

Daniela Blum

Intercessio*, nicht nur *imitatio

Konzepte der Nachahmung Christi in hagiographischen Texten des 13. Jahrhunderts

Abstract: The Brabant lives presented here understand the imitation of Christ as a radical imitation of Christ's Passion. This means, that also the soteriological punch line of Jesus' death on the cross, his vicarious suffering for the salvation of others, is imitated. The protagonists complete their *imitatio Christi* by lovingly using their own bodies to help other persons to salvation. The religious logic to follow Jesus in his loving self-giving is consistently understood and presented as a biblical concept.

Keywords: hagiography, *imitatio Christi*, representation, soteriology, late Middle Ages

1 Einleitung

Ein am Kreuz hängender Christus. Aus dem Oberkörper, dem Kopf, den Beinen und den ausgestreckten Armen strömt Blut; es bildet einen dichten Vorhang aus gleichmäßig angeordneten Strichen. Am linken Rand kniet eine betende Frau; umgeben ist die Szene von Rosen, Nelken, Erdbeeren und Bienen.

Diese Szene zeigt ein niederländischer Holzschnitt aus dem 16. Jahrhundert. Er stellt die Kreuzesvision der Birgitta von Schweden (1303–1373) dar. Sie hatte bereits als Kind Visionen. Im Alter von acht Jahren, so wird berichtet, erschien ihr erstmals der gekreuzigte Christus. Gegen ihren Willen wurde sie im jugendlichen Alter verheiratet, bekam Kinder und lebte am königlichen Hof in Schweden. Nach dem Tod ihres Mannes 1344 entschloss sie sich zu einem asketischen Leben, gründete eine Ordensgemeinschaft und war als Politikberaterin für den schwedischen Hof und die römischen Päpste tätig. Birgitta hatte viele Christusvisionen, die sie notierte und ins Lateinische übersetzen ließ; gerade die Geburts- und Kreuzesvisionen hatten großen Einfluss auf die Darstellung biblischer Perikopen in der spätmittelalterlichen Kunst.¹

¹ Vgl. dazu Hans AILI u. Jan SVANBERG, *Imagines Sanctae Birgittae. The Earliest Illuminated Manuscripts and Panel Paintings Related to the Revelations of St. Birgitta of Sweden* (2 Bde.), Stockholm 2003.

Daniela Blum, Diözesanmuseum Rottenburg, Karmeliterstraße 9, D-72108 Rottenburg, daniela.blum@uni-tuebingen.de

Am Beispiel des Bildes einer solchen Offenbarung, eben des niederländischen Holzschnitts aus dem 16. Jahrhundert, entfaltet der britische Kunsthistoriker Neil MACGREGOR in seinem Buch „Leben mit den Göttern“ ein fiktives Gespräch.² MACGREGOR lässt zunächst die Religionshistorikerin Karen ARMSTRONG zu Wort kommen. Sie ordnet die Szene folgendermaßen ein:

Diese Szene hier ist für mich so furchtbar, dass es eben gerade deshalb schwer ist, überhaupt Mitleid zu empfinden. Es wirkt so, als stünde Gott hinter dieser entsetzlichen Gewalt und Folter, als würde Gott sie irgendwie billigen, um die Welt zu retten. Das erscheint mir wie eine Perversion der christlichen Botschaft. [...] Die westliche Kirche, in der das Kreuz dominiert, hat uns [...] über Jahrhunderte hinweg mit schrecklicher, endloser Schuld beladen, so dass wir im Sumpf der eigenen großen Unzulänglichkeit feststecken.³

MACGREGOR hält dieser skeptischen Position die Bildinterpretation von Eamon DUFFY entgegen. DUFFY argumentiert vom linken Bildrand her, von der knienden Gestalt der Birgitta, und deutet das Bild als Ausdruck einer zunehmenden Vertiefung der Spiritualität:

Im 13. und 14. Jahrhundert bildet sich in Europa eine neue Art von spiritueller Innerlichkeit heraus [...]. Die Menschen interessieren sich mehr für das, was wir heute die menschliche Psyche nennen. [...] Dieser Glaubensansatz erfasst auch die Welt der Laien, in der die Menschen innerhalb ihrer religiösen Erfahrungen eine größere Bandbreite an Emotionen erkunden. [...] Birgitta ist sich darüber im Klaren, dass hier ein Mensch verblutet, aber darin sieht sie ein Bild für Gottes Liebe, die überströmt wie ein mächtiger Fluss oder ein gewaltiges Meer. [...] Für sie offenbart sich in einem solchen Bild die Fülle der Liebe und Barmherzigkeit Gottes.⁴

MACGREGOR schließt sich der zweiten Position an und plädiert dafür, Kreuz, Folter und Blut vom Standpunkt der betenden Birgitta und damit womöglich der Mehrheit der mittelalterlichen Menschen her zu sehen und zu deuten als „Fest der Liebe und Gnade“⁵.

Was geschieht am Kreuz? Und wie ist auf dieses Geschehen adäquat zu reagieren? Um die mittelalterliche Aktualisierung dieses Heilswissens geht es in diesem Beitrag. Ich diskutiere die Frage am Beispiel von hagiographischen Texten aus dem 13. Jahrhundert, die in Flandern und Brabant entstanden sind. Diese Texte bieten

² Neil MACGREGOR, *Leben mit den Göttern*, übers. v. Andreas WIRTHENSOHN u. Annabel ZETTEL, München 2018, S. 311–318.

³ Ebd., S. 313 f., mit Bezug auf Karen ARMSTRONG, *Die Geschichte von Gott. 4000 Jahre Judentum, Christentum und Islam*, übers. v. Doris KORNAV, Ursel SCHÄFER u. Renate WEITBRECHT, München 2012.

⁴ MACGREGOR (Anm. 2), S. 316 f., mit Bezug auf Eamon DUFFY, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England, 1400–1580*, New Haven u. a. 1992.

⁵ MACGREGOR (Anm. 2), S. 317. Vgl. auch Neil MACGREGOR u. Erika LANGMUIR, *Seeing Salvation. Images of Christ in Art*, New Haven u. a. 2000.

sich an, weil sie in der Forschung noch relativ wenig bearbeitet wurden.⁶ Außerdem präsentieren sie höchst unterschiedliche Protagonistinnen und Protagonisten – Männer und Frauen, Ordensleute und Laien, Mönche und Reclusinnen, Beginen und Konversenbrüder. Ich lese die Viten als diskursive und theologische Texte, d. h. sie diskutieren die Möglichkeiten christlichen Lebens im 13. Jahrhundert und nehmen damit am theologischen, vor allem ethischen, soteriologischen und gnaden-theologischen Diskurs ihrer Zeit teil. Dezidiert also werden die Viten hier nicht nur als biographische Texte, sondern als Quellen mit einer weitreichenderen, normativen Intention diskutiert.

