

Gábor Klaniczay

Miraculum und *maleficium*. Einige Überlegungen zu den weiblichen Heiligen des Mittelalters in Mitteleuropa*

Im Jahre 1276, während der Untersuchungen über die Heiligkeit von Prinzessin Margareta, Tochter des verstorbenen Königs Béla IV, auf der Haseninsel nahe Buda (auch bekannt als Insel der Jungfrau Maria und kurz darauf umbenannt in Margareteninsel), erzählte die Domina Margareta, eine der Zeuginnen aus dem königlichen Dominikanerinnenkloster und Nichte von Prinzessin Margareta, das folgende Wunder, das ihre heilige Tante bewirkt haben sollte:

An jenem Tag, als die Jungfrau Margareta ins Gebet vertieft war, verschob sich einer der Knochen in ihrer Schulter, was ihr einen heftigen Schmerz verursachte. Die Priorin und einige andere Schwestern waren darüber sehr aufgeregt und suchten nach einer Medizin, um sie zu heilen, und ich dachte bei mir, warum diese ganze Aufregung um ein bißchen Medizin für diese Nonne; ich fand das einfach lächerlich und lachte heimlich über sie. Im gleichen Moment verspürte ich jedoch einen heftigen Schmerz in meiner Schulter, und zwar an genau der gleichen Stelle, an der auch sie Schmerzen hatte. Ohne zu zögern, warf ich mich der oben genannten Jungfrau Margareta zu Füßen und berichtete ihr, welche Gedanken ich gehabt hatte und was daraufhin mit mir geschehen war. Ich beichtete ihr meine Sünde und bat sie, mich zu erlösen (quod parceret mihi) Als ich ihr all dies mitgeteilt hatte, sagte die Jungfrau Margareta zu mir: „Der Herr möge dich erlösen“, und sofort waren die Schmerzen verschwunden.¹

Aus dem Englischen übersetzt von Hans Harbort.

Vilmos Fraknói (ed.): *Inquisitio super vita, conversatio et miraculis beatae Margarethae virginis, Bélae IV. Hungarorum regis filiae, sanctimonialis monasterii virginis gloriosae de insula Danubii, Ordinis Praedicatorum, Vesprimis diocesis*, in: *Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis*, Budapest 1896, Bd. I. (von hier *an MRV*), S. 182-183; dieselbe Geschichte erzählt von anderen Nonnen: S. 187, 192, 275.

Diese kleine Geschichte ist — obwohl keineswegs typisch für die 84 Mirakel der Heiligen Margareta² — nicht nur überaus aufschlußreich im Hinblick auf die kleinen Gemeinheiten und die versteckten Feindseligkeiten, denen die auserwählte Prinzessin aus königlichem Hause, die schon zu ihren Lebzeiten als Kandidatin für die Heiligsprechung galt, von Seiten ihrer ebenfalls aristokratischen, aber weniger glücklichen Mitschwestern im Kloster ausgesetzt war; sie vermittelt uns auch einen Einblick in die im Ungarn des 13. Jahrhunderts herrschenden zeitgenössischen Vorstellungen von Wundern. In der Tat könnte man fragen: Handelt es sich bei der oben geschilderten Begebenheit um ein Wunder oder eher um einen Fall von Hexerei, ein *maleficium*? Jemand mit übernatürlichen Fähigkeiten kann Gedanken lesen und entdeckt auf diese Weise eine heimliche Beleidigung, bestraft die Schuldige, indem sie ihr einen körperlichen Schmerz verursacht, und nachdem sie um Erlösung gebeten wird und die Übeltäterin Reue über das von ihr begangene Vergehen zeigt, ist sie bereit, den magischen Schaden, den diese Person erlitten hat, wieder rückgängig zu machen. Diese morphologische Sequenz ist eines der häufigsten Grundmuster in den zahllosen Geschichten, die von den Zeugen in den Hexenprozessen der Frühneuzeit über ihre Verhexung und die darauffolgenden Heilungsversuche berichtet wurden. Wenn eine gütliche Einigung mit der Hexe möglich ist und erreicht werden kann, dann kann das *maleficium* unmittelbar aufgehoben und darauf verzichtet werden, auf einen professionellen Heiler bzw. Hexenjäger zurückzugreifen oder gar gerichtliche Schritte einzuleiten.

