ. 1673), in dem betont wird, der Gottesdienst des Ertragens und Wartens sei gleichwertig mit einem aktiven missionarischen Leben. Die Figur der ‚Patience‘ belehrt hier den Sprecher, der sich sorgt, ob er die ihm gegebenen Talente vergeudet hat:

„[…] God doth not need
Either man's work or his own gifts, who best
Bear his mild yoke, they serve him best, his state
Is kingly. Thousands at his bidding speed
And post o'er land and ocean without rest:
They also serve who only stand and wait.“[29]

Auch diejenigen, die über lange Zeitstrecken geduldig auf den Moment des Einsatzes warten, sind Gottes Diener. Das Motiv von „patience and heroic martyrdom“,[30] ein interreligiöses Merkmal spiritueller Radikalisierung, ist freilich auch seit den Christenverfolgungen der Spätantike ein narrativer Topos christlicher Selbstdarstellung. Wie Sharon Achinstein über die 1671 zusammen im selben Band veröffentlichten Werke, das Kurzepos „Paradise Regained“ und das Versdrama „Samson Agonistes“ festgestellt hat, setzen sich diese sehr ernsthaft mit Ängsten der religiösen Dissenter vor einer potentiellen Gottverlassenheit auseinander. Zwar waren Zeiten der Verfolgung für die unter dem Clarendon Code von 1660 verfemten Sektierer Zeiten einer spirituellen Annäherung an Gott; dennoch sind ihre Geschichtsdeutungen dominiert von der Frage nach der Zeitspanne zwischen Christi Wirken auf Erden und seiner Wiederkunft. Auch Miltons Geschichtsvision bietet ja wiederholt Momente einer beunruhigenden Abwendung Gottes: „till God at last / Wearied with their iniquities, withdraw / His presence from among them, and avert / His holy eyes; resolving from thenceforth / To leave them to their own polluted ways“.[31] Miltons Werke der Restaurationszeit, ebenso wie seine fortdauernden persönlichen, auch internationalen Netzwerke, sind mit seiner Sympathie für die Nonkonformisten, die seit der Restauration verfolgten religiösen Gruppen der Quakers, Baptisten oder Fifth Monarchists, in Verbindung gebracht worden,[32] und Michaels Ausblicke auf die Menschheitsgeschichte können

28 Ebd., 9.40–41.
29 J. Milton, Sonnet 16, in: John Milton. Complete Shorter Poems, hrsg. von J. Carey, London ²1997, S. 331–333, hier S. 333 Z.9–14.
30 Milton, Paradise Lost (Anm. 1), 9.32.
31 Ebd., 12.106–110.
32 Vgl. M. Davies, ‚Heaven's Fugitives‘: Exile and Nonconformity in the Restoration, in: S. Ouditt (Hrsg.), Displaced Persons: Conditions of Exile in European Culture (Studies in European Cultural Transition; 14), Aldershot 2002, S. 33–53, hier S. 43–45.

somit auch sinnbildlich für die eschatologische, gedehnte Zeit der noch nicht erfüllten Heilserwartung stehen.[33] In diese Erkenntnis einer neuen, nicht-militärischen Tugend des Wartens und Leidens – des Märtyrertums – wird auch Adams Bergvision in Buch 12 münden:

„Henceforth I learn that to obey is best,
And love with fear the only God […]
[…]
[…] by things deemed weak
Subverting worldly strong, and worldly wise
By simply meek; that suffering for truth's sake
Is fortitude to highest victory,
And to the faithful death the gate of life".[34]

Das Modell dieses Lernprozesses soll nun auch der Leserschaft, Miltons erwähltem Kreis einer „fit audience […], though few"[35] vor Augen führen, wie es sich als Teil einer spirituellen Minderheit in einer gottlosen Zeit leben lässt. Diese neue Form der (nicht-calvinistischen) Auserwähltheit ist im Übrigen supranational: Buch 12 nimmt zwar auch wieder die Hoffnung auf die „one peculiar nation"[36] aus den frühen Prosaschriften auf – doch ohne diese direkt mit England in Verbindung zu bringen.[37]

Miltons Abdiel: Heldentum als Gottesdienst

Vor dem Hintergrund dieser kosmischen Dimension von Miltons Geschichtsdarstellungen lässt sich nun ein erneuter Blick auf Miltons Engel Abdiel und seinen einsamen Kampf gegen Satans Truppen werfen. Abdiels Geschichte ist gleichzeitig eine lange allegorische Erzählung von wahrem Heldentum als Gottesdienst. Eventuell nachträglich von Milton in das Epos eingearbeitet, wird die Erzählung, durch ihre detailreiche Ausgestaltung, zu einem Exkurs aus der Haupthandlung,[38] welcher die Aufarbeitung theologischer Positionen ermöglicht. Als einsamer Held ver-

---

33 Für eine ähnliche Interpretation von „Samson Agonistes" als dramatische Inszenierung der Zeit der Heilserwartung vgl. S. Achinstein, Literature and Dissent in Milton's England, Cambridge 2003, S. 115–153.

34 Milton, Paradise Lost (Anm. 1), 12.561–571.

35 Ebd., 7.31.

36 Ebd., 12.111.

37 Auch direkte Bezüge Miltons auf die eigenen Traktate sind kommentiert worden, so z. B. die Schilderung des Auszugs der Israeliten aus Ägypten, geführt von Moses, einem weiteren Propheten, zur Ablenkung der Verfolger „not the readiest way" (Milton, Paradise Lost (Anm. 1), 12.216). Dies parodiert, wie Walter Lim feststellt, in einer traurigen Korrektur den scheinbaren Optimismus des Traktats „The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth": vgl. Lim, John Milton, Radical Politics, and Biblical Republicanism (Anm. 2), S. 197.

38 Zur möglichen nachträglichen Interpolation vgl. Achinstein, Literature and Dissent in Milton's England (Anm. 33), S. 120.

körpert Abdiel eine Ethik der Einmischung und Auseinandersetzung, die gerade – hierin Miltons Ideen zum freien Willen aufnehmend – in der Konfrontation, wenn nicht sogar in der phasenweisen Involviertheit mit dem ‚Bösen‘ besteht. So sind auch Adam und Eva „[s]ufficient to have stood, though free to fall“,[39] und bereits in Miltons „Areopagitica“ wird ja ein Aufruf an den „true warfaring Christian“ in einer gefallenen Welt formuliert, für den die offene Auseinandersetzung mit den Argumenten der gottlosen Gegenpartei geradezu Programm ist:

> „He that can apprehend and consider vice with all her baits and seeming pleasures, and yet abstain, and yet distinguish, and yet prefer that which is truly better, he is the true warfaring Christian. I cannot praise a fugitive and cloister'd vertue, unexercis'd & unbreath'd, that never sallies out and sees her adversary, but slinks out of the race, where that immortall garland is to be run for, not without dust and heat. Assuredly we bring not innocence into the world, we bring impurity much rather: that which purifies us is triall, and triall is by what is contrary.“[40]

Milton bezieht sich hier im Rahmen seiner Diskussion der Buchzensur vor allem auf die Notwendigkeit, christlichen Lesern durch Buchlektüre die Auseinandersetzung mit einer Vielzahl an Standpunkten zu ermöglichen. Auch in ‚schlechten‘ Büchern finde sich Wertvolles, *ex negativo*: „bad books […] to a discreet and judicious Reader serve in many respects to discover, to confute, to forewarn, and to illustrate“.[41] Zur Entstehungszeit dieses berühmten Traktats gegen die Zensur hielt Milton die englische Republik und die Errichtung eines Gottesreiches auf Erden noch für möglich und sah eine mittels Traktaten und Pamphleten geführte öffentliche Debatte als Privileg der klugen Männer Englands. Besonders London wird hier zum „mansion house of liberty“, einer Werkstätte neuer Ideen, in der „[some are] musing, searching, revolving new notions and idea's [sic] [...] others as fast reading, trying all things“.[42] Mit für Milton typischen baconianischen Verweisen auf die Abkehr von überkommenen Positionen, auf die Prozessualität der Wahrheitsfindung heißt es weiter: „opinion in good men is but knowledge in the making“.[43] Diese hier evozierte ‚Öffentlichkeit‘ ist freilich eine elitäre, in der besondere spirituelle und politische Fähigkeiten wenigen „men of rare abilities“ vorbehalten sind:

> „For when God shakes a Kingdome with strong and healthfull commotions to a generall reforming, 'tis not untrue that many sectaries and false teachers are then busiest in seducing; but yet more true it is, that God then raises to his own work men of rare abilities, and more then common industry not only to look back and revise what hath bin taught heretofore, but to gain furder and goe on, some new enlightn'd steps in the discovery of truth. For such is the order of Gods enlightning his Church, to dispense and deal out by degrees his beam, so as our earthly eyes may best sustain it.“[44]

---

39 Milton, Paradise Lost (Anm. 1), 3.99.
40 Milton, Areopagitica (Anm. 8), S. 514–515.
41 Ebd., S. 512–513.
42 Ebd., S. 554.
43 Ebd.
44 Ebd., S. 566.

Wieder sind es einzelne Gerechte, die eine führende Rolle übernehmen. Auch in „Of Christian Doctrine" (c. 1658, entdeckt 1823) wird Milton auf die elitäre Funktion der „extraordinary ministers", die außerhalb der Kirchenhierarchie stehen, als Vermittler zwischen Gott und den Menschen hinweisen: „To this class the prophets, apostles, evangelists and others of that kind belonged".[45]

Für Abdiels Position in „Paradise Lost" lässt sich, analog zu den Postulaten in „Areopagitica", eine Entwicklung feststellen von Involviertheit mit dem Bösen – Abdiel folgt Satan in die nördlichen Regionen des Himmels, wo dieser seine Truppen zusammenzieht –, bis zum Lernen aus Erfahrung und freiwilliger Zurückweisung des Bösen: „that which purifies us is triall, and triall is by what is contrary".[46] Mary Ann Radzinowicz hat gezeigt, wie Milton in der Entwicklung seiner Theologie auch in den frühen Sonetten zunehmend calvinistische Sicherheiten der Auserwähltheit zurückstellt gegenüber einer Ethik der Auserwählung als Prozess.[47] Eine solche Auseinandersetzung mit der Gefahr aus freiem Willen heraus, und die Unterscheidung von Gut und Böse bleiben – dies ein Leitmotiv in Miltons Texten seit den 1640er Jahren –, in einer gefallenen Welt permanente Aufgabe. Die bestandene Prüfung trägt Abdiel schließlich das Lob Gottes ein: seine Tugend ist eben nicht, in den Worten aus „Areopagitica", „fugitive and cloister'd […], unexercis'd & unbreath'd".[48] Die einsame Rückkehr Abdiels durch die Himmelsregionen bis zum Thron Gottes ist, wie Catherine Martin festgestellt hat, eine interessante Umdeutung biblischer Vorlagen: Abdiel wird zum ‚verlorenen Schaf', zu dem Einen, der Gott wertvoller ist als die neunundneunzig anderen Schafe der Herde.[49] Er wird jedoch nicht vom Schäfer gesucht und gefunden, sondern findet sich in freier Entscheidung gewissermaßen selbst:

„So spake the seraph Abdiel faithful found,
Among the faithless, faithful only he;
Among innumerable false, unmoved,
Unshaken, unseduced, unterrified
His loyalty he kept, his love, his zeal;
Nor number, nor example with him wrought
To swerve from truth, or change his constant mind
Though single. From amidst them forth he passed,
Long way through hostile scorn, which he sustained

45 J. Milton, Two Books of Investigations into Christian Doctrine Drawn from the Sacred Scriptures Alone, in: M. Kelley (Hrsg.) / J. Carey (Übers.), Complete Prose Works of John Milton, Bd. 6, New Haven 1973, S. 125–807, hier S. 570. Vgl. zu diesem Zusammenhang auch W. Kerrigan, The Prophetic Milton, Charlottesville, VA 1974, S. 171.

46 Milton, Areopagitica (Anm. 8), S. 515.

47 M. A. Radzinowicz, Toward Samson Agonistes: The Growth of a Milton's Mind, Princeton 1978, S. 133. Ähnlich argumentiert Eva, bevor sie, allein, von Satan verführt wird: „And what is faith, love, virtue unassayed / Alone, without exterior help sustained?" (Milton, Paradise Lost (Anm. 1), 9.335–336)

48 Milton, Areopagitica (Anm. 8), S. 515.

49 C. G. Martin, The Ruins of Allegory: Paradise Lost and the Metamorphosis of Epic Convention, Durham, NC 1998, S. 209–210.

Superior, nor of violence feared aught;
And with retorted scorn his back he turned
On those proud towers to swift destruction doomed.“[50]

Abdiels Heldentum besteht im Nein-Sagen: die Verneinungen in „unmoved, / Unshaken, unseduced, unterrified“ zeigen den Weg für religiöse Abweichler unter dem Clarendon Code nach der Restauration. Achinstein hat die besondere Gestaltung der Metrik an dieser Stelle analysiert, die abrupten Enjambements und die damit semantisch implizierten Schwierigkeiten, einen festen moralischen Standpunkt einzunehmen:

> „Grammatically, Milton requires a jump from verb to the modifers [sic], ‚though single / long way / superior‘ in each of the three consecutive lines, leaps of faith, as it were. This moving portrait of Abdiel, the dissenter, prompts the cowering persecuted to bear up bravely and perform their unshaken beliefs.“[51]

Die Dramatik von Abdiels mutigem verbalen Angriff auf Satan wird durch seine Isolierung verstärkt: er ist „alone / Encompassed round with foes“,[52] und die Autor-Persona beschreibt sich an späterer Stelle selbst ganz ähnlich:

„… I sing with mortal voice, unchanged
To hoarse or mute, though fallen on evil days,
On evil days though fallen, and evil tongues;
In darkness, and with dangers compassed round,
And solitude; […]“[53]

Wie die Dissenters der Restaurationszeit hält sich Abdiel, und mit ihm die Milton-Persona des Epos, an die Maxime, „How few sometimes may know, when thousands err“:[54] die sichtbare Welt ist eine Inversion der ‚wahren‘, spirituellen Welt.[55] Entscheidend ist, dass die elitären Modelle des Widerstands aus „Areopagitica“ hier im Sinne der Bergpredigt umgekehrt werden: Abdiel ist ein in der angelischen Hierarchie weiter unten stehender Engel, er ist ‚nur‘ einer von vielen Seraphim. Doch ausgerechnet ihm wird der einsame Aufstand gegen die „orders and degrees“[56] der satanischen Streitmacht zugestanden.[57] Stella Revards vergleichende Analyse von „Paradise Lost“ mit anderen hexameralen Epen betont, dass die Wahl dieses geringsten aller Engel keineswegs selbstverständlich ist: „In other Renaissance poems it is not the humble Abdiel, surrounded by adversaries who is the one to denounce Satan, but most often the mighty Michael in the midst of God’s

50 Milton, Paradise Lost (Anm. 1), 5.896–907.
51 Achinstein, Literature and Dissent in Milton’s England (Anm. 33), S. 122.
52 Milton, Paradise Lost (Anm. 1), 5.875–876.
53 Ebd., 7.24–28.
54 Ebd., 6.148.
55 Vgl. ebd., S. 122, wo entsprechende Formulierungen aus dem Schrifttum der Dissenters der Bürgerkriegszeit zusammengetragen werden.
56 Milton, Paradise Lost (Anm. 1), 5.792.
57 Vgl. C. W. Durham, ‚To stand approv’d in sight of God‘: Abdiel, Obedience, and Hierarchy in Paradise Lost, in: Milton Quarterly 26.1, 1992, S. 15–20, hier S. 15.

camp".[58] In diesem dramatischen ‚David-gegen-Goliath-Motiv' knüpft Milton auch an die Paradoxie der gleichzeitigen Erniedrigung und Erhöhung des Sohns Gottes an.

Abdiel bleibt es vorbehalten, Satans Illusionen von Absolutheit und Autonomie aufzudecken – durch die Verweigerung des Gottesdienstes werde dieser gerade unfrei: „Thyself not free, but to thyself enthralled".[59] Die bekannten miltonischen Invektiven gegen die selbstverschuldete Sklaverei unter weltlichen Herren kehren sich hier um in eine Feier des Gottesdienstes als Weg zur Freiheit.[60] Bei Abdiels Revolte gegen Satan, wie bei Miltons anderen Gerechten, handelt es sich um eine rebellische Orthodoxie, die sich gegen ein korruptes System wendet;[61] somit symbolisiert auch Abdiel Miltons Thema der Wachsamkeit des Gerechten in gottlosen Zeiten. Die beiden Spätwerke, „Paradise Regained" und „Samson Agonistes", beschäftigen sich ebenfalls mit der eschatologischen Zeit der Erwartung der Wiederkunft und geben, wie Achinstein gezeigt hat, scheinbar widersprüchliche Handlungsanweisungen: das (vordergründig) passive Warten Jesu einerseits, der sich nach erfolgreichem Widerstand gegen die Versuchungen Satans ins Haus seiner Mutter zurückzieht, und die gewaltsame politische Intervention Samsons andererseits, der das Dach des Tempels über den Philistern einstürzen lässt und sich selbst darunter begräbt. Diese einsamen Gerechten – Abdiel, Jesus, Samson – konnten aber auf ihre je unterschiedliche Weise religiösen Abweichlern nach der Restauration als Erinnerung daran dienen, dass ihr spiritueller Kampf von Gott gesehen und honoriert würde.[62] Auch „Paradise Lost" als Ganzes verweist ja auf diesen Moment in der Zukunft, „till one greater man / Restore us"[63] – eine radikale Umdeutung dessen, was ‚Restauration' bedeutet.

Die ‚Gerechten' Enoch und Noah in „Paradise Lost" und „Order and Disorder"

Mit den bereits eingangs erwähnten alttestamentarischen Gerechten-Figuren Enoch und Noah möchte ich mich nun abschließend in einer vergleichenden Analyse der Bearbeitungen bei Milton und bei der Republikanerin Lucy Hutchinson beschäf-

58 S. Revard, The War in Heaven: Paradise Lost and the Tradition of Satan's Rebellion, Ithaca, NY 1980, S. 165.

59 Milton, Paradise Lost (Anm. 1), 6.181.

60 Vgl. die Darstellung der Debatten um „slavery" und „servility" bei Milton, auch im Zusammenhang mit aristotelischen und augustinischen Definitionen, in A.-J. Zwierlein, Majestick Milton: British Imperial Expansion and Transformations of Paradise Lost, 1667–1837 (Studien zur englischen Literatur; 13), Münster 2001, S. 357–361.

61 Vgl. Greenway, Milton's *History of Britain* (Anm. 9), S. 75: „a type of rebellious purity".

62 Vgl. Achinstein, Literature and Dissent in Milton's England (Anm. 33), S. 120. Vgl. auch Shoulson, Milton and the Rabbis (Anm. 17), S. 192: „Milton seeks to combine the apparently contradictory human responses to history of standing and waiting, on the one hand, and the reaffirming of political agency, on the other".

63 Milton, Paradise Lost (Anm. 1), 1.4–5.

tigen. In der neueren Milton-Forschung, die schon seit langem auch an Miltons Konstruktion einer Hierarchie der Geschlechter interessiert ist,[64] gab es bedenkenswerte Interventionen, die Miltons Rolle als einsamer Prophet mit dem weiblichen Prophetentum der Bürgerkriegszeit zusammen gelesen haben. So postulierte Shannon Miller, Milton inszeniere sich in seinen vergeblichen Bekehrungsappellen an das freiwillig ins ‚Joch‘ der Monarchie zurückgekehrte Volk in Analogie zu der markierten Marginalität, wie sie radikale religiöse Autorinnen als Selbstermächtigungsstrategie nutzten, um daraus ihre paradoxe Autorität als Stimme und Instrument Gottes zu schöpfen: „After 1660, Milton could be described much as Sue Wiseman describes female prophets: ‚excluded from the centres of political power and speech‘“.[65] Die Position des prophetischen (Anti-)Helden, der ein ‚Gefäß‘ für Gottes Wort werden muss, ist stets zugleich gesellschaftlich marginal und eschatologisch zentral; sie lässt sich auch mit dem frühneuzeitlichen Diskurs zum Priestertum der Frau verbinden, wie Theresa M. DiPasquale gezeigt hat.[66] Scheinen solche Vergleiche prophetischer Strategien zunächst stimmig, so basieren sie doch auf einer Fortschreibung der eigentlich überholten These von Miltons ‚innerer Emigration‘ nach der Restauration. Tatsächlich war Milton, wie bereits geschildert, auch unter Charles II – trotz seiner Erblindung und der Notwendigkeit, sich für einige Monate versteckt zu halten – noch höchst aktiv und europaweit mit anderen Nonkonformisten ‚vernetzt‘.[67] Politisch mag er desillusioniert gewesen sein, was allerdings, wie Clay Daniel betont, seine Erwartungen aus „The Readie and Easie Way“

---

64 Vgl. aus feministischer Perspektive: M. Nyquist, The Genesis of Gendered Subjectivity in the Divorce Tracts and Paradise Lost, in: M. Nyquist / M. Ferguson (Hrsg.), Re-Membering Milton: Essays on the Texts and Traditions, New York 1987, S. 99–127, zu ‚Gegenseitigkeit‘ und Hierarchie in Miltons Darstellung des Geschlechterverhältnisses. Für eine Gegenposition vgl. W. G. Campbell, Hierarchy, Alterity, and Freedom in *Paradise Lost*, in: K. A. Pruitt / C. W. Durham (Hrsg.), Milton's Legacy, Selinsgrove, PA 2005, S. 50–69.

65 S. Miller, Engendering the Fall: John Milton and Seventeenth-Century Women Writers, Philadelphia 2008, S. 81, mit Bezug auf S. Wiseman, Unsilent Instruments and the Devil's Cushions: Authority in Seventeenth-Century Women's Prophetic Discourse, in: I. Armstrong (Hrsg.), New Feminist Discourses: Critical Essays on Theories and Texts, London 1992, S. 176–196, hier S. 191. Vgl. auch P. Mack, Visionary Women: Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England, Berkeley 1992, S. 87–124, sowie N. Baker, „Break down the walls of flesh“: Anna Trapnel, John James, and Fifth Monarchist Self-Representation, in: S. Brown (Hrsg.), Women, Gender and Radical Religion in Early Modern Europe (Studies in Medieval and Reformation Traditions; 129), Leiden 2007, S. 117–137.

66 Vgl. T. M. DiPasquale, Refiguring the Sacred Feminine: The Poems of John Donne, Aemilia Lanyer, and John Milton, Pittsburgh 2008, S. 137–148.

67 Als jüngeres Beispiel für die These vom ‚inneren Exil‘ vgl. Davies, Heaven's Fugitives (Anm. 32). Als Beispiele für Revisionen dieser These vgl. S. Achinstein, Samson Agonistes and the Drama of Dissent, in: A. C. Labriola / M. Lieb (Hrsg.), The Miltonic Samson, Milton Studies 33, Pittsburgh 1996, S. 133–158; J. Mueller, The Figure and the Ground: Samson as a Hero of London Nonconformity, 1662–1667, in: G. Parry / J. Raymond (Hrsg.), Milton and the Terms of Liberty (Studies in Renaissance Literature; 7), Woodbridge 2002, S. 137–162; D. Loewenstein, Representing Revolution in Milton and His Contemporaries: Religion, Politics, and Polemics in Radical Puritanism, Cambridge 2001; B. K. Lewalski, The Life of John Milton: A Critical Biography, Oxford 2000, S. 525–536.

auch bestätigte.[68] Zur eigenen politischen Haltung nach der Restauration betonte Milton in den Prosaschriften sowie in „Paradise Lost" wiederholt, wie wir gesehen haben, er sei „unchanged",[69] trotz der ihn umgebenden Gefahren. Ebenso hieß es über Abdiel, Miltons Symbolfigur des sakralen Heroismus, niemand habe ihn bewegen können, „To swerve from truth, or change his constant mind".[70] Millers Thesen einer ‚Passivität' des Propheten Milton nach der Restauration erscheinen somit zu einseitig. Prophetische Tugenden werden in den zitierten Passagen mit ‚männlicher' heroischer Unbeugsamkeit gleichgesetzt, wie sie bereits in Miltons Panegyrik auf Oliver Cromwell in der „Second Defense" anklang. Auch muss konstatiert werden, dass es in Miltons gesamtem *Oeuvre* keinen Hinweis auf die weiblichen Predigerinnen der Bürgerkriegszeit gibt, trotz deren öffentlicher Prominenz – für Walter Lim Zeichen einer „general indifference".[71] Dies steht übrigens im Gegensatz zu Miltons nachweislicher Auseinandersetzung mit den Schriften weiblicher Autorinnen der *Querelle des femmes* wie beispielsweise dem „Salve Deus Rex Judaeorum" (1611) von Aemilia Lanyer, deren in der „Eve's Apology" dargelegte Argumente sich in „Paradise Lost" in der Debatte Adams und Evas nach dem Sündenfall deutlich widerspiegeln.[72]

Hier sollen solche Fragen nun zurückgestellt werden gegenüber der Untersuchung der beiden prophetischen Figuren, der heldenhaften Gerechten Enoch und Noah, in Miltons „Paradise Lost" und Hutchinsons biblischem Epos „Order and Disorder". Hutchinson publizierte ihr Versepos, im Manuskript mit dem Untertitel „The World made and undone", zu Lebzeiten nur als Fragment. Fünf Cantos wurden 1679 anonym publiziert; die restlichen 15 Cantos blieben Manuskript und wurden erst 2001 durch David Norbrook herausgegeben, der im Vergleich mit zeitgenössischen Autorinnen konstatiert: „*Order and Disorder* […] is much less overtly feminist than many contemporary writings by women".[73] Tatsächlich wurden die publizierten Teile zu Hutchinsons Lebzeiten als Werk eines Mannes betrachtet, das ihres Bruders Allen Apsley. In den ersten fünf Cantos werden die Schöpfung und der Sündenfall erzählt, während die restlichen 15 Cantos die wichtigsten Stationen aus dem biblischen Buch Genesis nachzeichnen, von Kain und Abel bis zur Geschichte um Jakob, Rahel und Leah – hier bricht das Gedicht mitten im Vers ab. Die kurzen Ausblicke auf die Menschheitsgeschichte, die die Bücher 11 und 12 in Miltons „Paradise Lost" bilden, werden also hier ausführlich dargeboten, während

68 C. Daniel, Milton and the Restoration: Some Reassessments, in: Connotations 11.2–3, 2001/2002, S. 201–221, hier S. 201: „this restoration, on the whole, confirmed his political expectations".

69 Milton, Paradise Lost (Anm. 1), 7.24.

70 Ebd., 5.902.

71 Vgl. Lim, John Milton, Radical Politics, and Biblical Republicanism (Anm. 2), S. 173.

72 Vgl. hierzu Miller, Engendering the Fall (Anm. 65), S. 48–74.

73 D. Norbrook, John Milton, Lucy Hutchinson and the Republican Biblical Epic, in: M. R. Kelley [et al.] (Hrsg.), Milton and the Grounds of Contention, Pittsburgh 2003, S. 37–63, hier S. 38. Für die hier zitierte Ausgabe vgl. L. Hutchinson, Order and Disorder, hrsg. von D. Norbrook, Oxford 2001.

die Geschichte des Falls, bei Milton im Zentrum, nur knapp eingangs dargestellt wird.[74] Die Frage eines gegenseitigen Einflusses von Milton und Hutchinson, die über Arthur Annesley, den Earl of Anglesey, auch persönliche Verbindung hatten, ist wiederholt diskutiert worden; Norbrook vermutet jedoch, dass Hutchinson erst nach der Veröffentlichung von „Paradise Lost“ in zehn Büchern im Jahre 1667 mit der Arbeit an ihrem Epos begann.[75] Wilcher sieht außerdem die markierten Unsagbarkeitstopoi in ihrem Werk als direkte Reaktionen auf, und implizite Kritik der Calvinistin an Miltons Ausführungen zu himmlischen Ereignissen oder in der Bibel nicht enthaltenen Einzelheiten, die sie als unorthodox empfinden musste. So ist ihr Epos durchzogen von Selbstbeschränkungsfloskeln wie: „Let not my thoughts beyond their bounds aspire“;[76] „Of [the apostate angels'] rebellion and their overthrow / We will not dare t'invent“.[77]

In politischer Hinsicht jedoch war die Republikanerin Hutchinson mitunter expliziter als Milton; ebenso wie er insistierte sie auch auf dem heroischen Ethos der ‚Unwandelbarkeit‘ und Unbeugsamkeit der politischen Verlierer. So verzeichnet sie stolz in der Biographie über ihren Ehemann Colonel Hutchinson die Einschätzung, die Clarendon nach der Restauration über ihn abgab: „[he was] the most unchang'd person of the party“.[78] Eine vergleichende Analyse zu Miltons und Hutchinsons sakralen Heldenfiguren, die diese politischen Gemeinsamkeiten somit aufnehmen könnte, existiert allerdings bisher nicht: die Forschung zu Hutchinson hat sich mit der Genre-Frage, stilistischen Fragen und mit den Frauengestalten der Passagen zum Alten Testament, z. B. Sarah, Rebecca oder Hagar beschäftigt.[79] Es fällt jedoch auf, dass Hutchinsons Narrative zu Enoch und Noah um ein Vielfaches länger und dramatisch ausgestalteter sind als Miltons analoge Erzählungen. Beide alttestamentarischen Figuren treten sowohl bei Milton als auch bei Hutchinson als Warner vor apokalyptischen Szenarien auf: schon in der „Christian Doctrine“ hob Milton Enoch und Noah als „illustrious men“ hervor, die in dunklen Zeiten ihren Glauben bezeugten.[80] In „Paradise Lost“ jedoch bietet Enoch, der sich gegen eine depravierte Volksmenge erhebt, welche Macht und

---

74 Vgl. hierzu Norbrook, John Milton, Lucy Hutchinson and the Republican Biblical Epic (Anm. 73), S. 42–43.

75 Vgl. die Einführung zu Order and Disorder: D. Norbrook, Order and Disorder: The Poem and Its Contexts, in: L. Hutchinson, Order and Disorder, hrsg. von D. Norbrook, Oxford 2001, S. xii–lii, hier S. xvii.

76 Hutchinson, Order and Disorder (Anm. 73), 1.42.

77 Ebd., 4.44–45. Vgl. R. Wilcher, ‚Adventurous song‘ or ‚presumptuous folly‘: The Problem of ‚utterance‘ in John Milton's Paradise Lost and Lucy Hutchinson's Order and Disorder, in: The Seventeenth Century 21.2, 2006, S. 304–314.

78 Zitiert nach: Norbrook, John Milton, Lucy Hutchinson and the Republican Biblical Epic (Anm. 73), S. 44, mit Bezug auf L. Hutchinson, Memoirs of the Life of Colonel Hutchinson, hrsg. von N. H. Keeble, London 1995, S. 256.

79 Vgl. z. B. Wilcher, ‚Adventurous song‘ or ‚presumptuous folly‘ (Anm. 77); ders., Lucy Hutchinson and Genesis (Anm. 3), S. 24–42.

80 Milton, Christian Doctrine (Anm. 45), S. 571-572. Vgl. Loewenstein, Milton and the Drama of History (Anm. 7), S. 103.

Gewalt anbetet und als „heroic virtue“[81] verbrämt, ein relativ kurzes – und erfolgloses – Intermezzo im Lauf der Geschichte:

„… till at last
Of middle age one rising, eminent
In wise deport, spake much of right and wrong,
Of justice, of religion, truth and peace,
And judgment from above: him old and young
Exploded, and had seized with violent hands,
Had not a cloud descending snatched him thence
Unseen amid the throng: so violence
Proceeded, and oppression, and sword-law
Through all the plain, and refuge none was found.“[82]

Kaum hat Enoch seine Stimme erhoben und wird von der Menge bedrängt, enthebt Gott ihn auch schon in einer Wolke. Länger als diese kurze Episode sind Adams tränenreiche Reaktion sowie Michaels moralische Erläuterungen zu Enoch als „The only righteous in a world perverse“.[83] Besonders zentral ist hier das Moment der Belohnung und Bestrafung: die Episode, betont Michael, möge Adam dazu dienen, „to show thee what reward / Awaits the good, the rest what punishment“.[84] Ähnlich ist es auch im Falle von Miltons Noah, der sich gegen die Korruption seines Volkes erhebt, die Vergeblichkeit seines Tuns jedoch bald einsehen muss und sich in die heilige Isolation zurückzieht.[85] Noahs Warnung vor der Sintflut ist bei Milton auch sprachlich an Abdiels Rolle des warnenden Propheten rückgebunden.[86] Wiederum folgt Michaels moralischer Kommentar in einem zweiten Durchgang, im Stile der Bibel-Exegeten, in dem er Noah als „only son of light / In a dark age“ preist,[87] dessen Bau der Arche ihn und die Seinen vor dem universellen Untergang bewahrt und den ‚Neuen Bund‘ mit Gott ermöglicht.

In Hutchinsons „Order and Disorder“ sind diese einsamen Gerechten-Figuren ebenfalls leitmotivisch mit der Schilderung einer zyklischen Menschheitsgeschichte verknüpft: „In every age some few with pure hearts sought / The Lord of Life and to their children taught“.[88] Hier finden sich beide biblischen Erzählungen, mit interessanten Abweichungen. Hutchinsons Canto 6 verortet die Einzigartigkeit Enochs ebenfalls im Kontext eines depravierten Umfelds; wieder warnt der

81 Milton, Paradise Lost (Anm. 1), 11.690.
82 Ebd., 11.664–673.
83 Ebd., 11.701.
84 Ebd., 11.709–710.
85 Ebd., 11.726–727.
86 Vgl. das Echo auf Gottes Ankündigung der Sintflut in Genesis: „And the Lord said, I will destroy man whom I have created“ (Gen. 6.7; The Holy Bible, King James Version, Nachdr. Cambridge, o.J.), in Abdiels Warnung an den abtrünnigen Engel Lucifer/Satan: „Then who created thee lamenting learn, / When who can uncreate thee thou shalt know“ (Milton, Paradise Lost (Anm. 1), 5.894–895).
87 Milton, Paradise Lost (Anm. 1), 11.808–809.
88 Hutchinson, Order and Disorder (Anm. 73), 7.3–4.

Prophet vor dem Gottesgericht: „Warned and rebuked those reprobates of old / To whom he God's ensuing vengeance told“.[89] Im Unterschied zu Milton gestaltet Hutchinson die Episode jedoch ausführlich. So gibt sie Enoch eine lange warnende Rede an das abtrünnige Volk,[90] während diese bei Milton nur in zweieinhalb Versen – und zusammenfassend, indirekt – wiedergegeben wurde. Die Erhöhung Enochs durch Entrückung in den Himmel folgt hier auch nicht – wie bei Milton – sofort, sondern Hutchinson zeigt Enoch noch in einer langen Phase auf Erden, während der er zwar zurückgezogen, aber als einzig verbleibendes Beispiel für Rechtschaffenheit mit seinem – symbolisch für die wahre Kirche stehenden – Hausstand zusammen lebt: „[…] a house which in that dark age blazed. / Like heaven's bright lamps that nightly wanderers guide“.[91] Bei Milton und Hutchinson ziehen die Gerechten sich zurück; doch bei Hutchinson wird auch das häusliche Leben des Sektierers mit seinem „chaste pious wife“[92] als Kirche markiert und somit zum heimlichen neuen Zentrum auch des irdischen Lebens.

Hutchinsons Schilderung der Noah-Erzählung in Canto 7 kommentiert dann den depravierten Atheismus im Volk, gegen den der Prophet sich wendet, in orthodox calvinistischer Manier: „Man's universal Fall left nothing good: / Nothing is pure that springs from flesh and blood. / In natural and moral actions, then, / Is there no goodness left to fallen men? / No, nothing's good, all ill by ill men done“.[93] Noah, wie zuvor Enoch, ist der einzige Gerechte, und wieder ist die Gleichsetzung des häuslichen Lebens mit dem Leben der Kirche ein wichtiges Merkmal von Hutchinsons Dichtung: „The Church alone in Noah's house remained, / Who to the last his uprightness retained“.[94] Ihm gibt Gott nun Anweisungen zum Bau der Arche, und erneut ist es eine lange Passage direkter Rede, mit der Hutchinson von der Ausgestaltung bei Milton abweicht. Zwar ist Noahs Gehorsam von Beginn an gesetzt, doch stellt eine ausführliche Praeteritio alle erdenklichen, menschlich-schwachen Einwände vor, die es gegen dieses Unternehmen gegeben haben könnte: Angst vor Einsamkeit, vor dem Lebendig-Begrabensein in der Arche, vor dem langsamen Verhungern und Verdursten, vor dem ewigen Dahintreiben auf einem Meer, das an kein Land mehr grenzt („Flesh might have said, ‚What will this ark avail / When there's no shore to which the boat can sail? […]‘“).[95] Hutchinsons Calvinismus, der sich in seiner Rigidität von Miltons

---

89 Ebd., 6.573–574.
90 Ebd., 6.575–608.
91 Ebd., 6.620–621.
92 Ebd., 6.618.
93 Ebd., 7.177–181. Vgl. Norbrook, John Milton, Lucy Hutchinson and the Republican Biblical Epic (Anm. 73), S. 54: „Hutchinson's poem insists with a Calvinist rigor on universal depravity; but in retailing general corruption she tends to focus on the wealthy and the noble, and there is a certain populist coloring in *Order and Disorder* that is not found so sharply in her other writings“.
94 Hutchinson, Order and Disorder (Anm. 73), 7.241–242.
95 Ebd., 7.289–312.

flexibleren Idee des freien Willens unterscheidet, tritt deutlich zutage, wenn sie den Auswahlprozess, durch den die Arche beladen wird, mit der Vorherbestimmung der Auserwählten vergleicht.[96]

Politisch ist Hutchinsons Epos, besonders in den 1679 noch nicht veröffentlichten Cantos, expliziter in der Befürwortung des Republikanismus als Miltons Epos, das zu Zeiten rigider obrigkeitlicher Zensur veröffentlicht wurde. Für beide ist der Missbrauch von Freiheit die Wurzel der (Selbst-)Versklavung; beide nehmen in ihren Texten auch Abstand von Cromwells späterer Regierungsphase, während der er und seine Armee, laut Hutchinson, ihre Macht missbrauchten.[97] Wie Lim anmerkt, kann Hutchinsons Schilderung der Sintflut auch als Wunschvorstellung vom „defeat of history's victors" gelesen werden.[98] Generalisierende Aussagen über den zyklischen Aufstieg und Fall von Weltreichen konkretisieren sich so bei Hutchinson in einer – aus der politischen Marginalität heraus geäußerten – Prophezeiung vom schließlichen Ende der Monarchie:

„Though God awhile do raging pride permit
Till his just judgement be fulfilled by it,
Yet violent empires but a small time last
And having climbed their heights, decline as fast.
Change in a moment comes to every state,
Both the triumphant and the desperate."[99]

Norbrook sieht Hutchinson ebenfalls als standhafte Republikanerin, die auch nach der Restauration die Hoffnung auf eine erneute politische Wende nicht aufgab: „[she] believed that her political time would come again".[100] In einer Passage ihrer lediglich zwölf Seiten umfassenden Autobiographie, „The Life of Mrs Lucy Hutchinson, by Herself, a Fragment", ein kurzer Anhang zu der von ihr verfassten mehrere hundert Seiten starken Biographie ihres Ehemannes (1664–1670), verkündete sie zuversichtlich: „no tyranny, faction and confusion [can ever] tread down popular liberty [in the land, but that it] arose again with renewed vigour, till at length it trod on those that trampled it before".[101] Ihr Epos stellt immer wieder polemisch die verdorbene Kultur des Hofes nach der Restauration heraus; insbesondere sei dort eine Form des Atheismus in Mode gekommen, die man zynisch als neuen Heroismus feiere: „So run the old world then, so do they now / Who none but atheists for wise men allow: / […] Who valiantly have conscience over-

96 Vgl. ebd., 7.350–354.

97 Vgl. Lim, John Milton, Radical Politics, and Biblical Republicanism (Anm. 2), S. 208: „In her *Memoirs*, Lucy Hutchinson had described Cromwell and his army as having grown ‚wanton with their power', a political reality that made ‚both the victors and vanquished … equal slaves under the new usurpers.'"

98 Ebd., S. 189.

99 Hutchinson, Order and Disorder (Anm. 73), 7.521–526. Vgl. Lim, John Milton, Radical Politics, and Biblical Republicanism (Anm. 2), S. 202.

100 Norbrook, John Milton, Lucy Hutchinson and the Republican Biblical Epic (Anm. 73), S. 48.

101 Zitiert nach: ebd., S. 208.

come / And feel no pain when that is once made numb“.[102] Während sie keine konkreten revolutionären Szenen imaginiert und ihre Geschichtsvisionen, auch in der Formulierung sehr ähnlich wie Miltons „so shall the world go on […]“,[103] pessimistisch den wiederholten Abstieg des Volkes in Tyrannei und Idolatrie zeigen, kann ihr Epos insgesamt im Vergleich mit „Paradise Lost“, wie auch Norbrook konstatiert, als politisch ‚aufrührerischer‘ betrachtet werden.[104] Gerade der wiederholte Rückzug von Hutchinsons heldenhaften Gerechten-Figuren in die häusliche Abgeschiedenheit demonstriert aber auch ihre Überzeugung von der Notwendigkeit des Sektierertums in einer depravierten Welt, und im Vorwort sieht sie auch sich selbst ausdrücklich als solch eine heroische Prophetin: das Epos sei ein ‚Zeugnis‘ von Gottes Werk und Worten, abgelegt in einem ‚atheistischen Zeitalter‘.[105]

Coda: Die Wiederentdeckung von Miltons und Hutchinsons radikalem Prophetentum

Wie schon das Motiv des Märtyrertums, das die Königstreuen natürlich ebenso für den 1649 hingerichteten Charles I. bemühten,[106] ließen sich auch Miltons (und Hutchinsons) ‚einsame Gerechte‘ als Symbolfiguren für beide politische Lager nutzen: Laura Knoppers berichtet über einen frühen Leser (oder Leserin) von Miltons 1671er Band, in dem „Paradise Regained“ und „Samson Agonistes“ vereint sind. Dieser Leser (oder Leserin) identifiziert in einem handschriftlichen Kommentar die biblische Schilderung von Israels Abtrünnigkeit und Korruption im Index als „England's case“.[107] Wie Milton selbst betont dieser religiös radikale und republikanische Leser die Verfehlungen der etablierten Kirche und Priesterschaft und hebt die Thematik des Wartens auf Gottes Wiederkunft, die Bereithaltung für den Dienst an Gott hervor – eine kongeniale Milton-Lektüre unter den Vorzeichen der miltonischen Thematik des „standing and waiting“.[108] Andererseits konnte sogar die bei Milton als religiöser Sektierer und einsamer Gerechter eingesetzte Figur Abdiels unter royalistischen Vorzeichen umgedeutet werden. So notiert im frühen 18. Jahrhundert ein royalistischer Leser (oder eine royalistische Leserin) mit dem

[102] Hutchinson, Order and Disorder (Anm. 73), 7.137–142.
[103] Milton, Paradise Lost (Anm. 1), 12.537.
[104] Vgl. Norbrook, John Milton, Lucy Hutchinson and the Republican Biblical Epic (Anm. 73), S. 54–55.
[105] Vgl. Hutchinson, Order and Disorder (Anm. 73), Preface, S. 3–5, hier S. 5: „a consenting testimony […] in this atheistical age“. Vgl. hierzu auch E. Scott-Baumann, Forms of Engagement: Women, Poetry, and Culture 1640–1680, Oxford 2013, S. 171.
[106] Vgl. Loewenstein, Milton and the Drama of History (Anm. 7), S. 55–56.
[107] L. L. Knoppers, General Introduction, in: J. Milton, The Complete Works of John Milton, Bd. 2, The 1671 Poems: *Paradise Regain'd* and *Samson Agonistes*, hrsg. von L. L. Knoppers, Oxford 2008, S. xix–lxxiv, hier S. lxx.
[108] Vgl. zum Motiv des „waiting“ bei Milton und den Dissenters ebd., S. lxx–lxxiv.