In der Forschung gibt es eine lange Tradition, die hagiographisch beschriebenen Praktiken mittelalterlicher Texte als Versuche einer intensiven Christusimitation zu lesen. Diese Arbeiten werden zunächst in einer kurzen Synthese vorgestellt (2.). Ich schlage vor, die hagiographisch beschriebenen Praktiken auch als Interzessionsversuche zu lesen, als diskursive Aktualisierung des Golgathageschehens nämlich (3.). Diese Interpretationslinie wird im Fazit mit den anfänglich präsentierten Überlegungen Neil MACGREGORS ins Gespräch gebracht (4.).

2 *Imitatio*: Leiden in der Nachfolge Christi

Als Beispiele sollen drei Viten aus dem Brabant dienen, die Vita der Maria von Oignies (VMO),⁷ die Vita der Ida von Nivelles (VIN)⁸ und die Vita des Arnulf von Villers (VArnf).⁹

⁶ Vgl. für eine kurze forschungsgeschichtliche Einordnung Anneke B. MULDER-BAKKER, *Holy Lay Women and their Biographers in the Thirteenth Century*, in: *Living Saints of the Thirteenth Century. The Lives of Yvette, anchoress of Huy; Juliana of Cornillon, author of the Corpus Christi Feast; and Margaret the Lame, anchoress of Magdeburg*, hrsg. v. Anneke B. MULDER-BAKKER (*Medieval Women. Texts and Contexts* 20), Turnhout 2011, S. 1–42; Martinus CAWLEY, *Introduction to the Lives*, in: *Send me God. The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers*, by Goswin of Bossut, hrsg. v. Martinus CAWLEY (*Medieval Women. Texts and Contexts* 6), Turnhout 2003, S. 1–26.

⁷ Vgl. Jakob von Vitry, *Das Leben der Maria von Oignies*, in: Jakob von Vitry, *Das Leben der Maria von Oignies / Thomas von Cantimpré, Supplementum*, hrsg. v. Iris GEYER (*Corpus Christianorum in Translation* 18), Turnhout 2014, S. 63–171. Die hier verwendete deutsche Übersetzung folgt diesem Band, die lateinische entstammt aus: Iacobus de Vitriaco, *Vita Marie de Oegnies*, hrsg. v. Robert B. C. HUYGENS (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 252), Turnhout 2012. Die ‚Vita Mariae Oigniacensis‘ (1215) bildet die „erste spirituelle Biographie des Mittelalters einer Frau und [...] Prototyp für spätere Darstellungen von hochmittelalterlicher neuer Heiligkeit“; Iris GEYER, *Einleitung*, in: Jakob von Vitry, *Das Leben der Maria von Oignies / Thomas von Cantimpré, Supplementum*, hrsg. v. Iris GEYER (*Corpus Christianorum in Translation* 18), Turnhout 2014, S. 9–53, hier S. 15.

⁸ Vgl. Goswin von Bossut, *The Life of Ida the Compassionate of Nivelles*, in: *Send me God. The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and*

Wer waren die historischen Personen, deren Leben nach ihrem Tod hagiographisch erfasst wurde? Maria von Oignies (1177–1213) wird in der Forschung den unabhängig lebenden *semireligiosae* bzw. *mulieres religiosae* zugeordnet und als erste Begine bezeichnet. Sie stammte aus Nivelles und war als junge Frau verheiratet worden. Zusammen mit ihrem Mann entschied sie sich für ein keusches Leben und pflegte mit ihm die Aussätzigen im Leprosenhaus in Willenbroek. Später zog sie sich – wohl mit der Zustimmung ihres Mannes – nach Oignies im heutigen Belgien und in den Umkreis der dortigen Augustinerchorherren zurück, wo sie einen Kreis gleichgesinnter Frauen und anderer Asketen um sich sammelte.¹⁰ Ida von Nivelles (1190–1231) floh im jugendlichen Alter vor einer arrangierten Ehe von zu Hause, lebte zunächst im Beginenhof von Nivelles und trat mit 16 Jahren in das Zisterzienserkloster Kerkom ein, mit dem sie später nach La Ramée umzog. Dort wurde sie aufgrund ihrer bilingualen Fähigkeiten – sie sprach Frühformen des Niederländischen und des Französischen – auch in Verwaltungsabläufe einbezogen und arbeitete als Katechetin. Sie starb mit 32 Jahren, wohl an der Tuberkuloseerkrankung, an der sie über Jahre gelitten hatte. Der Laienbruder Arnulf (1200–1248) schließlich arbeitete als Bote und Kutscher zwischen seiner Zisterzienserabtei Villers und den klostereigenen Grangien, den landwirtschaftlichen Höfen des Klosters.¹¹

Die Viten, die über diese Personen verfasst wurden, stellen eine doppelte Transformation religiösen Wissens dar. Sie beziehen sich auf konkrete, historische Personen, die sich der praktischen Nachfolge Christi verschrieben und ihr Leben als Adaption des in den Evangelien beschriebenen Lebens Christi verstanden. Sie führten jedenfalls ein solch eindrückliches religiöses Leben, dass nach ihrem Tod eine Vita geschrieben bzw. in Auftrag gegeben wurde. Die Autoren wiederum konstruierten aus den Informationen, die sie über die Personen aus eigener Anschauung oder aus Erzählungen hatten, hagiographische Texte.¹² Diese Texte brachten die Biogra-

Abundus, Monk of Villers, hrsg. v. Martinus CAWLEY (Medieval Women. Texts and Contexts 6), Turnhout 2003, S. 29–120. Die hier verwendete lateinische Fassung der Vita ist entnommen aus: Goswin de Bossut, Vita Idae Nivellensis, in: Chrysostomos Henriquez, *Quinque prudentes virgines*, Antwerpen 1630, S. 199–297; die deutschen Übersetzungen stammen von der Verfasserin.

9 Vgl. Goswin von Bossut, *The Life of Arnulf. Lay Brother of Villers*, in: *Send me God. The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers*, hrsg. v. Martinus CAWLEY (Medieval Women. Texts and Contexts 6), Turnhout 2003, S. 125–206. Die hier verwendete lateinische Fassung der Vita ist entnommen aus: Goswin de Bossut, *Vita Arnulfi*, in: *Acta Sanctorum*, Juni 7, hrsg. v. Daniel PAPEBROECK, Paris 1867, S. 558–589; die deutschen Übersetzungen stammen von der Verfasserin.