Man könnte zwar bemerken, daß Margaretas Wunder durch die angekündigte Mitwirkung der göttlichen Mächte geschehen ist. Darüber hinaus stellt die wohlkalkulierte Symmetrie des Charakters der Sünde und der Kunst der Bestrafung bzw. die Tatsache, daß die Vergebung erst nach einer öffentlichen Reuebezeigung erlangt wird, eine bedeutsame, für die Wundererzählungen *charakteristische pädagogisch pastorale* Erweiterung dar³, die in den volkstümlichen Beschreibungen von Verhexungen (*male-*

² Für die wesentlichen Angaben über Margareta siehe meine Studie (die übrigens als Ausgangspunkt für den hier vorliegenden Aufsatz diente): „Legenden als Lebensstrategie: Mitteleuropäische weibliche Heilige im Spätmittelalter“, in: Gabor Klaniczay: *Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen*. Berlin: Wagenbach 1991, S. 15-16.; cf. unten, Anm. 4, 51-54. Die Wundererzählungen werden grundsätzlich ausgewertet von Elemér Lovas: *Arpiidhâzi Boldog Margit élete*, Budapest: Szent Istvan Tarsulat 1940, S. 276-337.

³ Die pädagogischen Funktionen der frühmittelalterlichen Wundererzählungen werden besprochen in Aron Gurevich: *Medieval popular culture. Problems of belief and perception*, tr. by Janos M. Bak and Paul A. Hollingsworth, Cam

ficia) völlig fehlt. Dennoch sind die typologischen Übereinstimmungen durchaus verwirrend.

Um unseren Verdacht noch zu verstärken, möchte ich kurz auf drei weitere Wunder der Heiligen Margareta von Ungarn eingehen, die ebenfalls im Rahmen der bereits erwähnten Untersuchungen zur Sprache kamen. Die beiden ersten Beispiele verdeutlichen ihre Macht über die Elemente. Als sie noch ein kleines Kind war und in einem anderen Nonnenkloster lebte, nämlich im Kloster von St. Katharina in Veszprém⁴, äußerte sie einmal den dringenden Wunsch, die beiden Dominikanermönche, die sich dort zu Besuch aufhielten, möchten doch noch weiter predigen, und als die beiden sich weigerten, ihrer Forderung nachzukommen und noch zu bleiben, sagte sie:

*Ich werde zu Gott beten, daß er einen solch gewaltigen Regen kommen laßt, daß ihr nicht abreisen könnt. Sie erwiderten, daß kein Regen sie aufhalten könnte, aber die selige Margareta, die damals vielleicht zehn Jahre alt gewesen sein mochte, ging in die Kirche und bat Gott um Regen. Kurz darauf begann es so heftig zu regnen, daß die beiden Mönche umkehren mußten und nicht abreisen konnten.*⁵

In einer anderen Version dieser Geschichte heißt es, sie habe bewirkt, daß ein Wagenrad gebrochen sei, und zwar in der gleichen Absicht und mit dem gleichen Resultat.⁶ Viele Jahre später mußte sogar ihr Beichtvater Pater Marcellus, Provinzial der ungarischen Dominikaner⁷, am eigenen Leibe erfahren, daß Margareta in der Tat wunderbare Macht über die Elemente besaß:

Ich kam von Gran her in dieses Kloster, und die selige Margareta sagte zu mir: „Wir wären beinahe ertrunken, weil die Donau so

bridge/Paris: Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme 1988, S. 39-76.

⁴ Jenő Gutheil: *Az Arpcidkori Veszprém*. Budapest 1981, S. 166-177; Ilona Király: *Árpkdhâzi szent Margit és a sziget*. Budapest: Szent István Târsulat 1979, S.43-59.

⁵ *MRV*, S. 174; cf. S. 179-180, 22L

⁶ *MRV*, S. 169, 218.