Kürzel „W.T." eine Bemerkung über Milton handschriftlich in seiner (oder ihrer) Tonson-Ausgabe von Miltons Prosaschriften aus dem Jahre 1697, in einer Formulierung, die auf das Lehrgedicht „Cyder" des Royalisten John Phillips (1708) anspielt: „Oh? had He like his Abdiel been! – How art Thou fallen, Thou Son of the morning!"[109] Hier wird die Widerständigkeit des einsamen Gerechten, den Abdiel symbolisch verkörpert, ironischerweise gerade aus royalistischer Sicht eingefordert – im Sinne eines Widerstands, der gegen den ‚Königsmord' an Charles I. hätte erfolgen sollen. Auch zeigt sich schon an diesem Beispiel eine Tendenz der Milton-Rezeption, die sich im Laufe des 18. Jahrhunderts verstärkte: die Tendenz, Miltons politische Aktivitäten und seine religiöse Radikalität zunehmend von seiner Dichtung zu trennen und vor allem seine Prosaschriften bis auf wenige Ausnahmen zu ignorieren. So notiert dieselbe anonyme Hand vor der internen Titelseite des „Eikonoklastes": „I spare this Book from the Thames for the sake of Paradise Lost. W.T."[110] Nur solchermaßen umgedeutet und als Dichter ‚rehabilitiert', konnte Milton dann im Jahre 1737 unter König George II und auf Betreiben der Whig-Partei mit einer Büste in Westminster Abbey geehrt werden – ironischerweise als Nationaldichter der neuen Monarchie. Seine republikanische Prophetie geriet für über 200 Jahre nahezu vollständig in Vergessenheit. Aus dieser Perspektive lassen sich sowohl der politische und religiöse Sektierer John Milton als auch die hier vergleichend untersuchte Calvinistin und Republikanerin Lucy Hutchinson als Wiederentdeckungen des späten 20. Jahrhunderts bezeichnen: erst seitdem erschließt sich der sakrale Heroismus beider Werke wieder in seiner ganzen Radikalität.

---

109 Handschriftliche Marginalie in J. Milton, The Works of Mr. John Milton, London 1697, 2 Bde., Bd. 1, Trennseite vor erster Titelseite (MFW reel No.111; WING M2086, Bodleian Library; Original in Yale University Library): Der Leser / die Leserin identifiziert sich selbst als „W.T.". Für die Anspielung vgl. John Phillips, „Cyder: A Poem in Two Books", London 1708, S. 47-48, 1.785-787: „Oh, had but He that first ennobled Song / With holy Raptures, like his Abdiel been / 'Mong many faithless, strictly faithful found".

110 Ebd., Trennseite vor Titelseite zu „Eikonoklastes". Zu dieser Bevorzugung von Miltons poetischen vor seinen politischen Prosawerken seit dem Ende des 17. Jahrhunderts vgl. auch N. von Maltzahn, The First Reception of *Paradise Lost* (1667), in: The Review of English Studies 47.188, 1996, S. 479–499, und ders., The Whig Milton, 1667–1700, in: D. Armitage [et al.] (Hrsg.), Milton and Republicanism (Ideas in Context; 35), Cambridge 1995, S. 229–253.

Helden im Dienst der Revolution

Symbolpolitische Strategien zur Sakralisierung des *Nouveau Régime* (1789–1799)

Christina Schröer

Am 21. September 1794, zwei Jahre nach der Errichtung der Ersten französischen Republik und knapp zwei Monate nach dem Sturz Robespierres und der Jakobinerdiktatur, kreuzten sich in Paris die Schicksale von zwei ‚Helden' der Französischen Revolution auf denkwürdige Art und Weise miteinander. Das von Mirabeau, dem adeligen Revolutionär und Vertreter der konstitutionellen Monarchie aus den frühen Tagen der Revolution, mit dem des jakobinischen Publizisten und Abgeordneten Jean-Paul Marat: dem ‚Freund des Volkes' (*ami du peuple*), wie er sich selbst genannt hatte, dessen Angst und Gewaltbereitschaft schürende Schriften entscheidend zur Dynamisierung der Volksbewegung und zum Sturz der Monarchie im Sommer 1792 beigetragen hatten. Auf dem Platz vor dem Pantheon verlas ein Amtsdiener den Beschluss, den Leichnam Honoré Riquettis, besser bekannt unter dem Namen Mirabeau, aus dem nationalen Ruhmestempel zu entfernen. Mirabeaus sterbliche Überreste wurden Polizeibeamten übergeben, um anschließend Jean-Paul Marat „triomphalement" ins Pantheon zu überführen.[1]

Diese erste von einer Reihe folgender Depantheonisierungen kann als Zeichen einer Krise des revolutionären Heldenkultes im Jahre 1794 gedeutet werden. So überrascht es nicht, wenn auch die Polizeiberichte vermerkten, anlässlich des Festes hätten sich weniger Zuschauer als üblich eingefunden und es habe weniger Freude und Enthusiasmus geherrscht als sonst.[2] Kaum dreißig Mitglieder des Jakobinerklubs erschienen zu der Zeremonie[3] und selbst die Konventsmitglieder nahmen nicht bis zum Ende an der Festprozession teil[4]. Und als sei dies noch nicht genug: In den Monaten nach der Pantheonisierung sollte das Andenken Marats selbst zum Objekt eines veritablen Symbolkrieges in der Hauptstadt geraten. Büsten des *ami du peuple* wurden in der ganzen Stadt beschädigt oder zerstört und mancherorts sogar Weihrauch verbrannt, um die Stelle zu reinigen, auf die

---

1 Fête sans-culotide des récompenses: Les détails, l'ordre et la marche de toutes les cérémonies qui doivent être observées à la translation des cendres de l'Ami du peuple au Panthéon français, Paris 4e jour des Sans-Culotides, o.O. [Paris] o.J., S. 3.

2 Paris, Archives nationales, AF II 139, dossier 1089, pièce 2.

3 F.-A. Aulard (Hrsg.), Paris pendant la réaction thermidorienne et le Directoire: Recueil de documents pour l'histoire de l'esprit public à Paris, Bd. 1: Du 10 thermidor an II au 21 prairial an III (28 juillet 1794 – 9 juin 1795), Paris 1898, S. 121.

4 M. Ozouf, Thermidor ou le travail de l'oubli, in: M. Ozouf, L'école de la France. Essai sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement (Bibliothèque des histoires), Paris 1984, S. 91–108, besonders S. 95.

die Scherben gefallen waren.[5] In Theatervorführungen wurden Pamphlete[6] gegen den Volksfreund verlesen und reaktionäre politische Lieder gesungen[7]. Der Konvent sah sich genötigt, offiziell eine ‚Demaratisierung' zu dekretieren. Die Maratbüste im Konvent wurde durch die des Brutus ersetzt, die Zerstörung des öffentlichen Denkmals zu seinen Ehren veranlasst und am 8. Februar 1795, also keine fünf Monate nach der Pantheonisierung, seine Depantheonisierung beschlossen.[8]

Das Fallbeispiel zeigt: Eine Untersuchung von ‚Helden' in der Französischen Revolution muss zwangsläufig auch der rasanten politischen Entwicklung und der Instabilität der politischen Verhältnisse Rechnung tragen. Mit jedem revolutionären Schub sahen die Franzosen nach 1789 neue ‚Helden' kommen und gehen. Deren Vermächtnis bot nicht nur eine Chance zu politischer Selbstvergewisserung und nationaler Gemeinschaftsstiftung, sondern gleichzeitig viel politischen Konfliktstoff: Die wiederholten Regimeumbrüche entlarvten die Kontingenz beziehungsweise die Pluralität des ‚Heroischen' und daher auch den fragilen Charakter der politischen Ordnung des *Nouveau Régime* selbst.

Dennoch bezogen sich alle Regierungen des Revolutionsjahrzehnts immer wieder auf revolutionäre ‚Helden' oder ‚große Männer'. Ziel des vorliegenden Beitrages ist es, den Helden als symbolpolitisches Instrument zu betrachten. Worin bestand einerseits die ungebrochene Attraktivität des Heroischen für die revolutionäre Politik und Gesellschaft, wann und warum stießen Heldenfiguren andererseits an ihre Grenzen? Zur Beantwortung dieser Fragen soll zunächst ein Überblick über Typen und Inszenierungsstrategien revolutionären Heldentums zwischen 1789 und 1799 gegeben und anschließend nach regimeübergreifenden Kontinuitäten sowie phasenspezifischen Besonderheiten gefragt werden. Der Schwerpunkt liegt auf der Perspektive der politischen Macht- und Entscheidungsträger, die im gesamten Untersuchungszeitraum sinnstiftend auf das Reden über beziehungsweise Gedenken an revolutionäre Helden einwirkte. Die symbolpolitische Steuerung des Diskurses gelang jedoch – wie das Beispiel Marat belegt – nur begrenzt. Heldinnen und Helden fungierten keineswegs reibungslos als Garanten und Stabilisatoren der neuen Ordnung, sondern waren stets auch potenzielle Unruhestifter und Konfliktgeneratoren.

Der Frage nach der besonderen Bedeutung von Sakralisierungsstrategien im Konstruktionsprozess des Heroischen ist trotz des in den letzten Jahren wieder-

---

5 Aulard, Paris pendant la réaction (Anm. 3), S. 450.

6 Vgl. unter anderem P.-A.-L. Maton de La Varenne, Les Crimes de Marat et des autres égorgeurs; ou Ma Ressurrection. Ou l'on trouve non-seulement la preuve que Marat et divers autres scélérats, membres des Autorités publiques, ont provoqué tous les massacres des prisonniers; mais encore des matériaux précieux pour l'histoire de la Révolution française, Paris an III (1795).

7 Le Courrier républicain, 15 pluviôse an III (3. Februar 1795); Aulard, Paris pendant la réaction (Anm. 3), S. 446.

8 Procès-verbaux du Comité d'instruction publique de la Convention nationale, hrsg. von M. J. Guillaume, Bd. 5: Du 17 fructidor an II au 30 ventose an III (3 septembre 1794 – 20 mars 1795), Paris 1904, S. 477.

erstarkten Forschungsinteresses für Helden der Französischen Revolution bislang noch nicht systematisch nachgegangen worden.[9] Dies mag damit zusammenhängen, dass – so eine der im Folgenden zu belegenden Thesen – aus Sicht der symbolpolitischen Entscheidungsträger, Sakralisierungen von 1789 an konsequent auf das neue Regime beziehungsweise dessen Wertvorstellungen und Institutionen bezogen wurden. Sakralisiert wurden die Werte der Freiheit und Gleichheit, die Verfassung, der republikanische Kalender oder die Staatsform der Republik selbst.[10] Heldinnen und Helden wurden hingegen bewusst als Diener des *Nouveau Régime* inszeniert oder sogar tendenziell desakralisiert, um das von ihnen ausgehende Konkurrenz- und Konfliktpotenzial zu kontrollieren.

Der Begriff des ‚Helden' war bereits im Zeitalter der Aufklärung Gegenstand heftiger Kritik und anhaltender Debatten geworden; besonders die Idee des *grand homme* sollte den aristokratisch oder kriegerisch konnotierten Heldenbegriff langfristig ergänzen und transformieren.[11] 1789 konnte man entsprechend an eine ganze Reihe verschiedener Traditionen und Konzepte anknüpfen und tat dies auch sehr bewusst.[12] In den nachfolgenden Überlegungen dienen sowohl ‚der

---

9 In allgemeiner Perspektive vgl. S. Bianchi (Hrsg.), Héros et héroïnes de la Révolution française. Comité des travaux historiques et scientifiques (CTHS histoire / Frankreich; 48), Paris 2012; C. Amalvi (Hrsg.), Les Héros des Français. Controverses autour de la mémoire nationale (Bibliothèque historique Larousse), Paris 2011. Wichtige Impulse gingen auch von den Forschungen zum politischen Totenkult und zu Denkmälern der Revolution aus, über die ebenfalls Heldenverehrung betrieben wurde, s. W. Kruse, Auftakt ohne Vollendung. Die Anfänge des monumentalen Gefallenenkults in der Französischen Revolution, in: W. Daum [et al.] (Hrsg.), Politische Bewegung und symbolische Ordnung (Hagener Studien zur Politischen Kulturgeschichte / Festschrift für Peter Brandt), Bonn 2014, S. 113–129; J. Clarke, Commemorating the Dead in Revolutionary France. Revolution and Remembrance (Cambridge Social and Cultural Histories; 11), Cambridge 2007; M. Papenheim, Erinnerung und Unsterblichkeit. Semantische Studien zum Totenkult in Frankreich (1715–1804) (Sprache und Geschichte; 18), Stuttgart 1992; A. Jourdan, Les monuments de la Révolution, 1770–1804. Une histoire de représentation (Les dix-huitièmes siècles; 10), Paris 1997; J. A. Leith, Space and Revolution. Projects for Monuments, Squares and Public Buildings in France 1789–1799, Montreal [u.a.] 1991.

10 Vgl. dazu über Fragen des Heroischen hinaus: C. Schröer, Republik im Experiment. Symbolische Politik im revolutionären Frankreich (1792–1799) (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne), Köln [u.a.] 2014, besonders S. 467–470, S. 637–676.

11 Im 18. Jahrhundert sind viele Bemühungen erkennbar, den ‚großen Mann' vom ‚Helden' klar abzugrenzen und Begabung, Moral und Verdienste stärker als zum Beispiel militärische Leistungen als vorbildlich für die Gesellschaft herauszustellen. So auch bei L. de Jaucourt, Artikel Héros, in: Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, hrsg. von D. Diderot [et al.], Bd. 8, Paris 1765, Sp. 182–183. Vgl. auch M. Ozouf, Das Pantheon, in: M. Ozouf, Das Pantheon, Freiheit Gleichheit Brüderlichkeit. Zwei französische Gedächtnisorte (Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek; 56), übers. von H. Thill, Berlin 1996, S. 7–38, besonders S. 8–10; J.-C. Bonnet, Naissance du Panthéon, in: Poétique. Revue de théorie et d'analyse littéraires 33, 1978, S. 46–65.

12 Walther geht davon aus, die weitreichende Pluralisierung des Heldenbegriffes sei ein typisch neuzeitliches Phänomen, auch wenn es in der Frühen Neuzeit bereits konkurrierende Konzepte gegeben hätte: G. Walther, Artikel Held/in, in: Enzyklopädie der Neuzeit Online, hrsg. von F. Jaeger, 2015, http://referenceworks.brillonline.com/entries/enzyklopaedie-der-neuzeit/heldin-a1659000, 24. April 2015.

Held' als auch ‚das Sakrale' als Analysekategorien, die nicht für jedes behandelte Fallbeispiel auch quellensprachlich verwendet wurden. Unter ‚Held' verstehe ich in Anlehnung an das Konzept des SFB 948 ein durch Narration sowie durch Praktiken der Verehrung konstruiertes Vorbild, mit dessen Hilfe sich individuelle ebenso wie politisch und gesellschaftlich virulente Wertvorstellungen kommunizieren und verhandeln lassen.[13] Auch der *grand homme*, das *modèle* oder auch ein Kollektiv wie der *peuple* können in diesem Sinne Helden sein oder werden. Unter sakral verstehe ich in Anlehnung an Durkheim das Gegenteil von profan, das heißt das Außeralltägliche, was einer unmittelbaren Verfügbarkeit entzogen ist.[14] Mit dem Begriff der ‚Sakralisierung' lassen sich auch über Durkheims engeres Begriffsverständnis hinaus Prozesse beschreiben, bei denen Personen, Gegenständen oder abstrakten Dingen eine Transzendenz beziehungsweise Außeralltäglichkeit zugeschrieben wird. Es soll besonders danach gefragt werden, inwiefern traditionell-religiöse Sprache, Bilder und Praktiken auf innerweltliche Phänomene wie die sozio-politische Ordnung transferiert wurden, welche anderen Symbolsprachen als Repertoire für Sakralisierungen im Zusammenhang mit Heldentum dienten oder ob es sogar zu revolutionären Neuerfindungen von Außeralltäglichkeit kam.

1789–1792: Entstehung und Politisierung des revolutionären Heldentums im Kult des Vaterlandes

Die Revolution hat sich von Beginn an ihrer Werte und Ziele durch die Hervorbringung, Auszeichnung und Erinnerung von Heldenfiguren vergewissert, sowohl in der Konstruktion kollektiven Heldentums als auch in der Herausstellung und Würdigung Einzelner. Zeitgenossen benutzten den Begriff Held seit 1789, um Menschen zu bezeichnen, die an den Ereignissen des revolutionären Umsturzes direkt beteiligt waren, wie unter anderem die sogenannten ‚Bezwinger der Bastille' (*vainqueurs de la Bastille*), die am 14. Juli die Gefängnisfestung im Südosten der Hauptstadt eingenommen hatten.[15] Ein anonym veröffentlichtes Flugblatt beispielsweise verglich bereits kurze Zeit nach dem Ereignis den Mut des am Bastillesturm beteiligten Volkes mit demjenigen antiker Heldenfiguren und legitimierte durch diese mythologische Überhöhung den Volksaufstand als vorbildliche Tat:

---

13 R. G. Asch, The Hero in the Early Modern Period and Beyond: An Elusive Cultural Construct and an Indispensable Focus of Social Identity?, in: helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen 1, Special Issue 1, 2014, S. 5–14, besonders S. 5–6. DOI 10.6094/helden.heroes.heros./2014/QM/02.

14 É. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt am Main 1998 (Frz. Original 1912).

15 Vgl. dazu unter anderem H.-J. Lüsebrink / R. Reichardt, Die „Bastille". Zur Symbolgeschichte von Herrschaft und Freiheit, Frankfurt am Main 1990, S. 100–122.

„VICTOIRE, […], victoire! Une armée levée en vingt-quatre heures, a eu des canons & des Héros! & la Bastille est prise! L'auriez vous cru que ce Peuple, qui chante & qui rit, avait le courage des Hercule et des Pirithoüs? J'ai vu tomber sous ses haches ces portes d'airain qui sembloient n'avoir à craindre que la fin du monde; & mon pied tranquille a foulé ces voûtes où hier encore grondoit sourdement le tonnerre des Rois."[16]

Neben solchen Lobpreisungen in der Presse wurde die Hauptstadt Zeugin einer Vielzahl spontaner, mehrheitlich volkstümlicher Ehrenbezeugungen gegenüber den Bastillestürmern, im Rahmen von Festen und/oder Straßenumzügen.[17] Die neue politische Führungsschicht reagierte ebenfalls sehr schnell: In der nach wie vor unsicheren Zeit des Umbruchs galt es, die frisch eroberte Deutungshoheit über die Ereignisse zu verteidigen.[18] Die ‚Bezwinger der Bastille' wurden nachträglich mit Titeln, Auszeichnungen und Sonderrechten regelrecht überhäuft. Lüsebrink und Reichardt sprechen in diesem Zusammenhang sogar von einem eigenen Kult.[19] Ähnliche Vorgänge spontaner Heroisierung und anschließender offizieller Vereinnahmung können auch in anderen Zusammenhängen, unter anderem am Beispiel des Zugs der sogenannten französischen Heldinnen im Oktober 1789 von den Pariser Markthallen nach Versailles beobachtet werden, der in der zeitgenössischen Presse in Wort und Bild kommentiert wurde.[20] Die überlieferten Darstellungen nehmen weniger auf einzelne Frauen Bezug, sondern zeigen sie als Gruppe, häufig auch in Verbindung mit den ebenfalls am Aufstand beteiligten Nationalgardisten.[21] Teilweise bescheinigte ihnen die Bildunterschrift einen Heldenstatus, teilweise zeichneten Kokarden, Freiheitsmützen und andere

16 La Journée Parisienne, ou Triomphe de la France, Paris o.J. [1789], S. 1–2.

17 Lüsebrink / Reichardt, Die „Bastille" (Anm. 15), S. 101–104.

18 Es kann als grundsätzliches Charakteristikum der Symbolpolitik in Revolutionszeiten festgehalten werden, dass Protestkultur durch Überführung in offizielle Formen des Gedenkens kontrolliert beziehungsweise zur Legitimation des neuen Regimes nutzbar gemacht wird. Vgl. für die Jahre nach 1789 Schröer, Republik im Experiment (Anm. 10), S. 62–101.

19 Lüsebrink / Reichardt, Die „Bastille" (Anm. 15), S. 104–108.

20 Vgl. unter anderem [Unbekannter Künstler], Le Retour triomphant des heroines francaises a Paris le 6 octobre 1789, Paris 1789 (Radierung, koloriert, Paris, BnF. Coll. de Vinck, t.18, Inv. 2993). Dazu V. Schmidt-Linsenhoff, Frauenbilder der Französischen Revolution, in: V. Schmidt-Linsenhoff (Hrsg.), Sklavin oder Bürgerin? Französische Revolution und die Weiblichkeit, 1760–1830 (Ausstellungskatalog Frankfurt am Main / Kleine Schriften des Historischen Museums Frankfurt; 44), Frankfurt am Main 1989, S. 422–501, hier S. 431; K. Michalik, Der Marsch der Pariser Frauen nach Versailles am 5. und 6. Oktober 1789. Eine Studie zu weiblichen Partizipationsformen in der Frühphase der Französischen Revolution (Forum Frauengeschichte; 3), Pfaffenweiler 1990. – Andere Drucke beschrieben das Geschehen als „Triomphe de l'armée parisienne", stellten die Frauen als militärisch organisierte „Avant-garde" dar oder bezeichneten sie als „heroïnes parisiennes": Vgl. Paris, BnF. Coll. de Vinck, t.18, Inv. 2996, 2998 sowie Coll. Hennin, t.119, Inv. 21389.

21 Die einzige Frau, die bereits im Revolutionsjahrzehnt individuell verehrt wurde, war Charlotte Corday, eine Heldin der Gegenrevolution: G. Dermenjian [et al.], L'autre Panthéon: Femmes et héroïsation sous la Révolution française, in: Bianchi, Héros et héroïnes (Anm. 9), S. 81–95, besonders S. 93–95 sowie G. Mazeau, Le bain de l'histoire. Charlotte Corday et l'attentat contre Marat (1793–2009), Seyssel 2009.

von ihnen mitgeführte Abzeichen indirekt ihre patriotische Gesinnung als vorbildlich aus (Abb. 1).[22]

Neben solchen Prozessen kollektiver Heroisierung setzte die neue Obrigkeit gezielt einzelne ‚große Männer' in Szene, um sich an ihrem Beispiel der eigenen Leitwerte und Zielvorstellungen zu vergewissern und diese einer breiten Öffentlichkeit zu kommunizieren. Die Idee des *grand homme* hatte auch über den Einschnitt von 1789 hinaus weiterhin Konjunktur in Wort und Bild – freilich nunmehr mit einem Schwerpunkt auf ihrer politischen Bedeutung für das *Nouveau* in Abgrenzung zum Ancien Régime.[23] Leben und Tod von Vertretern der Aufklärung, wie unter anderem Voltaire, wurden als exemplarisch für die Zukunft der Nation herausgestellt, wenn die Radierung eines unbekannten Autors den Philosophen als „großen Mann" lobt, dank dessen „Lektionen" Frankreich zu einem „neuen Rom" geworden sei.[24] Als Weiterentwicklung des Kultes um die *grands hommes* der Epoche der Aufklärung erschufen die Revolutionäre mit der Einrichtung des Pantheons erstmals einen zentralen Gedächtnisort für die ‚großen Männer des Vaterlandes' – über dessen ‚Bewohner' auch zentral in der Hauptstadt entschieden wurde.[25] Schon die Debatten rund um den Umbau der ehemaligen Kirche Sainte-Geneviève zeigen deutlich, inwiefern die Erinnerung an die Toten de facto vor allem der (Selbst-)Vergewisserung des neuen Regimes dienen sollte. Künstler und Architekten wie Quatremère de Quincy rieten schon früh von einer Visualisierung des Königs und der Monarchie in dem Gebäude (ebenso wie auf anderen offiziellen Institutionen oder Papieren) ab: Vielmehr sollten die zentralen Wertvorstellungen der konstitutionellen Monarchie, allen voran die Freiheit und die Gleichheit, visualisiert und mit dem Gedenken an die ‚großen Männer' verknüpft werden.[26]

Im Zuge der Umbauarbeiten entwickelte sich das Pantheon zur zentralen Kultstätte für ein neues Heiligtum: das ‚Vaterland' (*la patrie*).[27] Nicht nur Philosophen

---

22 Ihr Andenken wurde auch nach der Errichtung der Republik weiter geehrt, beispielsweise durch eine eigene ‚Station' der „héroïnes des cinq et six octobre 1789" beim großen Festumzug zum Jahrestag des Sturzes der Monarchie im August 1793 oder eine öffentliche Auszeichnung von Veteraninnen durch den Konventspräsidenten, vgl. J. L. David, Convention nationale. Rapport et décret sur la fête de la réunion républicaine du 10 août, présentés au nom du Comité d'instruction publique (le 11 juillet 1793), o.O. [Paris] o.J., hier S. 6. Dazu: R. Reichardt, Das Blut der Freiheit. Französische Revolution und demokratische Kultur, Frankfurt am Main 1998, S. 246–248.

23 Annie Jourdan betont besonders Prozesse der Nationalisierung und Demokratisierung im Zuge der Revolution: A. Jourdan, Le culte des grands hommes sous la Révolution: l'invention d'un lieu de mémoire, in: P. den Boer / W. Frijhoff (Hrsg.), Lieux de mémoire et identités nationales (La France et les Pays-Bas; 1), Amsterdam 1993, S. 165–183.

24 Vgl. Bildunterschrift „VOLTAIRE, la France qui donna naissance à ce grand homme […]", Paris 1791 (Radierung und Punktsticharbeit, 23 × 14,5 cm, Paris, BnF, Coll. de Vinck, t. 24, Inv. 4093).

25 Ozouf, Das Pantheon (Anm. 11), S. 18–33. Zur Vorgeschichte vgl. Bonnet, Naissance du Panthéon (Anm. 11), S. 46–65.

26 Jourdan, Les Monuments (Anm. 9), S. 154–156, S. 229–241.

27 Zur sakralen Dimension des Pantheons und zu seinen ambivalenten Wirkungen vgl. Ozouf, Das Pantheon (Anm. 11), S. 18–25, S. 32–33.

Abb. 1: Avant-garde des femmes allant à Versaille [sic].

der Aufklärung wurden in offiziellen Festakten als geistige Väter der Revolution vereinnahmt beziehungsweise ihre Popularität im Zuge des Vaterlandskultes sakral aufgeladen. Als erster ‚großer Mann' wurde im April 1791 der jüngst verstorbene Abgeordnete und Revolutionär der ersten Stunde, Mirabeau, ‚pantheonisiert'; erst im Juli folgte die feierliche Überführung der Gebeine Voltaires.[28] Druckgraphiken zu den Ereignissen sowie Formulierungen in den offiziellen Festreden zeugen von einer starken Tendenz zur Sakralisierung der neuen Ordnung im Zuge des Totengedächtnisses: Indem ihr Leben und Wirken der Nachwelt zur ewigen Verehrung angetragen wurden, transzendierten die ‚großen Männer' die weltliche Sphäre und verschafften dem *Nouveau Régime* Legitimität und Außeralltäglichkeit. Als Mittler zwischen Welt und Ewigkeit dienten in der Druckgrafik häufig beflügelte Genien oder weibliche Allegorien der Gelehrtenkultur (stellvertretend für *la liberté*, *la postérité*, oder, im Falle Mirabeaus, auch für *l'éloquence*), welche die Abbilder der Verstorbenen auf Leichenwagen verehrten, ihnen Denkmäler setzten oder sie gleich direkt in den Himmel erhoben (Abb. 2).[29] Festreden und Festprogramme boten Gelegenheit, einer etwaigen Verselbständigung der Verehrungspraktiken durch konsequente Indienstnahme für das Vaterland entgegenzuwirken. Cérutti sprach im April über Mirabeau als ‚Diener' und ‚Retter' Frankreichs, dessen Redegewandtheit allen zukünftigen Staatsmännern als Vorbild dienen sollte.[30] Die Erläuterung zur Translation Voltaires betont schwerpunktmäßig die Dankbarkeit der Nation gegenüber ihrem ‚großen Mann' und ‚Vorbild': Man hoffte, mit Hilfe der Zeremonie eine ‚Erneuerung der Sitten' des nunmehr ‚freien Volkes' der Franzosen zu erreichen.[31]

In der Forschung wurden solche symbolischen Akte der Jahre bis 1791 lange als Ausdruck der ‚glücklichen' Revolution interpretiert, die noch darauf hoffen durfte, den politisch-sozialen Umbruch zu einem guten Ende zu führen und die Einheit

---

28 Détail des honneurs funèbres rendus hier soir à M. de Mirabeau, par la nation reconnaissante, Paris 1791; Translation de Voltaire à Paris, et détails de la cérémonie qui aura lieu le 4 juillet, Paris 1791. Dazu: Reichardt, Das Blut der Freiheit (Anm. 22), S. 242–246; J. A. Leith, Les trois apothéoses de Voltaire, in: Annales historiques de la Révolution française 51, 1979, S. 161–209; Papenheim, Erinnerung und Unsterblichkeit (Anm. 9), S. 113–238.

29 Vgl. unter anderem P. Groenia / C.-E. Gaucher, Hommages rendus à la mémoire de Mirabeau: la France éplorée s'appuye sur le tombeau du grand homme dont elle regrette la perte […], Paris 1792. (Radierung und Grabstichelarbeit, Paris, BnF, Coll. de Vinck, t. 11, Inv. 1920); J. M. Mixelle, Honoré Gabriel c.te de Mirabeau: député de la Sénéchaussée d'Aix à l'Assemblée nationale en 1789 […], Paris 1791 (Radierung, Paris, BnF, Coll. de Vinck, t. 11, Inv. 1928); C. N. Malapeau / S.-C. Miger, Translation de Voltaire au Panthéon français […], hrsg. von J.-J. Lagranée, o.O. [Paris] 1795 (Radierung und Grabstichelarbeit, Paris, BnF, Coll. de Vinck, t. 24, Inv. 4179).

30 J.-A. Cérutti, Eloge funèbre de M. de Mirabeau, prononcé le 4 avril 1791 […], Paris 1791, S. 1–11, besonders S. 5: „Si le génie révolutionnaire de Mirabeau a servi la France, son génie constitutionnel l'a sauvée" sowie S. 9: „les orateurs de la patrie viendront renforcer leur éloquence devant l'image de Mirabeau".

31 Translation de Voltaire à Paris (Anm. 28), S. 1–4, S. 21.

Abb. 2: Honoré Gabriel c.te de Mirabeau: député de la Sénéchaussée d'Aix à l'Assemblée nationale en 1789 […].

der Nation wiederherzustellen. Die genuin politische Dimension revolutionären Ruhms beziehungsweise revolutionären Heldentums, auch schon in der Phase der konstitutionellen Monarchie, wurde dabei häufig übersehen. Bereits vor dem Sturz der Monarchie wurde die Hauptstadt Zeugin konkurrierender Heldenverehrungen, wenn im Frühjahr und Sommer 1792 bei der *Fête de la liberté* sowie der *Fête de la loi* zunächst der Anführer eines Aufstandes sowie anschließend ein bei einem anderen Aufstand ums Leben gekommener Hüter der öffentlichen Ordnung gefeiert wurden.[32] Spätestens mit Sturz der Monarchie und der Errichtung der Republik lag nur wenige Monate später die Fragilität und damit auch die Fragwürdigkeit der Helden der neuen Ordnung für jeden aufmerksamen Beobachter offen zutage: Akteure wie Mirabeau waren diskreditiert; ihre Depantheonisierung wurde veranlasst. Die Republikaner machten sich auf die Suche nach neuen Vorbildern.

1793–1794: Heldenkult und Heldenmythos – Märtyrer und Heilige der Republik

Die Republik musste in ihrer Symbolpolitik einen schwierigen Balanceakt zwischen revolutionärer Kontinuität und glaubwürdigem Neuanfang meistern. Im Januar 1793 passierten zwei entscheidende Dinge: Zum einen wurde Ludwig XVI. hingerichtet, was *de facto* das Ende des sakralen Königtums bedeutete; fast zeitgleich wurde der Abgeordnete Le Peletier de Saint-Fargeau ermordet, was besonders Robespierre, in seiner doppelten Funktion als führendes Mitglied des Jakobinerklubs und Konventsabgeordneter, dazu nutzte, ihn als Märtyrer der Republik zu überhöhen.[33] Der Konvent beschloss, den Adligen ins Pantheon überführen zu lassen. Eine neue Form der Heldenverehrung, der revolutionäre Märtyrerkult (*culte des martyrs de la liberté*), wurde geboren, als Robespierre in seiner Grabrede formulierte: „Citoyens […] c'est à nous qu'il appartient d'honorer la mémoire des martyres de cette religion vraiment divine dont nous sommes les missionnaires […]. Volons au Panthéon déposer les cendres [de ce] héros que nous célébrons".[34] Le Peletier wurde zum ersten Märtyrer der Republik stilisiert, dessen Ruhm auf den Konvent zurückstrahlen sollte. Sogar von Religion ist hier die Rede, als deren Missionare man sich versteht. Der Kult wurde im Laufe des Jahres noch mehrfach erweitert: zunächst um General Dampierre, dann um den ermordeten Politiker und Publizisten Jean-Paul Marat.[35] Auf dem Höhepunkt der Krise des Sommers 1793 wurde der radikale Revolutionär Chalier in Lyon von aufständischen Bürgern hin-

32 M. Ozouf, La fête révolutionnaire, 1789–1799 (Collection Folio / Histoire; 22), Paris 1976, S. 110–129.

33 M. Ganzin, Le héros révolutionnaire: 1789–1794, in: Revue historique de droit français et étranger 61, 1983, S. 371–392, hier S. 378.

34 M. Bouloiseau [et al.] (Hrsg.), Œuvres de Maximilien Robespierre, Bd. 9, Paris 1958, S. 257–258.

35 Ganzin, Le héros révolutionnaire (Anm. 33), S. 378–379.

Abb. 3: Martyrs de la liberté: Marat Le Pelletier Chalier, o.O., o.J.

gerichtet und komplettierte eine ‚republikanische Dreifaltigkeit' von Freiheitsmärtyrern, die über Druckgraphiken im ganzen Land verbreitet wurde (Abb. 3).[36] Trauerfeiern assoziierten das Gedenken an alle drei Revolutionshelden, ihre Büsten schmückten Versammlungsorte und frühere Marienwinkel. Jenseits dieser durch offizielle Symbolpolitik kanonisierten ‚Märtyrerhelden' kam es zu einer Flut von Vorschlägen zur Erweiterung ihres Kreises seitens der Departements, besonders in Bezug auf gefallene Generäle oder ermordete Patrioten.[37] Viele von ihnen sind rasch in Vergessenheit geraten und harren noch einer genaueren Analyse.[38]

Der Wohlfahrtsausschuss fürchtete eine Verselbständigung des Märtyrerkultes, zumal dieser sich im Zuge der Dechristianisierungswelle im Herbst/Winter 1793/1794 immer stärker mit dem in Paris populären Vernunftkult vermischte. Besonders die Verehrung Marats, die Züge einer religiös motivierten Heiligenverehrung annahm,[39] war den Jakobinern und dem Wohlfahrtsausschuss ein Dorn im Auge. Der Schwerpunkt des Märtyrerkultes sollte nach Vorstellungen des Deisten Robespierre[40] fortan auf der Praxis der Pantheonisierungen liegen, was eine klarere Einflussnahme zu garantieren schien: auf Chalier folgten der junge Bara, der in der konterrevolutionären Vendée in einen Hinterhalt geraten war sowie die Beschlüsse zur Pantheonisierung von Rousseau und Viala.[41] In seiner berühmten Rede vom 18. Floréal II (7. Mai 1794), die der Begründung eines neuen revolutionären ‚Kultes des Höchsten Wesens' gewidmet war, setzte sich Robespierre auch mit dem Märtyrerkult auseinander, der einen wesentlichen Bestandteil seines Verständnisses der Beziehungen zwischen Republik und Religion ausmachte. Das

---

36 Vgl. zum Beispiel [Unbekannter Künstler], Martyrs de la liberté: Marat Le Pelletier Chalier, o.O. o.J. [Paris 1793/1794]. (Radierung und Punktsticharbeit, Paris, BnF, Coll. De Vinck, t. 33, Inv. 5419).

37 Diese Tatsache konstatierte Mona Ozouf bereits im Rahmen ihrer Arbeiten zum Pantheon, zit. nach N. Alzas, La formation d'un panthéon révolutionnaire, entre stratégies locales et stratégies nationales: un martyr de la liberté en l'an II, Vincent Malignon, in: Bianchi, Héros et héroïnes (Anm. 9), S. 115–130, besonders S. 115.

38 Ebd., passim. – Alzas rekonstruiert exemplarisch den Prozess der Heroisierung Vincent Malignons im Jahr II und fragt nach der Funktion seiner Figur im Kontext republikanischer Symbolpolitik.

39 A. Soboul, Sentiment religieux et Cultes populaires pendant la Révolution: Saintes patriotes et martyrs de la liberté, in: Annales historiques de la Révolution française 29, 1957, S. 193–213, besonders S. 209–210.

40 Robespierre war gleichermaßen Gegner jeder Form von bilderstürmerischem Atheismus sowie pseudo-religiöser und traditionell religiöser Heiligenverehrung, dazu: F.-A. Aulard, Le culte de la Raison et le culte de l'Etre suprême 1793–1794. Essai historique, Paris 1892.

41 Ganzin, Le héros révolutionnaire (Anm. 33), S. 380. Marat ist sicherlich die interessanteste und am besten erforschte Figur aus dem Kreis der ‚neuen' Helden der Französischen Revolution. Die in diesem Aufsatz nicht zentral thematisierten Prozesse der Konstruktion eines Volkshelden ‚von unten' können an seinem Beispiel exemplarisch nachvollzogen werden: vgl. unter anderem G. Mazeau, Marat ou la naissance d'un héroïsme républicain (1789–1793), in: Bianchi, Héros et héroïnes (Anm. 9), S. 97–113; I. Germani, Jean-Paul Marat. Hero and Anti-Hero of the French Revolution, Lewiston [u.a.] 1992; J.-C. Bonnet (Hrsg.), La Mort de Marat, Paris 1986.

Andenken an Rousseau, die Helden der Antike, den jungen Bara und schließlich Viala wurden im Dienste der öffentlichen Sache miteinander verbunden. Robespierre erklärte sie in einem Atemzug alle zu „Garanten der französischen Freiheit" und formulierte, Frankreich verdanke diesen „Helden des Vaterlandes" seine Freiheit, nie dürfe man sie vergessen: „Vous ne serez point oubliés, illustres martyrs de la République française. Vous ne serez point oubliés, héros morts en combattant pour elle: qui pourrait oublier les héros de ma Patrie? La France leur doit la liberté, l'univers leur devra la sienne".[42]

Flankiert wurden solche Formen quasi-religiöser Heldenverehrung durch eine längerfristig angelegte staatsbürgerliche Moralerziehung der Franzosen, die ebenfalls mit dem Instrument des Helden arbeiten sollte. Der Jakobiner Bourdon stellte im Namen des Erziehungsausschusses eine Sammlung „heroischer und ziviler Aktionen der französischen Republikaner" zum Gebrauch in den nationalen Schulen zusammen.[43] Das Buch enthielt kurze Tableaus, die vor allem weitgehend unbekannte Helden, meist der jüngeren Vergangenheit, thematisierten. Damit wurden bestimmte Vorstellungen von Patriotismus und Heroismus kanonisiert, der Heldenbegriff demokratisiert und für den Kult um die republikanische Staatsform anschlussfähig gemacht. Denn sakralisiert wurde über solche Initiativen erneut weniger der Held selbst, als vielmehr die gemeinsame öffentliche Sache der Nation, für die er gegebenenfalls sogar bereit war, in den Tod zu gehen, oder die republikanische Ordnung selbst, als deren Diener man ihn inszenierte. Auch Literatur und Kunst partizipierten an diesem Kult um die Republik, wenn zum Beispiel die Mutter des Kinder-Märtyrers Viala ihren Sohn in einem Theaterstück belehrte, seine wahre Mutter sei letztlich die Republik selbst, auf die er sein Leben und Handeln auszurichten habe: „Ne nous occupons que de la République, mon cher Agricol, voilà ta véritable mère […] sois un homme […] il faut aujourd'hui que le laurier de la victoire ceigne ton front ou que la palme civique couronne ton cercueil".[44]

---

42 M. Bouloiseau [et al.] (Hrsg.), Œuvres de Maximilien Robespierre, Bd. 10, Paris 1967, S. 459.

43 L. Bourdon, Recueil des actions héroïques et civiques des républicains français. Présenté à la Convention National, au nom de son Comité d'Instruction Publique, Paris 1793. Dazu zuletzt: J. Clarke, Valour knows neither Age nor Sex: The Recueil des actions héroïques and the Representation of Courage in Revolutionary France, in: War in History 20, 2013, S. 50–75.

44 Philippon de la Madelaine, Agricol Viala ou le jeune héros de la Durance, Fait historique et patriotique, acte en prose mêlé de chant, Paris 1794, zit. nach M. A. Carlson, Le théâtre de la Révolution française, Paris 1970, S. 166. Zur Heroisierung Vialas in Theater und Oper zur Zeit der *Terreur* vgl. auch P. Bourdin, Les apothéoses théâtrales des héros de la Révolution (1791–1794), in: Bianchi, Héros et héroïnes (Anm. 9), S. 139–158, besonders S. 155–156.