10 Zur Person Marias von Oignies vgl. GEYER (Anm. 7), S. 24–46.

11 Zur Person Idas von Nivelles und Arnulfs von Villers vgl. CAWLEY (Anm. 6), S. 8–18.

12 Selbstverständlich ist die hier eingezogene Unterscheidung zwischen den historischen Personen und dem hagiographischen Bericht künstlich, da gerade die hagiographischen Berichte biographische Informationen liefern. Die Unterscheidung dient dazu, die mehrfache Transformation biblischen Wissens herauszustellen. Iris GEYER trifft diese Unterscheidung in der ‚Vita Mariae

phien durch permanente biblische Anspielungen ins Gespräch mit den Texten des Alten und Neuen Testaments und stellten sie als eine Aktualisierung eines Lebens nach dem Evangelium dar.

Die Autoren, die die Biographien von Maria, Ida und Arnulf als Aktualisierung biblischen Wissens verfassten, verfügten über eine profunde theologische Bildung. Der Autor der ‚Vita Mariae Oigniacensis‘, Jakob von Vitry (1160/70–1240), trat nach seinem Pariser Studium bei Petrus Cantor (ca. 1130–1197) in das Augustinerchorherrenstift St. Nikolaus in Oignies ein. Er lernte dort Maria von Oignies kennen; ob er ihretwegen dorthin kam, lässt sich nicht klären. Jedenfalls wurde er zum Beichtvater Marias. Im Jahr 1215, kurz nach ihrem Tod am 23. Juni 1213, verfasste er ihre Vita. Seine tiefe Verbundenheit zu Maria drückt sich darin aus, dass er nach ihrem Tod einen Finger der Verstorbenen bei sich in einem Kästchen um den Hals trug. Im Jahr 1216 wurde Jakob zum Bischof von Akko bestellt und reiste nach Palästina. In dieser Zeit begann er auch seine historiographischen Werke, zunächst die ‚Historia Orientalis‘, später die ‚Historia Occidentalis‘. 1225 verließ er Akko und kehrte als Weihbischof nach Lüttich zurück. Nach seinem Tod 1240 wurde er auf eigenen Wunsch in dem kleinen Dorf beigesetzt.¹³ Seine ‚Vita Mariae Oigniacensis‘ gilt als Modellvita, die einen neuen Heiligkeitstypus innerhalb der Kontexte des frühen 13. Jahrhunderts vermittelt.¹⁴

Die ‚Vita Idae‘ und die ‚Vita Arnulfi‘ sind Auftragswerke, verfasst von Goswin von Bossut, dem Kantor der Abtei von Villers. Goswin kannte Ida und Arnulf nicht und verfasste ihre Viten als Auftragswerke auf die Bitte von Abt William von Dogelbert (1221–1237) hin. Villers war in der Mitte des 13. Jahrhunderts ein florierendes und kulturell blühendes Zisterzienserkloster, dem ca. 100 Mönche und 300 Laienbrüder angehörten. Die Mönche lebten von der Landwirtschaft, standen im

Oigniacensis‘ ebenfalls, allerdings um zu zeigen, dass Marias und Jakobs Vorstellungen einer weiblichen *vita religiosa* durchaus kollidierten, etwa als Maria am Kreuzzug teilnehmen oder auf Wanderpredigerschaft gehen wollte – religiöse Vollzüge, die Frauen im 13. Jahrhundert nicht offenstanden. Hier bewahrte Jakob Maria mutmaßlich vor der Häretisierung. Zur Unterscheidung von Hagiographie und Biographie vgl. GEYER (Anm. 7), S. 30–36. Zum Konzept der Transformation religiösen Wissens vgl. Andreas HOLZEM, Die Wissensgesellschaft der Vormoderne. Die Transfer- und Transformationsdynamik des ‚religiösen Wissens‘, in: Klaus RIDDER u. Steffen PATZOLD (Hgg.), Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 23), Berlin 2013, S. 233–265. Zur praktischen Durchführung des Konzepts vgl. Renate DÜRR u. a. (Hgg.), Religiöses Wissen im vormodernen Europa. Schöpfung – Mutterschaft – Passion, Paderborn 2019.

13 Zur Person Jakobs von Vitry vgl. GEYER (Anm. 7), S. 14–16.

14 Vgl. Anneke B. MULDER-BAKKER, General Introduction, in: Jakob von Vitry, Mary of Oignies. Mother of Salvation, hrsg. v. Anneke B. MULDER-BAKKER (Medieval Women. Texts and Contexts 7), Turnhout 2006, S. 1–31; GEYER (Anm. 7); André VAUCHEZ, La sainteté contre l’hérésie. La Vie de Marie d’Oignies de Jacques de Vitry, in: DERS. (Hg.), Les Hérétiques au Moyen Âge. Suppôts de Satan ou chrétiens dissidents?, Paris 2014, S. 198–213.

Austausch mit den Bürgern der umliegenden Städte und den dortigen Handwerksbetrieben, nahmen aus der Ferne aber auch Anteil an der Entwicklung einer frühurbanen Kultur in den südlichen Niederlanden.¹⁵ Goswin bekleidete als Kantor das höchste Amt nach dem Abt und dem Prior und war verantwortlich für die Chöre und die Liturgie. Er verfasste in den 1230er Jahren drei Viten von Personen aus seinem klösterlichen Umfeld: die hier thematisierten Viten der Ida von Nivelles und des Laienbruders Arnulf sowie die Vita des Mönchs Abundus (gest. 1239).¹⁶

Die beiden Autoren Jakob von Vitry und Goswin von Bossut präsentieren ihre Protagonistinnen und Protagonisten im Bestreben, Christus so weit als möglich nachzufolgen. Dabei legen die Autoren aber unterschiedliche Schwerpunkte, welche Aspekte des Lebens Jesu besonders imitiert werden:

Ida von Nivelles, auch genannt Ida Compassionata, widmet ihr Leben dem intensiven Gebet für das Heil der sie umgebenden Menschen und spuckt Blut, wenn sie um das Heil einer lebenden oder verstorbenen Seele bangt. Für diese Sorge wird sie beständig angefeindet, aber sie interpretiert jede Missbilligung als Opfer für ihren geliebten Herrn. Als sie einmal längere Zeit keine Feindschaft erfahren hat, so erzählt die Vita, betritt sie eine Kirche und fragt Christus am Kreuz, warum er ihr kein Leiden schicke.