⁷ Miklós Pfeiffer: *Die ungarische Dominikanerprovinz von ihrer Gründung bis zur Tarenwiistung 1241-1242*, Zürich 1913; Elemér Mályusz: „Arpddhâzi Boldog Margit (A magyar egyházi müveltség problémája)“, in: *Emlékkönyv Királyi Arpid születése nyolcvanadik fordulbjknak ünnepe*, Budapest 1933, S. 341—384.; Elemér Lovas: „Arpddhizi B. Margit első életrajzának írőja — Marcellus“, in: *A Pannonhalmai Föapfittsig Föiskolai Évkönyve 1940/1941*, S. 21-85.

hoch über ihre Ufer getreten war, und wenn wir dort drüben gestanden hätten - sie deutete auf eine bestimmte Stelle -, dann hätte uns das Wasser vollständig bedeckt." - „Komm, komm“, erwiderte ich, „das kann ich nicht glauben.“ Darauf sagte sie: „Herr Jesus Christus, zeige diesem Prior hier, daß ich die Wahrheit gesagt habe, damit er mir Glauben schenkt.“ Und das Wasser begann mit solcher Geschwindigkeit zu steigen, daß ich davor fliehen und auf die das Kloster umgebende Mauer klettern mußte ...⁸

Die Donau, die das heilige Gebiet von Margaretas Kloster umschloß⁹, spielt auch in dem vierten dieser Strafwunder, das ich hier zitieren möchte¹⁰, eine wichtige Rolle, wenn auch nicht als Medium einer wunderbaren Begebenheit, sondern als der Übergangs- oder Schwellenbereich¹¹, mit dessen Überschreiten man in den Wirkungsbereich der von den Reliquien der heiligen Margareta ausstrahlenden Wunderkräfte gelangen kann.

Es war einmal ein ehrbarer Mann namens Ponds. Er lebte in der Diözese von Veszprém. Dieser fromme Mann besuchte regelmäßig das Grab der jungfräulichen Schwester Margareta. Einmal sagte er zu seinen Begleitern: „Wir wollen eine Pilgerfahrt zur Heiligen Margareta machen!“ Seinen Begleitern gefiel dieser fromme Vorschlag nicht und sie sprachen dagegen, und da er ein Laie und leicht zu beeinflussen war, fiel es ihnen nichtschwer, ihn von seinem Vorhaben abzubringen. Zwei Tage später sagte er zu denselben Freunden: „Wir wollen zur Insel Unserer Jungfrau Maria hinüberfahren und dort einen Spaziergang machen!“ Zu dieser Zeit hatte er seine früheren Pilgervorhaben bereits vollständig vergessen. Kaum saßen sie im Boot, als er einen heftigen Schmerz in seiner linken Hand ver-

⁸ *MRV*, S. 280-281, andere Erzählungen S. 183, 186, 191-192, 223, 242-243.

⁹ Ich habe mich mit dem räumlichen Kontext von Margaretas Wundergeschichten ausführlicher beschäftigt in meiner Studie: „Il monte di San Gherardo e l'isola di Santa Margherita: gli spazi della santità a Buda nel Medioevo“, in: Sofia Boesch Gajano — Lucetta Scaraffia (eds.): *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino: Rosenberg & Sellier 1990, S. 267-284.

¹⁰ *Vita beate Margarite de Ungaria Ordinis Predicatorum*, in: P. Böle Kornél: *Arpádhazi Boldog Margit szenttéavatási ügye és a legősibb latin Margit-legenda*, Budapest: Stephaneum 1937, S. 37-38.

¹¹ Die rituelle Wichtigkeit dieser Schwellenbereiche wird in der kulturellen Anthropologie betont: z. B. Victor and Edith Turner: *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York: Columbia University Press 1978; Victor Turner: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, 2nd ed., The L. H. Morgan Lectures 1966, Ithaca/London: Cornell University Press 1977.