1795–1799: Der Held als Exempel – Entsakralisierung des Heldenkultes

Der Sturz Robespierres und das Ende der Jakobinerherrschaft bedeuteten einen weiteren tiefen Einschnitt in der Geschichte der Französischen Revolution, der erneut eine Neuausrichtung der offiziellen symbolischen Politik zur Legitimitäts- und Gemeinschaftsstiftung nach sich ziehen sollte. Der republikanische Märtyrerkult war allzu eng mit dem Namen Robespierres und der Phase der *Terreur* verbunden, von denen sich die neuen republikanischen Machthaber entschieden abzugrenzen versuchten.[45] Nach einer konfliktreichen Übergangszeit mit teilweise bürgerkriegsähnlichen Zuständen bekannte sich die neue Regierung des Direktoriums ab 1795 zwar weiterhin klar zur Staatsform der Republik und machte diese deutlicher noch als je zuvor zum Objekt von Sakralisierungen;[46] im Bereich der politischen Instrumentalisierung von Heldentum für die Repräsentation und Legitimation der eigenen Macht, übte man jedoch eher Zurückhaltung. Nach der Erfahrung des eingangs beschriebenen Symbolkriegs um das Andenken Jean-Paul Marats hatte der Konvent bereits am 8. Februar 1795 bestimmt, kein Bürger könne die Ehrungen des Pantheons vor Ablauf einer Frist von zehn Jahren nach seinem Tod zugesprochen bekommen. Ähnlich vorsichtig waren auch die Bestimmungen der neuen Verfassung vom August 1795 im Bereich der Kulturpolitik. Dafür kam es zu neuerlichen Vorstößen in Richtung einer Demokratisierung und Pluralisierung des Heroischen. Drei Praxisfelder sollen exemplarisch herausgegriffen werden: die Nationalfeste, der republikanische Totenkult und die staatsbürgerliche Moralerziehung mittels Heldenerzählungen und -darstellungen.

Mit dem Erziehungsgesetz vom 3. Brumaire IV (25. Oktober 1795) gelang es seit Beginn der Revolution erstmals, einen einheitlichen nationalen Festkalender zu verabschieden. Er bestimmte sieben Nationalfeiertage, von denen fünf als ‚moralische Feste' ausgewiesen wurden und nach der republikanischen Zeitrechnung auf den zehnten Tag der Woche, den Dekadi fielen: das Fest der Jugend (*Fête de la Jeunesse*), des Alters (*Fête de la Vieillesse*), der Eheleute (*Fête des Époux*), der Dankbarkeit (*Fête de la Reconnaissance*) und der Landwirtschaft (*Fête de l'Agriculture*).[47] Daneben

---

45 In der Übergangszeit des sogenannten Thermidor gab es 1794/1795 noch Versuche, an die Rhetorik des Märtyrerkultes anzuknüpfen, freilich nunmehr um das reaktionäre Lager im Kampf gegen die Volksbewegung zu stärken, wie nach der Ermordung Férauds am 1. Prairial III, vgl. Moniteur n° 250, 10 prairial III (29. Mai 1795), CN, séance du 6 prairial.

46 Schröer, Republik im Experiment (Anm. 10), S. 303–470. Zur Symbolpolitik in der Übergangszeit des Thermidor vgl. R. Schmidt / C. Schröer, *Ordre public* und *homme nouveau*. Symbolische Auseinandersetzungen um die Neuordnung der ersten französischen Republik nach dem Ende der Schreckensherrschaft, in: B. Stollberg-Rilinger / Thomas Weller (Hrsg.): Wertekonflikte – Deutungskonflikte (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des SFB 496; 16), Münster 2007, S. 301–326.

47 P. C. F. Daunou, Rapport sur l'instruction publique présenté au nom de la Commission des Onze et du Comité de salut public, dans la séance du 23 vendémiaire, Paris, vendémiaire an IV, o.O. o.J. [Paris 1795].

waren zunächst nur zwei Gedenkfeste zur Erinnerung an die politischen Umbrüche der Revolution geplant.[48] Fünfmal im Jahr wurden verschiedene Gruppierungen der idealen republikanischen Gesellschaft von den Behörden so in Szene gesetzt, dass sie möglichst die Wertvorstellungen der französischen Bürger beeinflussen und darüber langfristig die tatsächliche Sozialstruktur des Landes ändern sollten.[49] Von Helden war dabei zunächst einmal nicht die Rede: Vielmehr knüpften die Direktorialisten an den Diskurs des Exempels und Vorbildes an. Über Belohnungen, ‚*récompenses*' sollte ‚gutes' Verhalten belohnt und damit sichtbar gefördert werden. Veteranen, Gesetzgeber und Beamte konnten dabei ebenso geehrt werden wie Künstler, besonders tugendhafte Jünglinge, Ehepaare und Greise. Sie alle galten aufgrund ihrer Taten und Leistungen als Vorbilder und Verteidiger des Vaterlandes.[50] So wurde beispielsweise die Landwirtschaft im Erlass des Direktoriums zur *Fête de l'Agriculture* im Juni 1796 zum eigentlichen Kern des gesellschaftlichen Glücks erklärt: Aufgrund ihrer Ursprünglichkeit und Naturverbundenheit garantiere sie die Einfachheit und Reinheit der Sitten.[51] Höhepunkt des Nationalfestes auf dem Pariser Marsfeld war die Auszeichnung von zwei ‚*laboureurs*' durch offizielle Würdenträger der staatlichen Verwaltung.[52] Im Anschluss an die öffentliche Proklamation ihrer Namen erhielten sie eine Bürgerkrone, bei der anschließenden Zeremonie nahmen sie Ehrenplätze ein. Bauern und Bürger tauschten symbolisch Waffen und Werkzeuge miteinander und der Verwaltungspräsident zog mit einer Pflugschar eine Furche in den Boden rund um den Vaterlandsaltar. In ähnlicher Weise wurden bei der *Fête de la Vieillesse* Vertreter der Generation der Ältesten besonders ausgezeichnet.[53]

---

48 Das Fest der Gründung der Republik am 1. Vendémiaire sowie die Feier des 9./10. Thermidor. Vgl. dazu auch Ozouf, La fête (Anm. 32), S. 193–194.

49 Schröer, Republik im Experiment (Anm. 10), S. 221. Zum Folgenden vgl. ebd., S. 221–230.

50 Besondere Bedeutung hatte das Fest der Republikgründung: So ehrte man zum Beispiel am 1. Vendémiaire VI (22. September 1797) zunächst Kriegsveteranen und Invaliden. Darüber hinaus priesen Inschriften auf dem Festplatz unter anderem die Gesetzgeber und Beamten, die patriotischen Schriftsteller und alle „vrais amis de la Constitution de l'an III". Eigens zusammengestellte Namenslisten verzeichneten für Regierung und Öffentlichkeit die hervorragendsten Naturwissenschaftler, Pädagogen, Literaten, Musiker und bildenden Künstler. Vgl. Fête de la fondation de la république. Programme, Fructidor an VI (August/September 1797) sowie Détail circonstancié de toutes les cérémonies, Qui vont être observées pendant les cinq jours Complémentaires et le premier Vendémiaire, Paris o.J. [1798].

51 Directoire Exécutif, Arrêté du 24 prairial an IV, in: Moniteur n° 275, 5 messidor IV (23. Juni 1796).

52 Die Doppelung erfolgte wohl, um das Gleichheitsideal nicht zu verletzen.

53 Directoire exécutif, Autre arrêté du 27 thermidor an IV, in: Moniteur n° 337, 7 fructidor IV (24. August 1796). Zwei betagte Männer und Frauen, die einen tadellosen Ruf bezüglich ihrer Rechtschaffenheit, ihres Patriotismus und ihrer Tugend hatten, wurden am Festtag von Beamten, Kindern, Soldaten und Musikern zum Festplatz geleitet, wo sie Ehrenplätze, eine Laudatio sowie Blätterkränze erhielten. Im Bild festgehalten hat eine ländliche Festgemeinde J. Duplessi-Bertaux, La Fête de la Réunion dédiée à tous les bons citoyens […], hrsg. von P.-A. Wille, Paris [1795] (Paris, BnF, Coll. Hennin, Inv. 11972).

Eine Gesetzesinitiative vom Sommer des Jahres 1796 ordnete außerdem den republikanischen Totenkult neu. Der Abgeordnete Daubermesnil unterschied drei Stufen von Ehrungen, die ein ‚mit der Waffe in der Hand gestorbener Krieger' erreichen konnte: die einfache Bestattung (*funérailles*), die letztlich mehr oder weniger privaten Charakter hatte, die Zwischenstufe der sogenannten ‚Ehrenbezeugungen' (*honneurs funèbres*) und schließlich die ‚Apotheose' oder ‚Pantheonisierung', welche Begräbnis und Ehrerbietung in einem war.[54] So hielt man an dem von den Jakobinern propagierten Gedanken fest, dass prinzipiell jeder Soldat die Ehrbezeugungen der Republik verdiene.[55] Gleichzeitig kontrollierte man weiterhin den Kreis derjenigen, die offizielle Ehrungen erhalten sollten.

Die Idee, jeden gleich behandeln zu können, wäre *de facto* einem Verzicht auf jede Form der Ehrung gleichgekommen. Bis zum Ende des Direktoriums sollten tatsächlich auch nur zwei Staatsbegräbnisse stattfinden, und zwar nach dem Tod von Generälen: Die Apotheose von Louis Lazare Hoche 1797 sowie diejenige von Barthélemy Catherine Joubert 1799. Beide wurden dabei ausdrücklich zu ‚Helden der Republik' stilisiert. Für Hoche wurde auf dem Marsfeld vor dem Altar des Vaterlandes eine Pyramide errichtet, wo der Name des Generals sowie seine wichtigsten Siege verzeichnet waren. Auch Elemente des monarchischen Totenkultes wurden aufgegriffen, wenn im Festumzug eine Büste des Verstorbenen mitgetragen wurde.[56] Als republikanische Institution beanspruchte die Regierung über äußere Zeichen, am Ruhm des Generals teilzuhaben: Alle fünf Direktoren trugen bei der Feier einen Lorbeerzweig (als Zeichen von Sieg im Krieg) sowie einen Eichenzweig (als Zeichen der Republik) mit sich. Die eigens komponierte Festhymne pries Hoche als ‚jungen Helden' (*jeune héros*) und ‚heldenhaften Befrieder' (*héros pacificateur*), der dem Rest der Gesellschaft zum Vorbild empfohlen wurde: „Oui, tu seras notre modèle;/ Tu n'as point terni tes lauriers;/ Ta voix libre, ta voix fidelle [sic]/ Est toujours présente aux guerriers./ Aux champs d'honneur où vit ta gloire/ Ton ombre, au milieu de nos rangs,/ Saura captiver la victoire,/ Et punir encore les tyrans."[57] Die offiziellen Gedenkfeiern zu Ehren

---

54 F.-A. Daubermesnil, Corps Législatif. Conseil des Cinq-cents. Rapport sur les honneurs à rendre aux guerriers morts les armes à la main: séance du 5 thermidor, par Daubermenil, thermidor an IV, o.O. o.J. [Paris 1796]; dazu B. Gainot, Rites et contexte dans les cérémonies funèbres en l'honneur des généraux de la République (1796–1800), in: N. Scholz / C. Schröer (Hrsg.), Représentation et pouvoir. La politique symbolique en France (1789–1830), Rennes 2007, S. 83–91 sowie Schröer, Republik im Experiment (Anm. 10), S. 254–261.

55 Kruse, Auftakt ohne Vollendung (Anm. 9), S. 119–124.

56 Programme officiel de la cérémonie funèbre en mémoire du général Hoche, mort à Wetslar, le 3ème jour complémentaire de l'an V de la République, dans la trentième année de son âge, in: Moniteur n° 10, 10 vendémiaire VI (1. Oktober 1797) sowie Procès-verbal, De la cérémonie funèbre qui a eu lieu au Champ-de-Mars, à Paris, le 10 Vendémiaire an VI, en mémoire du général HOCHE, Paris, vendémiaire an VI, o.O. o.J. [Paris 1797]. – Verschiedene Drucke hielten das Ereignis im Bild fest, unter anderem P. E. Lébine, / A. Giradet, Cérémonie funèbre en l'honneur du général Hoche: mort à Wetzlar […], Paris 1797 (Radierung und Grabstichelarbeit, Paris, BnF, Coll. Hennin, Inv. 12369).

57 M.-J. Chénier, Hymne funèbre sur la mort du général Hoche, Paris 1797, S. 2.

Abb. 4: Fête des Victoires au Champ-de-Mars, le 10 prairial an VI.

Jouberts verknüpften 1799 in ähnlicher Form das Andenken an den gefallenen General mit dem Schicksal der Republik. Seine Begräbnisfeiern vermischten sich teilweise mit den Feiern zum Jahrestag der Republikgründung.[58]

Siegesfeiern betonten immer weniger individuelle Leistungen der Verstorbenen, sondern deren Aufopferung für das Vaterland. Auch jenseits der offiziellen Begräbnisse dienten die Nationalfeste als Bühnen für den republikanischen Totenkult. So verteilten beispielsweise im Mai 1796 die fünf Regierungschefs auf der *Fête des Victoires* im Namen des Vaterlandes Kronen aus Eichenlaub und Lorbeer an die Soldaten. Die Szene wurde in einer Zeichnung festgehalten, auf der die Direktoren in offiziellen Amtstrachten prominent in der Bildmitte zu erkennen sind (Abb. 4).[59] Links im Bild ehren Offiziere der Italienarmee die Büste eines Soldaten mit einem Lorbeerkranz. Weihrauch steigt auf, so dass beim Betrachter der Eindruck entsteht, Zeuge eines militärischen Kultes zu werden.[60] In der regimetreuen Presse war auch erneut vom kollektiven Heldentum aller französischen Soldaten die Rede, wenn es in einem offiziellen Festbericht hieß: „Cet esprit des anciens a guidé nos législateurs et leurs institutions vraiment républicaines réussiront à former des citoyens, comme l'amour de de gloire et l'enthousiasme de la liberté ont fait des héros de tous les soldats de la France."[61] Als wichtige symbolpolitische Referenz diente erneut die Antike und der ‚Geist der Alten'.

Die von den Jakobinern entwickelte Idee der republikanischen Moralerziehung durch Vorbilder – ‚Exempel' – wurde nach 1795 ebenfalls fortgesetzt, mit einer besonderen Schwerpunktsetzung auch im zivilen Bereich. Innenminister François de Neufchâteau belehrte in einem Rundschreiben seine Beamten in der Provinz über die Wichtigkeit der Vorbilder, die sich durch besondere Taten ausgezeichnet hätten, für das Vaterland. Die Tugendhaften verliehen dem Vaterland Ewigkeit. Daher müsse ihnen das Vaterland seinerseits ewigen Ruhm (‚Unsterblichkeit') durch die Nachwelt sichern:

> „Si les vertus des citoyens assurent l'immortalité à la patrie, la patrie à son tour doit dispenser l'immortalité aux citoyens vertueux; son devoir est de les présenter à la posterité, tels qu'eux-mêmes se sont présentés à leur siècle, et d'appeler sur eux l'admiration ou l'estime des âges à venir."[62]

---

58 Vgl. unter anderem Corps législatif / Conseil des Anciens, Fête funèbre du 25 fructidor, ordonnée par la loi du 19, consacrée à la mémoire du général Joubert et de ses braves compagnons d'armes, Paris, fructidor an VII, o.O. o.J. [Paris 1799].

59 Liberté. Égalité. Programme de la fête de la Victoire, 10 Prairial de l'an IV [1796] sowie die Zeichnung Fête des Victoires au Champ-de-Mars, le 10 prairial an VI (29. Mai 1796) (Vizille, Musée de la Révolution française, Inv. 1986-269), in: P. Bordes / A. Chevalier (Hrsg.), Catalogue des Peintures, Sculptures et Dessins, Musée de la Révolution française, Vizille 1996, S. 212.

60 Philippe Bordes unterstellt sogar, die Zeichnung nehme bereits den Militärkult des Empire vorweg: vgl. ebd.

61 Trouvé, Paris, le 11 prairial, in: Moniteur n° 253, 13 prairial IV (1. Juni 1796).

62 N. François de Neufchâteau, Circulaire du 1er brumaire VII: Recueil des belles actions civiles, in: N. François de Neufchâteau, Recueil des lettres circulaires, instructions, program-

Das Direktorium strebte mit Hilfe der Lokalverwaltungen an, in einem einzigen Buch alle Taten zusammenzufassen, die in Frankreich von tugendhaften und wohltätigen Bürgern begangen worden seien („Recueil des belles actions civiles"). Die Tugend zu ehren, so erläuterte François weiter in seinem Schreiben, sei eine der wichtigsten Aufgaben jeder Regierung. Es gehe darum nachzuweisen, wie vielfältige Typen von Heroismus die Republik hervorgebracht habe und welcher Segen die Revolution für Frankreich gewesen sei: „Prouvons à nos contemporains, apprenons à nos successeurs que l'ère de la liberté a été favorable au développement de tous les genres d'héroïsme; et félicitons-nous de trouver, dans ces grands exemples, de nouveaux motifs de bénir la révolution."[63]

Die Größe der Republik wurde entsprechend keineswegs allein über militärische Leistungen, sondern über ‚heldenhaftes' Handeln im Allgemeinen definiert. Das Direktorium subventionierte auch die „Fastes du peuple français" von Grasset Saint-Sauveur, eine alle zwei Wochen erscheinende Publikation von Darstellungen ausgewählter ‚heroischer und ziviler' Taten französischer Bürger, einschließlich Texterläuterungen.[64] Die Drucke visualisierten auch Zivilisten, wie zum Beispiel den Gefängniswärter Michel Cange, der Gefangenen während der *Terreur* geholfen haben soll.[65] Die meisten Motive und Anekdoten stammen jedoch aus Bereich des Militärischen, so dass durchaus von einer republikanischen Kontinuität im Diskurs um den Kriegshelden auszugehen ist.[66] Gerade jedoch die Popularität von Kriegshelden, wie zum Beispiel diejenige des siegreichen Revolutionsgenerals Napoleon Bonaparte, nötigte die Regierung zu symbolpolitisch feinfühligem Handeln.[67] Nach seiner Rückkehr vom Italienfeldzug wurde Bonaparte bei einem

mes, discours, et autres actes publics, Émanés du C.en François (de Neufchâteau), pendant ses deux exercices du Ministère de l'intérieur, Bd. 1, an VII–VIII, o.O. o.J. [Paris 1799], S. 246–250, hier S. 248.

63 Ebd., S. 250.

64 J. Grasset Saint-Sauveur, Les Fastes du peuple Français, ou Tableaux raisonnés de toutes les actions héroïques et civiques du soldat et du citoyen français. Edition ornée de gravures d'après les dessins du Citoyen Labrousse, Paris 1796. Die Darstellungen sind in den Sammlungen der BnF katalogisiert, vgl. unter anderem L. F. Labrousse, Les Fastes du peuple français, gravures au pointillé, par J. Grasset Saint-Sauveur, o.O. o.J. [Paris 1796] (Paris, BnF, Coll. de Vinck, Inv. 7106–7133).

65 Ders., Michel Cange et George: ah! vertueux ami! je vous dois la vie... Je n'avais que cent livres; j'aurais voulu en posseder davantage. 10 thermidor an 3, o.O. o.J. [Paris 1796–1805] (kolorierte Radierung, Paris, BnF, Coll. de l'Histoire de France, Inv. IFF, 56).

66 Das Frontispiz sowie viele andere Motive der „Fastes du peuple français" zeigten Nationalgardisten oder Soldaten im Kriegseinsatz, vgl. J. Grasset Saint-Sauveur, Les Fastes du peuple français, frontispice, o.O. o.J. [Paris 1796] (kolorierte Radierung, Paris, BnF, Coll. de Vinck, Inv. 7105). Kontinuität in der ‚Kultur des republikanischen Heroismus' im Direktorium beschreibt auch Gainot im Hinblick auf eine weitere Exempelsammlung: B. Gainot, Persistance d'une culture de l'héroïsme républicain sous le Directoire: le *Recueil des actions héroïques ou Le livre du soldat français* par le général Championnet (1798–1799), in: Bianchi, Héros et héroïnes (Anm. 9), S. 179–194.

67 Im Hinblick auf Paris vgl. C. Schröer, *Vive la République* versus *Vive Bonaparte*? Die Inszenierung Napoleon Bonapartes als Staatsmann, in: R. Schmidt / H.-U. Thamer (Hrsg.), Die Konstruktion von Tradition. Inszenierung und Propaganda napoleonischer Herrschaft,

offiziellen Empfang im Palais du Luxembourg nicht als siegreicher General gefeiert, sondern als ‚Friedensbringer' für die Republik: „c'est sur-tout comme pacificateur du continent que le directoire exécutif se plaît à vous contempler".[68] Bonapartes ‚Größe' bestand in den Augen der Machthaber in seiner Dienstbarkeit für die Republik. Allein als Unterhändler und Diener der *Grande Nation* galt es ihn folglich zu würdigen. So war es auch Außenminister Talleyrand, nicht der Kriegsminister, der den General dem Regierungsgremium vorstellte.[69] Und diese Strategie wurde auch durch geschickte Bildpropaganda mit gestützt, wenn allegorische Darstellungen zum Friedensschluss von Campo Formio Bonaparte als Mittelsmann des neuen Regimes visualisierten: Der Triumph gebührt nicht ihm persönlich, sondern der Republik, die – allegorisch als Frauenfigur visualisiert – den Helden der Italienarmee (links von ihr im Bild) mit einem Lorbeerkranz krönt (Abb. 5).[70]

Spätestens Ende der 1790er Jahre wurde die Republik selbst zum wichtigsten symbolpolitischen Objekt, auf das sich alle staatlichen Repräsentationsformen und offiziellen Sakralisierungen hin ausrichteten.[71] Über die neue Zeitrechnung nach dem ‚republikanischen Kalender' (*calendrier républicain*) wurde sie unmittelbar im Alltag erfahrbar und zu einer lebensweltlichen Erfahrung. Übergangsrituale zwischen den biologischen und sozialen Lebensabschnitten wurden auf die Republik bezogen und staatlich-bürokratisch organisiert. Gemeinsame Hochfeste und Erinnerungsrituale ließen die Republik als Gemeinschaft mit gemeinsamer Geschichte erfahren und begründeten eine republikanische Wertegemeinschaft. Durch Pflege gemeinsamer Kulte – wie unter anderem der verschiedenen Varianten des Heldenkultes – wurde die Republik zur Glaubenssache. Diese sakrale Aufladung sollte sich im Kontext der andauernden Machtkämpfe jedoch immer wieder auch als problematisch erweisen. Der Märtyrerkult des Jahres 1793 war beispielsweise diskursiv so eng mit der Existenz der Republik verknüpft, dass sein Scheitern auch den republikanischen Gründungsmythos selbst mit in Frage stellte. Die neu entstehende politische Opposition bedachte in Zeiten gelockerter Pressefreiheit die offizielle ‚Heldenverehrung' durchaus mit Spott.[72] Die sakrale Über-

1799–1815 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des SFB 496; 32), Münster 2010, S. 153–189. Zur Verehrung des ‚Helden' Bonaparte zur Zeit des Direktoriums in der Provinz vgl. C. Triolaire, Fêtes officielles et culte du héros Bonaparte en province entre Directoire et Consulat, in: Bianchi, Héros et héroïnes (Anm. 9), S. 159–176.

68 Journal des hommes libres n° 206, 21 frimaire VI (11. Dezember 1797).

69 In seinen Memoiren erinnert sich Barras, wie er vor der Ankunft Bonapartes in Paris Außenminister Talleyrand in seine Aufgaben einwies: Memoiren von Paul Barras, Mitglied des Direktoriums, hrsg. von George Duruy, Bd. 3, Stuttgart [u.a.] 1896, S. 115.

70 Eventail publié à l'occasion du traité de Campo-Formio (17 octobre 1797) (Radierung, Paris, BnF, Coll. de Vinck, Inv. 6826).

71 Vgl. dazu ausführlich: Schröer, Republik im Experiment (Anm. 10), S. 283–470. Dort auch zum Folgenden.

72 So unter anderem bereits eingangs gesehen am Beispiel von Jean-Paul Marat, der im Winter 1794/1795 zum Spottobjekt der reaktionären Presse wurde, s. unter anderem Maton de La Varenne, Les Crimes de Marat et des autres égorgeurs (Anm. 6).

Abb. 5: Eventail publié à l'occasion du traité de Campo-Formio (17 octobre 1797), o.O. o.J.

höhung der Republik, ursprünglich als symbolpolitisches Instrument zur politischen Stabilisierung und sozialen Gemeinschaftsstiftung erdacht, erschwerte somit auch im Kontext der wechselvollen Geschichte der revolutionären Heldenverehrung die Beruhigung der revolutionären Dynamik häufig mehr als sie zu befördern.

Politische Instrumente in Zeiten revolutionären Wandels – Kontinuitäten und Brüche

Abschließend sollen die in chronologischer Abfolge beschriebenen Heldenkulte und Sakralisierungen in einer systematischen Perspektive entlang von acht Stichworten zusammengefasst und auf Kontinuitäten und Brüche im Revolutionsjahrzehnt hin befragt werden. Zunächst fallen trotz der zahlreichen Regimeumbrüche und symbolpolitischen Neuanfänge eine Reihe von Kontinuitäten ins Auge:

Politische Instrumente: Fragt man aus einer übergeordneten Perspektive nach der Funktion der analysierten Heldenkulte in der Französischen Revolution, so wird deutlich, dass sie vor allem ein Instrument waren, in dem die politische Zukunft der Revolution, ihre Ziele und Wertvorstellungen verhandelt wurden: sowohl vom Volk als auch von der Obrigkeit. Letztere, um die es in diesem Beitrag ja schwerpunktmäßig ging, benutze Heldenfiguren – in der konstitutionellen Monarchie ebenso wie in der Republik – zur Legitimation ihrer Politik, als Garanten bestimmter Ideen und/oder als Vorbilder für die Zukunft der französischen Nation.

Praxisfelder: Die Praxisfelder, auf denen Helden kreiert und sakralisiert wurden, blieben prinzipiell von 1789 bis 1799 dieselben: Nationalfeste, offizielle Ehrungen und Auszeichnungen sowie politischer Totenkult. In der republikanischen Phase unterstütze die Regierung darüber hinaus die Sammlung und Publikation vorbildlicher ‚heroischer und ziviler' Taten französischer Bürger in Text und Bild, wie beispielsweise die „Fastes du peuple français" oder auch die Idee der Zusammenstellung aller *belles actions civiles* unter Innenminister François de Neufchâteau belegen.

Demokratisierung und Pluralisierung: Blickt man in einem engeren Sinne auf die Verwendungsweisen des Heldenbegriffes in der politischen Sprache nach 1789, so sind Demokratisierungstendenzen bereits von Beginn der Revolution an zu beobachten. Schon nach der Einnahme der Bastille wurde prinzipiell das ganze Volk ‚heldenfähig'. Diese Tendenz verstärkte sich in der republikanischen Phase weiterhin, mit der Einführung der Idee des Bürgersoldaten ebenso wie in der Ideologisierung des Opfertodes für das Vaterland. Gleichzeitig kam es im Vergleich zum Ancien Régime zu einer weiteren Pluralisierung von Heldentypen und Heroisierungsprozessen: Neben dem militärischen Helden konnten Politiker (wie Mirabeau), Journalisten (wie Marat) und Kindersoldaten (wie Bara), aber auch herausragende Künstler, tugendhafte Bürger oder einfache Bauern in bestimmten

Kontexten zu ‚Helden' stilisiert werden. Besonders das Direktorium legte in Ergänzung zum militärischen Bereich Wert auf eine Aufwertung ziviler Helden und Vorbilder, unter anderem im Rahmen seiner Fest- und Erziehungspolitik.[73]

Erziehungsanspruch und Kontrollwunsch. Der Aufruf zur Pflege des Gedächtnisses der ‚großen Männer', Vorbilder oder eben Helden der Republik stand in engem Zusammenhang mit dem Erziehungsanspruch der Republikaner: Die Metapher der ‚Regeneration' wurde nicht nur für politische Reformprozesse bemüht, sondern auch mit einer Erneuerung des Menschen im Sinne einer moralischen Wiedergeburt verknüpft.[74] Hier konnte der von der Obrigkeit kontrollierte Heldendiskurs wertvolle Vermittlungsarbeit leisten. Der Kontrollwunsch war allen beschriebenen, symbolpolitischen Strategien inhärent: Symbolpolitik bedeutete immer auch Ordnungspolitik.

Symbolischer Synkretismus. Regimeübergreifend war die traditionelle religiöse Praxis des Katholizismus ein wichtiger Stichwortgeber für die revolutionäre Symbolpolitik: Rituale, zeremonielle Praktiken und Symbole wurden aus dem Kontext der christlichen Religion auf Themen, Figuren oder Objekte der neuen politisch-sozialen Ordnung transferiert (Märtyrerkult, Heiligenverehrung) und christliche Normen, Verhaltensweisen und Moralvorstellungen waren nach wie vor ein wichtiger Bezugsrahmen der politischen Debatte (zum Beispiel im Tugenddiskurs).[75] Daneben fanden massive Anleihen an das symbolpolitische Repertoire der Antike sowie teilweise auch an Praktiken der französischen Monarchie beziehungsweise des Ancien Régime statt (zum Beispiel die Büstenverehrung). Typisch für die Symbolpolitik der Revolution erscheint ein symbolischer Synkretismus, den wir auch im Kontext der Heldenverehrung beobachten konnten.[76] So bezeichnete Robespierre Rousseau, die alten Griechen, Bara und Viala in einem Atemzug als ‚Märtyrer der Freiheit'. Die Direktorialisten kombinierten auf der *Fête des Victoires* 1796 Bürgerkronen mit Vaterlandsaltären und Weihrauchfässern. Im Zuge des Totenkultes standen Pyramiden, wie bei dem Begräbnis von Hoche 1797, neben Büsten, Trauerfahnen und Freiheitsstatuen. In der Regel haben wir

---

73 Entgegen einer weit verbreiteten Tendenz, das Direktorium als Zeit des Niedergangs der Republik zu beschreiben, kann gerade für die Jahre 1795 bis 1799 einerseits eine starke republikanische Kontinuität, andererseits der Wille zu neuen symbolpolitischen Impulsen und einer Stabilisierung der Errungenschaften der Revolution beobachtet werden. Vgl. Schröer, Republik im Experiment (Anm. 10), S. 661–676 sowie im Hinblick auf das Beispiel des militärischen Helden: Q. Reynier, Le héros militaire, la mort et l'honneur sous le Directoire: quelle menace pour la République?, in: Bianchi, Héros et héroïnes (Anm. 9), S. 195–220.

74 D. Julia, Artikel Instruction publique / éducation nationale, in: A. Soboul, Dictionnaire historique de la Révolution française, Paris 1989, S. 575–581, besonders S. 575.

75 Dazu auch: Ozouf, La fête (Anm. 32), S. 441–474 sowie Schröer, Republik im Experiment (Anm. 10), besonders S. 205–206, S. 429–467.

76 Mit besonderem Fokus auf die Verehrung Marats vgl. Bonnet, La Mort de Marat (Anm. 41), S. 101–127.

es somit mit einer Kombination aus antiker, christlicher, freimaurerischer und revolutionärer Symbolsprache zu tun.

Trotz dieser Fülle von revolutionsübergreifenden Gemeinsamkeiten ließen sich jedoch auch wesentliche Kontinuitätsbrüche im symbolpolitischen Umgang mit ‚Helden' zwischen 1789 und 1799 feststellen:

Kontextabhängige Projektionsflächen. Als politische Instrumente waren Heldenfiguren und Heroisierungen zwangsläufig stark vom politischen Kontext sowie von den Zielen ihrer Anhängerschaft abhängig. Nach dem Sturz Robespierres verfolgten die konkurrierenden politischen Gruppierungen mit der Pantheonisierung Marats im Herbst 1794 völlig unterschiedliche Zielsetzungen: Hofften die Jakobiner auf eine Mobilisierung des Volkes, was eventuell sogar eine Fortsetzung der Schreckensherrschaft ermöglicht hätte, so betonte die Gruppe derjenigen, die Robespierre gestürzt hatte, eine vermeintliche Feindschaft zwischen dem gestürzten Tyrannen (Robespierre) und dem Volksfreund (Marat) – und benutzten die Popularität des ‚Volksfreundes' zur Begründung einer gemäßigten Republik.[77] Vergleicht man die Festreden zu den jährlich wiederkehrenden Nationalfeiertagen, so spiegeln diese bei genauerem Hinsehen stets *tages*politische Themen.[78] Ein und dieselbe Erinnerung – oder auch Heldenfigur – diente unterschiedlichen Akteuren in unterschiedlichen Kontexten zu unterschiedlichen politischen Zwecken.

Konjunkturen der Sakralisierung. Auch die Praktiken der Sakralisierungen hatten entsprechend unterschiedliche Konjunkturen. Neigte die radikale Republik zu starken Sakralisierungen und bediente die gesamte symbolpolitische Palette vom metaphorischen Sprachgebrauch bis zum Versuch der Errichtung einer republikanischen Religion, so bemühte sich das Direktorium seinerseits um eine Desakralisierung des Heroischen – ohne dass dies das Ende der Instrumentalisierung von Vorbildern oder besonderen Leistungen im Namen der Republik bedeutete. Um tugendhaftes Handeln zu erreichen, ohne den politisch vorbelasteten Heldenbegriff überzustrapazieren, knüpften die Direktorialisten an antike, christliche und aufklärerische Diskurse des ‚Exempels' und ‚Vorbildes' an.

Konjunkturen der Kulte. Im Verlauf der Revolution entstanden verschiedene, säkular ausgerichtete und gleichzeitig sakral aufgeladene Heldenkulte. Zur Verdeutlichung meiner Analyse habe ich den drei untersuchten Phasen schwerpunktmäßig erstens den Kult des Vaterlandes, zweitens den Kult der Märtyrer und drittens den Kult der Republik zugeordnet. In allen beschriebenen Kulten spielten Heldenfiguren eine zentrale Rolle. Selbstverständlich kam es auch zu regimeübergreifenden Überschneidungen: Vor allem der Kult des Vaterlandes war bis zum Ende der Revolution virulent und erfuhr bei Regierungsstürzen und -umbildungen allenfalls eine Aktualisierung.

---

77 Schröer, Republik im Experiment (Anm. 10), S. 533–562.

78 M. Ozouf, De thermidor à brumaire: Le discours de la Révolution sur elle-même, in: Revue Historique 243, 1970, S. 31–66.

Helden im Dienst des Nouveau Régime: Heroisierung und Sakralisierung im Rahmen von Kulten um Vaterland, Nation und Republik

Die Symbolpolitik der verschiedenen revolutionären Regierungen bediente sich zwischen 1789 und 1799 verschiedener ‚Sakralisierungsstrategien'. Häufig beschränkte sich die Sakralisierung auf einen *metaphorischen Sprach- und Bildgebrauch*: So war bei Parlamentsdebatten oder Festreden zum Beispiel die Rede vom Konvent als ‚Heiligtum der Freiheit', vom ‚heiligen Buch der Verfassung' oder den neuen Heiligtümern des ‚Vaterlandes', der ‚Nation' oder der ‚Republik'.[79] Auffällig ist, dass das Adjektiv heilig eigentlich nie dem Helden selbst zugeschrieben wurde, auch nicht im Falle der Revolutionsmärtyrer zur Zeit der *Terreur*. Helden waren von 1789 bis 1799 Diener der neuen Ordnung. Sakralisierungen bezogen sich in der Regel auf die staatlichen oder verfassungsrechtlichen Institutionen selbst. Eine Ausnahme stellt die volkstümliche Verehrung Marats durch die Pariser Sansculotten dar:[80] Diese Art der sakralen Aufladung einer einzelnen Heldenfigur erfolgte jedoch eben nicht durch die republikanische Obrigkeit, sondern wurde von dieser konsequent abgelehnt. Helden wurden in der offiziellen Symbolpolitik allenfalls im Zuge von *Traditions- und Mythenbildungen*, einer zweiten Form der Zuschreibung von Außeralltäglichkeit, sakralisiert. Sie waren Teil einer größeren Erzählung über die Vergangenheit und Zukunft des neuen Regimes. Hier waren als Medien vor allem Presse, Theater, Druckgraphiken und Literatur von Bedeutung. Eine nächste Stufe von Sakralisierungen stellten die beschriebenen *säkularen Kulte* (Kult der ‚großen Männer', Kult des Vaterlandes, Märtyrerkult, Republik-Kult) dar, die zur Bühne für das Reden über Helden oder moralische Exempel wurden und diese mit besonderen Praktiken der Verehrung bedachten. Von einer *Bürger- oder Zivilreligion* kann allenfalls in der republikanischen Zeit gesprochen werden, in der man mit verschiedenen Ansätzen einer staatlich-moralischen Erziehung experimentierte, um das Gemeinwesen zu stabilisieren und gegen seine Feinde zu verteidigen.[81] Die Republikaner schickten sich an, die gesellschaftspolitischen Theorien Rousseaus in die Praxis umzusetzen: aus dem theoretischen Konzept einer Zivilreligion wurde erstmals ein politisches Ziel.[82]

---

79 Vgl. weitere Beispiele, zum Beispiel aus dem Umfeld des Festes vom 21. Januar sowie vom 9./10. Thermidor bei Schröer, Republik im Experiment (Anm. 10), S. 142, S. 176–179, S. 461–470.

80 Vgl. Bonnet, La Mort de Marat (Anm. 41), S. 101–127; Soboul, Le sentiment religieux (Anm. 40).

81 Zivilreligion ist in der Nachfolge der Arbeiten Robert Bellahs am Beispiel der USA zu einem analytischen Konzept weiterentwickelt worden, welches die tiefe Verwurzelung unterschiedlicher politischer Kulturen in religiösen Semantiken zu erklären vermag, vgl. unter anderem Beiträge in: H. Kleger (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa (Religion, Wissen, Kultur; 3), München 1986.

82 Schröer, Republik im Experiment (Anm. 10), S. 283–315.

Dieser Überblick versteht sich als Beitrag zu einem nach wie vor fruchtbaren Forschungsfeld. Die hier nur für einzelne Fallbeispiele beschriebenen Sakralisierungstendenzen verdienen im Rahmen einer kulturwissenschaftlich inspirierten Analyse zur Religionsgeschichte der Französischen Revolution eine vertiefte Analyse. Auch eine im engeren Sinne begriffsgeschichtliche Studie zu den Revolutionshelden bleibt ein Desiderat der Forschung, ebenso wie eine systematischere Gegenüberstellung von verschiedenen Heroisierungsprozessen durch offizielle Symbolpolitik ‚von oben' mit stärker volksnahen Verehrungspraktiken ‚von unten' und eine vergleichende Betrachtung von Helden der Revolution und der Gegenrevolution, beispielsweise Charlotte Corday.[83] Nicht alle Ambivalenzen, die sich im Spannungsfeld zwischen Anspruch und Wirklichkeit revolutionären Heldentums im Revolutionsjahrzehnt ergeben, können eindeutig beantwortet werden. So fehlt im Bereich der Wirkungsgeschichte für weniger populäre Heldenfiguren und regional durchgeführte Nationalfeiertage teilweise schlicht die Quellenbasis. Auch die Beobachtung der Widersprüchlichkeit zwischen symbolpolitischen Stabilisierungsansprüchen auf der einen und gesellschaftlichen Konflikterfahrungen rund um Heldenverehrung auf der anderen Seite lassen sich nicht auflösen, sondern stellen ein Charakteristikum jeder Form von Repräsentation von Macht in der Moderne dar. Besonders für demokratisch verfasste Gesellschaften gilt es zukünftig noch genauer nach dem Paradox der notwendigen Herausstellung Einzelner bei gleichzeitiger Inanspruchnahme des Gleichheitsprinzips zu fragen. Die Repräsentanten der Ersten französischen Republik versäumten es in den späten 1790er Jahren, neben der Sakralisierung der abstrakten Staatsform der Republik auch eine personale Form der Herrschaftslegitimation zu ermöglichen, die von den Franzosen immer stärker eingefordert wurde und vermutlich gerade in Transformationsgesellschaften von besonderer Relevanz ist.[84] Napoleon Bonaparte wusste von 1797 an diese Leerstelle geschickt auszufüllen. Selbst die beschriebene Darstellung zum Frieden von Campo Formio lässt erkennen, dass sich der Ruhm des republikanischen ‚Dieners' beziehungsweise ‚Friedensbringers' rasch verselbständigen sollte. Ihm allein, nicht der Republik, und schon gar nicht den Mitgliedern des Direktoriums, ist am oberen Bildrand ein Tempel gewidmet, und am rechten Bildrand tanzen die französischen Bürger einen Reigen rund um ein Monument zu seinem Gedächtnis (Abb. 5).[85] Nach dem Staatsstreich vom 18. Brumaire VIII (9. November 1799) sollten Heldendiskurs und *Nouveau Régime*, Exemplarität und Sakralität erstmals seit dem Ende des

[83] Ansätze dazu liefern verschiedene Beiträge des Sammelbandes von Bianchi, Héros et héroïnes (Anm. 9). Auch ‚Anti-Helden' werden dort berücksichtigt.

[84] Darauf deuten auch die Ergebnisse eines Workshops zum Thema „Revolutionäre Idole" an der Universität Halle (20./21. Februar 2015) unter Leitung von Manfred Hettling und Patrick Wagner hin.

[85] Eventail publié à l'occasion du traité de Campo-Formio (Anm. 70).

sakralen Königtums wieder konsequent zur Deckung gebracht werden: Dies entfaltete mittelfristig eine sehr viel stärker stabilisierende Wirkung als die wechselnden Heldendiskurse des revolutionären Jahrzehnts.

Abbildungsnachweise

Abb. 1: [Unbekannter Künstler], Avant-garde des femmes allant à Versaille [sic], [Paris] 1789 (kolorierte Radierung, Paris, BnF, Coll. de Vinck, t. 18, Inv. 2960).

Abb. 2: J. M. Mixelle, Honoré Gabriel c.te de Mirabeau: député de la Sénéchaussée d'Aix à l'Assemblée nationale en 1789 […], Paris 1792 (Radierung, Paris, BnF, Coll. de Vinck, t. 11, Inv. 1928).

Abb. 3: [Unbekannter Künstler], Martyrs de la liberté: Marat Le Pelletier Chalier, o.O., o.J. [Paris 1793] (Radierung und Punktsticharbeit, Paris, BnF, Coll. De Vinck, t. 33, Inv. 5419).

Abb. 4: Fête des Victoires au Champ-de-Mars, le 10 prairial an VI (29. Mai 1796) (Vizille, Musée de la Révolution française, Inv. 1986-269).

Abb. 5: Eventail publié à l'occasion du traité de Campo-Formio (17 octobre 1797), o.O. o.J. [Paris 1797] (Radierung, Paris, BnF, Coll. de Vinck, Inv. 6826).