Maria von Oignies führt, so ihre Vita, ein vollkommenes, asketisches Leben. Eines Tages allerdings erinnert sie sich, dass sie während einer ernsten Krankheit in ihrer Jugend gezwungen war, Fleisch und Wein zu sich zu nehmen. Sie ist angewidert und will diesen Genuss wiedergutmachen:

Vor der Glut des Geistes gleichsam trunken, schnitt sie, um des süßen Fleisches des Osterlammes willen, aus Ekel vor ihrem eigenen Fleisch mit einem Messer ziemlich große Stücke ihres Fleisches heraus. Diese verbarg sie aus Scham in der Erde und weil sie, von allzu großer Liebesglut entflammt, den Schmerz des Fleisches überwand, erblickte sie in dieser geistigen Ekstase einen der Seraphim, der ihr beistand. Die Stellen ihrer Wunden fanden die Frauen, als sie ihren toten Körper wuschen und wunderten sich. Wer würde [...] nicht auch beim schwachen Geschlecht über die so große Kraft einer Frau in Erstaunen geraten, die von Liebe verwundet, von den Wunden Christi gestärkt, die Wunden des eigenen Körpers für nichts achtete?¹⁷ (VMO I, 22)

¹⁵ In Städten wie Antwerpen, Brüssel, Löwen, Lüttich, Mecheln oder Namur hatte sich ein Gewerbe- und Handelswesen herausgebildet. Vgl. die Karte in: Send me God. The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, hrsg. v. Martinus CAWLEY (Medieval Women. Texts and Contexts 6), Turnhout 2003, S. xxvi.

¹⁶ Zur Person Goswins von Bossut vgl. Barbara NEWMAN, Preface. Goswin of Villers and the Visionary Network, in: Send me God. The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, hrsg. v. Martinus CAWLEY (Medieval Women. Texts and Contexts 6), Turnhout 2003, S. xxix–xlvii, hier S. xxxiii f.

¹⁷ *Fervore enim spiritus quasi inebriata, pre dulcedine carniū agnis paschalis carnes suas fastidiens frustra non modica cum cultello resecauit, que pre verecundia in terram abscondit, et quia*

Diese Episode, von einem Seraphen wohlwollend betrachtet, wird in der Forschung als frühe Form einer Selbststigmatisierung gedeutet.¹⁸ Maria habe sich also selbst die Kreuzeswunden Christi zugefügt. Iris GEYER wendet sich aufgrund des Bußzusammenhangs gegen eine solche Interpretation und bringt ein, dass Marias Umfeld die Narben erst nach ihrem Tod entdeckte.¹⁹ Der Autor, Jakob von Vitry selbst, ordnete diese Episode in sein Gesamtkonzept der Vita; er stellte das Ereignis in den Zusammenhang der Buße und hielt am Ende dieses Kapitels fest, dass Maria „von Liebe verwundet, von den Wunden Christi gestärkt, die Wunden des eigenen Körpers für nichts achtete“ (VMO I, 22). Er wollte diesen körperlichen Eingriff als Gesinnungstat, als Akt der Liebe und Buße, und damit in Zusammenhang mit den vielen Tugenden sehen, mit denen sie der Herr wie mit wertvollen Edelsteinen geschmückt hatte.²⁰ Caroline WALKER BYNUM wiederum interpretiert solche Liebestaten als „*imitatio Christi*, eine Bemühung, die Tiefen der Menschlichkeit Jesu in dem Moment auszuloten, da sein Menschsein am bedrängendsten und erschreckendsten war – im Moment seines Sterbens“²¹. Jedenfalls wird in all diesen Interpretationen deutlich, wie nahe Maria in der beschriebenen Passage dem körperlichen Ideal des gekreuzigten Christuskörpers kommen will.²²

Arnulf von Villers wird im hagiographischen Text als einfacher Landarbeiter vorgestellt, der im Gespräch mit den Arbeitern des Klosters und den umliegenden Bauern ist, aber mit großer spiritueller Ernsthaftigkeit eine körperzentrierte Frömmigkeit betreibt. Er versucht systematisch, seinen Körper zu zerstören. Nach der Terz legt er seine Tunika ab und schlägt sich mit einem Metzgerbesen hinter ver-

nimio amoris incendio inflammata carnis dolorem superavit, unum de seraphim in hoc mentis excessu sibi assistentem aspexit. Loca vero vulnerum, cum corpus eius in morte lavarent, mulieres invenerunt et ammirate sunt, quia autem ex eius confessione predicta cognoverant, quid esset intellexerunt. Qui [...] cur non etiam in sexu fragili tantam mulieris fortitudinem obstupescant, que caritate vulnerata et Christi vulneribus vegetata proprii corporis contempsit vulnera?; Iacobus de Vitriaco (Anm. 7), S. 66 f.

18 Peter DINZELBACHER, *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn 1992, S. 187. Die Analogie zu den Stigmatisierungsbeschreibungen in den Viten des Franz von Assisi, insbes. zu 1 C 94, ist evident. Vgl. Thomas von Celano, *Erste Lebensbeschreibung oder Vita des hl. Franziskus [1 C]*, in: *Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden*, hrsg. v. Dieter BERG u. Leonhard LEHMANN, Kevelaer 2009, S. 195–288.

19 Vgl. GEYER (Anm. 7), S. 51.

20 *[I]ntueamur enim quantis virtutum gemmis tanquam vas auri solidum ornatum omni lapide precioso amicam tuam preciosam exornasti, quantis miraculis illam abiectam et irrisam a secularibus decorasti; Iacobus de Vitriaco (Anm. 7), S. 61.*

21 Caroline Walker BYNUM, *Mystikerinnen und Eucharistieverehrung im 13. Jahrhundert*, in: *DIES., Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters (Gender studies)*, Frankfurt a. M. 1996, S. 109–147, hier S. 119 f.

22 Vgl. für eine Einordnung in der neueren Forschungsgeschichte Joshua S. EASTERLING, *Ascetic Blood. Ethics, Suffering, and Community in Late-Medieval Culture*, in: *Larissa TRACY u. Kelly DEVRIES (Hgg.), Wounds and Wound Repair in Medieval Culture*, Leiden, Boston 2015, S. 369–388.

geschlossenen Türen. Manchmal schafft er 1900 Schläge. Danach rollt er sein frisch geschlagenes Fleisch in Brennesseln. Er trägt einen Mantel aus Igelfellen mit nach innen gewendeten Stacheln und schläft auf einem hölzernen Kreuz. Das ist seine beinahe mimetische Form der Christusbefolgung, die Jesus Christus bis in einzelne, in den Evangelien beschriebene Praktiken hinein nachahmt.