spürte. Noch ehe sie die Donau überquert hatten, wurden die Schmerzen so stark, daß seine Hand, ja der ganze Arm bis zur Schulter steif und gefühllos wurde; er konnte ihn weder anheben noch senken. Er erkannte sofort, daß er für seine Sünde bestraft wurde, und voller Angst und Zittern ging er zum Grab der erwähnten Jungfrau Margareta, aber er erlangte nicht das Erbarmen und die Vergebung des Schöpfers, er war immer noch nicht völlig frei von der Sünde des Zweifels. Mit gebrochenem Herzen, demütig und wehklagend bat er daraufhin die Jungfrau um Vergebung mit den Worten: „Oh, selige Margareta, die du dich Gott geweiht hast! Alle die, die aus den unterschiedlichsten Teilen des Landes hierher kommen, gepeinigt von allen möglichen Krankheiten oder Schmerzen, kehren geheilt und kuriert in ihre Heimat zurück. Ich habe mein Heim gesund und bei bestem Verstand verlassen, aber ach, wegen meines Unglaubens muß ich jetzt vielleicht jämmerlich und lahm nach Hause zurückkehren, zur ewigen Schande meiner selbst und meiner Familie.“ In der Zwischenzeit wurden seine Schmerzen immer heftiger, und seine Tränen der Reue fielen auf die Grabstätte. Er betete unaufhörlich weiter um die Gnade einer Heilung. Mit diesem zunehmenden Verlangen kam auch die Heilung immer näher, und als er die Vesper gesungen hatte, war er vollständig kuriert. Mit lauter Stimme lobte er die Größe Gottes, die Verdienste der Schwester Margareta und den Erfolg seiner beharrlichen, flehentlichen Gebete.

Diese hier ausführlich beschriebenen vier Wunder, die von der Heiligen Margareta bewirkt wurden, repräsentieren zwei seltene, wenn auch nicht gänzlich unbekannte Aspekte nicht nur des umfangreichen Genres mittelalterlicher Wundersammlungen allgemein, sondern selbst innerhalb des jeweils engeren Typus der *Strafwunder*¹². Betroffen sind in diesen Beispielen nicht etwa Menschen, die sich gegen eine unter dem Schutz des betreffenden Heiligen stehende religiöse Gemeinschaft oder Institution verstündigt haben, und es geht auch nicht um eine Verletzung von heiliger Zeit, heiligem Raum oder moralischen Geboten; im Gegenteil ist es eher so, daß die Heilige Margareta (oder ihre Reliquien) den Mechanismus einer wundersamen Bestrafung nicht für irgendwelche altruistischen Ziele in Gang setzt, sondern weil sie persönlich beleidigt wurde bzw. um ein rein persönliches Ziel zu erreichen.

¹² Cf. Gurevich: *Medieval popular culture*, S. 46-49; Pierre-André Sigal: „Un aspect du culte des saints: le châtimeut divin d'après la littérature hagiographique du Midi de la France“, in: *La Religion populaire en Languedoc du XII siècle à la moitié du XV siècle*, Cahiers de Fanjeaux n 11. Toulouse: Privat 1975.; idem: *l'homme et le miracle dans la France médiévale (XI-XII siècle)*, Paris: Cerf 1985.

Nach diesem raschen Einblick in die Ambiguität der übernatürlichen Kräfte der mittelalterlichen Heiligen, die durch die propagandistischen und hagiographischen Intentionen der meisten Wundersammlungen weitgehend verschleiert wurde, möchte ich hier über ein viel umfangreicheres Thema nachdenken (wie schon der Titel meines Aufsatzes verrät), wobei es mir um das Problem der historischen Beziehung zwischen Heiligen und Hexen geht. Dabei werde ich auf vier verschiedene Themenbereiche eingehen.

Das erste Problem (dem ich mich etwas ausführlicher widmen möchte) betrifft die Charakterisierung dessen, was man als den „*himmlischen Hof*“ der Heiligen Margareta und eines weiteren Dutzends heiliger Prinzessinnen aus dem 13. Jahrhundert bezeichnen könnte. Es handelt sich hier um eine merkwürdige Mischung dynastischer Heiligkeit alten Stils und weiblicher Heiligkeit neuen Stils, welche — zusammen mit manchen anderen zeitgenössischen Formen weiblicher Heiligkeit — die mittelalterlichen Vorstellungen über den Zugang von Frauen zu übernatürlichen Kräften radikal verändert hat.

Danach werde ich kurz andeuten, wie diese spätmittelalterliche *religiöse Frauen-Emanzipation*, deren ersten Schritte mit den mitteleuropäischen heiligen Prinzessinnen verknüpft waren, dazu beigetragen hat, daß im 15. Jahrhundert das aufkommende schreckenerregende Bild der Hexen wesentlich als *weibliche* Figur vorgestellt wurde.

Diese Argumentation läßt sich noch durch zwei größere Themenbereiche erweitern: auf der einen Seite *der historische Konflikt und wechselseitige Zusammenhang zwischen den mit Heiligkeit und Hexentum verbundenen Glaubensvorstellungen und Funktionen*, der bis in die späte Antike zurückreicht, auf der anderen Seite der morphologische und typologische Vergleich von Wundern und Verhexungen.