Napoleons Golgota

Sakralisierende Heldenverehrung zwischen Restauration und Julimonarchie

Benjamin Marquart

Der 15. Dezember 1840 war ein Dienstag. Es war ein sehr kalter, wenn auch sonniger Tag in Paris. Gegen elf Uhr vormittags verließ der 38-jährige Victor Hugo seine Wohnung an der Place royale und machte sich zu Fuß auf den Weg zum Quai des Invalides. Schließlich vor dem Invalidendom angekommen, bot sich dem bereits damals erfolgreichen Schriftsteller ein verwunderliches Bild. Die Atmosphäre auf dem Festplatz kennzeichnete sich in seiner Beschreibung durch ein Nebeneinander von Euphorie und Anspannung:

> „[…] je débouche sur la place des Invalides. Là, je crains un moment que tout ne soit fini et que l'empereur ne soit passé, tant il vient de passants de mon côté, lesquels semblent s'en retourner. C'est tout simplement la foule qui reflue, refoulée par un cordon de gardes municipaux à pied. […]
> Des gendarmes déguisés en bourgeois, mais trahis par leurs éperons et leurs cols d'uniforme, se promènent çà et là."[1]

Diese Ambivalenz der Atmosphäre offenbarte sich Hugo aber nicht allein in der ernüchternden Stimmung, die gegen Mittag an der Place des Invalides vorherrschte. Anlässlich der Feierlichkeiten des 15. Dezember war im Umfeld des Invalidendoms eine ganze Reihe sowohl allegorischer als auch gegenständlicher Gipsstatuen errichtet worden, die nicht zuletzt ein sehr spezifisches Geschichtsverständnis transportieren sollten: So schmückte eine Statue Napoleons im imperialen Ornat mit Szepter und Ordensband der Ehrenlegion den Quai des Invalides. Entlang der Esplanade des Invalides waren 32 Statuen aufgestellt worden, die große Herrscher und Feldherren Frankreichs darstellten. Die Reihe der Herrscher begann bei Chlodwig und erstreckte sich über Karl Martell, Karl den Großen und den Heiligen Ludwig bis hin zu Ludwig XIV. Die Reihe der Feldherren beinhaltete sowohl nationale Identifikationsfiguren im Sinne der von der Julimonarchie propagierten langen royalistisch-nationalen Tradition wie Jeanne d'Arc, Bayard oder Turenne, als auch eine Reihe prominenter Militärs der Revolutionszeit und des *Empire*.[2] In der näheren Betrachtung von einer der Besuchertribünen aus bemerkte Hugo allerdings die teils schlechte und billige Ausführung dieser temporären Dekorationen, die für ihn kaum mehr als die plumpe Fassade eines größeren falschen

---

1 V. Hugo, Funérailles de Napoléon. Notes prises sur place, in: V. Hugo, Oeuvres Inédites de Victor Hugo, Bd. 8 Choses Vues, Paris 1888, S. 17–36, hier S. 18, S. 20.

2 Vgl. E. Fureix, La France des Larmes. Deuils politiques à l'âge romantique, Paris 2009, S. 308–309.

Pomps darstellten, der im Widerspruch zum feierlichen Anlass stand. Dieser Gegensatz offenbarte sich vollends gegen 12.30 Uhr, als sich die ersten Ausläufer des Leichenzuges der Esplanade des Invalides näherten und die bloße Ahnung und Erwartung des eigentlichen Leichenwagens und der erneuten Präsenz des Helden nach Hugo die ganze Szene in ein andächtiges und erhabenes Licht tauchte, das die ruhmreichen Taten des Kaiserreichs erinnerte:

> „A l'extrémité de l'esplanade, vers la rivière, une double rangée de grenadiers à cheval, à buffleteries jaunes, débouche gravement. C'est la gendarmerie de la Seine. C'est la tête du cortège. En ce moment le soleil fait son devoir et apparaît magnifiquement. Nous sommes dans le mois d'Austerlitz. […]
> Le char de l'empereur apparaît.
> Le soleil, voilé jusqu'à ce moment, reparaît en même temps. L'effet est prodigieux.
> […] Une immense rumeur enveloppe cette apparition. On dirait que ce char traîne après lui l'acclamation de toute la ville, comme une torche traîne sa fumée."[3]

Hugos Erfahrungsbericht von den Feierlichkeiten anlässlich der Rückführung der sterblichen Überreste Napoleons vom Ort seines letzten Exils, St. Helena, nach Paris am 15. Dezember 1840 zeichnet sich durch seine kühle und sachliche Beobachtungsweise aus, die mit hohem Reflexionsgrad hinter die Kulissen der Inszenierung und Stilisierung des Ereignisses blickt. Ausgangspunkt dieser objektiven Beobachtungen war jedoch – für den Napoleonisten Hugo[4] nicht verwunderlich – die grundsätzliche Einstellung, dass dem Anlass des *retour des cendres* des Helden Napoleon eine übermenschliche, durchaus sakrale Dimension beiwohne, dem der allzu menschliche Pomp orleanistischer Gedenkfeiern nicht gerecht werde. Mit dieser Einschätzung war Hugo nicht allein.

Das Narrativ einer sakralen, bzw. politisch-messianischen Dimension des Napoleonismus, das hier aufscheint, die Verhandlung der heroischen Figur Napoleon mittels religiöser Semantiken und Bildsprachen sowie ihre Verehrung mittels religiöser Praktiken und die Entstehung nach religiösen Strukturen geordneter Verehrergemeinden und -gruppen in ihrem Umfeld, kurz die zeitgenössische Wahrnehmung der Existenz eines napoleonischen Kultes, ist eine der Grundkonstanten der Geschichte des Napoleonismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Ihre Wur-

---

3 Hugo, Napoléon (Anm. 1), S. 21, S. 23.

4 Die politische Einordnung Hugos erweist sich grundsätzlich als problematisch. Die Spannung zwischen seiner royalistisch geprägten Erziehung und seiner persönlichen Affinität für liberale und demokratische Ideen begleitete ihn sein ganzes Leben über alle französischen Regime des 19. Jahrhunderts hinweg. Der Julimonarchie war er mit Zurückhaltung begegnet, auch wenn Mitte der 1840er Jahre seine aktive politische Laufbahn mit der Ernennung zum *Pair de France* begann. Um 1840 befand er sich zudem in einem Prozess der tendenziellen Annäherung an die Monarchie, nicht zuletzt aufgrund persönlicher Bekanntschaften mit hochrangigen Mitgliedern der Regierung, wie Adolphe Thiers oder Charles de Rémusat. Eine Konstante seiner politischen Einstellungen war und blieb allerdings die Begeisterung für Napoleon I., auch wenn er sich mit dessen Neffen Louis Napoleon Bonaparte nicht arrangieren konnte und in der direkten Folge des Staatsstreichs von 1851 ins Exil gehen musste.

zeln reichen bis zu den Selbstheroisierungen und -stilisierungen der napoleonischen Konsulatszeit zurück, gewannen aber mit Bonapartes Tod 1821 neuen Aufschwung und eine neue Ordnung und Eigendynamik. Der vorliegende Beitrag zeichnet ebendiese Beziehung von Sakralisierung und Heroisierung für den Napoleonismus in Frankreich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts anhand eines Vergleichs zweier historische Momente nach: zum einen Napoleons Tod 1821, zum anderen die Rückführung seiner Leiche 1840. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt dabei nicht primär darauf, was, sondern vor allem wie über Napoleon im Kontext dieser beiden Momente gesprochen wurde, und zwar in Text, Bild und Verehrungspraktiken.

1821 – Napoleons Golgota

Die Nachricht von Napoleons Tod am frühen Morgen des 5. Mai 1821 in Longwood House auf St. Helena brauchte ungefähr zwei Monate, um Europa zu erreichen. Am 4. Juli erschienen offizielle Meldungen in britischen Zeitungen, die Nachricht kursierte öffentlich in London und die Regierung informierte den französischen Botschafter, der offizielle Depeschen nach Paris sandte. Dort wurde die Nachricht vom Tod des ehemaligen Kaisers am folgenden Tag bereits in Regierungskreisen und in den Tuilerien verbreitet. Als Gerücht drang sie bereits am 5. Juli auch nach außen und verbreitete sich in den folgenden Tagen auf den Boulevards und in den Salons,[5] und am 7. Juli wurden die kurzen und äußerst sachlichen „Details officiels sur la mort de Bonaparte“[6] in französischen Zeitungen abgedruckt. Die Monarchie und regierungsnahe Kreise zeigten sich zunächst verwundert über die scheinbare Ruhe, mit der die Pariser Bevölkerung die Nachricht vom Tod des ehemaligen Kaisers aufnahm. Ehemalige Weggefährten und nun royalistische ‚Kollaborateure‘ wie Talleyrand deuteten diese Ruhe als Gleichgültigkeit, während Oppositionelle wie zum Beispiel der General Maximilien Sébastien Foy – seit 1819 Abgeordneter der Deputiertenkammer und einer der Anführer der liberalen Opposition – sie als das erkannte, was sie eigentlich war: nämlich Skepsis. Mehrfach hatten seit 1815 Gerüchte über Napoleons Tod in Frankreich die Runde gemacht, ebenso wie Gerüchte von angeblichen Sichtungen in Europa und seiner unmittelbar bevorstehenden Rückkehr,[7] so dass die erneute Nachricht seines Ablebens in den frühen Julitagen vielfach für gezielte Fehlinformationen seitens der Regierung gehalten wurde. Das Ausmaß der Fehleinschätzung der Lage seitens der Monarchie wurde entsprechend offenbar, als sich die öffentliche Reaktion änderte und mit dem 9. Juli plötzlich eine wahre Publikationsflut anlässlich des Ereignisses

5 Vgl. Fureix, La France (Anm. 2), S. 404.

6 Vgl. Anon., Détails officiels sur la mort de Bonaparte arrivés de Ste-Hélène par un bâtiment anglais, Paris 1821.

7 Zu der Gerüchtekultur um Napoleon in Frankreich nach 1815 vgl. S. Hazareesingh, The Legend of Napoleon, London 2004, S. 41–44.

einsetzte. Sowohl die Produktion bildlicher als auch textlicher Glorifizierungen und Heroisierungen[8] des Todes Napoleons in Lithografien und Broschüren explodierte und der Handel damit florierte; allein bis Ende Juli erschienen 34 Broschüren, die sich mit dem Thema befassten, in einer Gesamtauflage von 28.000 Stück – bis zum Jahresende stiegen diese Zahlen auf 130 und 134.000. Auf diesen Boom postumer Napoleon-Heroisierungen reagierte die Obrigkeit, nachdem die Monarchie anfänglich den Bonapartisten gegenüber noch integrativ zu wirken versucht hatte, äußerst ungeschickt; so kam es zum Beispiel am 20. Juli zu einer von der Pariser Polizeipräfektur angeordneten Razzia, bei der ganze Auflagen und Druckplatten beschlagnahmt wurden, was zu einer teilweisen Illegalisierung aber keineswegs dem Ende des Napoleon-Lithografien-Handels führte.[9]

An diesem Beispiel offenbaren sich die beiden Aspekte, die die Diskurslandschaft besonders des Sommers 1821 in Paris prägten: einerseits das Spannungsfeld spezifischer Erwartungen an das Ereignis seitens der Monarchie – namentlich die Angst vor der aufrührerischen Kraft der Nachricht von Napoleons Tod – und im Verhältnis dazu diskrepanter Reaktionen seitens der Regierung auf die sich tatsächlich entfaltenden Diskurse; andererseits der Anschluss oppositioneller Kräfte an die heroische Figur und die Instrumentalisierung der Heroisierung des Todes Napoleons als Mittel des politischen Protests.

Innerhalb dieser Diskurslandschaft bildeten sich Phänomene der zunehmenden Sakralisierung im Zuge der postumen napoleonistischen Heroisierungen besonders an drei Punkten heraus: 1) die Verhandlung der heroischen Figur Napoleon mittels sakraler Motive, Figuren und Semantiken in Bild und Text; 2) die – diskursive – Konstruktion von Verehrergruppen und -gemeinschaften, die sich nach religiösen Strukturen ordneten und 3) die Performanz religiöser Verehrungspraktiken im Kontext des Todes Napoleons.

(1) Die Verhandlung des Helden mittels sakraler Semantiken in Text und Bild: Eines der prominentesten Motive sakraler Semantiken 1821 war die Stilisierung Napoleons zum modernen Prometheus. Dies war in gewisser Hinsicht die Weiterentwicklung eines politisch-prophetischen Gestus, den Bonaparte zu Regierungszeiten in Selbststilisierungen instrumentalisiert hatte, indem er sich beispielsweise zum exzeptionellen Gesetzgeber, zum politischen Moses im Kontext des *Code Civil* glorifiziert hatte. Die Heroisierung als neuer Prometheus, der, an den Felsen von St. Helena gekettet, schließlich sein Ende gefunden hatte, erwies sich zum einen für die unmittelbare poetische Verarbeitung des Ereignisses als anschlussfähig – siehe

8 Nicht alle diese medialen Repräsentationen widmeten sich in ihren Text- oder Bildsprachen einer dezidierten Heroisierung Napoleons. So finden sich beispielsweise Drucke, die allein Napoleon auf dem Totenbett oder sogar nur den Gesichtsausschnitt dieser Szene abbilden. Auch wenn diese Beispiele ebenso in den größeren Kontext der Heroisierungswelle von 1821 gehören, so kann man das einzelne Beispiel dennoch nicht als Heroisierung bezeichnen, weshalb ich hier auch die allgemeinere Glorifizierung anführe.

9 Vgl. Fureix, La France (Anm. 2), S. 410–411.

zum Beispiel Alessandro Manzoni, Goethe, Lord Byron, Franz Grillparzer – und wurde ebenso zu einem Leitmotiv der romantischen Affinität für Napoleon als prototypischen modernen, tragischen Helden. Gerade in Großbritannien war das Moment der romantischen Verklärung Napoleons seit 1815 ein weitverbreitetes gesellschaftliches Phänomen, das in einem starken Zusammenhang mit der Viktimisierung Bonapartes seitens der radikalen Opposition und der heftigen Kritik an der Exilpolitik der britischen Regierung stand.[10] Im extrem politisierten Kontext der französischen Diskurse von 1821 verwies dieses Motiv zum anderen auf die Tendenz einer neuen postumen Sakralisierung des napoleonischen Heldenmodells und der damit einhergehenden Narrative, indem es im Zusammenhang mit christologisch aufgeladenen Sprachelementen stand. Begriffe wie „roc sauvage",[11] „rocher brulant et sauvage"[12] oder „roc éternel"[13] als Umschreibungen des Exilorts oder als Diskursinhalte präsente Akteure wie die Begleiter Napoleons auf St. Helena – die Heinrich Heine mit dem Begriff der ‚Evangelisten'[14] des napoleonischen Kultes belegte – rückten zusehends in die Nähe einer Semantik des Messianismus oder der Christus-Ähnlichkeit. Sie stilisierten das zweite Exil und den Tod der heroischen Figur zu einer Passion, wodurch St. Helena zu einem impliziten modernen Ölberg, einem politischen Golgota, umgedeutet wurde. Elemente dieser Semantik waren sowohl im Text als auch im Bild präsent; als Beispiel sei hier auf Horace Vernets Gemälde „L'Apothéose de Napoléon" von 1821 verwiesen. Es wurde ebenso in lithografischen Kopien multipliziert, kursierte in einer breiteren Öffentlichkeit und visualisierte die sakralen Elemente des napoleonistischen Narrativs von 1821 – den Felsen von St. Helena mit dem Grab des Helden, die in Pieta-Manier angeordneten Jünger und das Willkommen des Helden im Jenseits – besonders durch den Gebrauch auratischer Bildmotive.

(2) Religiös geordnete Verehrergemeinschaften: Besonders eine Gruppe prägte die französischen, genauer die Pariser, Diskurse um den Tod Napoleons von Beginn an, nämlich die der napoleonischen Veteranen. Die meisten Broschüren wurden anonym veröffentlicht oder nur mit den Initialen des Verfassers versehen Allerdings bildete sich sehr schnell eines der technischen Leitmotive der Publikationsflut von 1821 heraus, nämlich die soziale Selbstpositionierung der Verfasser als Teil eben dieser Gruppe der Veteranen. Titelzusätze wie „par un vieux soldat", „par un soldat de la vieille armée", „par un officier de l'ancienne armée", „par un

---

10 Vgl. S. Semmel, Fallen Greatness, in: S. Semmel, Napoleon and the British, New Haven/London 2004, S. 221–239.

11 C. J. Bail, Napoléon aux Champs-Élysées, nouveau dialogue des morts, par un vieux soldat, Paris 1821. Vgl. Anon., Vie civile et militaire de Napoléon Bonaparte, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, par L***** R******, officier de l'ancienne armée, Paris 1821, S. 8.

12 Anon., Analyse impartiale des accusations portées contre Napoléon; précédée d'une notice sur sa vie, et suivie d'une table chronologique, Paris 1821, S. 22.

13 Anon., L'homme au petit chapeau, Paris 1821, S. 11-12.

14 Heine beschäftigte sich zuerst im 1827 erschienenen zweiten Teil seiner „Reisebilder" mit den Berichten von St. Helena.

invalide",[15] etc. gehörten unmittelbar zum festen Repertoire der Publikationspraxis eines ansonsten anonymisierten Feldes. In den seltensten Fällen sind die Namen der Autoren bekannt, so wie im Falle Constant Taillards und Alexandre Goujons, die jeweils nicht nur Broschüren veröffentlichten, in denen sie sich inhaltlich mit dem Ereignis auseinandersetzten, sondern die beide auch mit Revuen der Texte, die sie Ende Juli, Anfang August 1821 für diskursbestimmend hielten, in einen Metadiskurs eintraten.[16] An diesem Beispiel offenbart sich der übergeordnete Zweck dieser diskursiven Hervorhebung der Gruppe napoleonischer Veteranen: die Besetzung einer mit außerordentlicher Deutungshoheit versehenen gesellschaftlichen Stellung, eine gesellschaftliche Aufwertung sowie die partielle Selbstheroisierung der Veteranen durch die postume Trauer und Heroisierung des Helden Napoleon, an dessen heroischer Sphäre sie durch ihre Nähe zu ihm teilzuhaben beanspruchten. Diese Mode der sozialen Selbstpositionierung seitens der Veteranen ging so weit, dass nicht-militärische Autoren beziehungsweise Nicht-Veteranen, die an den Diskursen teilnahmen, darauf reagierten und sich explizit als nicht-militärisch markierten – „par un citoyen", „par un homme sans titre", „par un étudiant en droit",[17] etc. Die semantische Chiffre dieser Gruppe wurde der Begriff der ‚braves', der explizit diese Veteranen der napoleonischen Armeen bezeichnete und mit dem diese sich gewissermaßen zu Priestern Napoleons stilisierten und stilisiert wurden, ausgestattet mit besonderer Deutungshoheit und der Aufgabe, Zeugnis abzulegen sowie der Vermittlung des Lebens des Helden an eine breitere Öffentlichkeit verpflichtet. Eine Lithografie mit dem Titel „Souvenirs d'un brave"[18] von 1821 visualisierte besonders die Vorstellung der Zeugnisablegung. Sie zeigt einen Soldaten, der die Uniform eines Kavalleristen trägt. Sein Säbel hängt an einem Haken hinter ihm an der Wand. Mit der rechten Hand zeigt er auf eine auf dem Tisch liegende Karte, auf der die Umrisse und Namen der Schlachten von Essling und Austerlitz verzeichnet sind. Unter der Karte liegt ein Band der „Victoires, Conquêtes, Désastres, Revers et Guerres civiles des Français,

---

15 Vgl. Bail, Napoléon aux Champs-Élysées (Anm. 11). Vgl. Anon., De profundis, par un invalide, Paris 1821.

16 Für die inhaltliche Ebene des Diskurses vgl. C. Taillard, Oraison funèbre de Napoléon, Paris 1821; A. M. Goujon, Pensée d'un soldat sur la sépulture de Napoléon, Paris 1821. Für die Ebene des Metadiskurses vgl. C. Taillard: Revue des brochures publiées sur Napoléon, Paris 1821; A. M. Goujon: A la mémoire du héros malheureux, ou analyse raisonnée des principales brochures qui ont paru depuis la mort de Napoléon; par A. G...n, ancien officier, Paris 1821. Im Falle Goujons ist zu vermerken, dass dessen Beitrag zum Metadiskurs anonym erschien; inhaltliche Anspielungen und die Nennung der Initialen „A. G…n" im Titel lassen allerdings den Rückschluss zu, dass es sich bei dem Autor dieser „analyse raisonnée" um Goujon handeln muss.

17 Vgl. Anon., Il n'est pas mort!!! Par un citoyen, ami de la patrie, Paris 1821; Anon., Panégyrique d'un mort. Par un homme sans titre, Paris 1821; A. Thourel, Les Accens de la liberté au tombeau de Napoléon. Par un étudiant en droit, Paris 1821.

18 Vgl. L.-F. Aubry / L.-F. Charon, Les Souvenirs d'un brave, Paris 1821. De Vinck 9078. Der Druck ist in der Gallica-Datenbank der Bibliothèque nationale de France digitalisiert einzusehen: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6954196q, 1. September 2016.

de 1792 à 1815".[19] Die linke Hand legt er aufs Herz, zugleich aber auch auf den Orden der *Legion d'Honneur*, den er an der Uniform trägt. Hinter ihm an der Wand hängt ein Druck, der die *Colonne de la grande armée* auf der Place Vendôme zeigt. Die zum Schwur aufs Herz gelegte rechte Hand, der Blick in die Ferne aus dem Bild heraus, der Verweis mit der linken Hand auf die napoleonischen Siege, und die von napoleonischen Fetischobjekten gefüllte Umgebung des Soldaten symbolisieren den Gestus einer Zeugnisablegung, die Vergangenheit und Zukunft verbindet. Ergänzend rundet ein kurzes Gedicht unter dem Druck das Bild des napoleonischen Veteranen dadurch ab, dass es auf seine stete Bereitschaft verweist, sein Blut erneut für die Nation zu lassen. Dieses Rollenverständnis der ‚braves' war der französischen Gesellschaft der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zutiefst eingeschrieben. In der Sprache der Zeitgenossen wurden Napoleons ‚braves' zu einer festen Größe, die jedoch nicht zwangsläufig allein auf die Gruppe der Veteranen beschränkt war, sondern sich vielmehr zu einer Chiffre der aktiven Erinnerung an die Zeit und die Ideen des Kaiserreichs entwickelte. So bezeichnet beispielsweise der Colonel Chabert in Balzacs gleichnamiger, erstmals 1832 unter dem Titel „La Transaction" in der Zeitschrift „L'Artiste"[20] erschienen Erzählung den jungen Advokaten Derville angesichts dessen unermüdlicher Bemühungen um die juristische Wiederauferstehung des Helden der napoleonischen Kriege Chabert – in Balzacs Darstellung die Personifikation einer verleugneten, ruhmreichen Vergangenheit – als einen ‚brave'. Er zählt ihn zu dieser Gruppe, die sich vor allem über eine gemeinsame und spezifische historische Erfahrung und ihre besondere Nähe zu Napoleon definiert: „Ma foi, monsieur, après l'Empereur, vous êtes l'homme auquel je devrai le plus! Vous êtes *un brave*."[21]

Prinzipiell funktionierte das Gruppenverständnis der Veteranen im Verhältnis zur Gesellschaft nach dem Prinzip des Dualismus von Sakralität und Profanität im Durkheimschen Sinne.[22] Sie waren Priester und zugleich Jünger der zweiten Instanz. Nur der zweiten Instanz deshalb, weil sich in den unmittelbar folgenden Jahren die kleine Zahl der tatsächlichen Begleiter Napoleons auf St. Helena durch eine gezielte Publikationspolitik ihrer Memoiren sowohl in ihrer Selbstpositionierung als auch durch die Art und Weise, wie in napoleonistischen Diskursen über sie gesprochen wurde, zu den Jüngern der ersten Instanz entwickelte.

---

19 Vgl. C.–T. Beauvais de Préau (Hrsg.), Victoires, Conquêtes, Désastres, Revers et Guerres civiles des Français, de 1792 à 1815, par une société de militaires et de gens de lettres, Paris 1817–1825.

20 Vgl. H. de Balzac, La Transaction, in: L'Artiste. Journal de la Littérature et des Beaux-Arts Serie 1, Bd. 3 1832, Genf 1972, S. 27–33, S. 51–57, S. 62–65. Der Text erschien in drei Teilen als Fortsetzungsroman in aufeinanderfolgenden Ausgaben des „Artiste".

21 Ders., Le Colonel Chabert, Paris 1994, S. 88.

22 Durkheim erläutert diese grundlegende Idee der bipolaren Aufteilung der Welt in die Bereiche des Profanen und des Heiligen in seiner Religionssoziologie zum ersten Mal in den einleitenden Fragen des 1. Kapitels zur „Definition des religiösen Phänomens und der Religion". Vgl. E. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, übers. von L. Schmidts, Berlin 2007, S. 61–67.

3) Religiöse Verehrungspraktiken: Auch wenn die Ebene tatsächlicher Verehrungspraktiken gerade in Bezug auf den Napoleonismus eine nur schwer nachweisbare Konstante ist, so lassen sich doch einzelne Momente und Beispiele 1821 beobachten. So zählte das offene Tragen partieller oder kompletter Trauerkleidung in den Tagen nach dem 5. Juli 1821 in Paris zu Akten performativer Trauer um den Helden. Ebenso finden sich Beispiele für Verehrungspraktiken, die durchaus religiös konnotiert waren, so etwa die Ausstellung früher Skizzen des Gemäldes „L'Apothéose de Napoléon" in Horace Vernets Atelier, die zu regelrechten Andachten wiederum der Veteranen vor Ort führten.[23] Der sich dahinter verbergende Gedanke napoleonischer Reliquien prägte hier bereits früh die Geschichte des postumen Napoleonismus. Die Abwesenheit der Leiche Napoleons als ultimatives Trauerobjekt führte dazu, dass napoleonistische Fetischobjekte[24] – größtenteils nur im Bild dargestellt – wie der Hut, das Schwert oder der Mantel Napoleons oder auch nur ein großgeschriebenes N anstelle des Leichnams geradezu kultisch verehrt wurden. Entsprechend vehement wurde bereits 1821 die Forderung vorgebracht, die Leiche Napoleons als absolute Reliquie allein aufgrund seiner heroischen Verdienste um die Nation unmittelbar nach Frankreich zu überführen und sie in einem ihr angemessenen Reliquiar, nämlich im Sockel der von Napoleon selbst auf der Place Vendôme errichteten Siegessäule – ebenso einem kultischen Ort napoleonistischer Verehrung – beizusetzen.[25]

Die Tendenz der Messianisierung und Sakralisierung des Helden Napoleon, die sich an diesen drei Punkten deutlich zeigt, diente 1821 vor allem der Entzeitlichung der heroischen Figur und der Zuschreibung politisch-sozialer Bedeutung über den Tod hinaus, an einem Moment, an dem die heroische Figur selbst und ihr Narrativ an einem Punkt ultimativer Umschreibung und Sinnstiftung angelangt waren.

---

23 Vgl. Fureix, La France (Anm. 2), S. 412–413.

24 Vgl. ebd., S. 421. Fureix verwendet den Begriff der „objets-fétiches" nur in Bezug auf die im Bild dargestellten Objekte. Ich schlage vor, diesen Begriff auf die tatsächlichen Medien der bildlichen Darstellung zu erweitern. Entsprechend verstehe ich im Kontext des hier angeführten Beispiels Vernets Gemälde, den fassbaren Gegenstand der Verehrung, als eigentliches Fetischobjekt. Beispiele solcher Verehrung und Faszination mit napoleonischen Reliquien und Fetischobjekten finden sich auch in anderen Kontexten; so widmete sich etwa im Zuge der romantischen Verklärung Napoleons in Großbritannien John Sainsbury seit den frühen 1820er Jahren einer akribischen Zusammenstellung einer Sammlung napoleonischer Objekte, die er 1843 in das äußerst erfolgreiche *Napoleon Museum* umwandelte. Lady Holland, die Gattin des Whig-Oppositionsführers Lord Holland, die öffentlich als Napoleon-Verehrerin auftrat und während des Exils auf St. Helena in brieflichem Kontakt mit seinem dortigen Haushalt stand, ließ sich eine Locke aus Bonapartes Haar senden und verteilte Drucke einer Schnupftabaksdose, die dieser ihr ebenso gesandt hatte, an gesellschaftliche Bekanntschaften. Vgl. S. Semmel, Napoleon and the British, New Haven/London 2004, S. 226–227.

25 In den Publikationen pronapoleonischer Akteure war diese Forderung geradezu allgegenwärtig, weshalb hier als Beleg nur auf Alexandre-Marie Goujons „Pensée d'un soldat sur la sépulture de Napoléon" verwiesen sei. Vgl. Goujon, Pensée d'un soldat (Anm. 16), S. 4-5.

1840 – Die Wiederauferstehung des Helden

Knappe zwanzig Jahre später befand sich Victor Hugo am 15. Dezember 1840 auf der Besuchertribüne am Quai des Invalides. Der *retour des cendres*, die Rückkehr der Gebeine Napoleons nach Paris, wurde mit einer monumentalen Feier nach dem Muster orleanistischer Staatsbegräbnisse begangen, die aus einer langwierigen Prozession von Courbevoie an der Seine bis zum Invalidendom und der dort stattfindenden Beisetzung bestand. Der Leichenzug passierte dabei orleanistisch-napoleonistische Gedenkorte wie zum Beispiel den 1836 fertiggestellten *Arc de Triomphe*. Die Place Vendôme, die noch 1833 ein Ort gewesen war, an dem die Julimonarchie mit der Wiederaufstellung einer Statue Napoleons auf der 1810 erbauten Siegessäule den Anschluss an und Abschluss mit dem ideologischen Erbe des *Empire* versucht hatte, wurde allerdings ausgelassen, da sie inzwischen als populärer napoleonistischer Kultort von der Obrigkeit als zu problematisch angesehen wurde. Dort kam es am 15. Dezember 1840 parallel zu einer ‚Gegendemonstration' quasi-revolutionärer, radikaler Gruppen, die sich unter dem Banner der roten Fahne sammelten und anlässlich der Rückkehr des nationalen Helden Napoleon daran erinnerten, dass die Revolution stets weiterlebe.[26]

Die offiziellen Feierlichkeiten entsprachen in ihrer Inszenierung einem rigorosen Muster orleanistischer Gedenkfeiern, das sich vor allem durch die starke Präsenz der Nationalgarde in den Abläufen und der Inszenierung der Feier auszeichnete. Dies hatte die Julimonarchie 1840 bereits über alle Maßen strapaziert – bei Staatsbegräbnissen, bei den alljährlichen Gedenkfeiern für die Opfer der Julirevolution von 1830, etc. – und es wurde entsprechend von den meisten Beobachtern als dem Anlass nicht angemessen und den Ideen Napoleons nicht entsprechend kritisiert – siehe Victor Hugo. So waren die Feierlichkeiten vom 15. Dezember 1840 und die zeitgenössischen Wahrnehmungen derselben geprägt von einem Zwiespalt auf der einen Seite eines als unangemessen und aufgesetzt wahrgenommenen Pomps der offiziellen Inszenierung des Ereignisses, die schon seit längerem nicht mehr im Sinne der jeweils angedachten Selbststilisierung und 1840 auch Heroisierung der Monarchie wirkte, sondern im Gegenteil die Massen eher von sich entfremdete. Auf der anderen Seite waren sie einer populären religiösen Anerkennung und Verehrungshaltung gegenüber der heroischen Figur Napoleon geprägt. Diese wurde 1840 in einem tatsächlich fast allgemeinen Konsens als Symbol nationaler Größe gesehen, das im Vergleich zu 1821 nicht mehr so stark an einen antiroyalistischen Habitus gebunden war, sondern vielmehr zu einem leeren Gefäß geworden war, in das verschiedene politische Ideen gefüllt werden konnten. Im Kontext dieser Sakralisierung von unten – die der Sakralisierung von oben im Sinne einer monumental inszenierten Einbindung in das klassische Zeremoniell eines katholischen Monarchenbegräbnisses gegenüberstand – spielten auch hier wieder die Veteranen eine große Rolle: vor allem in der narrativen

[26] Vgl. N. Petiteau, Napoléon, de la mythologie à l'histoire, Paris 2004, S. 96.

Reproduktion dieses Tages in Text und Bild, indem wiederholt in Berichten und Beschreibungen dieses Tages auf ihr Erscheinen und ihre Präsenz in der ‚einfachen' Menge am Straßenrand insistiert wurde. In voller Montur ihrer – im wahrsten Sinne des Wortes – alten Uniformen erwiesen sie ihrem Kaiser und Helden die letzte Ehre und legten allein dadurch Zeugnis ab von vergangenen Zeiten. Mehr noch als 1821 wurde dieser Moment der Zeugnisablegung 1840 aber mit einer generationellen Thematik verbunden:

> „Je reviens chez moi par les boulevards. La foule y est immense; tout à coup elle s'écarte et se retourne avec une sorte de respect. Un homme passe fièrement au milieu d'elle. C'est un ancien houzard de la garde impériale; vétéran de haute taille et de ferme allure. Il est en grand uniforme, pantalon rouge collant, veste blanche à passementerie d'or, dolman-bleu ciel, colback à flamme et à torsades, le sabre au côté, la sabretache battant la cuisse, l'aigle sur la gibecière. Autour de lui les petits enfants crient: Vive l'empereur!"[27]

Die Veteranen waren nun nicht mehr nur die Fackelträger einer heroischen napoleonischen Erfahrung, die sie als Vermittler in eine breitere Öffentlichkeit trugen, sondern ihrer Vermittlerrolle wurde nun eine dezidiert temporäre Dimension zugeschrieben, indem sie diese Erfahrung 1840 an eine neue Generation weiterreichten. Die Sakralisierung der heroischen Figur Napoleon – die sich 1840 zudem noch dadurch auszeichnete, dass Napoleon nicht nur als eine sich in einer Sphäre des Göttlichen bewegende Figur verhandelt wurde, sondern nun beispielsweise in bildlichen Darstellungen selbst zur Quelle eines göttlichen Lichts stilisiert wurde – diente also auch hier einer Entzeitlichung des Helden, einer konsequenten Aktualisierung seiner politisch-sozialen Bedeutung und Wirkkraft.

Tendenzen und Phänomene der Sakralisierung zeigten sich 1840 allerdings nicht nur in der Inszenierungspolitik der Feier und den Verehrungspraktiken, sondern waren vielmehr – auch inhaltlich – allgegenwärtig. Ebenso kann das Ereignis des *retour des cendres* nicht allein über die Geschehnisse des 15. Dezember definiert werden. Diese hatten eine längere Vorgeschichte, die mit dem von Ministerpräsident Adolphe Thiers an den Bürgerkönig Louis Philippe herangetragenen Plan der Rückforderung der Leiche Napoleons nicht zuletzt zwecks einer heroischen Dynamisierung des öffentlichen Images der angeschlagenen Julimonarchie begann. Am 12. Mai 1840 kündigte der Innenminister Charles de Rémusat das Vorhaben in der Sitzung der Deputiertenkammer an. In der Sitzung vom 26. Mai wurden nach einer hitzigen Debatte, in der die Vorstellung von einer Existenz eines populären napoleonistischen Kultes durchaus politisch handlungsleitend wirkte, schließlich finanzielle Mittel dafür bewilligt. Anfang Juli stach die Fregatte *Belle–Poule* unter dem Kommando des Thronfolgers, des Prince de Joinville und mit dem Geleit einiger der letzten Begleiter Napoleons, seiner Evangelisten, nach St. Helena auf, um dort die Gebeine zu bergen und nach Frankreich rückzuführen: eine Expedition, die um 1840 in den diskursbestimmenden journalistischen Berichten zu einer Pilgerfahrt stilisiert wurde und in deren Kontext

[27] Hugo, Napoléon (Anm. 1), S. 36.

christologische Analogien einen neuen Grad erreichten.[28] Wichtige Tageszeitungen wie der „Constitutionnel" oder das „Journal des Débats" berichteten teils täglich in den letzten Monaten vor der Ankunft der Expedition in Paris von deren Fortschritt. Detaillierte Berichte von den Gedenkfeiern, die an wichtigen Stationen der Reise des Sarges die Seine hinab abgehalten wurden, wie etwa in Le Havre oder Rouen, füllten die Seiten dieser Zeitungen in den frühen Dezembertagen des Jahres 1840, wobei auch diese Beschreibungen die Rolle der Veteranen in der Menge zumeist besonders hervorhoben.

Eines der bestimmenden und wiederkehrenden Narrative dieser Pilgerfahrt der *Belle–Poule* war der Moment der Exhumierung der Leiche des Helden auf St. Helena. Bei der Öffnung des Sarges sei der Leichnam Napoleons in unveränderter und lebensgleicher Verfassung vorgefunden worden. Ein Moment, der vor allem bei seinen alten Begleitern übermäßig emotionale Reaktionen und bei den restlichen Anwesenden andächtiges Erstaunen hervorgerufen habe, und natürlich ein Narrativ, mit dem der *retour des cendres* von 1840 in der Sprache einer – insgesamt zumindest ideologischen – Wiederauferstehung des Helden Napoleon glorifiziert wurde. Wenngleich die Verfasser der jeweiligen Berichte rationale Gründe für diesen unveränderten Zustand anführten – so wurde zumeist auf das besondere Klima St. Helenas und die geologische Beschaffenheit des Bodens verwiesen –, so diente dieses Narrativ doch einer deutlichen Sakralisierung des ehemaligen Kaisers. Die Unversehrtheit der Leiche ist ein klassischer Topos christlicher Heiligenviten, der hier durch das Setting – vor allem durch die Anwesenheit der Evangelisten von St. Helena wie General Bertrand – die zunehmende Christus-Ähnlichkeit Napoleons evozierte. Bildliche Darstellungen in Drucken, die 1840 oftmals partiell farbig waren und vor allem die Farbe Gold gezielt einsetzten, unterstrichen dieses Bild, indem sie diesem Ereignis der Öffnung des Sarges eine militärisch und national konnotierte, religiöse Dimension zuschrieben.[29]

---

28 Ein repräsentatives Beispiel für diese Quellengattung ist sicherlich Ferdinand Langlés offizieller Bericht von den Ereignissen der Rückführung der Gebeine Napoleons, der in einer Sammlung offizieller Berichte und Depeschen den Verlauf der Expedition seit der Ankündigung durch den Innenminister Rémusat im Mai 1840 bis zum Festakt vom 15. Dezember nachzeichnete, F. Langlé, Funérailles de l'Empereur Napoléon. Relation officielle de la translation de ses restes mortels depuis l'ile Sainte-Hélène jusqu'à Paris, et description du convoi funèbre, Paris 1840. Diese Form des Berichts war ein für 1840 typisches Muster der Auseinandersetzung mit dem Ereignis, das sowohl neue Akteure wie Theodore Villenave, als auch napoleonistische Kapazitäten wie der populäre Biograf Jacques de Norvins bedienten. Vgl. Relation des funérailles de Napoléon, exhumation, translation, pièces officielles, etc., suivies des cendres de Napoléon, poème, par Th. Villenave fils, capitaine de la XIe légion, Paris ^3^1840; sowie J. de Norvins, Translation des cendres de Napoléon, par M. de Norvins, auteur de l'Histoire de Napoléon, Paris 1840.

29 Vgl. Fabrique de Pellerin (Hrsg.), Exhumation des cendres de Napoléon, Épinal o.J. Hennin, 14731. Diese Darstellung zeigt die Öffnung des Sarges vor einer andächtigen Gruppe hochrangiger Militärs. Über der Szene schwebt ein gekrönter Adler, der ein Bündel Blitze in den Klauen trägt – der Adler zählt ebenfalls zu den napoleonistischen Fetischobjekten. Von diesem Adler geht ein göttlicher Glanz aus, wobei zu bedenken ist, das mit dem Adler als Symbol für Napoleon selbst, dieser in chiffrierter Form an die Stelle des Göttlichen

Insgesamt zeichnete sich die französische Diskurslandschaft im Umfeld des *retour des cendres* durch einen verstärkten Gebrauch sakraler Sprachen aus, die zusehends zu einer Christologisierung Napoleons führten; Titel wie „Pâque napoléonienne“[30] waren 1840 keine Ausnahmen.

Napoleons Golgota – Napoleons Wiederauferstehung

Der direkte Vergleich der beiden Momente 1821 und 1840 zeigt, dass der Prozess der zunehmenden Sakralisierung postumer napoleonischer Heldenverehrung in Frankreich primär der Zuschreibung einer temporalen Dimension diente. Sei es 1821 im Sinne einer Entzeitlichung des politisch-heroischen napoleonischen Heldenmodells über den Tod hinaus, oder 1840 im Sinne einer konkret an eine generationelle Problematik gebundenen Aktualisierung dieses Modells knappe zwanzig Jahre nach dem Tod der heroischen Figur. In beiden Fällen wirkten diese Formen der Aktualisierung einer drohenden Marginalisierung der heroischen Figur, ihres heroischen Modells – oder vielmehr ihrer Modelle – und der mit ihr verbundenen politischen Ideen entgegen. Sowohl die Restaurationsmonarchie 1821 als auch die Julimonarchie 1840 versuchten den geschichtspolitischen Abschluss mit dem Erbe Napoleons: die Restauration durch eine klare Abgrenzung und den Versuch, jegliche öffentliche Auseinandersetzung mit dem Tod Napoleons zu unterdrücken, die Julimonarchie dadurch, dass sie das Erbe des *Empire* und der heroischen Figur anzunehmen, es zwar für sich zu instrumentalisieren, durch die Einreihung in eine lange und konsequente historische Tradition nationaler Größe aber damit abzuschließen suchte. Die Sakralisierung des Napoleonismus wirkte diesen Versuchen in beiden Fällen entgegen, indem sie auf eine der Grundeigenschaften und in gewisser Weise auch Problematiken des Napoleonismus nach 1821 reagierte. Nach dem Tod Bonapartes erfüllten napoleonistische Heroisierungen nicht mehr den Zweck herkömmlicher Herrschaftsrepräsentation, da sowohl der zu Repräsentierende als auch seine Herrschaft nicht mehr existierten. Zwar gab es vereinzelt Stimmen, die ihre politischen Hoffnungen in Napoleon II. und eine mögliche Rückkehr zum *Empire* durch dessen Person legten; tatsächlich galt diese Rückkehr in öffentlichen Diskursen und Debatten bis zur zweiten Republik und kurz vor dem tatsächlichen Staatsstreich Louis Napoleon Bonapartes 1851 aber als praktisch unmöglich. Somit waren Heroisierungen Napoleons nach seinem Tod 1821 gewissermaßen ein Zeichen ohne Bezeichnetes und liefen Gefahr, in der Bedeutungslosigkeit zu verschwinden. Die Sakralisierungen füllten diese Leerstelle und

selbst tritt. Andere Darstellungen banden die Exhumierung der Leiche in apotheotische Bildmuster ein, in denen Napoleon an die Stelle des himmelfahrenden Christus gestellt wurde: s. L. de Cattier (Hrsg.), Exhumation des cendres de Napoléon, Paris 1840. De Vinck, 12846. Beide Drucke sind in der gallica-Datenbank der Bibliothèque nationale de France digitalisiert einzusehen.

30 N. Arnould, La Pâque Napoléonienne. Psaume de gloire, Paris 1840.

legten den Grundstein für einen Modus der semantischen Verhandlung, die die Umwandlung des Napoleonismus in eine heroisch-säkulare politische Religion bedeutete. 1840 drohte dem Napoleonismus die Gefahr der Marginalisierung aufgrund des inflationären Umgangs der Julimonarchie mit napoleonistischen Gedenkfeiern, die stets demselben, oft kritisierten Muster folgten. Dieser Gefahr der Marginalisierung durch Trivialisierung oder Veralltäglichung begegnete eine Tendenz der Sakralisierung von unten, die dem *retour des cendres* heroisch-sakrale Bedeutung jenseits der offiziellen Inszenierung zuschrieb. Somit wirkte der Napoleonismus zwar nicht mehr als herkömmliche Herrschaftsrepräsentation, wurde aber im Umkehrschluss als nun politisch-heroische Religion von ihren Mitgliedern zu einem Prüfstein bestehender Herrschaft erhoben, der gegenüber sie zumindest in diesen beiden Fällen deutlich destabilisierend wirkte.