Die Zisterzienserin Ida, die Begine Maria und der Laienbruder Arnulf werden in ihrem radikalen Versuch weniger einer *imitatio Christi* als einer *imitatio passionis* beschrieben: Dezidiert benennt die ‚Vita Mariae Oigniacensis‘ das Kreuz Christi als Ausgangspunkt der Bekehrung Marias (VMO I, 16). Ida, Maria und Arnulf foltern den eigenen Leib, empfangen die Wunden Christi, verwandeln ihre Leiden in körperliche Gebete. Ihr Leiden ist aber nicht nur physisch, sondern Teil und Ergebnis der Intensität ihres inneren Lebens. Die Frage ist: Warum verstehen die Viten Christusbefolgung als Passionsbefolgung?

Arnulfs Vita gibt auf diese Fragen einige direkte Antworten. Die Vita beschreibt Arnulf mit den klassischen Bezeichnungen der antiken Märtyrerakten: der Diener Gottes, der Kämpfer, der Soldat, der Athlet. Ein Großteil der Vita Arnulfs folgt damit einer älteren Logik, der spätantiken Martyriumslogik, die auch in vielen frühmittelalterlichen Mönchsviten zu greifen ist (VArn II, 21j).²³ Offensichtlich konnte auch im 13. Jahrhundert der Asket noch als Nachfolger der Märtyrer verstanden werden, als jener, der aus dem Bekenntnis zu Christus heraus seinen Leib mit eigener Hand abtötet.

Die Viten bewerten die körperlichen Praktiken der Protagonistinnen und Protagonisten aber keineswegs nur positiv. Im Gegenteil, sie verurteilen sie und präsentieren sie als nicht-imitable Lebensformen. Arnulfs Praktiken werden als „barbarisches Verhalten“ (VArn I, 4d) bezeichnet. Ständig treten in der Vita Menschen auf, die Arnulf fragen, warum er seinen Körper zerstöre. Eine besonders eindrucksvolle Passage möchte ich zitieren:

Eines Tages kam ein Mönch zu der Grangie, auf der der Mann Gottes [Arnulf] wohnte. Er fragte den Stallmeister, wo Arnulf sein könnte. Der Stallmeister, sein Name war Nicolas, antwortete, er sei ‚in seinem Purgatorium‘. Dieses Wort verblüffte den Mönch, der fragte, welche Art von Purgatorium gemeint sei. So erzählte Nicolas, dass Arnulf damit beschäftigt sei, seinen Körper mit den üblichen Purgatoriumsschlägen zu traktieren. [...] Nicolas klopfte an die Zellentür, kündigte den Mönch mit Namen an und erzählte von seiner Ankunft und von seinem freundlichen Begehren eines Gesprächs. Arnulf warf die Tunika um sich, zog seinen Mantel an und kam heraus. Der Mönch, der bemerkte, wie verdreckt die Tunika mit Blut war, und wie das Blut noch immer tropfte und von seinem frisch geschlagenen Fleisch rann, war so voller Schmerz im Herzen, dass er in Tränen ausbrach und Arnulf fragte: ‚Warum?‘ Er sagte: ‚Ich bin

²³ Für eine religionsgeschichtliche Einordnung vgl. Arnold ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 4. Aufl. Darmstadt 2009, S. 572–577, 595 f.

schmerzerfüllt und berührt vom Versuch, ein solches Martyrium zu erleiden! Warum, liebster Freund, warum gibst Du Dich selbst einem solchen Tod hin?‘ Darauf hielt er die scherzhafte Antwort, dass er nicht sich, sondern seine Sünden dem Tod hingebe.²⁴ (VArnf I, 3d)

Fast ununterbrochen muss Arnulf in der Vita seine Bußpraktiken verteidigen. Auch in der ‚Vita Mariae Oigniacensis‘ werden die Leser explizit vor der Imitation der Praktiken Marias gewarnt; ihre Leidenschaft und ihr Eifer sollen bewundert, nicht imitiert werden. Ihr ‚Exzess‘ wird als Privileg der Gnade beschrieben, ein Privileg, das kein allgemeines Gesetz begründe (VMO I, 12). Diese geradezu negative Didaktik der Viten zeigt, dass Leidensnachfolge Christi ein gefährlicher Weg ist.

Dann lautet die Frage umso mehr, warum die Viten eine solche Kreuzesnachfolge darstellen. Die Vita Arnulfs gibt eine Antwort:

So groß nämlich war die Liebe, die Arnulf sich inkorporieren wollte, mit vollem Herzen, bis in seine Eingeweide.²⁵ (VArnf I, 3b)

Arnulf will die Liebe Christi in seine Eingeweide inkorporieren. Eingeweide, *viscera*, ist ein prominenter biblischer Terminus: Die Prophezeiung des Zacharias aus dem ersten Kapitel des Lukasevangeliums nennt die barmherzige Liebe Gottes die *viscera misericordiae Dei* (Lk 1,78). Im Hebräischen hat die Liebe Gottes fleischliche Aspekte.²⁶ Genau diesen Bezug eröffnet auch die Vita Arnulfs. Die Liebe Gottes zeigt sich am menschlichen Körper. Auch in Marias Vita wird beschrieben, wie Maria entflammt ist von der Liebe Gottes und sich deshalb Fleischstücke aus dem Leib schneidet (VMO I, 22). Christi Liebe ermöglicht körperliches Leiden oder – umgekehrt – das Leiden ist ein Spiegel der Liebe Christi.

24 *Quodam die, cum Monachus quidam venisset ad grangiam, ubi idem vir Domini [Arnulfus] morabatur, interrogavit Fratrem stabularium, nomine Nicolaum, ubinam ille esset. Qui respondens dixit, eum esse in purgatorio. Ad quod verbum cum Monachus miraretur, et interrogaret, cuiusmodi esset illud purgatorium; praedictus Frater subintulit dicens: Quia ille more solito verberibus purgatorii corpus suum affligebat. [...] Statimque pulsans ad ositum cellae, evocavit virum Dei, nuntians ex nomine Monachum advenisse, qui ejus sanctum et familiare exoptabat colloquium. Confestim ille tunica se rursus circumamictans, caputiumque resumens, egressus est. Cum autem Monachus videret tunicam ejus, sanguine cruentatam, rivulis sanguinis de corpore ejus recenter flagellati decurrentibus; prae dolore cordis lacrymatum est, ita ut vir Domini causam lacrymarum ejus ab eo sciscitaretur. Qui respondens dixit: Tactus sum dolore cordis intrinsecus, attendens mirabile martyrium. Et quare, carissime, interficis temetipsum? Ad quod verbum ille Monacho jocose satisfaciens, non se sui ipsius, sed peccatorum interfectorem esse respondit;* Goswin de Bossut (Anm. 9), S. 560 f. Man kann diese Passage auch als eine Art lebendes Meditationsbild lesen, das die Hörer in die *compassio* mit Arnulf und damit mit Christus führen soll.