Die postume Sakralisierung Napoleons drückte sich allerdings nicht nur in einem verstärkten und weit verbreiteten Gebrauch sakraler Symbolsprachen aus, sondern fand zwischen 1820 und 1840 auch explizitere Vertreter. Besonders eine Gruppe in Frankreich lebender polnischer Philosophen und Dichter wie Jósef Hoëné-Wroński und Andrzej Towiański vertraten und propagierten besonders im Umfeld und in der Folge des *retour des cendres* einen konkreten messianistischen Napoleonismus. Während der Dichter Towiansky 1840 mit seiner Anhängerschaft eine napoleonische Pilgerfahrt performierte, zu deren Etappen unter anderem Waterloo zählte, und die am 15. Dezember in Paris endete, hatte Wronski in den 1830er Jahren seine absolute messianistische Philosophie entwickelt, in deren Zuge es zu einer zunehmenden Überblendung von Napoleon mit Christus gekommen war. Die napoleonistischen Messianisten stilisierten vor allem die Schlacht von Waterloo zu Napoleons Golgota, das Opfer, das die Voraussetzung für die Wiederauferstehung des Helden erfüllt hatte. Innerhalb dieses Rahmens propagierten die Messianisten den Mythos Napoleons als politischer Volks-Christus, dem sie damit zukunftsweisende und heilsgeschichtliche Bedeutung zuschrieben.[31] Der *retour des cendres* evozierte jedoch nicht nur solche zukunftsgerichteten Perspektiven auf Napoleon. Heinrich Heine, der ebenso wie Victor Hugo die Feier des 15. Dezember 1840 beobachtet und im 29. Artikel seiner „Lutezia“ festgehalten hatte, fasste die wundersame Erscheinung des zurückgekehrten Kaisers an diesem Tag als das genaue Gegenteil auf, nämlich als sehnsüchtige Erinnerung an eine unweigerlich vergangene Zeit:

> „Der Kaiser ist todt. Mit ihm starb der letzte Held nach altem Geschmack, und die neue Philisterwelt atmet auf, wie erlöst von einem glänzenden Alp. Ueber seinem Grabe erhebt sich eine industrielle Bürgerzeit, die ganz andre Heroen bewundert, etwa den tugendhaften Lafayette oder James Watt, den Baumwollespinner.“[32]

---

31 Vgl. F. P. Bowman, Le Christ romantique, Genf 1973, S. 174–177.

32 H. Heine: Lutezia. 19. Artikel, 11.1.1841, in: H. Heine, Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, hrsg. von M. Windfuhr, Bd. 13,1: Lutezia I, Hamburg 1988, S. 108–110, hier S. 110.

Khomeini's Face is in the Moon

Limitations of Sacredness and the Origins of Sovereignty

Olmo Gölz

Introduction

During the course of the year 1978, the person of Ayatollah Ruhollah Khomeini[1] became regarded as the leading figure of the Iranian Revolution who "ultimately engineered the downfall of the Pahlavi monarchy".[2] From his exile, first in Iraq and since September 1978 in France, he maintained his grasp on the events in Iran through his local network and developed a distinct charismatic, if not messianic appeal – so that the later success of the revolution was closely associated with both the abscondence of the detested Mohammad Reza Shah Pahlavi in January 1979 *and* the return of Ayatollah Khomeini to Iran some days later, culminating in the public opinion that the Shah had left by the force of the Ayatollah.[3]

In his persuasive evaluation of the source and significance of Ayatollah Khomeini's charisma during the Iranian Revolution of 1977–1979, the political scientist Daniel Brumberg came to the conclusion that the revolutionary leader's gravity drew on a rather multi-faceted foundation.[4] On the one hand, the Ayatollah's example would validate Hannah Arendt's theory that mass leaders tend to use the notion of infallibility as a propaganda effect and therefore often announce "their political intentions in the form of prophecy".[5] In this regard, charisma is explained as the effect of deliberate use of cultural symbols by elites,[6] and Brumberg admits that Khomeini grasped this logic, for example, when in 1978 he publicly legitimized out of exile the deviant actions of his followers as the fulfilment of a divine prophecy. On the other hand, he argues, Khomeini's alluring power was not entirely the result of his conscious efforts to manufacture it. Rather his charismatic appeal was the product of his own *biographically explained* demand for charismatic experience in juxtaposition with the Shi'ite community's expecta-

---

1 Note on transliterations: This article follows the rules for transliterations of the modern Persian language formulated by the *Deutsche Morgenländische Gesellschaft* (DMG). However, for the sake of readability the contemporary actors' names are given in European spelling.

2 H. Dabashi, Shi'ism: A Religion of Protest, Cambridge, MA 2011, p. 273.

3 D. Harney, The Priest and the King: An Eyewitness Account of the Iranian Revolution, London/New York 1998, p. 157.

4 Cf. D. Brumberg, Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform in Iran, Chicago 2001, p. 95–96.

5 H. Arendt, The Origins of Totalitarianism, New York 1973, p. 349.

6 Brumberg, Reinventing Khomeini (Fn. 4), p. 12.

tion of the saviour's imminent arrival. In effect, "Khomeini's charisma intensified the longings of his followers because it articulated a messianic sensibility deeply rooted in Shi'ite, and possibly Persian, culture".[7]

Having started as a heterogeneous movement, predominantly led by leftist intellectuals but also consisting of nationalist and secular as well as Islamist elements, the anti-shah demonstrators increasingly articulated their demands in religious terms during the critical year of 1978.[8] By the end of that year, the Islamists controlled the slogans on the streets.[9] By the same token, Khomeini managed to maintain the "general impression that he could be a figurehead for all forms of Islamic radicalism".[10] Accordingly, even the Marxist-Islamist guerrilla group *Moğaḥedīn-e Ḫalq* declared him to be "a famous hero and the symbol of the Iranian struggle".[11] Additionally, it can be observed that by September 1978 Khomeini was increasingly regarded as a messianic figure and was even stylized as being the long awaited saviour himself. This might paradigmatically be shown by the references to him published in Iranian newspapers of that time: until the closure of the daily newspaper "Eṭṭelāʿāt" on November 1978 due to a general strike, Khomeini was solely referred to by the title "Grand Ayatollah",[12] which he had obtained in the ranks of the Shi'ite clergy. By contrast, starting with the day of the newspaper's reappearance on 6 January 1979 he was named "Emām",[13] a title which in Shi'ite thinking is reserved for the early descendants of the Prophet considered the only true leaders of the Islamic community. This culminated in the headline of the newspaper after Khomeini's return to Iran on 1 February 1979 "*Emām āmad*"[14] ("The Emām arrived") – a slogan which distinctly alludes to the arrival of the Messiah.

However, it is precisely this messianic appeal which raises some questions on Khomeini's perceptions of his own position in the Iranian Revolution as well as on his intentions for the future of Iran and the implementation of the Islamic Republic of Iran. Unambiguously, Ayatollah Khomeini had more in mind than bringing about a successful revolution – which becomes particularly clear when reading his publications on an Islamic government and will be discussed in this paper. Nevertheless, the specific jeopardies that might arise while being *too charismatic* have hitherto hardly been touched. Therefore, it is argued here that Khomeini did not just have a utopian vision of a better Iran in mind, with him-

7 Ibid., p. 31 and p. 96.
8 A. Ashraf, Theocracy and Charisma: New Men of Power in Iran, in: International Journal of Politics, Culture, and Society 4.1, 1990, p. 113–152, here p. 121.
9 J. Afary / K. Anderson, Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism, Chicago 2005, p. 1.
10 B. Moin, Khomeini: Life of the Ayatollah, London 1999, p. 176.
11 Ibid.
12 Cf. Eṭṭelāʿāt, 9 Ābān 1357 (31 Oct. 1978), p. 1.
13 Eṭṭelāʿāt, 16 Dey 1357 (6 Jan. 1979), p. 1.
14 Eṭṭelāʿāt, 12 Bahman 1357 (1 Feb. 1979), p. 1.

self being the country's saviour. Rather, he was about to enforce a rationalized concept of an Islamic state which left no room for a saint.[15] Admittedly, the establishment of a durable Islamic state system demanded the utilitarian use of his charismatic appeal with references to messianic sensitivities, and Khomeini might indeed have had a sense of mission and an intrinsic feeling of 'chosenness'. However, to fulfil his own concepts, Khomeini had to remain an ordinary human being and nothing more than the hero of the revolution.

The complexity of the interrelations and transitions between the macro level of system behaviour and the micro level of individual action – how it is problematized in rational choice theory[16] – is best to be explained through the depiction of a widely known episode in which it is said that the believer would be able to see Khomeini's face in the moon, and the Ayatollah's later refusal of this 'natural phenomenon'. After depicting this episode through references in several autobiographical accounts as well as contemporary newspaper articles, its interpretation has to be read against the background of the meaning of symbols in the Iranian-Shi'ite community. In doing so, the analysis of Ayatollah Khomeini's deeds and words will show that he deliberately relinquished the claim to be sent by God, as offered to him by the people of Iran. Further, it will be shown that shortly after his return to Iran, he was zealous in building up a legitimation which invoked notions of rational-legal authority in a Weberian sense.[17] In doing so, Khomeini presented himself as acting as the sovereign on the authority of the people, hence, as being the hero of the people's struggle and the leader of the community – and *not* being sent from God, or representing an aloof saint reflected in the moon.

The Man is in the Sky

The writer and journalist Tara Bahrampour in her autobiographical work "To See and See Again: A Life in Iran and America" remembers a remarkable episode of her childhood during the turbulent weeks of the Iranian Revolution:

> "Khomeini's face is in the moon. Everyone's talking about it. Taxicabs brake in the middle of traffic so people can jump out and look up at the sky, and neighbors gather in the alleys at sunset to point at the outlines of his eyes. [...] That night, Leila-Khanoum looks up at the moon, sees Khomeini and faints. Another night, Baba looks up and sees the face there too, beard and all, before he shakes his head and it goes away. Naneh still

15 Please note: Although the term "saint" undeniably refers to a Christian configuration, it is used here in accordance with the scholarly literature on Islam for phenomena addressed in the Shi'ite context in order to avoid confusion caused by simplified translations.

16 J. S. Coleman / T. J. Fararo, Rational Choice Theory: Advocacy and Critique (Key Issues in Sociological Theory; 7), Newbury Park, CA 1992, p. x; D. Friedman / M. Hechter, The Contribution of Rational Choice Theory to Macrosociological Research, in: Sociological Theory 6.2, 1988, p. 201–218, here p. 201.

17 M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriss der Sozialökonomik; III. Abt.), Tübingen 1922, p. 124–130.

> stands in her doorway, wrapped in a black chador, but she no longer complains about her sons beating her. 'God is great,' she says, her voice high and creaky and filled with delight. 'Agha is in the sky.'"[18]

As it has been put by another autobiographical account, besides being apparently just a memory of a little child, seeing "Khomeini's face in the moon was a typical belief in those days and reflected the changes in thinking, belief, and behaviour of the masses at that time".[19] Furthermore, this anecdote gains pivotal importance for the analysis of Ayatollah Khomeini's charismatic appeal when it is put in context.

During his exile, Ayatollah Khomeini was expelled from Iraq in October 1978. He then moved to France on 12 October, where he attracted world media attention. Simultaneously, the social unrest in Iran continued to grow after the Shah's government responded to the Tehran protests of 8 September with military action. On that crucial day, soldiers were ordered to shoot at demonstrators.[20] The so-called "Black Friday" took a huge toll on human life and marked the implementation of martial law in Iran, forbidding any gathering of more than two people in Tehran from that date on.[21] Against the background of both the escalation in Iran and Khomeini's new public scope in France,[22] his strategy "consisted of emerging as the only credible alternative to the Shah".[23]

As the chronographer of the revolution, Amir Taheri, and many others[24] vividly show, the longing for Khomeini's return was dramatically illustrated by the following episode:[25] A rumour was spread that an old, pious lady from the holy city of Qom found a hair of the prophet in her Koran. On the same evening she had an epiphany from which she learned that the devout believer would see the face of

---

[18] T. Bahrampour, To See and See Again: A Life in Iran and America, New York 1999, p. 101–102; Note: the term *Āqā* [here Agha] literally means "Mister" or "Sir". It is often attributed to Ayatollah Khomeini while speaking about him in the 3rd person.

[19] S. M. Redjali, A Symphony of Life: Triumph of Education over Adversity, Bloomington, Ind. 2013, p. 347.

[20] Moin, Khomeini (Fn. 10), p. 188.

[21] Eṭṭelāʿāt, 18 Šahrīwar 1357 (9 Sep. 1978), p. 1.

[22] Cf. E. Abrahamian, Khomeinism: Essays on the Islamic Republic, Berkeley/Los Angeles 1993, p. 11.

[23] A. Taheri, The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution, 1. U.S. ed., Bethesda, Md. 1985, p. 241.

[24] See further different versions of the event: E. Abrahamian, The Crowd in the Iranian Revolution, in: Radical History Review 105, 2009, p. 13–38, here p. 28; J.-P. Filiu, The Return of Political Mahdism, in: H. Fradkin [et al.] (ed.), Current Trends in Islamist Ideology 8, p. 26–38, here p. 29; M. Golābdarehī, Laḥẓe-hā, Tehrān 1986, p. 178; Harney, The Priest and the King (Fn. 3), p. 157; A. Minu-Sepehr, We Heard the Heavens then: A Memoir of Iran, New York 2012, p. 120; A. Sreberny-Mohammadi / A. Mohammadi, Small Media, Big Revolution: Communication, Culture, and the Iranian Revolution, Minneapolis 1994, p. 132; K. L. Pliskin, Camouflage, Conspiracy, and Collaborators: Rumors of the Revolution, in: Iranian Studies 13.1/4, 1980, p. 55–81, here p. 74; Taheri, The Spirit of Allah, (Fn. 23), p. 141.

[25] Ibid., p. 141.

Ayatollah Khomeini during the next full moon. It is said that the story was spread all over Iran in less than a day.[26] At the awaited day of 27 November, millions of people received the moon with cheers, actually recognized the image of Ayatollah Khomeini and shouted "*āllāhu akbar*" from the rooftops of their houses – which became an established sign of political disobedience in the subsequent days and weeks. The emotional change transported through this mass phenomenon was exceptional: The people of Iran "experienced a festive moment that sharply contrasted with the rest of that bleak bitterly cold and bloody autumn. Tears of joy were shed and huge quantities of sweets and fruits were consumed as millions of people jumped for joy, shouting 'I've seen the Imam in the moon.'"[27]

While it was still unclear how the leading clerics or Ayatollah Khomeini himself would react to this event, it was not only being celebrated by local clerics in thousands of mosques,[28] but also secularists and communist activists, who were keen to confirm the Ayatollah's appearance in the moon. As a matter of fact, even the Soviet-sponsored journal of the communist *Tūdeh*-Party "Navīd"[29] wrote: "Our toiling masses, fighting against world-devouring Imperialism headed by the blood-sucking United States, have seen the face of their beloved Imam and leader, Khomeini the Breaker of Idols, in the moon. A few pipsqueaks cannot deny what a whole nation has seen with its own eyes."[30]

Regrettably, it cannot easily be ascertained how or whether at all Khomeini responded to this episode soon after it occurred; due to the general strike in Iran, no public discourses can be found in the newspapers. However, the belief that Khomeini's face could be seen in the moon and "that only miscreants and bastards would fail to see"[31] it became so widely held that it demanded response at least two months later when history repeated itself. On 13 January, just when the first rumours of the Shah's imminent abscondence and the Ayatollah's return to Iran were being spread by the newspapers,[32] the "people spoke of an Islamic government starting the following day, and that evening people were in the streets, ecstatic at what they saw: Khomeini's face appearing on the moon".[33] Allegedly, this time some people in the province of Hamadan decided to sacrifice a sheep in order to celebrate this amazing phenomenon.[34]

---

26 Ibid.
27 Ibid., p. 242.
28 Ibid.
29 Cf. S. Zabih, The Left in Contemporary Iran: Ideology, Organisation, and the Soviet Connection (Hoover Press Publication; 342), Abingdon 2011, p. 50.
30 "Navīd", quoted in Taheri, The Spirit of Allah (Fn. 23), p. 242.
31 Ibid., p. 241–242.
32 Eṭṭelāʿāt, 23 Dey 1357 (13 Jan. 1979), p. 1.
33 Pliskin, Camouflage, Conspiracy, and Collaborators (Fn. 24), p. 74.
34 Sreberny-Mohammadi / Mohammadi, Small Media, Big Revolution (Fn. 24), p. 132.

In connection with this occasion, the public response of the religious establishment in Iran as well as from Khomeini's bureau in Paris can be determined. The newspaper "Eṭṭelāʿāt" – which, after the end of the general strike, was very much in line with the Islamist movement of Ayatollah Khomeini – published an article on 14 January 1979 in which leading clerics from Tehran and Hamadan (where the sheep had been sacrificed) disavowed the appearance of the Ayatollah's face in the moon and depicted it as a deliberate attempt to divide the "Islamic movement of our people" (*nahżat-e eslāmī-ye mellat-e mā*) – a term attributed to the movement of Khomeini's supporters before it had been labelled as a revolution:

> "*Clerics from Tehran and Hamadan*:
> *The rumour about the appearance of Emām Khomeini's image in the moon is the propagation of fraud and superstition.*
> Yesterday, some of the leading clerics from Tehran and Hamadan issued a telephonic pronouncement to the newspaper Eṭṭelāʿāt on the news that Emām Khomeini's image appeared on the surface of the moon, which has been spread by mysterious groups to cause a split in the unified movement of the Iranian people. The clerics declared: 'These groups seek to mislead the movement of the Iranian people. Since they currently know no other trick to divide the serried ranks of the people, they started to spread fraud and superstitious stories in order to picture the Islamic movement of our people as reactionary and superstitious. Thus, they faked the news about the appearance of Emām Khomeini's image on the surface of the moon.
> But there are things more important than the moon: the image and figure of Emām Khomeini is in the heart and spirit of our people. We will find his image if we follow his will, which equals the will of the Iranian people.'"[35]

Additionally, the historian Ervand Abrahamian reports a press conference held in Paris by Khomeini's advisers after the growth of the rumours about the Ayatollah's face in the moon, in which they accused the regime of the Shah for their attempt to discredit the whole opposition through the spreading of absurd stories.[36] Finally, Ayatollah Khomeini disavowed the phenomenon and "issued a statement from Paris asking people not to be fooled by such deliberate attempts to confuse them".[37]

This denial is a rather remarkable act which indicates the intentions of Khomeini regarding his role in the Iranian Revolution and his plans for the country after his return, and it raises the question why the revolutionary leader refused

---

[35] Eṭṭelāʿāt, 24 Dey 1357 (14 Jan. 1979), 2. Original headline: "Šāyeʿeh-ye ẓuhūr-e taṣwīr-e Imām Ḫomeynī bar māh entešār-e ǧaʿāliyāt va ḫorāfāt ast"

[36] Abrahamian, The Crowd in the Iranian Revolution (Fn. 24), p. 28.

[37] Sreberny-Mohammadi / Mohammadi, Small Media, Big Revolution (Fn. 24), p. 132. Srberny-Mohammadi and Mohammadi transferred this event to "autumn of 1978". Though, since it is depicted against the background of the events in Hamadan and the communiqué of local clerics from that region, a mistake in regard to the dates is very likely. It must have been after the events of January 1979.

to accept the devotedness of the masses – at least in these terms. Reading the events against Max Weber's conceptions on charisma,[38] one could unambiguously state that Khomeini was to be regarded as the possessor of supernatural (*übernatürlichen*) and superhuman (*übermenschlichen*) qualities. Furthermore, the country-wide celebrations on 27 November 1978 and 13 January 1979 represent precisely the distinct moments in which Khomeini was consensually recognized as a revolutionary leader, thereby justifying his claim to power as a charismatic leader. Following Weber, the recognition of such a claim by the discipleship is psychologically "a matter of complete personal devotion to the possessor of the quality, arising out of enthusiasm, or despair and hope".[39] Actually, all three points apply and can be found in the episode. Why then the repudiation of the offered fealty in this regard?

In anticipation of the result: Khomeini had far more in mind than a triumphant charismatic return to Iran. Regardless of any alleged intrinsic feeling of chosenness and his public declarations on the establishment of an "Islamic utopia" on earth,[40] in order to accomplish his goals, he could not be of divine origin but had to be an ordinary human being chosen by nothing but the people of Iran. To elaborate on the words of the above quoted clerics: There are more important things than the moon – the Iranian people.

The Sun rises in the West

For the evaluation of Khomeini's intentions in this case, one has to recast any possible interpretation against the meanings of symbols in the Iranian-Shi'ite context. Accordingly, one has to evaluate how the underlying feelings of individuals within the community have been addressed by the symbolism evident in the events discussed here.

The mainstream Shi'ite tradition ('Twelver-Shi'a') claims that the just governance of the Islamic community can only be accomplished through the leadership of the direct descendants of the Prophet Muḥammad's daughter Fāṭima and her husband ʿAlī b. Abī Ṭālib, who was to be regarded as the Prophet's first just heir. The *'imāma*, i.e., the right to rule, was thereby transmitted from father to son only. According to belief, the twelfth Imām in this line, Muḥammad al-Mahdī, did not die. Instead, during childhood he was taken to occultation by God, so that since the year of 941 A.D. he lives on in the 'great occultation' (*al-ġaiba al-kubrā*), while the pious Muslim awaits his return. The Shi'ite religious expecta-

[38] Cf. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Fn. 17), p. 140–142.
[39] Ibid., p. 140; English translation quoted from Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, ed. by Guenther Roth / Claus Wittich, Berkeley 1978, p. 242.
[40] Abrahamian, Khomeinism, (Fn. 22), p. 49.

tions are dominated by the belief that one day the Twelfth Imām will emerge as a saviour (*mahdī*), return some time before the judgment day, defeat his enemies, and establish a just rule on earth until the Last Judgement.[41] Despite his absence, the rightful ruler of the community is the Twelfth Imām.[42]

This paradigm caused some serious problems for the legitimation of monarchy in Persian history since consequently every claim to power had to be considered as usurpation.[43] The Safavids, who ruled the Persian Empire from 1501 to 1722, solved this problem through references to an older concept that had been prominently developed and formulated during the 11th century in order to meet with the obstacle that the religious authority "still resided in the office of the caliph although power was in the hands of the sultan."[44] Although formulated in a Sunni context, at that time the tradition was firmly established that the actual ruler would act as 'Shadow of God on Earth'.[45] Implementing Shi'i Islam for the first time as the official religion of the Persian realm, the Safavids used the notion of the ruler as 'Shadow of God' in a slightly different (i.e. Shi'ite) context to legitimize their claim to power after it had become obvious that the first rulers of the dynasty could not persuasively claim the status of *mahdī*.[46] Similar references were established later by the early representatives of the Qajar dynasty (1794–1925)[47] so that the rule of the Shahs had endurably been legitimized without further authorization being needed.[48]

Precisely at this point, the first reason for the denial of the episode with the moon emerges: As Abrahamian suggests, the success of the story in Iran "was probably an unconscious inversion of the ancient claim that the shah was the shadow of God on earth".[49] Consequently, the Shah's antagonist had to forcefully reject these perceptions of his person. Instead, Khomeini was keen to applicate

---

41 M. Ourghi, Schiitischer Messianismus und Mahdī-Glaube in der Neuzeit (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt; 26), Würzburg 2008, p. 46.

42 V. Martin, Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran, New Ed., London/New York 2003, p. 115.

43 Ibid., p. 115–116.

44 A. K. S. Lambton, Concepts of Authority in Persia: Eleventh to Nineteenth Centuries A.D., in: Iran 26, 1988, p. 95–103, here p. 97. For a detailed elaboration of the concept of the "Shadow of God" see also the further works of Ann K. S. Lambton, in particular: A. K. S. Lambton, Quis custodiet custodes? Some Reflections on the Persian Theory of Government: I," in: Studia Islamica 5, 1956, p. 125–148; Ead., Quis custodiet custodes? Some Reflections on the Persian Theory of Government (Conclusion), in: Studia Islamica 6, 1956, p. 125–146.

45 S. A. Arjomand, The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890 (Publications of the Center for Middle Eastern Studies; 17), Chicago 1984, p. 94.

46 Ibid., 180–181. See for a more detailed analysis of the Safavids claim to power: H. Halm, Die Schia, Darmstadt 1988, p. 107–120.

47 Arjomand, The Shadow of God and the Hidden Imam (Fn. 45), p. 229.

48 Lambton, Concepts of Authority in Persia (Fn. 44), p. 101.

49 Abrahamian, The Crowd in the Iranian Revolution (Fn. 24), p. 28.

the concept of the 'Shadow of God' to the masses, arguing that every ordinary man who raised up against tyranny would act as such.[50]

Thus, if he does represent the 'Shadow of God' on earth in a different way than the ordinary people fighting against oppression, could the Ayatollah, by the same token, not be the *mahdī* himself? Or at least the long awaited harbinger of his imminent return? In fact, it is this specific second possible complex of explanations for the appearance of Ayatollah Khomeini's face in the moon that caused even worse problems for the implementation of an Islamic Republic.

Shi'ite tradition assumes that the return of the *mahdī* will be heralded by a set of dreadful omens. The world will be thrown into turmoil and multifarious portents of the saviour's impending coming will appear. There will, for example, be signs of societal chaos and anarchy, so that immoral behaviour will spread. Falsehood becomes commonplace; the suppression of indigents increases; ethical values vanish; sexual licentiousness grows.[51] Finally, the power of infidels will expand and false prophets will raise and fight bloody encounters all over the world.[52] During the revolution, the activation of Shi'ite sensitivities was repeatedly achieved through references to these well-known signs for a distinct apocalyptic mood. Accordingly, Ayatollah Khomeini himself used this diction when he divided the world, its peoples and its governments into the oppressors (*mostakberīn*) and the oppressed (*mostażʿafīn*), arguing that the Western powers are among the oppressor camp,[53] what surely pointed to the notion of the 'growth of power of infidels'. Additionally, the terms he and his entourage used to describe the situation were very much related to the omens of the *mahdī*'s return, like the accusations pointing at the decadence of the oppressors, the abasement of morality or the aggravation of the situation of the poor. Thus, the evaluation of the societal status quo in Iran showed the situation's compatibility to the signs and the Shah's regime was stigmatized in terms reserved for the enemies of the Twelfth Imām.[54] As Hamid Dabashi puts it: "The enormous arsenal of Shi'i rebellious symbolism was put to effective political use. God Almighty, the Prophet, the Twelve Infallible Imams, and all other major and minor Shi'i saints were all mobilized in the service of the revolution against tyranny. Shi'ism was in full insurrectionary posture […]."[55] In this regard, the apocalyptic diagnosis of society indicated on all levels the imminent return of the much longed for *mahdī*.

---

50 B. Ghamari-Tabrizi, The Divine, the People, and the *Faqih*: On Khomeini's Theory of Sovereignty, in: A. Adib-Moghaddam (ed.), A Critical Introduction to Khomeini, New York 2014, p. 211–238, here p. 230.

51 Ourghi, Schiitischer Messianismus (Fn. 41), p. 47.

52 Halm, Die Schia, (Fn. 46), p. 46.

53 S. Hunter, Iran and the Spread of Revolutionary Islam, in: Third World Quarterly 10.2, Islam & Politics, 1988, p. 730–749, here p. 734.

54 S. V. R. Nasr, The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future, New York 2007, p. 131.

55 Dabashi, Shi'ism (Fn. 2), p. 314.

Furthermore, the Shi'ite tradition knows some preternatural incidents accompanying the societal shifts. There will be lunar as well as solar eclipse; rivers will burst their banks; fire will rain from heaven; earthquakes will cause devastating effects; and finally, the sun will rise in the West.[56] The appearance of Khomeini's face in the moon was put into this context while being celebrated in mosques all over Iran, "with mullahs reminding the faithful that a sure sign of the coming of the Mahdi was that the sun would rise in the West. Khomeini, representing the sun, was now in France and his face was shining in the moon like a sun".[57]

Additionally, the cataclysmic earthquake of 16 September 1978 near the city Tabas in eastern Iran,[58] as well as a subsequent quake in the neighbouring region of Khorasan on 16 January 1979,[59] has been interpreted as signs of the imminent arrival of the saviour and brought together not only with other 'supernatural' events – such as the Ayatollah's face in the moon – but also with the social turmoil of the times. On the day of the earthquake, which coincided with the Shah's escape from Iran, the eyewitness of the revolution Desmond Harney wrote the following:

> "What of the Old Man in Paris? […] Will he release the seven avenging furies of popular revolution? A new chapter opens. To herald all this, the latest 'supernatural' event occurred: yesterday all over Iran the faithful believed they saw Khomeini's features on the surface on the moon. And yet another earthquake struck Khorasan. Oh Iran, what a year of events! But to return to the popular reaction. Irresistible not to go out. Scenes of great excitement in the streets round us. Every car hooting rhythmically, flashing its lights. Crowds gathering at every junction: men grinning and giving the V-sign; girls in *chadors* singing and laughing; boys prancing about shouting at us to put on our lights or to slap pictures of Khomeini on the windscreen; groups shouting 'Everyone is free now'; small demonstrations brandishing portraits of Khomeini aloft crying, 'By the force of Khomeini, the Shah has fled.'"[60]

The Guardianship of the Jurist

Theologically speaking, the only admissible hypothesis for the interrelation of all the societal and 'natural' factors and phenomena would have been that Ayatollah Khomeini himself was the *mahdī*, or, at least, that he was the harbinger of the Twelfth Imām. And presumably, the people would indeed have accepted this if he had publicly claimed to be the awaited saint himself or in contact with him –

---

56 Halm, Die Schia (Fn. 46), p. 46; Ourghi, Schiitischer Messianismus (Fn. 41), p. 47.

57 Taheri, The Spirit of Allah (Fn. 23), p. 242.

58 See Eṭṭelāʿāt, 26 Šahrīwar 1357 (17 Sep. 1978), p. 1. The newspapers headline reads: "The city Tabas was flattened by an earthquake" ("*Zelzeleh šahr-e Tabas rā bā ḫāk yeksān kard*"). The estimated death toll is 15,000 people. See: http://earthquake.usgs.gov/earthquakes/eqarchives/significant/sig_1978.php, 27 March 2015.

59 See Eṭṭelāʿāt, 28 Dey 1357 (18 Jan. 1978), p. 8. Headline: "A thousand people died by an earthquake in Khorasan" ("*Hezār nafar dar zelzeleh-e ḫorāsān košte šodand*"). See: http://earthquake.usgs.gov/earthquakes/eqarchives/significant/sig_1979.php, 27 March 2015.

60 Harney, The Priest and the King (Fn. 3), p. 157.

this is certainly the subtext transmitted by the above depicted episode with the moon.[61] Yet, the Ayatollah never claimed to be more than an educated scholar and he consistently avoided performing in any manner to be in contact with the 'hidden world'.[62] One might argue that he simply did not believe to have been sent by God. However, as many well developed works on Khomeini's mysticism and gnostic affectations have shown,[63] this leads to no definite answer, but rather to the presumption of an intrinsic feeling of chosenness. The discussion on his self-reflection is even up to this day the subject of theological and political debates in contemporary Iran – culminating in a dramatic incident, when in 2008 Ayatollah Tavassoli died in front of a camera from a heart attack. Prior to this, he had reported that Khomeini became furious and refused to see any religious figure who publicly declared Khomeini was in contact with the Hidden Imām.[64]

In order to avoid speculations in this regard, it is argued here that the reasons for the disavowal of the status as a saint can be found in extrinsic factors and that these extrinsic factors demanded decisions by Ayatollah Khomeini on the basis of rational choice, in order to produce optimal social outcomes.[65]

These extrinsic factors are represented through three fundamental problems for an alleged *mahdī* or his harbinger in the specific Iranian context of the late 1970s. The first obstacle: historical consciousness shows examples of rulers who dealt with the idea of being the *mahdī* themselves. Paradigmatically, the founder of the Safavid dynasty Ismāʿīl (ruled 1501–1524) is to be named here. He lost his messianic appeal after the defeat at the Battle of Chaldiran (1514) against the Ottoman Empire.[66] Thus, history exemplifies that relying on a *mahdī*-status only promises short-term success for the individual. Second, the impending appearance of the Twelfth Imām would have serious implications for the society, since it would put an end to all notions of futurity in hitherto familiar forms:

> "Planning for any material future, concern about day-to-day issues, interest in social, political and cultural topics and following domestic and international events suddenly become trivial and peripheral. Worldly and material life and preoccupations dim before the magnanimity of the promised return of the Messiah. How could a believer convinced of the imminent end of the world and history as we know it keep interest in daily and mundane affairs if the end was so clearly in sight?"[67]

---

61 Nasr, The Shia Revival (Fn. 54), p. 131.

62 A. Rahnema, Superstition as Ideology in Iranian Politics: Majlesi to Ahmadinejad (Cambridge Middle East studies; 35), Cambridge/New York 2011, p. 61.

63 See Ashraf, Theocracy and Charisma (Fn. 8), p. 115–121; B. Moin, Khomeini's Search for Perfection: Theory and Reality, in: A. Rahnema (ed.), Pioneers of Islamic Revival, London 1994, p. 64–97; Brumberg, Reinventing Khomeini (Fn. 4), p. 39–54; L. Ridgeon, Hidden Khomeini: Mysticism and Poetry, in: A. Adib-Moghaddam (ed.), A Critical Introduction to Khomeini, New York 2014, p. 193–210.

64 Rahnema, Superstition as Ideology (Fn. 62), p. 82.

65 Cf. Coleman / Fararo, Rational Choice Theory (Fn. 16), p. xi–xii.

66 Halm, Die Schia (Fn. 46), p. 46; Ourghi, Schiitischer Messianismus (Fn. 41), p. 109.

67 Rahnema, Superstition as Ideology (Fn. 62), p. 74.

In other words: how to bring about a revolution while the people wait for the *mahdī*? Admittedly, this question is highly suggestive and it is very likely that an emotionally conducted Islamic *revolution* would have been successful even if Khomeini had approved the episode with all its interpretations. However, the second question is of bigger importance: how to build up a durable Islamic *state*, when there is no necessity for planning the future any longer? Again, there would have been just short-term success – this time for the individual *and* the society. In addition, it is this question which transcends to the third and probably most important obstacle: Khomeini aimed at implementing an Islamic *government* and he himself developed the foundations for the accomplishment of this task.

In his recent evaluation of the history of Shi'ism, Hamid Dabashi argues that this Islamic tradition has "doctrinally and historically been a religion of protest" which typically lost its moral legitimacy as soon as it was politically successful in the course of history.[68] In comparison, Ayatollah Khomeini developed a theory on the Islamic state (*ḥokūmat-e eslāmī*) aiming to implement a durable religio-moral legitimized Shi'ite government. The theory on the just Islamic state is again based on the assumption that the rightful ruler of the Muslim community is the Twelfth Imām. In Iraqi exile during the late 1960s he further developed his early idea that in the time of the greater occultation 'general agents' of the Imām would be his rightful representatives in political matters.[69] Back then teaching religious seminary students in Najaf, he delivered a series of lectures between 21 January and 8 February 1970 in which he elaborated his views on the 'guardianship of the jurist' (*velāyat-e faqīh*),[70] later published under the title *Ḥokūmat-e eslāmī* ('Islamic government').[71] Here he argued that during the infallible Imām's occultation, the jurisconsult (*faqīh*) has the mandate and the responsibility not only to teach the Islamic community on matters of personal affairs – representing the quietist position promoted by most leading Ayatollahs in Iran and Iraq until the 1960s – but also to guide the people "in the social realm, and to manage the state's affairs on behalf of the Imām. In other words, the jurisconsult's authority is an extension of that enjoyed by the infallible Imāms."[72] In effect, the whole political apparatus must not be composed of religious scholars. Rather, officials need to obey the *faqīh* in any affair. However, this by far does not indicate that the *faqīh* is conceptionally raised to a level above an ordinary human being.[73] On the contrary, according to Ayatollah Khomeini, the "governance of the *faqīh* is a

[68] Dabashi, Shi'ism (Fn. 2), p. 313.
[69] Martin, Creating an Islamic State (Fn. 42), p. 119.
[70] Moin, Khomeini (Fn. 10), p. 152.
[71] R. Khomeini, Ḥokūmat-e eslāmī, transl. by Hamid Algar, http://www.al-islam.org/islamic government, np., 30 March 2015.
[72] H. Mavani, Ayatullah Khomeini's Concept of Governance (wilayat al-faqih) and the Classical Shi'i Doctrine of Imamate, in: Middle Eastern Studies 47.5, 2011, p. 807–824, p. 807.
[73] Ghamari-Tabrizi, The Divine, the People, and the Faqih (Fn. 50), p. 224.

rational and extrinsic matter; it exists only as a type of appointment",[74] which may be contrasted with the intrinsic spiritual pre-eminence of the Imāms, deriving from their *personal* qualities.[75] Consequently, the leading jurist is nothing more than a well-educated religious scholar who is considered to be the right person to interpret the Islamic law (*šarīʿa*) in all affairs.[76] Apart from his learning, the *faqīh* is an ordinary believer with no claims on divinity or the infallibility of the Imāms,[77] so that "any impression that they may aspire to supernatural status, higher than that of ordinary human beings, is dispelled."[78]

The educational system of the Shi'ite jurisprudence defines who is qualified for the position of the leading jurist. However, it is the role of the people to choose the *faqīh* – again with the guidance of the clergy.[79] These conceptions became part of the constitution of the Islamic Republic of Iran, which was formulated by Khomeini and his followers during his French exile.[80] The later implemented constitution states in Article 5 that during the occultation of the Twelfth Imām the leadership of the Muslim community "devolve[s] upon the just and pious person, who is fully aware of the circumstances of his age, courageous, resourceful, and possessed of administrative ability, will assume the responsibilities of this office in accordance with Article 107". Article 107 on the "Religious Leader" determines that the *faqīh* is to be appointed by experts who are elected by the people. By the same token, he "is equal with the rest of the people of the country in the eyes of law".[81]

That being said, due to Khomeini's own conception of an Islamic state, the Ayatollah had to remain an ordinary human being – equal to the rest of the people. Therefore, not being a saint was the best Ayatollah Khomeini could wish for and it promised the best outcome for himself *and* the community he felt responsible for. Only through a close connection to the people would it be possible to successfully transform the 'religion of protest', as Dabashi coined it, to a morally legitimised 'religion of rule'.

Conclusion

As has been shown at the beginning, the messianic appeal of Ayatollah Khomeini helped to create a charismatic gravity in the frame of the Shi'ite community of Iran. Furthermore, it was precisely this allure which during the revolutionary

[74] Khomeini, Ḥokūmat-e eslāmī (Fn. 71), np.
[75] Martin, Creating an Islamic State (Fn. 42), p. 121.
[76] M. Axworthy, Revolutionary Iran: A History of the Islamic Republic, London 2013, p. 137.
[77] Martin, Creating an Islamic State (Fn. 42), p. 116.
[78] Ibid., p. 121.
[79] Moin, Khomeini (Fn. 10), p. 155.
[80] Halm, Die Schia (Fn. 46), p. 46; Ourghi, Schiitischer Messianismus (Fn. 41), p. 163.
[81] Constitution of the Islamic Republic of Iran, http://iran-un.org/en/constitution, 30 March 2015, np. Effective since 3 Dec. 1979.

process culminated in the enthusiastic devotedness of the masses – far beyond narrow circles of disciples. The episode with the moon shows that this enthusiastic devotion was directly connected to the substantial hope raised by the belief in the imminent arrival of the awaited saviour. By the same token, the analysis of the Shi'ite expectations in juxtaposition to revolutionary rhetoric and processes has documented that the camp of Ayatollah Khomeini performed in accordance with the messianic sensitivities in order to mobilize the masses. Especially while addressing the grievances of the societal status quo in Pahlavi Iran, he himself rhetorically pointed to the imminent return of the *mahdī* and brought his movement in connection to the fulfilment of a divine prophecy. Furthermore, during these turbulent years he never publicly disclaimed any links to the 'hidden world'. It is even reported that he just did not answer when he was asked if he was the promised saviour.[82] Therefore it can be affirmed that Khomeini used the "propaganda effect of infallibility" as stated by Brumberg with reference to Hannah Arendt.[83]

However, the investigation of the nationwide rumour of Khomeini's face in the moon also indicates the utilitarian limits while playing with the messianic sensitivities. These limits arise from the fact that on the one hand, the Shi'ite tradition recognizes no conceptual opportunity for a durable mundane state of affairs in the face of the impeding return of the Messiah – at least until the establishment of the Islamic Republic of Iran. On the other hand, the person who formulated a solution for the implementation of a legitimised Shi'i state system (deliberately) did not incorporate a position for a saint. Therefore, it has been argued that the denial of being sent by God in any way, might be explained through regress on intrinsic aspects. However, this denial has been presented here as an actor's strategy of optimizing the societal outcomes of his individual behaviour.[84] Therefore, regardless of the answer to the question if Khomeini believed he was the *mahdī* or in contact with him, his own as well as his advisers' and cohorts' disavowal of the depicted episode was purposive and intentional[85] – because it represented the only path to the implementation of the Islamic Republic of Iran.

This hypothesis can further be verified through a short look at Khomeini's first speech after his return to Iran on 1 February 1979 when he presented himself as being the one "who decides on the exception", therefore as the sovereign in the sense of Carl Schmitt.[86] While doing so, he did not perform as God's "acknowledged representative on earth",[87] but rather identified himself "directly

[82] Cf. Nasr, The Shia Revival (Fn. 54), p. 131.
[83] Brumberg, Reinventing Khomeini (Fn. 4), p. 95.
[84] Cf. Coleman / Fararo, Rational Choice Theory (Fn. 16), p. xi–xii.
[85] Cf. Friedman / Hechter, The Contribution of Rational Choice Theory to Macrosociological Research (Fn. 16), p. 202.
[86] C. Schmitt, Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty, transl. by G. Schwab, Chicago 2005, p. 5.
[87] Ibid., p. 10.

with the people":[88] When he arrived in Tehran, up to five million people lined the streets to welcome the Ayatollah.[89] He directly moved to the Cemetery of Martyrs *Behešt-e zahrā* south of Tehran, where he delivered a long speech to approximately 250,000 listeners.[90] In a remarkable section of this speech, the Ayatollah claims: "I will appoint the government! I will strike the present government on the mouth! With the support of the people, I will appoint the government! I will do this, because the people approved me!"[91] Hence, he claimed to do so, not because God sent him, but rather because the people chose him. He thus acted as the hero who is the subject of the community's sovereignty – because it helped him to create the Islamic Republic of Iran and become its legitimate Supreme Leader for life.

[88] Ibid.

[89] BBC, "Exiled Ayatollah Khomeini returns to Iran", http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/february/1/newsid_2521000/2521003.stm, 21 November 2016.

[90] The live broadcast of Khomeini's arrival and his speech can be seen here: baharaan, Return of Imam Khomeini to Iran on Feb 1, 1979, Youtube, 16 February 2012, https://www.youtube.com/watch?v=0lTsee9TllE, 30 March 2015.

[91] Eṭṭelāʿāt, 14 Bahman 1357 (3 Feb. 1979), p. 3. The newspaper published "The full speech of Imam Khomeini at *Behešt-e zahrā*" ("*Matn-e kāmel-e soḫanān-e Imām Ḫomeynī dar Behešt-e zahrā*"). The text of the quoted passage: "Man doulat ta'yīn mīkonam. Man tū-ye dahan-e īn doulat mīzanam. Man beh poštibānī-ye īn mellat doulat ta'yīn mīkonam. Man beh vaseṭehī-ye keh īn mellat marrā qabūl dārad."

Helden der Verkündigung, Helden des Kampfes

Nāǧiḥ Ibrāhīm und die ägyptische Ǧamāʿa islāmiyya ab 2011

Johanna Pink

Einleitung

> „Das vielleicht Gefährlichste, das der islamischen Bewegung in vielen Ländern, darunter Ägypten, widerfahren ist, ist die freiwillige Abkehr von der Konzentration auf Verkündigung und Rechtleitung zugunsten einer schrittweisen Entwicklung hin zu einer rein politischen Bewegung; einer Bewegung, die auf die Herrschaft fixiert ist, um derentwillen sie alles opfert und das Blut von tausenden ihrer Söhne dahingibt."[1]

Der Schreiber dieser Worte, Nāǧiḥ Ibrāhīm (geb. 1955), ist einer der prominentesten Vertreter der Ǧamāʿa islāmiyya, einer islamistischen Gruppe, die ihr Bestreben, einen islamischen Staat zu errichten, vor allem zu Beginn der 1990er Jahre unter Einsatz massiver Gewalt verfolgte. Das Opfer des Blutes „von tausenden ihrer Söhne" galt ihr nicht nur als legitimes Mittel, um dieses Ziel zu erreichen, sondern wurde heroisch verklärt als Martyrium im *ǧihād fī sabīl Allāh*, dem Kampf auf dem Weg Gottes. Genau dieses Martyrium erklärt Nāǧiḥ Ibrāhīm nun in seinem breiten publizistischen Wirken zu einem Irrweg: Der heldenhafte Kampf mit der Bereitschaft zur Selbstaufopferung sei weder der richtige Weg noch das richtige Ziel gewesen. Diese Botschaft lässt sich als grundsätzliche Absage an das Heroische lesen, als einen Versuch, eine islamistische Bewegung in einer postheroischen Gesellschaft zu verankern. Es lässt sich jedoch fragen, ob diese Lesart Ibrāhīms religiösem Narrativ wirklich gerecht wird.

Der vorliegende Beitrag geht der Darstellung religiöser Figuren, insbesondere von Propheten und Figuren aus der frühislamischen Geschichte, in den neueren massenmedialen Veröffentlichungen Nāǧiḥ Ibrāhīms nach und untersucht, welche Alternativen zum revolutionär-islamistischen Heldendiskurs dieser Autor vorschlägt. Die Heldennarrative jenes revolutionär-islamistischen Diskurses in Ägypten[2] umreiße ich vorab anhand der Ideen Sayyid Quṭbs (1906–1966), des vielleicht wichtigsten modernen Vordenkers des kompromisslosen Kampfes gegen

---

1 Nāǧiḥ Ibrāhīm, Al-ḥaraka l-islāmiyya bayn mašrūʿay al-hidāya wa-s-sulṭa, in: al-Waṭan, 24.2.2014, www.elwatannews.com/news/details/424869, 6. Mai 2014. Alle Übersetzungen aus dem Arabischen, soweit nicht anders vermerkt, durch die Verfasserin.

2 Dieser Diskurs, wie er sich unter anderem in den Schriften Ḥasan al-Bannās, Sayyid Quṭbs und ʿAbd as-Salām Farağs widerspiegelt, ist bereits mehr als hinlänglich untersucht worden; ein Gesamtüberblick wäre an dieser Stelle unnötig und würde den Rahmen sprengen. Für eine umfassende Darstellung vgl. zum Beispiel G. Kepel, Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten. Die Entwicklung des muslimischen Extremismus, München 1995.

jegliche nichtislamische Ordnung. Viele seiner Ideen stellten eine direkte Inspiration für spätere dschihadistische Gruppen dar.

Sayyid Quṭb und der Koran

Sayyid Quṭbs politische Sozialisation war geprägt vom Kampf für nationale Selbstbestimmung gegen den britischen Imperialismus, aber auch gegen politische Eliten, die er – wie viele Ägypter – als zutiefst verwestlicht sowie als Profiteure eines sozial ungerechten Systems empfand. 1951 trat er der Muslimbruderschaft bei, ein Ereignis, das er später als seine eigentliche Geburt bezeichnete. Er wurde innerhalb kurzer Zeit zu ihrem wichtigsten Vordenker und damit auch zur Zielscheibe der massiven Verfolgung, der die Muslimbruderschaft nach der Machtergreifung Ǧamāl ʿAbd an-Nāṣirs (Nassers) 1954 ausgesetzt war. Unter dem Eindruck von Massenverhaftungen, Folter, Lagerhaft und Hinrichtungen entwickelte Sayyid Quṭb seine Ideologie, die sich nun nicht mehr auf die Frage nach der Beseitigung europäischer Vorherrschaft richtete, sondern auf den Widerstand gegen ein tyrannisches System, das auf Personenkult und der Unterdrückung der wahren Muslime beruhe, die Dekrete eines menschlichen Gesetzgebers über das göttliche Recht stelle und damit die Souveränität Gottes in Frage stelle. Für Sayyid Quṭb handelt es sich hier um eine zweite *ǧāhiliyya*, also die Wiederkehr der vorislamischen ‚Zeit der Unwissenheit', nur in weitaus verwerflicherer Form, denn der Menschheit sei – anders als den vorislamischen Arabern – die Botschaft Gottes verkündet worden und sie weigere sich lediglich, sie zu befolgen. Die neue *ǧāhiliyya*, so Sayyid Quṭb, umfasst die ganze Welt. Es gebe keine Gesellschaft, die sich rechtmäßig als muslimisch bezeichnen könne. Nunmehr sei es an einer Avantgarde wahrer Muslime, sich gegen die *ǧāhiliyya* zur Wehr zu setzen und eine wahrhaft islamische Gesellschaft aufzubauen.[3]

Die Inspiration für diese Ideen gewann Sayyid Quṭb aus dem Koran, zu dem er einen ausführlichen, vollständigen und vielbändigen Kommentar verfasste. Sein Erweckungserlebnis bezog sich auf eine Passage in der Josefsure, in der der alttestamentarische Josef, der aus muslimischer Sicht als Prophet gilt, seinen Mitgefangenen im Verlies des Pharao sagt:

> „Siehe, ich verließ die Glaubensweise eines Volkes, das an Gott nicht glaubt […] Was ihr da neben Gott verehrt, das sind doch nichts als Namen, die ihr und eure Väter so benannten; Gott sandte keine Vollmacht für sie herab. Das Urteil [oder: die Herrschaft, ar. *al-ḥukm*] liegt allein bei Gott: Befohlen hat er, einzig *ihm* zu dienen." (Koran 12:37, 40)[4]

---

3 Vgl. ebd., S. 37–57.

4 Koranübersetzungen orientieren sich an der Übersetzung von H. Bobzin, Der Koran, München 2010 mit Änderungen durch die Verfasserin in Einzelfällen, in denen dies nötig erscheint, um die Deutung der hier behandelten islamistischen Autoren verständlich zu machen.

Josef ist eine von vielen – oft, aber nicht immer biblischen – Prophetenfiguren im Koran, die Sayyid Quṭb in idealer Weise dazu dienen, seine Theorien zu entfalten. Das liegt daran, dass viele der Geschichten über diese Figuren bereits im Koran als Vorlage für die heilsgeschichtliche Erklärung der Situation der muslimischen Gemeinschaft angelegt sind.

Straflegenden

Im Koran gibt es einen sehr häufigen Typus der Prophetengeschichte: den der Straflegende. Der Ablauf dieser Geschichten folgt einem festen Schema: Ein Prophet predigt seinem Volk die Botschaft vom Monotheismus und dem Jüngsten Gericht. Das Volk weigert sich, diese Botschaft zu glauben, schmäht den Propheten oder greift ihn sogar an. Der Prophet widersteht den zahlenmäßig überlegenen Ungläubigen und am Ende verhilft Gott ihm zum Sieg. Dieses Narrativ wird als Folie für die Situation des Propheten Muḥammad in seiner Zeit in Mekka und den ersten Jahren nach der Hidschra präsentiert; es ruft zur Standhaftigkeit auf und verheißt den Sieg gegen die nach weltlichem Ermessen stärkeren Widersacher.[5]

Die Straflegenden scheinen einige Kriterien des Heldentums zu erfüllen: Sie stellen eine Person in den Mittelpunkt, die sich in einer Auseinandersetzung mit einem übermächtigen Gegner befindet und diesen Kampf am Ende gewinnt. In diesen Geschichten wird zwar eher ein Typus als eine individuelle Persönlichkeit beschrieben, doch haben sie eine starke agonale Dimension, die um eine einzelne, namentlich benannte Person herum aufgebaut ist. Das macht jedoch die Propheten noch nicht zwangsläufig zu Helden: schließlich ist es in der Regel nicht ihre Außeralltäglichkeit, die ihnen zum Sieg verhilft, sondern allein das Eingreifen Gottes. Dem ließe sich entgegenhalten, dass Gott zuverlässig erst ins Geschehen eingreift, nachdem der Prophet Mut, Gottvertrauen und Standhaftigkeit gegenüber Anfeindungen, Entehrung und Bedrohung bewiesen, ja selbst seine engsten familiären Bindungen geopfert hat. So widersetzt sich Abraham seinem eigenen Vater zugunsten des Glaubens an den Einen Gott; Noah wiederum lässt zu, dass sein ungläubiger Sohn von Gott vernichtet wird. Das unbeirrbare Festhalten an der göttlichen Wahrheit gegen alle Widerstände ist kennzeichnendes Merkmal des Prophetentypus der Straflegenden.

Bei vielen dieser Geschichten gibt es aber noch eine weitere Dimension. Ein Beispiel findet sich in der Geschichte vom Konflikt zwischen Mose und dem Pharao, die im Koran in zahlreichen Varianten erzählt wird. Der koranischen Darstellung zufolge ruft der Pharao Zauberer herbei, mit denen sich Mose einen Wettstreit liefern soll, den er gewinnt. Dann heißt es:

---

5 Vgl. D. Marshall, Punishment Stories, in: J. Dammen McAuliffe (Hrsg.), Encyclopaedia of the Qurʾān, Bd. 4, Leiden 2000, S. 318–322.

„Und die Zauberer fielen anbetend nieder. Sie sprachen: ‚Wir glauben an den Herrn der Weltbewohner, den Herrn von Aaron und Mose.' Pharao sprach: ‚Glaubt ihr denn an *ihn* – noch ehe *ich* euch das gestattet habe? Siehe, das ist ein Ränkespiel, das ihr euch ausgedacht habt in der Stadt, um ihre Einwohner aus ihr wegzutreiben. Ihr werdet es noch erfahren! Wahrlich, Hände und Füße haue ich euch ab, wechselweise rechts und links, dann werde ich euch kreuzigen – allesamt!' Sie sprachen: ‚Siehe, zu unserem Herrn kehren wir zurück. Du zürnst uns ja nur deshalb, weil wir an die Zeichen unseres Herrn glaubten, als sie zu uns kamen.' ‚Du unser Herr! Gib uns reichlich Geduld, und nimm uns als Gottergebene zu dir!'" (Koran 7:120–126)

Hier steht nicht die Figur des Propheten im Mittelpunkt, sondern es sind vor allem die Gläubigen, die sich durch Gottvertrauen und Standhaftigkeit auszeichnen. Mose ist Empfänger und Verkünder der göttlichen Offenbarung und wird von Gott befähigt, Wunder zu wirken. Es sind jedoch seine Anhänger, die den Anfeindungen und Drohungen widerstehen und die Bereitschaft zeigen, ihr eigenes Leben zu opfern.

Warum diese Geschichte für Sayyid Quṭb so hohe Anziehungskraft besitzt, lässt sich leicht nachvollziehen. Sie lässt sich unmittelbar auf die Situation einer verfolgten islamistischen Gemeinschaft übertragen und ermutigt zum Widerstand gegen den Tyrannen, zu dessen Inbegriff bei Sayyid Quṭb der Pharao wird: ein weltlicher Herrscher, der sich selbst über das göttliche Gesetz stellt. Sayyid Quṭb kommentiert Koran 7:120–126 ausführlich und mit einigem Pathos. Für ihn stellt diese Passage die Klimax der Mosesgeschichte, ja der gesamten koranischen Botschaft dar.

„Ein Mensch, der die Natur dieses Kampfes zwischen sich und dem Tyrannen erkennt, und erkennt, dass es im Kern ein Kampf des Glaubens ist, der wankt und weicht nicht. Er wird niemals Milde und Gnade von einem Feind erhoffen, der von ihm nichts weniger als die Aufgabe des eigenen Glaubens akzeptiert. […] Derjenige, der weiß, wo er in diesem Kampf steht und zu wem er sich hinwenden sollte, der wird von seinem Widersacher keine Sicherheit erbitten, sondern er wird seinen Herrn um Standhaftigkeit in der Heimsuchung bitten und darum, dass er als Gottergebener sterbe. […] Die Tyrannei steht dem Glauben, dem klaren Bewusstsein und der inneren Zuversicht machtlos gegenüber. Sie hat keine Macht über die Herzen, von denen sie dachte, dass sie sie genauso beherrsche, wie sie die Hälse der Menschen beugen kann; dass sie sie ebenso kontrollieren könne wie die Körper! Wenn sie keine Macht über die Herzen hat, weil diese Gott und nur Gott allein gehören, was besitzt die Tyrannei dann, wenn die Herzen nur nach der Nähe zu Gott streben, nur bei Ihm Schutz suchen und das nicht wollen, was die Machthaber ihnen bieten können?

Es ist einer der einschneidenden Momente in der Geschichte der Menschheit. Das, was sich zwischen dem Pharao und seinen Ratgebern einerseits und den Gläubigen, also den früheren Zauberern, andererseits abspielte, ist ein einschneidender Moment in der Geschichte der Menschheit: Der Sieg des Glaubens über das [diesseitige] Leben. Der Sieg der Entschlossenheit über den Schmerz. Der Sieg des Menschen über den Satan! Es ist ein einschneidender Moment in der Geschichte der Menschheit: Die Verkündung der Geburt der wahren Freiheit."[6]

6 Sayyid Quṭb, Fī ẓilāl al-Qurʾān, Bd. 3, Kairo/Beirut ^{32}2003, S. 1351–1352.

Der Tyrann, dessen Verblendung und Hochmut Sayyid Quṭb eindringlich beschreibt,[7] ist machtlos gegen die Wahrhaftigkeit und Standhaftigkeit der kleinen, in materieller Hinsicht weit unterlegenen Gruppe der Gläubigen. Das Heldentum wird einem Kollektiv zugeschrieben, der Antagonist hingegen ist eine Einzelperson: ein Alleinherrscher, der das schlimmste denkbare Verbrechen gegen die Souveränität Gottes begeht, indem er sein eigenes Gesetz über das Gesetz Gottes stellt. Nicht umsonst rief Anwar as-Sādāts (Sadats) Mörder nach seiner Tat: „Ich habe den Pharao getötet!"[8]

Die koranischen Straflegenden bilden einen Deutungsrahmen für denjenigen Teil der Biographie Muḥammads, der als Zeit des Kampfes gegen einen übermächtigen und ungläubigen Gegner, die Mekkaner, verstanden werden kann. Diese Lebensphase Muḥammads ist es auch, die Sayyid Quṭb, sofern er sich neben dem Koran auf die Prophetenbiographie bezieht, auf die Situation der Muslimbruderschaft zu seiner Zeit überträgt: eine Zeit der Prüfungen, die der Verleihung des Sieges durch Gott unweigerlich vorausgeht. Die Zeit nach dem Sieg Muḥammads über die Mekkaner im Jahr 630 sowie die nach dem Tod des Propheten rezipiert er weitaus weniger stark. Die Frage nach der Ausgestaltung der Herrschaft, wenn sie denn einmal errungen ist, stellt sich ihm kaum. Sie tritt hinter das Ziel des Umsturzes des Systems zurück. Dies jedoch ist ein Ziel, an dem die revolutionär-islamistischen Bewegungen in Ägypten bis dato gescheitert sind; dies gilt auch für die Ǧamāʿa islāmiyya.

Die Ǧamāʿa islāmiyya und die „Revision der Prinzipien"

Die Ǧamāʿa islāmiyya entstand in den 1970er Jahren in Form lose vernetzter islamischer Studentengruppen, die besonders an den neuen Hochschulen im bis dahin wirtschaftlich und strukturell eher vernachlässigten Oberägypten viel Zulauf fanden. Die Ortsgruppen boten Studierenden Dienstleistungen an, riefen zum religiösen Studium und zu einer streng islamischen Lebensweise auf. Neben dem Aufruf zum Islam (*daʿwa*) war die Betonung des koranischen Prinzips des „Gebietens des Guten und Verbietens des Verwerflichen" (*ḥisba*) ein charakteristisches Merkmal. Die *ḥisba* fand unter anderem in Form von Angriffen auf Kino- und Musikvorführungen, gemischtgeschlechtliche studentische Aktivitäten und christliche Geschäfte mit Alkoholverkaufslizenz statt. Ende der 1970er Jahre kam es zum Bruch mit der Muslimbruderschaft, da diese sich vom revolutionären und potenziell militanten Ansatz Sayyid Quṭbs distanzierte. Auch innerhalb der Ǧamāʿa bestand keine Einigkeit in der Frage des gewaltsamen Umsturzes; es dominierte die oberägyptische Sektion der Gemeinschaft, die die Pflicht zur Revolte gegen ein unislamisches Regime proklamierte. Sie schloss zu diesem Zweck

7 Vgl. ebd., S. 1350–1351.
8 Vgl. Kepel, Der Prophet (Anm. 2), S. 233.

eine Allianz mit der Gruppe „Islamischer Dschihad". Allerdings waren und blieben die Ansätze der beiden Gruppen höchst unterschiedlich, auch wenn beide das gleiche utopische Ziel einer vollkommenen islamischen Gesellschaft, in der islamisches Recht angewendet wird, verfolgten. Der „Islamische Dschihad" setzte eher auf die konspirative Anbahnung eines Sturzes des Regimes, während die Ǧamāʿa islāmiyya die Schaffung einer islamischen Gesellschaft durch Predigt und *ḥisba* in den Vordergrund stellte und Breitenwirkung erzielen wollte. Nach dem Scheitern des Umsturzversuches im Zuge der Ermordung Sadats, bei der der „Islamische Dschihad" federführend war, wurde die damalige Führung der Ǧamāʿa komplett inhaftiert. Die Organisation war jedoch weiterhin im Land aktiv, während der „Islamische Dschihad" sich zunehmend auf den Kampf gegen den ‚fernen Feind' verlegte, also die imperialistischen Großmächte, zum Beispiel in Afghanistan.

Ab dem Ende der 1980er Jahre – während die erste Generation ihrer Führung weiterhin in Haft saß – radikalisierte sich die Ǧamāʿa. Sie versuchte, die Kontrolle über einzelne Gebiete zu erlangen und dort eine ‚islamische Gesellschaft' aufzubauen und verübte gezielt Angriffe auf säkularistische Intellektuelle, Vertreter des Regimes und ausländische Touristen. Mitte der 1990er Jahre war sie militärisch besiegt, ihre Anhänger waren fast durchweg getötet, in Haft oder im Exil. Vor diesem Hintergrund proklamierte die erste Generation der Ǧamāʿa-Führer aus der Haft 1997 den Gewaltverzicht und veröffentlichte ab 2002 eine Buchreihe unter dem Obertitel „Revision der Prinzipien" (*taṣḥīḥ al-mafāhīm*), in der sie begründete, warum die Strategie der Ǧamāʿa islāmiyya falsch gewesen sei. Sie habe den Dschihad als Ziel, nicht als Mittel zum Zweck betrachtet und Blutvergießen in Kauf genommen. Dadurch habe sie viele Ägypter abgeschreckt, auf diese Weise der islamischen Sache geschadet und das eigentliche Ziel des Aufbaus einer islamischen Gesellschaft aus dem Blick verloren.[9]

Auf dieser in Ägypten viel beachteten publizistischen Initiative baute Nāǧiḥ Ibrāhīm, ein führendes Mitglied der Ǧamāʿa islāmiyya der 1970er Jahre und ihr wichtigster Ideologe, mit einer breiten Tätigkeit als Kolumnist auf, die sich ab 2011 über zahlreiche viel gelesene ägyptische Medien erstreckte und die Deutungsmuster des revolutionär-islamischen Narrativs komplett verwarf.

---

9 Vgl. R. Meijer, Commanding Right and Forbidding Wrong as a Principle of Social Action. The Case of the Egyptian al-Jamaʿa al-Islamiyya, in: R. Meijer (Hrsg.), Global Salafism. Islam's New Religious Movement, London/New York 2009, S. 189–220. Zu den Kernargumenten der „Revision der Prinzipien" vgl. S. A. Jackson, Beyond Jihad. The New Thought of the *Gamāʿa Islāmiyya*, in: Journal of Islamic Law and Culture 11.1, 2009, S. 52–68. Zu den Hintergründen des Gewaltverzichts vgl. O. Ashour, Lions Tamed? An Inquiry into the Causes of De-Radicalization of Armed Islamist Movements. The Case of the Egyptian Islamic Group, in: Middle East Journal 61.4, 2007, S. 596–625.

Nāǧiḥ Ibrāhīm auf den Spuren von Jesus und Ḥasan

Nāǧiḥ Ibrāhīm, der in Assiut Medizin studierte und zum wichtigsten Intellektuellen der Ǧamāʿa avancierte, war Teil der ersten Führungsgeneration, die nach der Sadat-Ermordung von 1981 komplett verhaftet wurde. In der Haft erwarb er religiöse und juristische Studienabschlüsse und beteiligte sich an der „Revision der Prinzipien". 2005 wurde er aufgrund seiner Abkehr von der Gewalt aus dem Gefängnis entlassen.[10] Er erhielt nach der Revolution von 2011 Gelegenheit, Kolumnen in mehreren renommierten privaten ägyptischen Zeitungen und Nachrichtenportalen zu veröffentlichen. Ein kurzer Versuch einer Parteigründung blieb erfolglos;[11] er konzentrierte sich daraufhin auf seine publizistische Tätigkeit.

Die folgenden Ausführungen beruhen auf der Analyse der Kolumnen, die Nāǧiḥ Ibrāhīm in den vier täglich erscheinenden Zeitungen beziehungsweise Nachrichtenportalen „al-Waṭan", „al-Miṣrī al-Yawm", „aš-Šurūq" und „al-Yawm as-Sābiʿ" zwischen Mai 2011[12] und März 2015 publizierte. All diese Veröffentlichungsplattformen entstanden in einer Phase begrenzter Liberalisierung in der späten Mubārak-Ära ab etwa Mitte der 2000er Jahre. Sie positionierten sich damals politisch und religiös unabhängig, wenn auch nicht dezidiert oppositionell, und setzten sich dadurch von der Riege der staatlichen oder quasistaatlichen Traditionszeitschriften ab. Nach dem Sturz Mubāraks 2011 konnten sie einem breiteren Spektrum politischer Akteure eine Plattform bieten als zuvor, was auch Nāǧiḥ Ibrāhīm zugute kam.

Seine Kolumnen sind eine besonders aussagekräftige Quelle, weil sie aufgrund ihres regelmäßigen Erscheinens, des kurzen und prägnanten Formats sowie der Streuung über mehrere Medien eine weitaus größere Zielgruppe erreichen dürften als die Buchveröffentlichungen der Ǧamāʿa-Führung. Zudem liegt bei den Buchveröffentlichungen der Verdacht nahe, dass dem Gewaltverzicht auch ein taktisches Element innewohnte, nämlich das Ziel der Haftentlassung; bei den viel später entstandenen Kolumnen ist das auszuschließen.

Die Analyse der Kolumnen konzentriert sich im Folgenden auf solche Texte, die sich näher mit der Bedeutung religiöser Figuren für heutige Muslime auseinandersetzen. Dabei spielen drei Kategorien von Personen eine Rolle: Erstens die vorislamischen, koranischen Prophetenfiguren, zweitens der Prophet Muḥam-

---

10 Vgl. Jackson, Beyond Jihad (Anm. 9), S. 58 Anm. 32; www.facebook.com/pages/موقع-المفكر-الإسلامي-د-ناجح-ابراهيم/413040342118433, 6. März 2015; www.islamist-movements.com/2426, 6. März 2015.

11 Vgl. http://islammemo.cc/akhbar/arab/2011/09/18/134131.html, 6. März 2015. Die Partei errang bei den Parlamentswahlen 2012 keinen Sitz, das Projekt wurde offenbar nicht weiterverfolgt.

12 Zu diesem Zeitpunkt begannen seine Kolumnen in „al-Yaqm as-Sābiʿ". Für „al-Miṣrī al-Yawm" schrieb er ab Juli 2011 sporadisch und ab Mitte 2012 häufiger, für „aš-Šurūq" war er ab November 2011 tätig und für „al-Waṭan" ab April 2012. In allen vier Medien publizierte er auch nach dem Militärputsch vom Juli 2013 weiter und setzte dies bis zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Beitrags im März 2015 fort.

mad selbst, dessen facettenreiche Biographie unterschiedliche Deutungen erlaubt, und drittens bedeutende Personen der islamischen Frühgeschichte, insbesondere die Prophetengefährten, die ersten Kalifen und ihre Nachfahren.

a) Vorislamische Propheten: Von Mose zu Jesus

Die koranischen Prophetengeschichten sind für Nāǧiḥ Ibrāhīm selbstverständlich zentrale Referenzen; sie wären aus einem Beitrag zum islamischen Diskurs kaum wegzudenken. Die Gewichtung der Prophetenfiguren allerdings ist eigenwillig. Mose, der Widerstandskämpfer gegen den Pharao, der für den revolutionären Islamismus Sayyid Quṭbs von so hoher Bedeutung ist, tritt ebenso in den Hintergrund wie Abraham, der Kämpfer gegen die Götzen seiner Väter; beide erwähnt Nāǧiḥ Ibrāhīm allenfalls am Rande.

Besondere Bedeutung gewinnt für ihn hingegen Jesus: er ist Gegenstand eigener Kolumnen, sogar einer ganzen Kolumnenreihe. Dies ist durchaus ungewöhnlich, denn der islamistische Diskurs hat mit der Figur Jesu gewisse Schwierigkeiten. Jesus wird im Koran zwar vielfach erwähnt, bisweilen auch in längerer narrativer Form, doch diese Erzählungen lassen sich nicht in das Muster der Straflegenden einbetten. Schließlich endete Jesu Leben nicht mit einem von Gott erzielten Sieg über seine Widersacher.[13] Nāǧiḥ Ibrāhīm verweist zu Beginn seiner sechsteiligen Kolumnenreihe über Jesus[14] explizit auf das Fehlen jeglicher vertiefter Auseinandersetzung mit Jesus sowohl in seinen eigenen Schriften als auch in den Werken islamistischer Autoren insgesamt. Dies sei einer der Gründe, aus denen er sich mit Jesus näher beschäftigen wolle.

Jesus ist für Nāǧiḥ Ibrāhīm nicht nur Vorbild, sondern auch Symbol, und zwar eines der größten Symbole der Liebe in der Menschheitsgeschichte. Zum Beleg zitiert Nāǧiḥ Ibrāhīm unter anderem die Bergpredigt und andere Segmente des Neuen Testaments, was für einen Islamisten recht unüblich ist. Er betont, dass die Aufforderung zur Liebe bei Jesus ausdrücklich auch den Feind einschließe. Dies setzt er in Bezug zu seinen eigenen Erfahrungen. Früher habe er das alttestamentarische Motto „Auge um Auge, Zahn um Zahn" befolgt und Gewalt mit Gegengewalt beantwortet. Dies habe ihm selbst und anderen nichts eingebracht

13 Nach koranischer Darstellung hat zwar keine Kreuzigung stattgefunden, für Jesu Widersacher entstand aber dieser Eindruck.

14 Vgl. Nāǧiḥ Ibrāhīm, Maᶜ al-Masīḥ ᶜalayhi s-salām.. nabdaʾu sawiyyan, in: al-Miṣrī al-Yawm, 5.2.2014, www.almasryalyoum.com/news/details/389013, 6. Mai 2014; ders., ᶜIndamā yarḥamu l-Masīḥ ummahu wa-talāmīḏahu, in: al-Miṣrī al-Yawm, 12.2.2014, www.almasryalyoum.com/news/details/392593, 6. Mai 2014; ders., Suṭūr muḏīʾa maᶜ usrat al-Masīḥ, in: al-Miṣrī al-Yawm, 19.2.2014, www.almasryalyoum.com/news/details/396796, 6. Mai 2014; ders., Maᶜ al-Masīḥ ᶜalayhi s-salām.. muᶜallim al-maḥabba, in: al-Miṣrī al-Yawm, 26.2.2014, www.almasryalyoum.com/news/details/400971, 6. Mai 2014; ders., Sunan an-nubuwwa bayn Muḥammad wa-l-Masīḥ, in: al-Miṣrī al-Yawm, 5.3.2014, www.almasryalyoum.com/news/details/405240, 6. Mai 2014; ders., Muḥammad wa-l-Masīḥ taṭābuq lā tanāquḍ, in: al-Miṣrī al-Yawm, 12.3.2014, www.almasryalyoum.com/news/details/409566, 6. Mai 2014.

außer Gefängnis, Leid und Tod. Nunmehr versuche er, sich an Jesus zu orientieren, indem er Hass mit Güte vergelte in der Hoffnung, damit bei seinem Gegner mehr zu bewegen, als lediglich neuen Hass zu erzeugen.[15]

Unter den Oberbegriff der Liebe subsumiert Nāǧiḥ Ibrāhīm weitere Eigenschaften Jesu, die er jeweils negativ mit der gesellschaftlichen Realität Ägyptens kontrastiert: Toleranz, Vergebungsbereitschaft, Selbstlosigkeit und Barmherzigkeit. Diese Eigenschaften charakterisieren aus seiner Sicht nicht nur Jesus, sondern sind allen Propheten zu eigen. Eigentlich handelt es sich seiner Darstellung nach bei Propheten um einen einzigen Personentypus: jede Handlung oder Aussage einer dieser Personen lasse sich auch einer beliebigen anderen Person zuschreiben.[16] Diese Auffassung entspricht durchaus der gängigen islamischen Prophetologie. Ungewöhnlich sind allerdings die Zentralität, die Nāǧiḥ Ibrāhīm der Figur Jesu zuweist, sowie die Auswahl der Eigenschaften, die Nāǧiḥ Ibrāhīm für exemplarisch hält.

Jesus ist für ihn derjenige Prophet, der Muḥammad am nächsten steht und am ähnlichsten ist. Ausführlich begründet er diese Annahme mit Aussagen, die Muḥammad der Überlieferung zufolge über Jesus getätigt haben soll, und durch eine Reihe von Parallelen, die er zwischen den beiden Figuren zieht. An erster Stelle nennt er das Prophetentum und, damit verbunden, die Bereitschaft, dem Jenseits Vorrang vor dem Diesseits zu geben. Eine direkte Folge des Prophetentums sei der Drang zur Verkündigung, die beide kompromisslos, aber in Güte und Friedfertigkeit betrieben hätten. Weiterhin verweist Nāǧiḥ Ibrāhīm auf Muḥammads und Jesu Selbstlosigkeit, das Desinteresse an persönlicher Sicherheit und Wohlstand, die Fürsorge für ihre Angehörigen und Anhänger, das Drängen auf Wohltätigkeit und Barmherzigkeit insbesondere gegenüber Armen, Witwen und Waisen sowie die Bereitschaft, Sündern zu vergeben. All diese Aspekte belegt er im Einzelnen mit Geschichten aus Muḥammads und Jesu Leben. Schließlich nennt er als wesentliche Gemeinsamkeit das Erdulden von Leid und Verfolgung, die beide Propheten zur Auswanderung zwangen, und die Existenz von Gegnern, die ihnen nach dem Leben trachteten. Auch bei den koranischen Straflegenden ist die Verfolgung der Propheten ein zentraler Topos. Sie hat jedoch einen klaren Zweck und eine zeitliche Begrenzung: sie dient dazu, Gottvertrauen und Standhaftigkeit des Propheten auf die Probe zu stellen, der am Ende auf triumphale Weise von Gott gerächt wird. Dadurch, dass Nāǧiḥ Ibrāhīm Jesus in den Mittelpunkt stellt, entfällt in seiner Darstellung des Prophetentums dieser triumphalistische Aspekt vollkommen. Das Leid und die Verfolgung stehen hier für sich, exemplifizieren die Opferbereitschaft der Propheten und haben dadurch, dass sie keine diesseitige Belohnung erfahren, umso höheren Wert.[17]

---

15 Ders., Maʿ al-Masīḥ ʿalayhi s-salām.. muʿallim al-maḥabba (Anm. 14).

16 Ders., Sunan an-nubuwwa (Anm. 14).

17 Ebd. sowie ders., Muḥammad wa-l-Masīḥ, (Anm. 14); ders., Muḥammad wa-l-Masīḥ.. ḥīnamā yaltaqiyān, in: al-Miṣrī al-Yawm, 1.1.2015, www.almasryalyoum.com/news/details/618414, 9. März 2015.

b) Muḥammad: Vom Widerstandskämpfer zum Prediger und Diplomaten

An diesem Punkt stellt sich die Frage, welches Muḥammadbild Nāǧiḥ Ibrāhīm eigentlich vertritt, das ihn so mühelos zu einer Gleichsetzung mit Jesus befähigt, und wie er es aus der Prophetenbiographie und den Hadithen – Quellen, deren Authentizität er voraussetzt – heraus begründet. Seine Sicht auf Muḥammad fasst Nāǧiḥ Ibrāhīm folgendermaßen zusammen:

> „Der Gesandte Gottes ist mit Abstand der größte aller Verkündiger Gottes. Er war zwar auch Richter, Staatslenker, Führer der muslimischen Heere, Vater, Ehemann und Freund, und er war in jeder dieser Funktionen ein großes Genie. Aber die ohne Einschränkungen größte seiner Aufgaben, die, die ihm am nächsten war und am engsten mit seinem Wesen verbunden, war der Aufruf zu Gott (*ad-daʿwa ilā llāh*). Diese Aufgabe übte er vom Anfang bis zum Ende aus, ohne Unterlass; der Koran beschrieb ihn wieder und wieder als Verkündiger, Mahner, Propheten und Gesandten. [...] Aus dieser Aufgabe erwachsen alle seine anderen Funktionen oder sie gehen auf sie zurück."[18]

Die Verkündigung dominiert also andere Aspekte der Biographie Muḥammads. Sie habe die Konversion Hunderttausender zum Islam und dadurch in unermesslichem Umfang Gutes bewirkt. Krieg und Eroberungen kommen in dieser Darstellung nicht vor.

Allerdings spielt in Nāǧiḥ Ibrāhīms Narrativ die medinensische Periode, also die Zeit nach der Hidschra im Jahr 622, in der Muḥammad in zunehmendem Maße als Staatsmann und militärischer Führer agierte, durchaus eine erhebliche Rolle; sie ist weit wichtiger als bei Sayyid Quṭb. Im Vordergrund stehen jedoch nicht Siege wie etwa der in der Schlacht von Badr (624), sondern diplomatische Aktivitäten wie der Waffenstillstand von Ḥudaybiyya (628). Hier, so Nāǧiḥ Ibrāhīm, sei Muḥammad Kompromisse eingegangen, um mit seinen Anhängern die Wallfahrt nach Mekka vollführen zu können und offenen Feindseligkeiten vorzubeugen. Der Prophet habe, wie auch Hadithe belegten, Blutvergießen zutiefst verabscheut und alle Möglichkeiten genutzt, es zu vermeiden.[19]

Nāǧiḥ Ibrāhīm nutzt die Biographie Muḥammads weit häufiger, um aktuelle Bezüge herzustellen, als die Auseinandersetzung mit dem Leben Jesu. So betont er, dass der Prophet keine Erben hinterlassen und auch keine eingesetzt habe. Es sei ihm also, anders als den meisten gegenwärtigen nominellen Muslimen, nicht um Reichtum oder Macht und schon gar nicht um deren Sicherung für seine Familie gegangen.[20] Unverkennbar ist dies eine Anspielung auf den ägyptischen

---

18 Ders., Ayn naḥnu min muʿallim ad-daʿwa?, in: al-Waṭan, 24.9.2012, www.elwatannews.com/news/details/52558, 6. Mai 2014.

19 Ders., Hal sa-tafhamu Miṣr ṣulḥ al-Ḥudaybiyya?, in: aš-Šurūq, 15.2.2014, www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=15022014&id=d9315d61-55a0-45b9-85c0-fa5f7092aff3, 6. Mai 2014.

20 Ders., Min išrāqāt an-nubuwwa, in: aš-Šurūq, 18.1.2014, www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=18012014&id=7181bb87-74a8-4d46-af00-96d0b293dbca, 6. Mai 2014; ders., Ad-daula al-islāmiyya wa-tawrīṯ al-ḥukm, in: al-Yawm as-Sābiʿ, 23.8.2011, www.youm7.com/NewsPrint.asp?NewsID=479650, 6. Mai 2014.

Präsidenten Ḥusnī Mubārak, der sich gegen Ende seiner Amtszeit bemühte, seinen Sohn Ǧamāl als Erben im Präsidentenamt zu installieren, und erheblichen Reichtum in seiner Familie akkumulierte. Demgegenüber sei der Prophet freigiebig gewesen und habe nie besser gelebt als seine Anhänger, auch in Zeiten der Armut.

Ausführlich beschreibt Nāǧiḥ Ibrāhīm das hohe Maß an Achtung, das Muḥammad gegenüber diplomatischen Gepflogenheiten gehabt habe. Den Schutz, den Muḥammad Gesandtschaften habe angedeihen lassen, kontrastiert er negativ mit Angriffen von Islamisten auf amerikanische Botschaften, etwa nach der Veröffentlichung eines despektierlichen Videos über Muḥammad 2012.[21] Diese und andere Verhaltensweisen seien auch deswegen scharf abzulehnen, weil sie westlichen Beobachtern ein völlig falsches Bild vom Propheten vermittelten. Diese These führt Nāǧiḥ Ibrāhīm kurz nach dem Mord an Redakteuren der französischen Satirezeitschrift „Charlie Hebdo" im Januar 2015 näher aus. Die Regierungen muslimischer Staaten, die Islamisten sowie das Handeln der Muslime insgesamt seien dafür verantwortlich, dass sich die Menschen in westlichen Ländern ein falsches Bild von der Botschaft Muḥammads machten.[22] Seinen Versuch einer Richtigstellung schließt Nāǧiḥ Ibrāhīm mit dem Rat des Propheten an seine Gefährten ab: „Zürne nicht".[23] Besonders scharf geißelt er die Tatsache, dass der „Islamische Staat im Irak und Syrien" (ISIS/ Dāʿiš) sich auf Muḥammad berufe, gegen dessen Vorbild er jedoch auf Schritt und Tritt verstoße, etwa durch die Unterbindung von Meinungsfreiheit, Angriffe gegen ‚Schutzbefohlene', also Christen, und den *takfīr* – die Praxis, andere Muslime zu Ungläubigen zu erklären.[24] Der Prophet selbst habe sehr auf den Eindruck geachtet, den sein Handeln auf Außenstehende hinterlasse, um nicht die Wirksamkeit seiner Botschaft zu beeinträchtigen. So habe er sich sogar trotz des Drängens seiner Anhänger geweigert, einen Heuchler zu töten, damit nicht der Eindruck entstehe, er töte Muslime.[25]

Insgesamt stellt Nāǧiḥ Ibrāhīm Muḥammad als den ‚Gesandten des mittleren Weges' (*rasūl al-wasaṭiyya*) dar und beruft sich damit auf das inhaltlich eher unbestimmte Schlagwort der *wasaṭiyya*, das von unterschiedlichen muslimischen Akteuren genutzt wird, um sich sowohl von gewaltbereiten Tendenzen als auch von allzu modernistischen Strömungen zu distanzieren. Bei Nāǧiḥ Ibrāhīm ist dies nicht wesentlich anders. Seiner Darstellung zufolge steht *wasaṭiyya* für ein

---

21 Ders., Hal naḥnu nanṣuru r-rasūla ḥaqqan?, in: al-Waṭan, 17.9.2012, www.elwatannews.com/news/details/50078, 6. Mai 2014.

22 Ders., Charlie Hebdo [Šārlī Ībdū].. wa-uḏran rasūla llāh, in: aš-Šurūq, 17.1.2015, www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=17012015&id=4a7d4bb7-877e-4045-9008-d644a7562e96, 10. März 2015.

23 Ders., Yā qawm: Lā taʿrifū r-rasūl min ḫilālinā, in: al-Miṣrī al-Yawm, 22.1.2015, www.almasryalyoum.com/news/details/637064, 9. März 2015.

24 Ders., Nidāʾ ʿāǧil ilā Dāʿiš, in: al-Miṣrī al-Yawm, 19.2.2015, www.almasryalyoum.com/news/details/660648, 9. März 2015.

25 Ders., Al-ḥaraka l-islāmiyya (Anm. 1).

konfliktfreies Verhältnis zwischen Vernunft und Schrifttreue, Wissenschaft und Religion, Diesseits und Jenseits, Vergangenheit und Gegenwart sowie für die Zurückweisung der ‚Übertreibungen' der Schia und der Kharidschiten. Sie beinhaltet die Weigerung, Sünder oder Andersdenkende zu verketzern, aber auch die Zurückweisung grenzenloser Toleranz.[26] Dies ist zweifellos ein höchst selektives Muḥammadbild – aber das gilt für das Muḥammadbild anderer muslimischer Akteure nicht minder.

c) Figuren der islamischen Frühgeschichte

In verschiedenen Kolumnen – auch hier sind es oft solche mit aktuellen Bezügen – führt Nāǧiḥ Ibrāhīm Ereignisse der islamischen Frühgeschichte an. Er beruft sich dabei immer wieder auf bestimmte Personen, die ihm entweder als Vorbild oder als abschreckendes Beispiel dienen. Um diese einordnen zu können, ist ein kurzer, skizzenhafter Exkurs in die Zeit nach dem Tod Muḥammads im Jahr 632 nötig.[27]

Muḥammad hinterließ bei seinem Tod keine männlichen Nachfahren, hatte weder einen Nachfolger designiert noch eine Nachfolgeregelung getroffen; auch der Koran bot keine konkreten Anhaltspunkte zur Lösung dieser Frage. Die ersten Entscheidungen über die Führung der Gemeinschaft fielen daher eher *ad hoc* und begünstigten angesehene langjährige Prophetengefährten: Zuerst Abū Bakr (632–634), dann ʿUmar (634–644). An dritter Stelle folgte ʿUṯmān (644–656), der ebenfalls ein hochrangiger Prophetengefährte gewesen war, aber außerdem einem einflussreichen Clan, den Banū Umayya, entstammte. Angesichts der rasch fortschreitenden Eroberungen gab es zunehmende Verteilungskonflikte, in deren Zuge bestimmte Gruppen ʿUṯmān vorwarfen, seine Familie zu bevorzugen. Er wurde schließlich von einem Mob ermordet. Sein Nachfolger ʿAlī (656–661) war ein Cousin des Propheten und als Ehemann der Prophetentochter Fāṭima Vater der einzigen männlichen Nachfahren Muḥammads, zweier Söhne namens al-Ḥasan (im Folgenden: Ḥasan) und al-Ḥusayn (im Folgenden: Ḥusayn). ʿAlī musste sich mit beträchtlicher Opposition auch von Seiten anderer verdienter Prophetengefährten auseinandersetzen, die ihm unter anderem vorwarfen, kein Interesse an der Aufklärung des Mordes an ʿUṯmān zu zeigen, womöglich sogar

26 Ders., Rasūl al-wasaṭiyya.. nanʿā ilayhi ġiyābahā, in: al-Waṭan, 20.1.2014, www.elwatannews.com/news/details/400533, 6. Mai 2014.