25 *Hunc amorem totis medullis cordis inviscerare sibi cupiens servus Christi, coepit semetipsum vilipendere, et sui corporis quodammodo oblivisci;* Goswin de Bossut (Anm. 9), S. 560.

26 Das hebräische Wort *rachamim* (Mitleid) und das hebräische Wort *ræchæm* (Mutterschoß) kommen von derselben Wurzel, *racham* (Erbarmen).

Ida, Arnulf und Maria wollen so Mensch sein, wie Christus Mensch war, in liebender Selbsthingabe, die vor Schmerz nicht zurückschreckt. Sie wollen die Tiefen der Menschlichkeit Jesu ausloten – genau in dem Moment, als diese Menschlichkeit am schmerzhaftesten und grausamsten war, im Moment seines Todes, als er sich für die Erlösung der Menschen hingab.

3 *Intercessio*: Diskursive Aktualisierung des Golgathageschehens

Die religiöse Logik, Jesus in seiner liebenden Selbsthingabe zu folgen, hat Konsequenzen. Ida, Arnulf und Maria leiden nicht nur mit Christus, sondern auch physisch für andere, weil Christus sein Leben für andere geopfert hat. Sie vollenden ihre *imitatio Christi*, indem sie liebend ihre eigenen Körper für andere einsetzen. Diese Konzepte finden sich deutlich in den hagiographischen Texten. Die Vita preist Idas virtuose *caritas et compassio* (VIN 29). Sie leidet von ganzem Herzen mit all jenen, die sie in Sünde verstrickt weiß (VIN 30b).

Arnulf wiederum erleidet in der Selbstflagellation auch die Strafen der Sünden anderer:

Und als das Schlagen immer weiterging, nannte er [Arnulf] einmal diesen speziellen Bruder, einmal diese Freunde, und nun diese devote Frau, der er sehr in Christus zugetan war. Heftiges Schlagen und heftiges Beten, so dass der Herr jedem die gnädige Vergebung seiner Sünden oder eine Erleichterung des Schmerzes gewähre.²⁷ (VArnf I, 11b)

Die Vita betont, dass Arnulfs Schlagen aus seiner Liebe folge und wieder ist Liebe ein Geschenk der Gnade (VIN 30i) – das Geschenk, mit Christus aus Liebe für andere zu leiden:

Am Ende botest Du [Arnulf] dem Herrn der Majestät Dein eigenes Blut an, weil der Herr in seiner Passion sein eigenes Blut für dich hingegeben hat!

Was aber brachte dich dazu, Dein Fleisch mit so einem furchtbaren Stock zu schlagen, und, noch weiter, in den Nesseln zu wälzen? Es war sicher Liebe: eine Liebe, die so stark war, dass

²⁷ *Et tunc valide se flagellando, nominatim commemorabat aliquos fratrum suorum, nunc vero aliquos amicorum, nunc vero religiosas mulieres dilectas sibi in Christo, quibus sive gratiam et remissionem peccatorum, sive levamen in tribulationibus, a Domino transmitti flagitabat*; Goswin de Bossut (Anm. 9), S. 565.

sie solches ertrug, eine Liebe, die aus den Tiefen deines Herzens kam, eine Liebe, die durch die Wunden deines Fleisches floß. [...] Oh, die Freiheit, die der Herr dir gab, [...] mobilisierte dich gegen deinen Körper!²⁸ (VArnF I, 4d)

Das Konzept, das hier diskutiert wird, so meine These, ist Stellvertretung, *intercessio*. Arnulf, Ida und Maria können die Strafen der Sünden anderer tragen, wie Jesus Christus es getan hat, so konzipieren es die Viten.²⁹ Wie er am Kreuz für die Sünden der Menschen gelitten hat, so leiden diese drei für andere, um die Strafen der Sünden dieser Personen auf sich zu nehmen. Ihre *imitatio Christi* reicht bis zum Letzten – und das ist der stellvertretende Dienst Jesu am Kreuz, der für die Menschen ins Leiden gegangen ist, um sie von ihren Sünden zu erlösen.

Menschliche Stellvertretung bzw. menschliche Erlösungshilfe für andere war im Mittelalter – und ist im Übrigen bis heute – ein theologisch äußerst umstrittenes Konzept.³⁰ Es kann die Einzigartigkeit der Heilstat Christi am Kreuz in Frage stellen: Wenn die Protagonistinnen und Protagonisten Christi Leiden am Kreuz wiederholen, war es dann nicht ausreichend? Die Hagiographie aber präsentiert das Stellvertretungskonzept als lebensweltliche Aktualisierung biblischen Wissens. Bereits die

28 [U]t merito offerres Domino majestatis sanguinem tuum, qui tempore passionis suae granter obtulit pro te Deo Patri sanguinem suum. Et unde tandem tantam coepisti audaciam, ut carnem tuam tam horribilis ferulae ictibus dissecares, insuper et urticis exureres? Nisi ex praesumptione ferventis amoris, qui de infimis cordis tui per vulnera carnis ebulliebat? [...] Quoniam tantam consecutus es a Domino vitae et spiritus libertatem, ut ad omnia corpori tuo contraria te insuperabilem exhibeas; Goswin de Bossut (Anm. 9), S. 561.

29 Das in den Viten beschriebene Konzept übersteigt auch die frühmittelalterlichen Innovationen des Bußwesens, konkret die *redemptio*, also die Delegierung von Bußleistungen auf andere, und die *commutatio*, die Austauschbarkeit von Strafen, z. B. durch kürzere, aber intensivere. Beide Konzepte geschehen auf ausdrücklichen Wunsch der Büßenden.

30 In der Deutung um Tod und Auferstehung Jesu stehen in der mittelalterlichen Theologie die Begriffe *intercessio* und *satisfactio* nebeneinander. Die Satisfaktionstheorie etwa eines Anselm von Canterbury (1033–1109) führt aber in eine andere Richtung; Anselm arbeitet mit anderen theologisch-philosophischen Konzepten als die Autoren der hier analysierten Viten. Ein Bezug des hier verhandelten Konzepts der *intercessio* zu Anselms Theorie wäre also vorschnell. Für eine Erläuterung der mittelalterlichen Satisfaktionstheorie und auch für den Versuch, Anselm von Canterburys Satisfaktionstheorie im Anschluss an biblische Konzepte zu interpretieren, vgl. Helmut STEINDL, Genugtuung. Biblisches Versöhnungsdenken – eine Quelle für Anselms Satisfaktionstheorie? (Studia Friburgensia, N.F. 71), Freiburg i. d. Schweiz 1989. Ebenfalls einen Versuch, die mittelalterliche Theologie in ihrem historischen Kontext zu verstehen, liefert Otto Hermann PESCH, Anselm von Canterbury und die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi. Eine kleine kritische Ehrenrettung, in: Béatrice ACKLIN ZIMMERMANN u. Franz ANNEN (Hgg.), Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnetheologie auf der Anklagebank, Zürich 2009, S. 57–73. Im Übrigen lassen sich im religiösen wie im herrschaftlichen Bereich im Mittelalter unterschiedliche Formen von Handlungs- und Entscheidungsvollmachten als Konzepte von Stellvertretung interpretieren. Vgl. dazu jüngst Claudia ZEY, Stellvertretung im Mittelalter. Konzepte, Personen und Zeichen im interkulturellen Bereich. Tagung auf der Insel Reichenau 13.–16. März 2018 (Protokoll über die Arbeitstagung, Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte 419), Konstanz 2018.

Evangelisten und Paulus interpretieren Jesu Opfer in diese Richtung, als stellvertretenden Dienst am Anderen.³¹ Der johanneische Jesus erklärt, dass es keine größere Liebe gebe als die, dass einer sein Leben gebe für seine Freunde; an anderer Stelle erklärt er die gegenseitige Liebe zum Erkennungszeichen seiner Jünger.³² Die mittelalterlichen Viten adaptieren dieses biblische Wissen in sehr spezifischer Weise: Sie verstehen Jesu Leben und Tod zentral und vor allem als Stellvertretungsdienst, als stellvertretendes Leiden und Sterben für seine Freunde, und spitzen die Theologie des Neuen Testaments auf eine Theologie der Stellvertretung zu. Sie können sich dabei wohl auf die historischen Personen hinter den Viten beziehen, die das Neue Testament ebenfalls in dieser Zuspitzung praktisch nachvollzogen haben. Die doppelte Transformation biblischen Wissens – einmal in gelebtes Leben und von dort her in eine hagiographische Schrift – dient dazu, eine letztlich theologische Idee zu präsentieren: In den Viten von Maria, Arnulf und Ida wird die Idee einer freien, personalen und nicht-magischen körperlichen Stellvertretung präsentiert, die sich als dezidiert biblisch versteht und interzessorisches Gebet genauso umschließt wie physisches Leiden, um die drohenden oder bereits akuten Fegefeuerstrafen der Sünden anderer zu ganz.

Die hagiographischen Konzepte der Stellvertretung beruhen auf der vollen Transparenz zwischen Gottes Heilsplänen und seinen Heiligen: Die Protagonistinnen und Protagonisten erleben permanent einen Gott, der gesehen, gehört, gefühlt

31 Prägnant zusammengefasst lautet das neutestamentliche Stellvertretungskonzept: „Jesu Stellvertretung ist keine Ersatzhandlung; sie ist *exklusiv* insofern, als kein Sünder sich selbst erlösen kann; u. zugleich *inklusiv*, weil sie den Sünder nicht nur rechtfertigt, sondern z. *Mitvollzug* befähigt. Zum *Mitsterben* u. *Mitauferstehen* in Christus gehören das Aufgeben des sündigen Für-sich-Seins u. die Einverleibung in den Leib Christi durch das Für-andere-Sein [...]. Im Hl. Geist ist jeder befähigt, mit Christus Stellvertreter zu sein [...]; jeder ist auf je einmalige Weise berufen, teilzunehmen am ‚Ausleiden dessen, was an den Leiden Christi noch aussteht‘ (Kol 1,24)“; Karl-Heinz MENKE, Stellvertretung, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 9 (2009), Sp. 951–956 (Kursivierung im Original).

32 Joh 15, 12–14 (Vulgata): [*H*]oc est praeceptum meum ut diligatis invicem sicut dilexi vos maiorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam quis ponat pro amicis suis vos amici mei estis si feceritis quae ego praecipio vobis; Joh 13, 34 f. (Vulgata): [*M*]andatum novum do vobis ut diligatis invicem sicut dilexi vos ut et vos diligatis invicem, in hoc cognoscent omnes quia mei discipuli estis si dilectionem habueritis ad invicem. Vgl. für eine Einführung in die biblische Stellvertretungstheologie Bernd JANOWSKI, *Ecce homo. Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen biblischer Theologie* (Biblich-Theologische Studien 84), 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 2009. Für einige spätantike und frühmittelalterliche Heiligenviten wurde die Verwendung biblischer Texte bereits genauer analysiert. Vgl. Dieter von der NAHMER, *Bibelbenutzung in Heiligenviten des Frühen Mittelalters* (Beiträge zur Hagiographie 19), Stuttgart 2017. Der Autor wehrt sich insbesondere dagegen, die Verwendung biblischer Texte in hagiographischen Texten als bloßen Topos zu verstehen. Die mittelalterlichen Hagiographen und die Leserinnen und Leser bzw. Hörerinnen und Hörer der Texte verband ein spezifisches Wissen um die Inhalte biblischer Texte, so dass die Hagiographen darauf vertrauen konnten, dass bloße Anspielungen ebenso wie verbale Anleihen verstanden wurden.

werden kann. Und die Hagiographie zeigt eine Transparenz zwischen der irdischen Welt und den Jenseitsorten; nur daher wissen Ida, Arnulf und Maria, wo sie interzessorisch tätig werden können.³³ Die Vita Idas berichtet etwa, dass Ida die Fegefeuerstrafen mit der Seele des Vaters einer Mitschwester teilt. An einer anderen Stelle betet sie für eine verstorbene Frau, die ebenfalls im Fegefeuer harret. Als Ida Blut für sie spuckt, wird sie plötzlich in das Fegefeuer gerissen und erkennt die Frau in den stinkenden Wassern wieder. Sie nimmt die Frau bei der Hand, um sie über eine rettende, aber enge Brücke mitzunehmen und zu Christus zu führen, der auf der anderen Seite wartet. Aber die Frau fürchtet sich vor der engen Brücke. Christus sagt zu der Frau: „Erleide es, süße Tochter, dass ein rettendes Leiden für dich vollbracht wurde. Und verliere nicht aus dem Blick, was ich für dich erlitten habe, um dich zu erlösen“ (VIN 9b). Am Ende ist die Angst der Frau aber zu groß und Ida muss die Frau im Wasser zurücklassen und allein zu Christus gehen. Diese Erzählung verwebt subtil Christi erlösendes Leiden, Idas rettendes Handeln und den freien Willen einer Person, die nicht zu Christus umkehren will.