27 Vgl. dazu im Einzelnen A. Noth, Früher Islam, in: U. Haarmann (Hrsg.), Geschichte der arabischen Welt, München ²1991, S. 11–100. Noth stellt im Wesentlichen das gängige muslimische Narrativ dar, das allerdings nicht einheitlich ist. Es gibt zum Beispiel erhebliche Unterschiede zwischen Sunna und Schia. Die islamische Frühgeschichte ist jedoch auch über diese innermuslimischen Differenzen hinaus ein höchst umstrittenes Feld. Es gibt in der Forschung heftige Diskussionen darüber, welchen historischen Gehalt die muslimische Version der Ereignisse hat und welchen Wert die verfügbaren Quellen besitzen. Da sich für Nāǧiḥ Ibrāhīm solche Fragen jedoch nicht einmal im Ansatz stellen, wäre es hier wenig ergiebig, ihnen nachzugehen.

in ihn verstrickt zu sein. Außerdem weigerte sich der Gouverneur von Syrien, Muʿāwiya, ein Mitglied der Banū Umayya, ʿAlīs Oberhoheit anzuerkennen. ʿAlī wurde schließlich von einem ehemaligen Anhänger ermordet.

Nach ʿAlīs Tod fiel das Kalifat Muʿāwiya (661–680) zu und verblieb nach dessen Tod in der Familie der Banū Umayya. Dagegen gab es aber Opposition. Zum einen hatte ʿAlī eine Anhängerschaft hinterlassen, die der Überzeugung war, er habe von Anfang an Anspruch auf das Kalifat gehabt und es müsse nach seinem Tod auf seine Söhne übergehen. Ḥasan wurde von ʿAlīs Anhängern zum Führer auserkoren, vermied jedoch die unausweichliche Auseinandersetzung mit Muʿāwiya und erkannte ihm das Kalifat zu. Er wurde dafür großzügig entlohnt und starb 670 wohlhabend und unbehelligt in Medina. Ḥusayn machte sich nach Muʿāwiyas Tod 680 mit Angehörigen und Anhängern von Medina auf den Weg nach Kufa, um dort die Führung der Gemeinschaft zu übernehmen. Er wurde bei Kerbela von Truppen des umayyadischen Gouverneurs von Kufa überwältigt und mitsamt zahlreichen Begleitern getötet – ein Ereignis, das den Gründungsmythos der Schia darstellt.

Zum anderen erhob sich 680 in Medina ʿAbdallāh Ibn az-Zubayr und beanspruchte das Kalifat. Er war der Sohn eines Prophetengefährten und Vertreter der in Medina ansässigen Familien der ersten Anhänger des Propheten, die sich von den Umayyaden marginalisiert fühlten. 692 unterlag er gegen die Umayyaden, die Medina einnahmen und Ibn az-Zubayr töteten.

Aus dieser konfliktbehafteten Personenkonstellation ist es weder der von den Schiiten verehrte Märtyrer Ḥusayn, den sich Nāǧiḥ Ibrāhīm zum Vorbild wählt, noch sind es die ersten vier Kalifen, die von Sunniten allgemein als „rechtgeleitet" (*rāšid*) betrachtet werden. Vielmehr entscheidet er sich ausgerechnet für die am wenigsten heroische aller oben geschilderten Figuren, für ʿAlīs ältesten Sohn Ḥasan.

Eine seiner ersten Kolumnen im Sommer 2011 widmet Nāǧiḥ Ibrāhīm einem Rückblick auf den Entschluss der Ǧamāʿa-Führung im Sommer 1997, den Gewaltverzicht zu verkünden. Nach einem kurzen Abriss der wesentlichen Inhalte der Erklärung fährt er fort:

> „Frieden zu schaffen fällt Führern schwerer, als den Krieg zu erklären. Ich habe beides selbst durchlebt und habe am Frieden mehr gelitten als am Krieg. Dabei war unser Herr Ḥasan, der Sohn ʿAlīs, mein leuchtendes Vorbild auf dem gesamten Weg des Waffenstillstands und Friedens. Er nahm auf sich, was nötig war, um Menschenleben zu retten und die Kämpfe zwischen den Muslimen zu beenden. […] Er sagte zu ihnen [d.h. seinen Anhängern]: ‚[…] Die Schädel der Araber waren in meiner Hand; ich aber wollte euch nicht um der Herrschaft willen dem Tod preisgeben'".[28]

Das Beispiel Ḥasans hat für Nāǧiḥ Ibrāhīm aber nicht nur persönliche biographische und historische Bedeutung, sondern dient ihm auch als Maßstab zur Beurteilung der aktuellen politischen Situation. In zwei Kommentaren zum Sturz

[28] Nāǧiḥ Ibrāhīm, Hākaḏā taʿallamtu ṣ-ṣulḥ min sayyidinā l-Ḥasan b. ʿAlī, in: al-Yawm as-Sābiʿ, 12.7.2011, www.youm7.com/NewsPrint.asp?NewsID=453376, 6. Mai 2014.

Muḥammad Mursīs durch das ägyptische Militär im Juli 2013 kontrastiert er das Modell Ḥasans mit den seinem Urteil nach weit weniger glücklichen Entscheidungen anderer Persönlichkeiten der islamischen Frühgeschichte. ʿUṯmān zum Beispiel habe sich entschieden, am Kalifat, auf das er einen legitimen Anspruch gehabt habe, trotz heftiger Opposition festzuhalten. Dies habe zur Spaltung der muslimischen Gesellschaft und Jahren des Bürgerkriegs geführt, die den Tod zehntausender Muslime zur Folge gehabt hätten. Diesem Vorbild sei Mursī gefolgt, anstatt zurückzutreten und Neuwahlen anzuordnen. Sein Anspruch auf Herrschaft sei ebenso legitim gewesen wie der ʿUṯmāns, aber das Festhalten an ihm sei im Vergleich zu einem Rücktritt im Hinblick auf die Folgen dieser Entscheidung das größere Übel gewesen. Er hätte sich daher an Ḥasan orientieren sollen:

> „Ḥasan, der Sohn ʿAlīs, hatte einen Anspruch auf das Kalifat nach seinem Vater. Er erkannte [jedoch], dass der Krieg mit Muʿāwiya unvermeidlich war. Das Vergießen des Blutes von Muslimen ist schwerwiegender als alle Herrschaftsgewalt der Welt. Das Gute muss zugunsten des Besseren aufgegeben werden; wer einen Anspruch hat, sollte ihn aufgeben, wenn es dazu dient, Blutvergießen zu vermeiden, einen Riss [in der Gesellschaft] zu kitten und einen Bürgerkrieg zu verhindern."[29]

In einer weiteren Kolumne kommt Nāǧiḥ Ibrāhīm zu dem sehr viel grundsätzlicheren Schluss, dass in jedem historischen Konflikt zwischen den Inhabern religiöser Legitimität und Autorität einerseits und denen der militärischen und politischen Macht andererseits Letztere gesiegt hätten. ʿAbdallāh ibn az-Zubayr zum Beispiel sei dem Umayyadenkalifen ʿAbd al-Malik und dessen Truppenführer al-Ḥaǧǧāǧ religiös, moralisch und charakterlich überlegen gewesen, aber chancenlos gegen deren militärische Stärke und Erfahrung. Ḥusayn sei sehenden Auges ins Martyrium gegangen und habe dabei alle Ratschläge der Prophetengefährten und ihrer Söhne missachtet. Nāǧiḥ Ibrāhīm verweist hier insbesondere auf den eminenten Prophetengefährten ʿAbdallāh ibn ʿUmar, der gesagt habe, Gott werde das Prophetentum und das Kalifat nicht in der Familie des Propheten vereinen. Das bedeute, so Nāǧiḥ Ibrāhīm, nichts anderes, als dass das Prophetentum edler sei als das Kalifat. Analog dazu sei die Verkündigung der weltlichen Macht überlegen und die Rechtleitung von Menschen ein dauerhafterer Sieg als die politische Herrschaft.[30]

Postheroischer Islamismus?

Der Begriff des Heldentums kommt in Nāǧiḥ Ibrāhīms Kolumnen nicht vor, wohl aber die damit in Verbindung stehenden Motive: der Kampf, das Opfer, der Sieg, all dies personifiziert in den Taten und Entscheidungen charakterlich und religiös

---

29 Ders., Ad-Duktūr Mursī bayn ḫiyāray ʿUṯmān wa-l-Ḥasan, in: al-Yawm as-Sābiʿ, 23.7.2013, www.youm7.com/NewsPrint.asp?NewsID=1174273, 6. Mai 2014.

30 Ders., Ṣirāʿ ahl ad-daʿwa wa-l-ḥarb ʿalā s-sulṭa, in: al-Miṣrī al-Yawm, 24.8.2013, http://www.almasryalyoum.com/news/details/199599, 10. März 2015.

vorbildlicher, nahezu übermenschlicher Figuren. Leicht ließen sich seine Ideen als Abkehr vom Kampf und damit auch als Abwendung von heroischen Denkmustern deuten. Deutlich weist er die Vorstellung zurück, es habe einen Eigenwert, das Blut junger Männer zu opfern, gleich ob es freiwillig oder unfreiwillig geschieht. Statt zum bewaffneten Kampf, der entweder mit dem Sieg oder im potenziell nicht weniger heldenhaften Martyrium endet, ruft er dazu auf, den Griff nach der Macht zu unterlassen.

Dies als vollständigen Rückzug aus dem Kampf zu deuten, wäre aber zu kurz gegriffen. In einer bereits erwähnten, sehr grundsätzlichen Kolumne, die er nach dem Sturz Mursīs verfasste, deutet Nāǧiḥ Ibrāhīm die Geschichte des Islams als die eines immerwährenden Kampfes zwischen den Verfechtern der Verkündigung und den Inhabern politischer und militärischer Macht. Seine Grundthese lautet, dass die Vertreter des religiösen Lagers diesen Kampf um die Herrschaft immer verlieren würden; es werde ihnen nie gelingen, dauerhaft die weltliche Macht zu erringen. Der wichtigere, höherrangige Kampf spiele sich aber auf einer ganz anderen Ebene ab, nämlich auf der der Verkündigung. Nāǧiḥ Ibrāhīms Hauptkritik an der islamistischen Bewegung, verkörpert in seiner Darstellung von Personen wie ʿUṯmān, ʿAbdallāh ibn az-Zubayr und Ḥusayn, lautet, sie habe diese Ebene zugunsten der weltlichen Herrschaft vernachlässigt. Allein Ḥasan habe die richtige Entscheidung getroffen. Er habe Verkündigung (*daʿwa*) über Herrschaft (*sulṭa*) gestellt und habe damit – paradoxerweise ausgerechnet durch seinen Verzicht auf die weltliche Macht – genau diejenige Herrschaft erreicht, die ihm als Kind von Muḥammad vorhergesagt worden sei.[31] Den Verzicht auf das vordergründig Heroische deutet er also nicht als Rückzug aus dem Kampf, sondern sieht ihn vielmehr als den eigentlichen, wesentlichen Sieg. Er verkörpere Selbstlosigkeit, die Absage an persönlichen Ruhm und persönliche Macht und damit das größtmögliche Opfer.

Unweigerlich stellt sich die Frage, ob diese Umdeutung von Größe und Heldenmut nicht eine bloße rhetorische Strategie ist, die wenig Chancen besitzt, Anziehungskraft zu entfalten. Vermag das Werben um die Akzeptanz des kleineren Übels wirklich den Aufruf zum kompromisslosen Kampf für das Gute zu ersetzen, auf gleiche Weise die Imagination zu fesseln und Opferwillen hervorzurufen? Die Antwort auf diese Frage würde deutlicher ausfallen, wenn bei Nāǧiḥ Ibrāhīm nicht in mancherlei Hinsicht auch Kontinuitäten sichtbar wären. Er propagiert keineswegs die Relativierung aller früheren Werte und Glaubensvorstellungen. Wenn es um Verkündigung (*daʿwa*), Frömmigkeit und persönliche Lebensführung geht, dann nimmt er keine Relativierungen vor, macht keine Anleihen bei modernistischen oder säkularistischen Denkern. Sein Geschlechterbild etwa geht dezidiert von komplementären Rollenbilden und einer Hierarchie zwischen Mann und Frau aus.[32] Die Infragestellung der Hadithe als authentische Quelle nicht nur

[31] Ders., Hākaḏā taʿallamtu ṣ-ṣulḥ (Anm. 28); ders., Ad-Duktūr Mursī bayn ḫiyāray (Anm. 29).
[32] Ders., Rasūl al-wasaṭiyya (Anm. 26).

für das Leben des Propheten, sondern auch für die heutige Ausgestaltung islamischer Glaubenspraxis weist er scharf zurück.[33] Hinsichtlich der Zentralität der *daʿwa*, die nicht in erster Linie als Missionierung von Nichtmuslimen, sondern als Aufruf an Muslime zur Ausrichtung ihres Lebens an islamischen Normen zu verstehen ist, rückt Nāǧiḥ Ibrāhīm nicht von den ursprünglichen Ideen und Praktiken der Ǧamāʿa islāmiyya ab.[34] Vielmehr wirft er sich selbst und seinen Mitstreitern vor, diese Zentralität gegenüber dem Streben nach politischer Macht vorübergehend aus dem Blick verloren zu haben.

Ein postislamistischer Turn?

Die auf die Erfahrung des Scheiterns gestützte[35] Transformation der Ǧamāʿa islāmiyya und die daraus resultierende kritische Auseinandersetzung ihrer Führung mit dem revolutionären Islamismus scheint einige Kriterien des Konzepts zu erfüllen, das seit den 1990er Jahren in der Islamwissenschaft unter dem Schlagwort ‚Postislamismus' diskutiert wird. Die Verfechter dieses Konzepts verstehen es als ein Projekt, dem es darum gehe, die Prämissen des klassischen Islamismus zu überdenken, weiterzuentwickeln oder zu überwinden. In vielen Fällen geschehe dies dann, wenn sich revolutionäre islamistische Akteure vom utopischen Ideal eines islamischen Staates, das sie als gescheitert erlebten, abwendeten und pragmatischere, kurzfristigere Ziele verfolgten, ohne dabei jedoch einen islamischen Referenzrahmen aufzugeben. Im Zuge dieser Entwicklung verschwimme die klare Grenze zwischen Glaube und Unglaube, Gut und Böse, Islam und Westen. Grauzonen und Zwischenstufen erschienen denkbar, und die Möglichkeit, Werte des ehemaligen ideologischen Gegners zu übernehmen – etwa das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit – könne nicht mehr ausgeschlossen werden. Eine Politik der großen Gesten und revolutionären Symbolik werde abgelöst durch eine weniger spektakuläre, aber realistischere und zielorientierte Politik der kleinen Schritte.[36] Auf inhaltlicher Ebene sei Postislamismus

> „[…] neither anti-Islamic nor un-Islamic nor secular. Rather, it represents an endeavor to fuse religiosity and rights, faith and freedom, Islam and liberty. It is an attempt to turn the underlying principles of Islamism on their head by emphasizing rights instead of duties, plurality in place of a singular authoritative voice, historicity rather than fixed scriptures, and the future instead of the past. It wants to marry Islam with individual choice and freedom (albeit at varying degrees), with democracy and modernity, to

[33] Ders., Ḥīnamā yaḫruǧu l-Buḫārī min qabrihi!!!, in: aš-Šurūq, 28.2.2015, www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=28022015&id=f88000ba-948c-429e-9c8d-95bb4f996aba, 11. März 2015.

[34] Zur Zentralität der *daʿwa* vgl. Meijer, Commanding Right (Anm. 9).

[35] Vgl. dazu Ashour, Lions Tamed (Anm. 9).

[36] Vgl. W. Schiffauer, Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der islamischen Gemeinschaft Milli Görüş, Frankfurt am Main 2010, S. 11–19.

> achieve what some have termed an 'alternative modernity'. Post-Islamism is expressed in acknowledging secular exigencies, in freedom from rigidity, in breaking down the monopoly of religious truth."[37]

Dieses Konzept von Postislamismus ist vor allem aus der Beobachtung iranischer religiöser Diskurse heraus entwickelt worden, ist aber auf die Beschreibung islamistischer Akteure in anderen Ländern, wie etwa die ägyptische Muslimbruderschaft, ebenfalls angewandt worden. Allerdings hat bereits Henri Lauzière gezeigt, dass die pragmatische Wende islamistischer politischer Intellektueller durchaus mit einer Beibehaltung skripturalistischer Positionen und rigoroser Frömmigkeitsforderungen einhergehen kann.[38] Auch mündet eine Abkehr vom revolutionären Kampf bei gleichzeitiger Beibehaltung eines religiösen Referenzrahmens keineswegs zwangsläufig in den ‚Marsch durch die Institutionen', der postislamistischen Akteuren oft zugeschrieben wird.

Das Beispiel der ägyptischen Ǧamāʿa islāmiyya, insbesondere ihres Vordenkers Nāǧiḥ Ibrāhīm, zeigt deutlich, dass die ‚pragmatische Wende', die Annäherung an vormals abgelehnte Werte und Strukturen, nicht die einzig mögliche Ausgestaltung eines postislamistischen Projekts darstellt. Eine Alternative besteht in der Hinwendung zu einer Ausrichtung, die als quietistischer Salafismus – oder vielleicht als Post-Salafismus – eingeordnet werden könnte. Sie beinhaltet eine klare Trennung zwischen weltlich-politischer und religiöser Ebene sowie den Rückzug auf die religiöse Ebene, auf der sehr weitreichende Forderungen an die Gläubigen erhoben werden. Diese Art von Transformation erfordert es keineswegs, Demokratie, Säkularität oder Individualismus gutzuheißen oder die Heiligen Schriften zu historisieren. Vielmehr steht der Rückzug aus der Politik allein im Dienste der Verkündigung:

> „Wir wollten keinen falschen Ruhm auf den Schädeln unserer Brüder aufbauen, sondern wir haben unseren Ruhm riskiert um ihrer Freiheit und des Werts ihres Lebens willen, und auch, damit das Gewand der islamischen Bewegung rein und sauber bleibe – genau wie es Ḥasan, der Sohn ʿAlis, möge Gott Wohlgefallen an ihm haben, tat."[39]

Der Gefahr, dass der Rückzug aus dem Kampf um die Herrschaft als Scheitern verstanden wird, versucht Nāǧiḥ Ibrāhīm vorzubeugen, indem er ihn heroisch auflädt. Dies geschieht durch das Motiv des Selbstopfers: Noch über dem Selbstopfer durch den Märtyrertod steht für ihn in einer paradox anmutenden Wendung der Verzicht auf eben dieses Selbstopfer mitsamt dem Ruhm, den es verheißt; seine Terminologie und seine Charakterisierung Ḥasans verleihen diesem Verzicht eine heroische Konnotation, die in scharfem Kontrast zur kritischen Bewertung prototypischer Helden der muslimischen Frühgeschichte steht. Die

---

37 A. Bayat, Post-Islamism at Large, in: A. Bayat (Hrsg.), Post-Islamism. The Changing Faces of Political Islam, Oxford/New York 2013, S. 3–32, hier S. 8.

38 H. Lauzière, Post-Islamism and the Religious Discourse of ʿAbd al-Salam Yasin, in: International Journal of Middle East Studies 37.2, 2005, S. 241–261.

39 Nāǧiḥ Ibrāhīm, Hākaḏā taʿallamtu ṣ-ṣulḥ (Anm. 28).

Wendung zum quietistischen Salafismus bedeutet für Nāǧiḥ Ibrāhīm auch die Konstruktion eines neuen Heldenbildes: Das des Predigers, der der Verkündigung des Islams und dem Schutz von Menschenleben absoluten Vorrang vor allen anderen Bestrebungen einräumt, insbesondere vor dem eigenen Streben nach dem Erlangen von Heldenruhm. Dieser durch Sieg im Kampf oder Martyrium begründete Heldenruhm erscheint in Nāǧiḥ Ibrāhīms Rhetorik als moralisch fragwürdiges, fragiles Gebilde, das eher der kurzfristigen Befriedigung des eigenen Egos zu dienen scheint als dem langfristigen Wohl des Islams.

Grenzgänger des Umbruchs

Der symbolische Kampf um das Gedenken an Helden und Märtyrer des ‚Arabischen Frühlings'

Friederike Pannewick

Seit Beginn der aktuellen politischen und gesellschaftlichen Umbrüche in der arabischen Welt im Laufe des Jahres 2010 gab es viele Todesopfer. Für die Mitglieder der verschiedenen Protestbewegungen demonstriert ihr Tod die brutale Gewalt des jeweiligen politischen Gegners, der für diese Taten verantwortlich gemacht wird. Viele Aktivisten wie auch Hinterbliebene versuchen, dem schmerzhaften Verlust einen Sinn zu geben und betonen den Opfercharakter dieser Todesfälle. Dieser Beitrag beschäftigt sich mit den vielfältigen ästhetischen Ausdrucksformen, in denen dieser Helden und Märtyrer der sogenannten Arabischen Revolution in der Öffentlichkeit gedacht wird.

Die Opfer der gewaltsamen Umbrüche und Transformationsprozesse werden meist idealisiert, ihr Tod – sei er als bewusstes Risiko selbst einkalkuliert oder auch als tragisches Schicksal ohne eigenes Zutun erfolgt – wird dabei aber auch häufig im Kampf um die politische Deutungshoheit instrumentalisiert. Beiden Richtungen ist gemeinsam, dass das öffentliche Gedenken an die Märtyrer dem Vergessen entgegenwirken soll. Ihre möglichst weithin sichtbare und ubiquitäre Repräsentation im öffentlichen Raum soll die Erinnerung an meist ungesühnte Verbrechen und tragische Vorfälle bewahren, als ob ein Erlöschen der Erinnerung eine Annullierung ihrer Taten bedeute und den Tätern den Schutz des Vergessens gewähre. Das Gedenken an die Toten bewegt sich also in einem ambivalenten Spannungsverhältnis von Sinnstiftung für unvermeidliches Leid und politischer Strategie. Besonders in Graffiti und Wandbildern nehmen Märtyrerfigurationen eine wichtige Stellung ein, weswegen diese im Folgenden als wichtiges Beispiel für den symbolischen Kampf um das öffentliche Gedenken dienen.

Der Begriff ‚Graffiti' dient als Sammelbegriff für unterschiedliche thematische und stilistische Formen, Schriftzüge, Zeichen oder Bilder, die mit verschiedenen Techniken auf Oberflächen oder durch deren Veränderung im privaten und vor allem im öffentlichen Raum produziert werden. In den meisten Fällen bleibt die Autorschaft anonym oder pseudonym, da diese Werke größtenteils ohne Genehmigung angefertigt werden. Graffiti gelten als Bestandteil der Street-Art, worunter man unterschiedliche nichtkommerzielle Formen von Kunst im öffentlichen Raum versteht. Diese Formen schließen oft illegal und anonym oder unter Künstlernamen angebrachte Zeichen aller Art im urbanen Raum ein, die Passanten in einen Kommunikations- und gegebenenfalls auch Interaktionsprozess einbeziehen wollen. Die engere oder weitere Auffassung des Begriffes ‚Street-Art' ist an

deren kommerzielle Verwertbarkeit geknüpft. Teilweise wird auch unterschieden zwischen Graffiti und Street-Art, wobei dann unter ‚Street-Art' die Kunstform verstanden wird, bei der oft der Bildteil, nicht das kunstvolle Schreiben oder Malen des eigenen Namens, überwiegt.[1]

Für den Zusammenhang dieses Artikels sind besonders politische Graffiti als Teil von Street-Art von Bedeutung. Im internationalen Kontext dienen politische Graffiti größtenteils der Vermittlung (regierungs-)kritischer Meinungen in Bereichen wie Totalitarismus, Rassismus, Diskriminierung oder Minderheiten, wobei die ästhetische Gestaltung hinter der kommunikativen Funktion oft zurücktritt. Häufig werden entweder besonders gut sichtbare und stark frequentierte Orte für die Graffiti gewählt oder Bilder und Schriftzüge an besonders riskanten, weil polizeilich gesicherten Orten angebracht, um möglichst viel Aufmerksamkeit und Anerkennung bei den Rezipienten zu erlangen.[2]

In der Graffitiforschung, die sich im Laufe der 1980er und 1990er Jahre in der internationalen Wissenschaftslandschaft mit Arbeiten zu soziologischen und kunstgeschichtlichen Aspekten zu etablieren begann, wird die öffentlichkeitswirksame Funktion als politisches Barometer oder auch Menetekel, also als eine Art unheilverkündende Warnung oder mahnendes Vorzeichen drohenden Unheils, untersucht. Gerade in kommunikationswissenschaftlicher und soziologischer Hinsicht sind die enthaltenen transpersonalen Beziehungen der Graffiti, besonders in politischen Umbruchzeiten, interessant. An der Art des öffentlichen und staatlichen Umgangs mit dieser Street-Art zwischen Duldung und strafrechtlicher oder gewalttätiger Verfolgung können gesellschaftliche Transformationsprozesse abgelesen werden.[3]

Im Kontext der gesellschaftlichen und politischen Transformationen in der arabischen Welt seit 2011 gewinnt deshalb eine Beschäftigung mit Street-Art und Graffiti eine besondere Aussagekraft und gibt wertvolle Einblicke in sensible Themenbereiche und deren Verhandlung im öffentlichen Raum mit ästhetischen Mitteln.

Palimpseste des Protests

Während meines Aufenthalts in Kairo im September 2012, fast zwei Jahre nach dem Sturz des ägyptischen Präsidenten Hosni Mubarak am 11. Februar 2011,

---

1 Vgl. U. Blanché, Konsumkunst. Kultur und Kommerz bei Banksy und Damien Hirst, Bielefeld 2012, S. 79–80.

2 Vgl. J. Spirig, Wieso die Sprayer Lissabon lieben, in: Tagesanzeiger, 10. Januar 2013, http://www.tagesanzeiger.ch/leben/reisen/Wieso-die-Sprayer-Lissabon-lieben/story/11659648, 29. März 2016; K.-E. Carius / V. Soromenho-Marques (Hrsg.), Mauern der Freiheit. Lissabons vergessene Bilder und der Aufschrei heute, Münster 2014.

3 Vgl. Institut für Graffiti-Forschung (Hrsg.), Graffiti-News 48, 5. Februar 2003, http://www.graffitieuropa.org/news/048.htm, 29. März 2016; R. Banksy, Wall and Piece, London 2005; Brassaï [G. Halász], Graffiti, Stuttgart 1960.

Abb. 1: Muhammad Mahmud Straße, Mauer der *American University in Cairo*, September 2012.

konnte ich täglich miterleben, wie um das öffentliche Gedenken an die Opfer der Proteste gerungen wurde. Dieser symbolische Kampf wird seit 2010 bis heute mit Engagement und großer persönlicher Betroffenheit geführt. Die Außenmauer des alten Campus der Amerikanischen Universität in der Muhammad Mahmud Straße war zur Zeit meines Aufenthalts flächendeckend mit Graffiti und Slogans bedeckt. Diese und unzählige weitere Wände Kairos wurden zu beeindruckenden öffentlichen Plattformen des Protests und der Trauer, weswegen sie in der Forschung auch als „memorial" oder „iconic space" bezeichnet wurden (Abb. 1).[4]

Die Muhammad Mahmud Straße in unmittelbarer Nähe des Tahrir Platzes war im September 2012 von starker Polizeipräsenz geprägt. Eine spürbare Spannung lag in der Luft. Eines frühen Morgens ging ein Aufschrei durch Facebook: Die Stadtbehörden hatten Wandmalereien und Graffiti an dieser Mauer mit Wandschutzfarbe übertüncht und dabei auch eine ganze Reihe von Bildern der am Tahrir gestorbenen Menschen gelöscht (Abb. 2). Die Entrüstung über den gewaltsamen Akt der Tilgung des kollektiven Gedächtnisses an diejenigen, die ihr Leben für die Ziele des Umbruchs gelassen hatten, war groß. Es war keineswegs das erste Mal,

4 Vgl. M. Abaza, Segregating Downtown Cairo and the Mohammed Mahmud Street Graffiti, in: Theory, Culture & Society, 2012, S. 1–18, DOI 10.1177/0263276412460062, 29. März 2016; M. Abaza, Mourning, Narratives and Interactions with the Martyrs through Cairo's Graffiti, in: e-International Relations, 7. Oktober 2013, http://www.e-ir.info/2013/10/07/mourning-narratives-and-interactions-with-the-martyrs-through-cairos-graffiti/, 29. März 2016.

Abb. 2: Muhammad Mahmud Straße, Mauer der *American University in Cairo*, September 2012.

dass diese Wand übermalt wurde. Solche staatlichen Aktionen finden seit Frühjahr 2011 immer wieder statt.[5] Innerhalb von wenigen Stunden nach Abrücken der Polizeitransporter, deren Insassen die Löschaktion bewacht hatten, wagten sich die ersten Graffitikünstler hervor. In kürzester Zeit war die geweißte Wand wieder voll von Schriftzügen und Bildern (Abb. 3). Die staatlich zensierte Memorialfläche wurde sofort wieder zur aktualisierten Ausdrucksfläche der öffentlichen Meinung und bezog in ihren Statements die aktuellen Ereignisse gleich mit ein. Die Wände Kairos wurden auf diese Weise, so die ägyptische Soziologin Mona Abaza, die seit 2011 diese Entwicklungen intensiv verfolgt, zu einem Ort, den sie als „the site of an unfolding continuous dramaturgical performance that visually narrates the history of the revolution" bezeichnet (Abb. 4 und 5).[6]

Der Kampf um den öffentlichen Raum mit ästhetischen Mitteln war in vollem Gange. Aufgrund der traumatischen Erfahrungen der in genau dieser Straße erlebten gewaltsamen Auseinandersetzungen wurde er ebenso erbittert wie emotional geführt. Es ist bemerkenswert, dass vor allem das Gedenken an die Opfer und Helden der Umstürze die Gemüter unmittelbar erhitzt und die Debatte zuspitzt. Es ist, als würden die Bürger Kairos diese bemalten Wände für sich bean-

5 Vgl. die Online-Fotoreportage M. Abaza, An Emerging Memorial Space? In Praise of Mohammed Mahmud Street, in: Arab Studies Institute (Hrsg.), Jadaliyya, 10. März 2012, www.jadaliyya.com/pages/index/4625/an-emerging-memorial-space-in-praise-of-mohammed-m, 29. März 2016.

6 Abaza, Mourning, Narratives and Interactions (Anm. 4).

Abb. 3: Muhammad Mahmud Straße, Mauer der *American University in Cairo*, September 2012.

spruchen, sie sind zu öffentlichen Orten des Gedenkens und Trauerns geworden. Es geht hier um ein reichhaltiges Palimpsest, durch das ägyptische Künstler, Anwohner und Aktivisten der Märtyrer ihrer Revolution gedenken und zugleich ihr eigenes historisches Narrativ einfordern und neu schreiben.[7] Das Gedenken an die Märtyrer ist zu einer öffentlichen Angelegenheit mit enormer politischer Wirkungsmacht geworden, so Mona Abaza in einer Studie von 2013:

> „Egyptians are today confronted with an unprecedented escalating violence that is building into a ‚collective trauma' over how to come to terms with the frightening number of very young victims, of mutilated bodies, and even more of blinded protesters. A collective trauma, which has resulted in that today mourning mothers, who have lost their children, are gaining public visibility in the media by the day. Thus, martyrdom is becoming a public concern. It is no longer the poor man's concern, since violence and murders have touched upon middle class children. This is no novelty, since Khaled Said, the good looking middle class young Alexandrian, was turned into the iconic martyr exactly because of the diffusion via internet of his face, tortured and fractured by the police officers; this face is what triggered the revolution."[8]

In einem Aufsatz unter dem Titel „Reclaiming the City: Street Art of the Revolution" schildert Lewis Sanders IV, wie der symbolische Kampf um das Gedenken an

---

7 Vgl. N. Demerdash, Consuming Revolution: Ethics, Art and Ambivalence in the Arab Spring, in: New Middle Eastern Studies 2, 2012, S. 1–17, http://www.brismes.ac.uk/nmes/archives/970, 29. März 2016.

8 Abaza, Mourning, Narratives and Interactions (Anm. 4).

Abb. 4: Muhammad Mahmud Straße, Mauer der *American University in Cairo*, September 2012.

Abb. 5: Muhammad Mahmud Straße, Mauer der *American University in Cairo*, September 2012.

die Märtyrer während der frühen Phase der Umbrüche in der ägyptischen Öffentlichkeit geführt wurde.[9] Am 28. Januar 2011, dem ersten sogenannten Tag des Zorns in Ägypten, raste ein Diplomatenwagen in die Menge der Demonstranten; der achtzehnjährige Demonstrant Islam Ra'fat wurde dabei überrollt, er starb an den Folgen des Aufpralls.[10] Der ägyptische Künstler Muhammad Fahmy, bekannt unter dem Künstlernamen Ganzeer,[11] startete ein Projekt im Internet und auf den Straßen Kairos zum Gedenken an diejenigen, die im Zuge der Umbrüche in Ägypten ums Leben gekommen waren. Das Ziel war es einerseits, die Märtyrer zu ehren – was einem starken öffentlichen Bedürfnis entsprach –, und andererseits, Passanten auf Kairos Straßen an Ägyptens Kampf für Freiheit, Demokratie und Gleichberechtigung zu erinnern.[12] Doch im April 2011 wurden die Memorialwände zu Ehren der Märtyrer erstmals von den Behörden übermalt, was einen Sturm der Entrüstung auf Facebook und in anderen sozialen Medien auslöste. Im Mai initiierte Ganzeer zusammen mit anderen Künstlern und Aktivisten das „Mad Graffiti Weekend", das einer symbolischen Rückeroberung des öffentlichen Raums beziehungsweise der Straße dienen sollte. Das zweite Märtyrerbild (nach der Löschung des ersten) an dieser Mauer war eine wütende Antwort auf die staatliche Zensur: Es wurde mit dem Schriftzug „Du bist nicht besser als die, die gestorben sind" versehen, womit die unrechtmäßige Autorität der Behörden angeklagt wurde, die ein nicht-staatlich gelenktes Gedenken an die Opfer der Umbrüche verhindern wollen und sich selbst über diejenigen stellen, die ihr Leben für Ägyptens demokratische Zukunft gegeben haben. Am 28. Juni 2011 intervenierte die Polizei bei einem öffentlichen Märtyrer-Memorial, was in gewaltsamen Auseinandersetzungen mit den Familien der Opfer endete, bei denen fast eintausend Demonstranten verletzt wurden. Dieser Zeitpunkt wird von vielen als der Beginn der zweiten Phase der Revolution angesehen. Ganzeer selbst wurde, zusammen mit zwei weiteren Künstlern, kurz nach dem „Mad Graffiti Weekend" am 26. Mai 2011 verhaftet, die im Zusammenhang damit neu entstandenen Kunstwerke wurden im Juli gelöscht.[13]

---

9 L. Sanders IV, Reclaiming the City: Street Art of the Revolution, in: S. Mehrez (Hrsg.), Translating Egypt's Revolution: The Language of Tahrir, Kairo 2012, S. 143–182, hier S. 160–163.

10 N. El-Aref, The Death of Innocence, in: Al-Ahram Weekly on-line, 10. Februar 2011, http://weekly.ahram.org.eg/2011/1034/sc32.htm, 29. März 2016.

11 Mehr Informationen zu diesem Künstler auf seiner Webseite: www.ganzeer.com, 29. März 2016; zu seinen „martyr murals" und der „mad graffiti week" siehe http://www.culturecongress.eu/en/people/ganzeer, 29. März 2016.

12 Zur Frage der Rezeption der Graffiti außerhalb von Aktivisten- und Künstlerkreisen vgl. H. Elansary, Revolutionary Street Art: Complicating the Discourse, in: Arab Studies Institute (Hrsg.), Jadaliyya, 1. September 2014, http://www.jadaliyya.com/pages/index/19033/revolutionary-street-art_complicating-the-discours, 29. März 2016.

13 Vgl. H. Elkayal, Ganzeer: The de facto Cultural Operator, in: Daily News Egypt, 27. Juli 2011, http://www.dailynewsegypt.com/2011/07/27/ganzeer-the-de-facto-cultural-operator/, 29. März 2016.

Dichtung und Street-Art

Der symbolische, nicht selten gewaltsam endende Kampf um das öffentliche Gedenken und die Deutungshoheit der Revolutionsgeschichte hält weiterhin an und eröffnet immer wieder neue Schauplätze. Die Themen und Aussagen der Graffiti sind mit denen von literarischen Texten und Liedern oft deckungsgleich, die verschiedenen Kunstgenres arbeiten in dieselbe Richtung. Dadurch wird das jahrhundertealte Genre der arabischen Dichtung mit den seit Kurzem erst aufblühenden Kunstmedien Graffiti, Videokunst und Street-Art verknüpft und durch diese neuen Verbindungen auch in sich selbst transformiert. Fast mag es so erscheinen, als fände in revolutionären Zeiten die althergebrachte Dichtung den Weg auf die Straße, so dass eine Volksnähe und Aktualität erreicht wird, die seit der Mitte des 20. Jahrhunderts in der arabischen Literatur immer wieder hartnäckig eingefordert, aber kaum je wirklich erreicht worden war.

Anschauliche Beispiele für die Mobilität literarischer Texte in Ort und Zeit und zwischen den Bereichen Ästhetik und Politik finden sich im Zusammenhang mit Demonstrationen in verschiedenen arabischen Ländern. Ein Beispiel wäre das im Bildteil abgebildete illegale Handy-Foto von einer Demonstration in Syrien, in der Stadt Idlib (Abb. 6). Ein alter Mann, an seiner Kleidung als Mann vom Land zu erkennen, hält ein Plakat mit seinem persönlichen Slogan für die Demonstration in die Höhe. Darauf steht die erste Zeile eines Gedichts des tunesischen Nationaldichters Abu al-Qasim al-Shabbi (1909–1934) mit dem Titel „Iradat al-hayat" (Der Wille zum Leben). Es wurde in den 1930er Jahren verfasst, die hier zitierte Zeile lautet in Übersetzung:

> „Wenn das Volk eines Tages das Leben einfordert, / dann muss das Schicksal das gewähren.
> Die Nacht muss weichen / die Ketten gesprengt werden."[14]

In diesem Bild zeigt sich sehr deutlich, wie wenig sich literarisches und politisches Feld trennen lassen. Und es zeigt sich auch, dass literarische Texte mit Leichtigkeit nicht nur ins politische Feld wechseln können, sondern auch Ort und Zeit überfliegen: Zeilen eines jungen tunesischen Nationaldichters aus den 1930er Jahren tauchen plötzlich als politischer Slogan eines syrischen Bauern bei einer Straßendemonstration im Jahr 2011 auf. Der ästhetische und der politische Bereich erweisen sich als gemeinsame symbolische Interaktionsfläche.[15]

---

[14] Abu l-Qasim ash-Shabbi, Iradat al-hayat. Der Wille zum Leben, übers. von Kaouther Kabai, in: Lisan Magazin 11, 2011, S. 25. Vgl. ferner M.Y. Elbousty, Abu al-Qasim al-Shabbi's ‚The Will to Live': Galvanising the Tunisian revolution, in: The Journal of North Africa Studies 18.1, 2013, S. 159–163.

[15] Ein weiteres Beispiel für diese intermedialen Verflechtungen ist ein im Juni 2011 an die Wand des ägyptischen Innenministeriums gespraytes Stencil mit einem Porträt von Khaled Sa'id und einem Vers des populären ägyptischen Widerstandsdichters Amal Dunqul: „Würde mein Blut zu Wasser werden zwischen deinen Augen; würdest du meine Kleider, blutgetränkt, vergessen?" Vgl. B. Hamdy / Don Karl AKA Stone (Hrsg.), Walls of Freedom, Berlin 2014, S. 72, Abb. 2.

Abb. 6: Demonstration in der Stadt Idlib in Syrien, 2011.

Eine eingängige Verflechtung von visuellen, musikalischen und literarischen Aspekten zeigt sich auch in vielen Videoclips im Internet. Anfang Januar 2013 stellte der ägyptische Dichter Ahmad ʻAtiya ein Gedicht mit dem Titel „Mashhur" (Berühmt), in ägyptischer Umgangssprache verfasst, auf Youtube, dessen sanft eingesprochener Text von der Musik Ian P. Livingstones untermalt ist:

„Ich bleibe berühmt
Und mein Name ist eingraviert in die Mauern
Mein Bild ist ein schmückendes Zeichen
Ich bleibe immer da
Eine Zeile in einer wiederkehrenden Geschichte
Ich bleibe vorhanden
In jedem Gedicht und jedem Roman
In den Herzen der Menschen werde ich leben
Aber das Leben ist schwer
Der Tag wird kommen, an dem ich eine Erinnerung sein werde
Dann löst sich mein Bild vom Zeichen".[16]

[16] Aḥmad ʻAṭīya, Mashhūr, 2. Januar 2013, meine Übersetzung. Das Video kann aufgerufen werden unter https://www.youtube.com/watch?v=ss7_MK6Pk6o, 29. März 2016.

Auch hier wurde wie in den Graffiti um das Gedenken an die Märtyrer gerungen, als ob ein Vergessen einer Löschung der Errungenschaften des Volksaufstandes gleichkäme. Doch zwei Jahre nach dem Regierungssturz Mubaraks ist der Tonfall leiser, schwermütiger und vielleicht auch realistischer geworden: „Der Tag wird kommen", so die letzten Zeilen dieses Gedichts, „an dem der Märtyrer nicht mehr als lebendige Erinnerung unter den Menschen ist, / sondern an dem das Vergessen einsetzt / und der Symbolwert des heldenhaften Märtyrertums erlischt".[17]

Helden, Märtyrer und Opfer im Kontext politischer und religiöser Diskurse[18]

Angesichts der Ubiquität von Helden- und Märtyrerfigurationen im Kontext des sogenannten Arabischen Frühlings lohnt es sich, über das Verhältnis dieser beiden Begriffe nachzudenken: Ist ein Märtyrer einfach nur ein toter Held oder was haben beide sonst noch gemeinsam? Der Politologe Thomas Scheffler definiert in einer Studie mit dem Titel „Helden, Märtyrer, Selbstmordattentäter. Zur religiösen Semantik des Heldentods" den Begriff des Helden wie folgt:

> „Ein ‚Held' ist ein Rollenmodell, mit dem Gesellschaften positive, für ihr Überleben besonders wichtige Leitvorstellungen hervorheben und für ihre kollektive Erinnerung aufbereiten. Ein Held *ist* man nicht, man wird qua Konsens meinungsbildender Gruppen dazu stilisiert. Die Vorstellungen davon, was einen ‚Helden' ausmacht, sind daher kaum abzutrennen von den mündlichen und schriftlichen Erzählungen, in denen sich Bedürfnisse, Sehnsüchte und Ideale einer Gruppe oder Gesellschaft artikulieren – und sie ändern sich mit diesen."[19]

Helden sind also stilisierte Idealfiguren. Und diese Eigenschaft haben sie mit Märtyrern gemeinsam. Der Nationalheld erscheint als Retter oder als Handelnder, dem ein ‚nationales Schicksal' vorbestimmt ist, eine Erlöserfigur, ein Prophet der Nation oder Ähnliches. Um diesen Titel zu erhalten, zählt der Erfolg bzw. Misserfolg einer heroischen Tat wenig. Was zählt, ist die Bereitschaft zu Risiko und persönlichem Leid bis hin zum Tod.