4 Fazit

Die drei Viten bilden nicht nur unterschiedliche Berufungen innerhalb des Zisterzienser- und Beginnenwesens des 13. Jahrhunderts ab, sie präsentieren unterschiedliche, biblisch inspirierte interzessorische Wege – einer wahlweise über Askese, Selbststigmatisierung, Schläge oder Krankheit inkorporierten Fürsprache bei Christus, dessen heilsgeschichtliche Vermittlungsstellung gewahrt bleibt. Alle diese Wege sind sozial ausgerichtet, d. h. die in den Texten beschriebene Stellvertretung dient dem Heil anderer. Die Viten beschreiben weniger religiöse Selbstverwirklichung, als die Rettung lebender und verstorbener Seelen vor der drohenden oder bereits eingetretenen Gefahr des Fegefeuers. Das Heil anderer, sehr konkreter Menschen ist der Fluchtpunkt, von dem her die Viten gelesen werden können.

Gleichzeitig präsentieren sich die hagiographischen Stellvertretungskonzepte selbst als biblisch verwurzelt. Ida, Maria und Arnulf vollenden in der *intercessio* für andere ihre *imitatio Christi*. Dieses Konzept ist bereits mittelalterlich umstritten, weil Christus für alle gelitten hat, seine Stellvertretung war laut dem biblischen Zeugnis total und braucht keine Ergänzung. Auf der anderen Seite aber erweitern bereits die johanneischen Schriften und Paulus den stellvertretenden Dienst Christi auf alle Christen: Wahres Leiden und wahre Liebe eines Menschen wird verstanden als stellvertretender diakonischer Dienst. Diese spezifische biblische Spur verfolgen die hagiographischen Texte weiter und transformieren das stellvertretende Leiden

³³ Vgl. NEWMAN (Anm. 16), S. xlv f.

Christi in das stellvertretende Leiden der Heiligen: Die Heiligen, so stellen die Texte klar, imitierten nicht nur Christi Leben, sondern auch das Entscheidende seines irdischen Lebens, seinen stellvertretenden und erlösenden Tod für seine Freunde.

In den hagiographischen Texten begegnet Stellvertretung meist theologisch ‚korrekt‘, nämlich aufgrund der Voraussetzung der Reue: Der Sünder erkennt seine Schuld, bereut und bittet den religiösen Virtuosen um sein Mitleiden. Es gibt aber eine Ausnahme: Wenn ein Sünder von einer anderen Person geliebt wird. Die Liebe einer anderen Person reicht, um Arnulf oder Ida zu mobilisieren, stellvertretend für die geliebte Person ihre Sündenstrafen zu erleiden. Geliebt zu werden ersetzt persönliche Reue. Die Hagiographie des 13. Jahrhunderts präsentiert hier die Idee einer christlichen Heilsgemeinschaft, in der Körper, Gebet, Liebe und Nächstenliebe sorgfältig ineinander verwoben sind.

Langfristig führte diese spezifische Transformation des biblischen Stellvertretungsgedankens in eine weitreichende theologische Debatte: Kann zum Opfer Christi etwas hinzugefügt werden oder nicht? Bereits die spätmittelalterliche Frömmigkeitstheologie beantwortete diese Frage dezidiert negativ; der reformationsgeschichtliche Diskurs entzündete sich mit an diesem theologischen Problem, das nun als Frage nach der Rechtfertigung des Menschen diskutiert wurde.³⁴ Auf der Ebene der hagiographischen Texte des 13. Jahrhunderts und ihrer Sinnabsicht aber stellt sich dieses Problem gar nicht: Stellvertretendes Leiden für andere wird hier als biblisches Konzept verstanden und präsentiert.

An dieser Stelle möchte ich noch einmal auf den anfangs angesprochenen Holzschnitt der Kreuzesvision zurückkommen. Das sprachliche Bild findet sich analog in der Vita Arnulfs. Dort wird erzählt, dass Arnulfs Herz so entflammt sei von Liebe, „dass Tropfen von feurigem roten Blut oft aus seinem Körper austraten wie Funken“³⁵ (VArnf II, 1e). Diese Analogie zeigt, wie nahe Arnulfs stellvertretender Liebedienst bis in die metaphorische Sprache hinein an die Kreuzestat Christi gerückt wird.

³⁴ Vgl. Berndt HAMM, Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert, in: Hans-Jörg NIEDEN u. Marcel NIEDEN (Hgg.), Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Wolfgang Sommer zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1999, S. 9–45. Vgl. zum reformatorischen *solus Christus* in der umfangreichen Literatur folgende jüngere, konzise Beiträge: Dietrich KORSCH, Glaube und Rechtfertigung, in: Albrecht BEUTEL (Hg.), Luther Handbuch, 3. Aufl. Tübingen 2017, S. 418–428; Volker LEPPIN, Solus Christus. Zur Genese einer reformatorischen Exklusivpartikel aus der spätmittelalterlichen Passionsfrömmigkeit, in: DERS., Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation, Tübingen 2015, S. 279–302.

³⁵ *Inde est quod ex igne isto, quo ardebat cor ejus, guttae sanguinis rubicundae, ad similitudinem ignis, tamquam sintillae quaedam, de corpore ejus frequenter exsilienbant;* Goswin de Bossut (Anm. 9), S. 566.

Neil MACGREGOR macht darauf aufmerksam, dass der Holzschnitt mit dem Kreuz Christi unrealistisch sei – und zwar bereits für die Zeitgenossen. Das Blut tropft nicht realistisch aus den Wunden, sondern bildet einen dichten Vorhang aus gleichmäßig angeordneten roten Strichen.³⁶ Man kann fragen, ob das nicht auch für die Hagiographie gilt: Werden nicht auch in den Viten unrealistische Gewaltbilder erzählt, um die Fülle der Liebe Gottes zu zeigen? Vermutlich verhüllen das Blut der Passion bzw. die gewaltvoll beschriebenen Praktiken der hagiographischen Protagonistinnen und Protagonisten allzu oft, um was es dem Holzschnitt bzw. der Hagiographie in der Kernaussage geht – um die Fülle der Liebe Gottes am Kreuz. Und wie Gott zugunsten von Menschen durch Menschen handelt. Insofern aktualisiert die Hagiographie Christus als Erlöser, dessen Erlösungstat nachzuahmen ist, aber auch radikal als Menschen, dessen Menschsein durch seine Liebesfähigkeit am Kreuz vollendet wurde.

36 Vgl. MACGREGOR (Anm. 2), S. 317.