Der Held verleiht dem Wert, der seine Opfertat motiviert, eine Existenz in Form eines transzendentalen Prinzips. In der Erzählung beziehungsweise im Abbild der Opfertat (und nur über diese Form der öffentlichen Zeremonie kann das Opfer sozial aktiv werden) scheint es so, als genüge der Tod für einen Wert, um eine Instanz anzuzeigen, die höher steht als das Leben, und als sei der Tod ein

---

17 Ebd.

18 Vgl. für diesen Abschnitt F. Pannewick, Sinnvoller oder sinnloser Tod? Zur Heroisierung des Opfers in nahöstlichen Kulturen, in: S. Conermann / S. von Hees (Hrsg.), Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft, Bd. 1: Historische Anthropologie. Ansätze und Möglichkeiten (Bonner Islamstudien; 4), Schenefeld 2007, S. 291–314, hier S. 300–301.

19 T. Scheffler, Helden, Märtyrer, Selbstmordattentäter. Zur religiösen Semantik des Heldentods, in: A. Hamzawy / F. Ibrahim (Hrsg.), Religion, Staat und Politik im Vorderen Orient. Festschrift für Friedemann Büttner, Münster [u.a.] 2003, S. 88–109, hier S. 92.

Beweis für deren Existenz. Genau dies ermöglicht in heldenhaftem Märtyrertum eine strukturale Äquivalenz des Religiösen und des Nationalen. In diesem Sinn genügt nämlich die Anrufung eines nationalen Helden-Märtyrers, um die Nation als etwas Absolutes zu setzen, vergleichbar dem göttlichen Gesetz.[20]

Genauso wie der Opfertod den Existenzbeweis für die höhere Wahrheit antritt, für die er geschieht, vollzieht auch die Geste der Opfertat eine symbolische Konstitution der Gemeinschaft, für die dieses Opfer geschieht. Das heldenhafte Opfer ist also gemeinschafts- und solidaritätsstiftend. Tote Helden schaffen zudem eine Erinnerungsgemeinschaft, die einen Bund zwischen Lebenden und Ahnen einer Nation knüpft.

Märtyrergedenken als Selbstermächtigung der arabischen Bürger

Wer aber inszeniert und medialisiert eine solche Erinnerungsgemeinschaft? Und mit welchen Mitteln? Vergleicht man die Repräsentation von heldenhaften Märtyrern im Kontext der verschiedenen arabischen Befreiungsbewegungen des 20. Jahrhunderts mit denen des sogenannten Arabischen Frühlings, fällt auf, dass es im Jahr 2011 nicht mehr Institutionen, Parteien oder religiöse Organisationen, auch nicht mehr staatliche Instanzen sind, welche die legitime Gedächtniswahrung für sich beanspruchen können. An den Schauplätzen von Gewalt im Nahen Osten traten bis 2011 zumeist religiöse oder politische Gruppierungen oder staatliche Institutionen als Verwalter der nationalen oder religiösen Erinnerung auf. Der Umgang mit Märtyrern war nicht Sache von Individuen, sondern von autoritär agierenden Organisationen, die sich als Wächter und Verwalter der kollektiven Erinnerung verstanden.[21]

Der ‚Arabische Frühling' hat dem staatlichen Geschichtsmonopol und der Deutungshoheit des Staates beziehungsweise der herrschenden Partei ein Ende setzen

---

[20] Vgl. J.-P. Albert, Du martyr à la star. Les métamorphose des héros nationaux, in: P. Centlivres [et al.] (Hrsg.), La fabrique des héros (Ethnologie de la France / Cahiers; 12), Paris 1998, S. 11–32, hier S. 21–22.

[21] Vgl. zu Graffiti als kultureller Produktion während eines Moments intensiver politischer Auseinandersetzungen und der Rolle der Milizen und politischer wie religiöser Parteien J. Peteet, The Writing on the Walls: The Graffiti of the Intifada, in: Cultural Anthropology 11.2, 1996, S. 139–159; P. Zoghbi / D. Stone, Palestinian Graffiti, in: P. Zoghbi / Don Karl AKA Stone (Hrsg.), Arabic Graffiti, Berlin 2011, S. 65–71; T. F. Saleh, Marking Beirut, in: P. Zoghbi / Don Karl AKA Stone (Hrsg.), Arabic Graffiti, Berlin 2011, S. 81–88. Das Thema wurde auch in einem Roman von Elias Khoury zum libanesischen Bürgerkrieg behandelt, in dem die Rolle der Bürgerkriegsmilizen in der Instrumentalisierung des Märtyrergedenkens kritisch reflektiert wird; vgl. dazu S. Mejcher-Atassi, The Martyr and His Image: Ilyās Khūrī's Novel *al-Wujūh al-bayḍā* (*The White Faces*, Beirut, 1981), in: F. Pannewick (Hrsg.), Martyrdom in Literature. Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity (Literaturen im Kontext; 17), Wiesbaden 2004, S. 343–355. Vgl. zu Märtyrerpostern der libanesischen Bürgerkriegsmiliz der christlichen Phalangisten W. Jabre, Lebanese Resistance Posters, 1975–1985 / Affiches de la Résistance Libanaise, 1975–1985, Beirut 2012, S. 74–81.

wollen. Die Macht der Diktaturen baute auf ideologischen Narrativen über nationale Befreiungskriege und deren Helden und Märtyrer auf. Dieses vertraute Bild wurde im Zuge der ‚Arabellion' durchbrochen: Stattdessen sind es nun die Bürger selbst, engagierte und opferbereite Individuen, die im Sinne einer zivilgesellschaftlichen Selbstermächtigung das Gedenken im öffentlichen Raum für sich beanspruchen. Es sind nicht die staatlichen Institutionen und Parteien, die im Kontext des symbolischen Kampfes um das Gedenken an die Märtyrer der ‚Arabellion' das Sagen haben – ganz im Gegenteil: Nun sind es einzelne Mitglieder der Gesellschaft, die gegen die staatlichen Löschaktionen des kollektiven Gedächtnisses ankämpfen. Es war so zum Beispiel in Ägypten auch kein Unterschied, ob die Regierung von der Armee (SCAF) oder den Muslimbrüdern gestellt wurde: Die Löschaktion der Märtyrer-Graffiti am Tahrir, die ich im Herbst 2012 beobachten konnte, wurde zum Entsetzen vieler von der seit gut einem halben Jahr im Amt befindlichen Muslimbruderschaft angeordnet (Muhammad Mursi war von Juni 2012 bis zu seinem Sturz am 3. Juli 2013 Präsident Ägyptens).

Neu seit den Umbrüchen 2011 ist: Der einfache Bürger will sich nicht mehr mit der Rolle des Zuschauers und Rezipienten der manipulierten Geschichte zufriedengeben. Es hat eine Selbstermächtigung arabischer Bürger stattgefunden, die als ‚Macher' und Schützer ihrer nationalen Geschichte auftreten.

Sterben für Gott und das Vaterland im Palästina der 1930er Jahre

Helden und Märtyrer als semantische Kippfiguren zwischen religiösem und nationalem Bedeutungsgehalt – das ist keine neue Erscheinung in der arabischen Welt. Wenn wir zurückschauen auf die Frühzeit des Nahostkonflikts in den 1930er Jahren, können wir beobachten, wie sich in einer Zeit täglicher Verluste auf palästinensischer Seite die Gedichte und Lieder als sehr wichtig erwiesen, die diese tragischen Erfahrungen sinnstiftend ästhetisierten und den Heroismus derjenigen priesen, die sich in den Augen der palästinensischen Gemeinschaft für die Nation opferten. Die Ästhetik des Märtyrertums wurde so zu einem der wesentlichen Pfeiler der im Entstehen begriffenen palästinensischen Nationalliteratur.

Wenige Jahre vor der israelischen Staatsgründung, als ein erbitterter Kampf zwischen der palästinensischen Bevölkerung und zionistischen Siedlergruppen sowie der sie unterstützenden britischen Mandatsmacht tobte, schrieb ein berühmter palästinensischer Dichter, Ibrahim Tuqan (1905–1941) ein Gedicht mit dem Titel „ash-Shahid" (Der Märtyrer). Hier werden ein anonymer Held und sein Opfertod für „Gott und das Vaterland" gepriesen. Es endet mit den Versen:

„Frag nicht, wo sein Körper liegt
Sein Name ist auf den Lippen der Zeit.
Er war der Leitstern, der
Durch die Finsternis des Prozesses führte […]
Was für ein Antlitz glühend vor Freude,

Freiwillig in den Tod gehend
Singend vor der Welt
Als seine Seele zum Himmel aufstieg –
‚Für Gott und das Vaterland bin ich!'"[22]

Der Schluss dieses berühmten Märtyrergedichts ist vielsagend: „Für Gott und das Vaterland" – die extreme Erfahrung des Todes wird hier legitimiert durch einen Bezug auf den Islam und die Nation. Die palästinensische Nationalbewegung der 1930er Jahre zeigt sehr deutlich, wie in diesem entscheidenden historischen Moment der arabischen Aufstände eine ursprünglich religiöse Figur nun zusätzlich mit nationalistischen Attributen ausgestattet wird.

Es findet eine semantische Transformation statt, die man entweder als Rekonfiguration religiöser Ideen im Kontext der säkularisierten Moderne oder auch umgekehrt als Säkularisierung religiösen Gedankenguts im Geiste des Nationalismus betrachten kann. Seit diesem Gedicht aus den 1930er Jahren hat es unzählige weitere dieser Art gegeben – das Motiv des todesverachtenden Helden hatte Hochkonjunktur.

Neue Revolutionen – neue Märtyrer?

Auch im Zuge der Anfang 2011 entfachten Bürgerrevolten in der arabischen Welt engagieren sich hoch motivierte, meist junge Menschen für eine bessere Zukunft. In diesem aktuellen Kontext verkündeten immer wieder Akteure des Umbruchs in der Öffentlichkeit, dass sie bereit seien, für die Durchsetzung ihrer Ziele zu sterben.

So spielte auch im revolutionär bewegten Tunesien, dessen Diktator Ben Ali am 14. Januar 2011 fluchtartig das Land verlassen musste, eine charakteristische Märtyrer-Konstellation eine zentrale Rolle. Im Dezember 2010 zündete sich in der Provinzstadt Sidi Bouzid ein Straßenhändler, der 26-jährige Muhamed Bouazizi (Muḥammad al-Būʿazīzī), vor einem Regierungsgebäude an. Die Nachricht von dieser Tat verbreitete sich wie ein Lauffeuer in den Medien und setzte die tunesische Revolution in Gang. Am 4. Januar 2011 starb Bouazizi und zehn Tage später musste der Präsident nach 23-jähriger Herrschaft geschlagen sein Land verlassen.

Muhamed Bouazizi war nicht der erste Mann, der in der arabischen Welt durch eine Selbstverbrennung seinen Protest äußerte. Aber er war es, der zur Schlüsselfigur der erfolgreichen tunesischen Revolution wurde.[23] Das Medienecho war beispiellos, zahllose Artikel und Bilder stilisierten ihn zu einer heldenhaften Heiligenfigur, einem modernen Helden und Märtyrer. Auch Anleihen bei der *christlichen*

---

22 I. Ṭūqān, Dīwān, Beirut 1997, S. 271–273; englische Übersetzung in: S. Kh. Jayyusi (Hrsg.), Modern Arabic Poetry. An Anthology, New York 1987, S. 106–107.

23 Vgl. zum Fall Abdesselem Trimechs, der sich am 3. März 2010 in Monastir anzündete, T. Ben Jelloun, Arabischer Frühling. Vom Wiedererlangen der arabischen Würde, übers. von C. Kayser, Berlin 2011, S. 61–63; 111 cas de suicides depuis le 14 janvier dont 69 par immolation par le feu, in: Le Temps, 16. Juni 2011, http://www.turess.com/fr/letemps/56754, 29. März 2016.

Märtyrersymbolik sind in diesem Medienecho in der arabischen Welt zu finden: Der libysche Schriftsteller Ibrahim al-Koni bezeichnete den jungen Tunesier in einem Interview als „heilig", ja als „Christus unserer Zeit", er habe „sein Kreuz getragen und sich geopfert", er sei ein „Symbol der Hoffnung" und über ihn zu schreiben sei „etwas Tiefes, eine titanische Inspiration".[24] Synkretistisch anmutende Anleihen an christliche Symbolik finden sich übrigens auch in ägyptischen Graffiti, die Märtyrerfiguren mit Flügeln zeigen (Abb. 7) – eine Vorstellung, die im Islam eher unüblich ist.[25]

Für ein arabisches Publikum musste der Akt einer Selbstverbrennung zunächst vom Vorwurf des religiös und gesellschaftlich sanktionierten Selbstmords losgelöst werden, um als altruistisches Opfer und Protestform anerkannt werden zu können. Deshalb wurde die Rolle des Selbsttötungsverbots im Islam seit der Tat des jungen Tunesiers vielfach diskutiert.[26] Eine Stimme in dieser Debatte im Jahr 2011 war der marokkanische Romanschriftsteller Tahar Ben Jelloun, der in der Tat allerdings ein Anzeichen für eine „Revolte ohne Islamisten"[27] sah: Aktuelle Stellungnahmen der ägyptischen Azhar Universität, die als höchste sunnitische Autorität in der arabischen Welt gilt, machen deutlich, dass das Suizidverbot aus islamischer Sicht weiterhin gültig ist. Dennoch hat es reihenweise Nachahmungstäter in der arabischen Welt gegeben. Junge Muslime haben sich also klar über das Gebot Gottes hinweggesetzt.

Ben Jelloun sieht in diesem Ungehorsam gegenüber Gott eine Niederlage des Islamismus, die sich auch darin zeige, dass es während der ersten Proteste kaum Akteure gegeben habe, die sich auf den Islam oder Allah bezogen hätten. Deswegen

---

24 S. Schanda, „Herr Bouazizi ist der Christus unserer Zeit". Interview mit Ibrahim al-Koni, in: Der Tagesspiegel, 1. März 2011, http://www.tagesspiegel.de/kultur/interview-herr-bouazizi-ist-der-christus-unserer-zeit-/3892926.html, 29. März 2016.

25 Vorislamische, volkstümliche und pharaonische Symbolik und Bildlichkeit finden sich auch in den berühmten Wandbildern der ägyptischen Künstler Ammar Abu Bakr und Alaa Awad, vgl. Abaza, Mourning, Narratives and Interaction (Anm. 4); M. Abaza,The Buraqs of Tahrir, in: Arab Studies Institute (Hrsg.), Jadaliyya, 27. Mai 2012, www.jadaliyya.com/pages/index/5725/the-buraqs-of-tahrir, 29. März 2016. Weitere Beispiele für Flügel-Märtyrer, teilweise als eine Art revolutionäre Engel mit Gasmasken, finden sich in Hamdy / Don Karl AKA Stone, Walls of Freedom (Anm. 15), S. 125; vgl. auch B. Hamdy, Scarabs, Buraqs and Angels, in: B. Hamdy / Don Karl AKA Stone (Hrsg.), Walls of Freedom, Berlin 2014, S. 146–149.

26 In Ägypten scheinen vor allem politische Motivationen die Diskussion um die moralische beziehungsweise religiöse Rechtmäßigkeit von Selbstverbrennungen bestimmt zu haben. Am 18. Januar 2011, wenige Tage nach dem Tod Bouazizis und dem Sturz der tunesischen Regierung, nahm die in religiösen Fragen maßgebliche sunnitische Institution Ägyptens, die Azhar, Stellung zu diesem symbolträchtigen und wirkungsmächtigen Suizid: Selbsttötung, auch als Form des Protests, sei durch die islamische Scharia (šarīʿa) klar verboten. Auch das ägyptische Ministerium für religiöse Stiftungen forderte die Imame des Landes auf, in ihren Freitagspredigten das Suizidverbot klarzustellen. Vgl. M. ʿA. Ḥasanayn, al-Qaraḍāwī, in: aš-Šarq al-awsaṭ, 20. Januar 2011, Nr.11741.

27 T. Ben Jelloun, Arabischer Umbruch. Revolte ohne Islamisten, in: Zeit Online, 7. April 2011, http://www.zeit.de/2011/15/Ben-Jelloun, 29. März 2016.

Abb. 7: Muhammad Mahmud Straße, Mauer der *American University in Cairo*, Märtyrer mit Flügeln, September 2012.

so Ben Jelloun, sei „der islamistische Diskurs überholt“ und „funktioniert“ nicht mehr.[28] Zu Beginn hätten die Aufstände einen laizistischen Charakter gehabt, sie seien spontan gewesen und hätten auf den Einzug der Moderne in die arabische Welt gezielt. Es sei um die „Anerkennung des Einzelnen und seinen Status als Bürger und nicht länger als Untertan“ gegangen, um Demokratie, Würde, Gerechtigkeit und den Kampf gegen Korruption und Diebstahl, das heißt, um die Einforderung grundlegender Normen.[29]

Viele verschiedene Fotomontagen, Videoclips und Bilder im Internet, die flächendeckend von unterschiedlichen Varianten einer Art säkularer Widerstandsästhetik geprägt sind, bestätigen Ben Jellouns Interpretation der frühen Phase der arabischen Aufstände. Eine Google-Bilder-Recherche zu Bouazizi, sozusagen der ‚Gründerfigur‘ des ‚Arabischen Frühlings‘, ergibt unzählige Bilder der politischen Ikone Tunesiens. Er figuriert als ein Che Guevara des 21. Jahrhunderts, sein tödliches Selbstopfer wird in Varianten immer wieder bezeichnet als „Revolution des Heldentums“ und als „bedeutendste Lektion für Freiheit, Stolz und Würde“.

28 Ebd.
29 Ebd.; vgl. auch Ben Jelloun, Arabischer Frühling (Anm. 23).

Revolutionsphantasien mit unsterblichen Helden

Sehr anschaulich werden diese Tendenzen zum Beispiel in einem Videoclip, der im Frühjahr 2011, also ganz zu Beginn der damals noch so enthusiastisch als ‚Arabischer Frühling' benannten Aufstände, von einer französischsprachigen Musikgruppe namens Hydra produziert und auf Youtube gestellt wurde.[30] Hydra bezeichnet ihre Musik im Untertitel ihrer Webseite als „Rap Arabo Andalou".[31]

Dieses Video spiegelt die optimistischen und kämpferischen Hoffnungen der Anfangsphase der Umbrüche in Tunesien deutlich wider. Der junge Gemüseverkäufer und seine Verzweiflungstat werden in emotionalen Bildern, Texten und einer eingängigen Melodie gefeiert – Bouazizi wird „der kleine Stern des Maghreb" genannt, ein „Held", ein Märtyrer und „kleiner Bruder allen Tötens". Das imaginierte Ich dieses Lieds spricht im Namen eines nicht näher benannten Kollektivs davon, dass es sich dem Märtyrer nahe fühle und sein Geheimnis verstehe, im Gegensatz zu „ihnen", die ihn verbrannt haben und nach ihm noch viele andere verbrennen lassen werden: „Ich kenne das Geheimnis deines Lebens, sie wissen nicht, was du weißt." Und dann folgt der inzwischen weltweit in solchen Kontexten obligatorische Schulterschluss mit dem Opfer: „Wir sind alle Mohammad Bouazizi".[32]

Text und Bilder des Videoclips bewegen sich zwischen einem deutlichen Bekenntnis zum eigenen Land, zu Tunesien, auf der einen Seite und auf der anderen Seite eher transregionalen, teils arabischen, teils afrikanischen, teils globalen antikolonialen Bezügen. Der englische Untertitel des Lieds spricht den Helden direkt an: „Mohammad Bouazizi, kleiner Star Nordafrikas. Von Europa, von der Welt Nordafrikas. Entzünde das Feuer der neu erwachten Hoffnung. Du bist der, der den Alarm auslöste. […] Tunesien, erhebe dich, Ägypten, erhebe dich, Jordanien, erhebe dich, Jemen, erhebe dich, Marokko, Algerien, Senegal, Europa, Afrika und die Welt, erhebt euch. […] Afrika erhebt sich, lasst uns hoffen, dass die Welt folgen wird."[33]

Der Aspekt des Gedenkens und der eindringliche Appell, nicht zu vergessen, sondern tatkräftig die Erinnerung an Unrecht und Ungerechtigkeit zu bewahren, wird immer wieder in Wort, Bild und Ton in den Vordergrund gestellt: „Oh Märtyrer, jede Nacht bist du in meinen Gedanken. […] Möge niemand deine Geste der Verzweiflung vergessen."[34] Das Gedenken wird dabei eng gekoppelt an den Akt der Identifizierung mit den Opfern für die gemeinsame Sache: „Denn unter solchem Druck sind wir ALLE tot, Tausende Opferbereite haben sich in Bewe-

---

30 Hydra, Mohamed Bouaziz anglais, 20. März 2011, https://www.youtube.com/watch?v=hMBZzxOPujY, 29. März 2016.
31 Hydra, http://hydra.propagande.org/, 29. März 2016.
32 Hydra, Mohamed Bouaziz anglais (Anm. 30). Deutsche Übersetzung von der Verfasserin.
33 Ebd.
34 Ebd.

gung gesetzt. Eines Tages wird Tunesien eine Statue errichten, für dich, kleiner Märtyrer, ermordet von den Usurpatoren."[35]

Memoria gegen Staatsgewalt

Dieses Musikvideo zeugt noch von dem großen revolutionären Enthusiasmus der Anfangszeit des sogenannten Arabischen Frühlings, der inzwischen längst zu einem ‚Arabischen Herbst' geworden ist. Tunesien ist vielleicht dasjenige arabische Land, in dem am ehesten die demokratischen Früchte der gewaltsamen Umbrüche geerntet werden können.[36] In Ägypten dagegen erschütterten immer neue Wellen von Gewalttaten die Öffentlichkeit. Im Februar 2012 gab es im Fußballstadion von Port Said ein Massaker an Fans des Kairiner Ahly Clubs. 72 zumeist jugendliche Fans kamen ums Leben. Zu diesem traumatischen Ereignis gibt es unzählige öffentliche Memorialzeugnisse.[37] Mona Abaza verfolgte das Entstehen und Löschen beziehungsweise Übermalen von Graffiti und Wandbildern in der Zeit von Mai 2012 bis Juli 2013 regelmäßig und beobachtete, wie die Zahl von Märtyrerporträts in den Straßen Kairos nach diesem Ereignis sprunghaft zunahm und zugleich eine performative Interaktion der Passanten mit diesen Bildern entstand: „The street was transformed into a memorial space, a shrine (a *mazaar*) to be visited and where flowers could be deposited."[38] Die Symbolsprache ist hier auf die ikonische Zahl 72 (teilweise auch 74) sowie auf Namen und oft auch das Bild der Opfer fokussiert (Abb. 8).

Im Kontext der Memorialkultur zum Massaker an den Fußballfans fällt auf, dass religiöse beziehungsweise konfessionelle Unterschiede bewusst ausgeblendet werden zugunsten einer religionsübergreifenden Symbolik, die einen demonstrativen Gegenpol zur Brutalität der Staatsgewalt bildet. Sheikh Emad Effat, der im Dezember 2011 in der Muhammad Mahmud Straße getötet wurde, und der junge Kopte Mina Daniel, der bei den Ereignissen am Maspero-TV-Gebäude in Kairo im Oktober 2011[39] ums Leben kam, wurden zu Ikonen des Widerstands, die in einer unendlichen ästhetischen Vielfalt immer wieder neu gestaltet werden (Abb. 9). Mona Abaza interpretiert die gemeinsame Darstellung dieser beiden Ikonen, der muslimischen und der christlichen, in überdimensionierten Wandbildern als Symbol für Ägyptens religiöse Einheit, die in dem sie einenden Martyrium besteht:

---

35 Ebd.

36 Vgl. N. Gana (Hrsg.), The Making of the Tunisian Revolution. Contexts, Architects, Prospects, Edinburgh 2013.

37 Vgl. Hamdy, Scarabs, Buraqs and Angels (Anm. 25), S. 146–149.

38 Abaza, Mourning, Narratives and Interactions (Anm. 4).

39 Vgl. Amr Khalifa, Maspero: A Massacre Revisited, in: The Tahrir Institute for Middle East Policy, 9. Oktober 2014, http://timep.org/commentary/maspero-massacre-revisited/, 29. März 2016.

Abb. 8: Muhammad Mahmud Straße, Mauer der *American University in Cairo*, Namen der Märtyrer der gewaltsamen Auseinandersetzungen im Fußballstadion von Port Said im Februar 2012.

> „Sheikh Emad Effat and Mina Daniel keep on appearing as pairs in multiple drawings. Sometimes they are holding each other's hands, smiling in a position of victory. Here too one notes the size of both Sheikh Emad Effats and Mina Daniel kept on growing over time. Often their portraits are juxtaposing each other. They symbolise Egypt's unity as the Azharite Sheikh and young Coptic activist are united by martyrdom."[40]

Der ägyptische Dichter, Musiker und politische Kommentator Ahmad Aboul Hassan beschreibt die aufgewühlte und immer wieder von Gewalt geprägte Situation in der Muhammad Mahmud Straße in den ersten Monaten des Jahres 2012, kurz bevor die Muslimbrüder mit Muhammad Mursi im Juni des Jahres mit 51,7 % der Stimmen gewählt werden sollten. In dieser spannungsgeladenen Atmosphäre, in der Anhänger der Muslimbrüder direkt auf die Graffitiaktivitäten Einfluss zu nehmen versuchten, produzierten Künstler wie Ammar Abu Bakr und Alaa Awad großflächige Wandbilder. Die Religion spielte eine wichtige Rolle als Ort ethischer Selbstverortung, auch der Graffitikünstler:

> „For 50 continuous days, we remained in Mohamed Mahmoud Street, painting and talking to thousands of people morning and night about the revolution, about dignity, and about Islam. This was the Islam that certain religious currents had attempted to re-interpret according to political interests."[41]

---

40 Ebd.

41 A. Aboul Hassan, The Wall: People's Chronicle and Voice of the Revolution, in: B. Hamdy / Don Karl AKA Stone (Hrsg.), Walls of Freedom, Berlin 2014, S. 134–135, hier S. 135.

Abb. 9: Muhammad Mahmud Straße, Mauer der *American University in Cairo*, Sheikh Emad Ezzat und der Kopte Mina Daniel über den Märtyrern des Massakers an den Ultra Ahli Fußballfans in Port Said im Februar 2012.

Laut Basma Hamdy, die die vielen pharaonischen, koptischen, muslimischen, nubischen und weiteren lokalen Inspirationen der Wandbilder in der Muhammad Mahmud Straße analysiert hat, stellen diese den Versuch dar, in die ägyptische Kunst wieder den Stoff ägyptischer Identität hineinzuweben, der durch Konfessionalismus, religiöse Ideologien und korrupte Politik stark gefährdet sei. Für Hamdy ist Sheikh Emad Effat

> „the ultimate antidote to the extreme religious Salafist views and the highly ambitious political goals of the Muslim Brotherhood. Both parties use Islam to gain power and to create a politicized Islamic state that transcends borders. Sheikh Emad – an accomplished religious scholar – opposed both political parties and stood side by side with revolutionaries calling for justice and freedom in Tahrir square. Again this mural contradicts the teachings of fundamental Islamic groups and asserts the moderate teachings of Islam."[42]

Gegen Ende des Jahres 2012 eskalierte im Vorfeld des für Dezember anstehenden Verfassungsreferendums die Gewalt in und um die Muhammad Mahmud Straße herum immer wieder. Polizeieinheiten errichteten in diesem umkämpften Gebiet meterhohe Sperrmauern aus Beton. Ahmed Aboul Hassan hat die in dieser Zeit charakteristische Kombination von Graffiti mit Kalligraphien und Koranzitaten anschaulich analysiert. Er sieht darin einen Akt der kritischen Enthüllung der Allianz von Sicherheitskräften und Islamisten. Es sei kein Zufall, dass diese neue Symbolsprache genau in dem Moment auftauchte, als Tausende von bärtigen Islamisten sich am Tahrir versammelten und die Anwendung der Scharia in Ägypten forderten.[43] Aboul Hassan schildert, wie am 25. November 2012 der Künstler Ammar Abu Bakr Verse aus dem Koran über das große Memorialbild für die Opfer des Massakers an den Ahly Clubfans (Abb. 8) schrieb und durch diese palimpsestartige Überschreibung der Märtyrermemorials eine erhitzte Debatte auslöste. Die Fußballfans beschuldigten die Islamisten, dass sie die Bilder ihrer Märtyrer gelöscht und durch Koranverse überschrieben hätten. Obwohl diese mit der Überschreibung nichts zu tun hatten, nahmen sie die Verantwortung dafür gerne an und verkündeten, dass die Toten von Port Said keine Märtyrer, sondern einfach nur Opfer von Ausschreitungen bei einem Fußballspiel seien. Während sich beide Parteien darüber stritten, was heiliger sei, der Koran oder Märtyrerbilder, ließ der Graffitikünstler Abu Bakr verlautbaren, dass seine Koran-Inschrift genau diese Art des Machtkampfs um die Deutungshoheit der Erinnerung kritisieren soll:

> „This is what Ammar Abo Bakr confirms stating that he intentionally wrote the Quranic verses over the portraits of the Ultra martyrs as a response to the psychological warfare waged by the counter-revolution throughout this whole phase of the Egyptian revolution. To influence Egyptian society, anti-revolution forces allied with fanatic bearded men and even more fanatic football fans."[44]

---

42 Hamdy, Scarabs, Buraqs and Angels (Anm. 25), S. 149.

43 A. Aboul Hassan, Quran: The Revolutions's Voice and Its Holy Witness, in: B. Hamdy / Don Karl AKA Stone (Hrsg.), Walls of Freedom, Berlin 2014, S. 190–192, hier S. 191.

44 Ebd. Ein Foto dieser Überschreibung durch Koran-Verse findet sich in diesem Artikel auf den Seiten 190–191. Vgl. zu einem früheren Fall der Übermalung eines Wandbildes durch

Auch nach dem Sturz Mursis am 3. Juli 2013 dauerten die öffentlichen und ungemein gewaltsamen Auseinandersetzungen an. Die Muslimbrüder wurden zur Terrororganisation erklärt und auf ihre Sympathisanten wurde eine regelrechte Hexenjagd veranstaltet. Es gab viele Hundert Opfer. Natürlich spielte auch in diesen Kreisen die Erinnerung an die Märtyrer eine wichtige Rolle. Allerdings scheinen Graffiti und Straßenkunst hier weniger zentral zu sein als in den anderen Aktivistenkreisen. Dies ist keineswegs in allen arabischen Ländern im Kontext der jeweiligen politischen Auseinandersetzungen der Fall. Im Fall palästinensischer Graffiti lässt sich zum Beispiel beobachten, dass alle politischen und religiösen Gruppierungen und Parteien dieses schnelle und effektive Kommunikationsmittel nutzen. Speziell im von der Außenwelt und Europa isolierten Gazastreifen gibt es Graffiti von der säkularen Fatah ebenso wie von Hamas oder dem Islamischen Jihad und anderen Fraktionen – alle lassen die Wände mit den Inschriften über Nationalhelden und Märtyrer und mit Bildern von diesen besprühen:

> „Palestinian graffiti grew increasingly throughout the Intifada, since it was the quickest method to spread news. It was used by all Palestinian factions without exception. […] What is outstanding about the graffiti of Palestine is the fact that the artists get training in Arabic calligraphy from their respective political or religious factions until the time comes for them to start creating murals. For Hamas this practice was of great importance because of their common use of sacred religious texts, whose display needed careful attention. This attitude towards beautification through graffiti and the competition of Fatah and Hamas in Gaza led their artistic endeavors to heights unseen in other parts of Palestine.“[45]

Bei den ägyptischen Muslimbrüdern tauchten im Zuge zunehmender Regierungsgewalt nach der Amtsenthebung Mursis im Sommer 2013 ikonische Zeichen wie die emporgehaltenen vier Finger einer Hand auf. Dieses Zahlensymbol mit indirekter, aber nicht offensichtlicher politischer oder religiöser Bedeutung verweist auf die gewaltsame Räumung des Protestlagers der Muslimbrüder am Rābiʿa al-ʿAdawiyya (Naṣr City) und am Nahḍa Platz (Gize) in Kairo am 14. August 2013, bei der es an die tausend Tote gab. Die Zahl Vier beziehungsweise ‚die Vierte' (arabisch: arbaʿa/ar-rābiʿa) verweist auf den Namen des Platzes, an dem die Gewalt stattfand.[46]

Abu Bakr im Mai 2012, als er seine bisherigen idealisierenden Flügel-Märtyrer mit trauernden Mutterfiguren übermalte: B. Hamdy, The Power of Destruction, in: B. Hamdy / Don Karl AKA Stone (Hrsg.), Walls of Freedom, Berlin 2014, S. 246–251, hier S. 249–250.

45 Zoghbi / Don Karl AKA Stone, Palestinian Graffiti (Anm. 21), S. 66.

46 Der Name des Platzes geht auf die sufische Heilige gleichen Namens zurück (Basra, 8. Jahrhundert), die als vierte Tochter ihrer Eltern so genannt wurde. Vgl. Mikala Hyldig Dal, Transliterations of Rabaa, in: B. Hamdy / Don Karl AKA Stone (Hrsg.), Walls of Freedom, Berlin 2014, S. 244–245.

Vom heiligen Helden zum Folteropfer

Zudem gab es immer wieder, auf Facebook wie in Graffiti, Bilder der Toten, die auf jede Idealisierung verzichten und stattdessen die grauenhaft entstellten Gewalt- und Folteropfer zeigen.[47] In der Muhammad Mahmud Straße tauchte Ende 2012 ein realistisches Wandbild des Folteropfers Khalid Saʿid auf, gemalt von Ammar Abu Bakr nach dem Vorbild des Pressefotos von 2010, das über die sozialen Medien verbreitet und zum Auslöser eines breiten Bürgerprotests wurde. Saʿids grauenvoll entstelltes Gesicht erscheint vor einem roten Hintergrund mit einer langen Reihe weiterer gewaltsam entstellter Gesichter. Über dem Porträt steht die Inschrift: „Wenn das Bild noch deutlicher werden soll, mein Herr, dann ist die Realität sogar noch scheußlicher".[48]

Hier werden Gewalt und Opfertod nicht idealisiert, hier wird die sinnlose Grausamkeit staatlichen Gewaltmissbrauchs angeprangert.[49] Es werden keine Heiligen gezeichnet, deren Opfertod zur Nachahmung aufrufen soll, sondern Opfer von Menschenrechtsverletzungen. Gewalt und Tod müssen aufhören und die Schuldigen vor Gericht gestellt werden – das ist bei solchen Bildern die Botschaft im Gegensatz zu stilisierten Heiligenbildchen. Die ambivalente Symbolkraft des Märtyrergedenkens wird also von den Graffitikünstlern, die ihre eigenen Heiligenbildchen mit realistischen Folterbildern übermalen, selbst kritisch reflektiert. Wie eingangs erwähnt, erweisen sich Märtyrer als Kippfiguren, denn das Gedenken an sie bewegt sich in einem Spannungsverhältnis von Sinnstiftung für unvermeidliches Leid auf der einen Seite und politischer Strategie und der Suche nach Gerechtigkeit auf der anderen.

Die Soziologin Mona Abaza kommentierte im Januar 2015 die seit Ende 2013 immer mehr an Umfang und politischer Bedeutung verlierende Graffitiszene in Kairo:

---

47 Mona Abaza (Abaza, Mourning, Narratives and Interactions [Anm. 4]) führt die bleibende Popularität öffentlicher Darstellungen von Märtyrerbildern darauf zurück, dass die Schuldigen der vielen Morde und Gewaltakte bis heute straffrei blieben: „Pain to injury was added since none of the officers responsible for these killings, have been convicted. […] This explains why there is a kind of perseverance in the act of commemorating the martyrs, collectively, in a multiplicity of ways, through displaying large size photographs of the tortured and dead bodies such as those of the protestors who were brutally tortured at the Presidential Palace in Heliopolis in December 2012".

48 „‚If the picture still needs to be made clearer, Sir, then the reality is even uglier'": Abaza, Mourning Narratives and Interaction (Anm. 4); dort finden sich auch Fotos dieser Wandbilder. Vgl. für weitere Bilder Hamdy / Don Karl AKA Stone, Walls of Freedom (Anm. 15), S. 190–191. B. Hamdy interpretierte die realistische Darstellung als Mahnung an die Passanten: „The elaborately colorful – yet realistic – depiction of their brutalized faces offered a horrific image of disfigurement and death. Painting the martyr as corpses rather than angels transformed spirituality into horror". Hamdy, The Power of Destruction (Anm. 44), S. 250.

49 Vgl. zur Menschenrechtssituation in Ägypten S. Carr / L. Doss, Too Many To Count, in: Mada Masr, 31. Januar 2014, http://madamasr.com/content/too-many-count, 29. März 2016.

„Clearly Cairene graffiti has lost momentum during this year. Having been the faithful barometer of the revolution over the past three years, graffiti has recently faced transmutations and drawbacks that run parallel with the political process of restoring ‚order' in the street."[50]

Abaza führt als aussagekräftiges Beispiel den Tod des neunzehnjährigen Graffitikünstlers Hisham Rizq an, der eine Woche verschollen war, bis Ende Juni 2014 seine Leiche in einem Leichenschauhaus in Kairo entdeckt wurde. Obwohl sein tragischer Tod keineswegs der erste dieser Art seit Beginn der revolutionären Umbrüche war, sieht Mona Abaza darin einen dramatischen Wendepunkt, „signaling the danger of street politics under military rule, perhaps even marking the end of street art, after such a mesmerizing blossoming over three years since the January 25 Revolution began".[51] Im Zuge massiver urbaner Säuberungskampagnen unter Präsident ʿAbd al-Fattah al-Sisi seit Mitte 2013 wurden auch unzählige Wände Kairos mit weißer Farbe übertüncht[52] – doch diesmal, so Abaza, hätten die Löschaktionen keine explosiven Graffitiaktionen wie in den Jahren zuvor ausgelöst, so dass sie von einem „tragischen Ende einer Ära ägyptischer Street-Art"[53] ausgeht, die von regelmäßigen Verhaftungswellen und einem um sich greifenden Exodus ägyptischer Menschenrechtsaktivisten, Künstler und Intellektueller begleitet wird, deren persönliche Sicherheit zunehmend bedroht ist. Während das Gedenken an Märtyrer und Helden in den ersten Jahren der revolutionären Umbrüche in Ägypten die politischen Ereignisse in allen Facetten widerspiegelte und kommentierte, erlebte diese ästhetische Memorialfunktion zeitgleich mit Sanktionierungsmaßnahmen der Militärherrschaft al-Sisis eine deutliche Einschränkung.

Märtyrer- und Heldendarstellungen haben sich in diesem Kontext also tatsächlich als Grenzgänger des Umbruchs erwiesen, der symbolische und oft sogar gewaltsame Kampf um ihr Gedenken im öffentlichen Raum spiegelt die ideologischen und politischen Auseinandersetzungen deutlich wider und macht sie zu Seismographen gesellschaftlichen und politischen Wandels.

---

50 M. Abaza, Is Cairene Graffiti Losing Momentum?, in: Arab Studies Institute (Hrsg.), Jadaliyya, 25. Januar 2015, http://www.jadaliyya.com/pages/index/20635/is-cairene-graffiti-losing-momentum, 29. März 2016.

51 Ebd.

52 Diese Aktionen zur staatlichen Rückeroberung des öffentlichen Raums wurden nach dem Sturz Mursis in der zweiten Jahreshälfte 2013 flankiert von einem Anti-Protest-Gesetz, der Wiedereinführung von Notstandsgesetzen, Ausgangssperren und einem Graffiti-Verbot, vgl. Hamdy / Don Karl AKA Stone, Walls of Freedom (Anm. 15), S. 255. Verletzte und Todesopfer der Aufstände werden unter anderem von der unabhängigen Webseite „Wiki-Thawra. Statistical Database of the Egyptian Revolution" dokumentiert: https://wikithawra.wordpress.com, 29. März 2016.

53 „[T]ragic end of an era in Egyptian street art": Abaza, Is Cairene Graffiti Losing Momentum? (Anm. 50).

Abbildungsnachweise

Abb. 1-8: Friederike Pannewick.
Abb. 9: Mona Abaza.

HELDEN – HEROISIERUNGEN – HEROISMEN

ISSN 2365-886X

Herausgegeben von
Ronald G. Asch | Barbara Korte | Ralf von den Hoff
im Auftrag des DFG-Sonderforschungsbereichs 948
an der Universität Freiburg

1 | von den Hoff, Ralf –
Heinzer, Felix – Hubert, Hans W. –
Schreurs-Morét, Anna (Hrsg.)
Imitatio heroica. Heldenangleichung im Bildnis
2015. 220 S. m. zahlreichen,
z. T. farb. Abb. Fb. € 48,00
ISBN 978-3-95650-095-4

2 | Asch, Ronald G. –
Butter, Michael (Hrsg.)
Bewunderer, Verehrer, Zuschauer: Die Helden und ihr Publikum
2016. 201 S. Fb. € 32,00
ISBN 978-3-95650-126-5

3 | Asch, Ronald G.
Herbst des Helden. Modelle des Heroischen und heroische Lebensentwürfe in England und Frankreich von den Religionskriegen bis zum Zeitalter der Aufklärung. Ein Essay
2016. 176 S. Fb. € 28,00
ISBN 978-3-95650-096-1

4 | Aurnhammer, Achim –
Bröckling, Ulrich (Hrsg.)
Vom Weihegefäß zur Drohne. Kulturen des Heroischen und ihre Objekte
2016. 306 S. 89 z. T. farb. Abb. Fb.
€ 58,00
ISBN 978-3-95650-156-2

5 | Aurnhammer, Achim –
Korte, Barbara (Hrsg.)
Fremde Helden auf europäischen Bühnen (1600–1900)
2016. 286 S. 39 z. T. farb. Abb. Fb.
€ 55,00
ISBN 978-3-95650-219-4

6 | Heinzer, Felix – Leonhard, Jörn –
von den Hoff, Ralf (Hrsg.)
Sakralität und Heldentum
2017. 286 S. 14 z. T. farb. Abb. Fb.
€ 48,00
ISBN 978-3-95650-259-0

ERGON-VERLAG · WÜRZBURG

HELDEN SFB 948
HEROISIERUNGEN
HEROISMEN

BAND 6

ISBN 978-3-95650-259-0
ISSN 2365-886X