Bei dieser allzu breitgefaßten Problemstellung, wo es auf jeden Fall um verschiedene historische und theoretische Erklärungsmöglichkeiten der eben illustrierten Ambiguität der mittelalterlichen weiblichen Heiligkeit und deren Wunderwirkungen geht, werde ich weder auf Einzelheiten des mitteleuropäischen geschichtlichen Kontextes¹³, des Heiligenkultes¹⁴ und

¹³ Ein allgemeines Bild aus Balint Homan: *Geschichte des ungarischen Mittelalters*, übersetzt von Hildegard Roos — Lothar Saczek, Berlin: De Gruyter 1940/43, Bd. 2 (Vom Ende des XII. Jahrhunderts bis zu den Anfängen des Hauses Anjou); Gyula Moravcsik: *Byzantium and the Magyars*, Amsterdam: Flakert 1970. Die großartige neue Synthese von Jenő Szűcs: *Az utólsó Arplidok*, ist leider noch nicht einmal auf Ungarisch erschienen.

¹⁴ Eine noch immer nützliche Auswertung der Historiographie des Heiligenkultes bietet František Graus: *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*.

Wunderglaubens¹⁵ noch der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Verfolgungen eingehen können.

Meine Überlegungen versuchen, verschiedene Arten von geschichtlichen Entwicklungen nebeneinander zu stellen (dynastische Prestige-Politik, religiöse Bewegungen, volkstümliche Glaubensformen, narrative Typen), deren Artikulierung und Dynamik mir erläuternd scheint.

„*Deus vellem, quod ego essem una ancilla pauperi potius, quam filia regis, quia magis possem servire Deo.*“ Dieser Seufzer der Heiligen Margareta, zitiert von ihrer Mitschwester Candida im Zusammenhang mit dem Kanonisierungsprozeß im Jahre 1276,¹⁶ vermittelt uns ein prägnantes, emblematisches Bild vom Ideal weiblicher und königlicher Heiligkeit, von dem sich — so können wir annehmen — etwa ein Dutzend frommer Prinzessinnen an den mitteleuropäischen Höfen des 13. und 14. Jahrhunderts haben leiten lassen. Dennoch sollte man das Verlangen der Prinzessin Margareta, so sehr es auch ihren eigenen Überzeugungen, gebunden an die allerneuesten Strömungen der Religiosität im 13. Jahrhundert, entsprochen haben mag, nicht als eine zutreffende und angemessene Beschreibung der religiösen Charakteristika dieses Modells von Heiligkeit verstehen, welches den mitteleuropäischen Prinzessinnen jener Zeit eine ganz neue Lebensperspektive eröffnete. Diese aristokratische „Frauenbewegung“ war natürlich eng verknüpft mit den religiösen Grundströmungen des 12. und 13. Jahrhunderts, wo überall (in der weltlichen, höfischen Kultur¹⁷, im Auf-

Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1965. Bibliographie in Stephen Wilson (ed.): *Saints and their Cults: Studies in Religious Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press 1983. Von den neuen Monographien würde ich die folgenden hervorheben: Peter Brown: *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press 1981; Michael Goodich: *Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 25) Stuttgart: Hiersemann 1982; André Vauchez: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma: École Française de Rome 1981.

¹⁵ Ronald C. Finucane: *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*, London: J. M. Den & Sons 1977; Benedicta Ward: *Miracles and the Medieval Mind*, London: Scolar 1982; Sigal: *l'homme et le miracle*.

¹⁶ *MRV*, S. 261.

¹⁷ Georges Duby: *The Knight, the Lady and the Priest: The Making of Modern Marriage in Medieval France*, tr. Barbara Bray, New York: Pantheon 1983.

stieg des Kultes der Jungfrau Maria¹⁸, in den Ketzerbewegungen¹⁹, in den Dritten Orden der Mendikanten²⁰) die zunehmenden Bemühungen von Frauen zu spüren waren, sich aktiver in den unterschiedlichsten Bereichen des religiösen Lebens zu betätigen. Was mich hier beschäftigt, ist die Frage, welche Merkwürdigkeiten sich aus der Tatsache ergaben, daß die „ärmsten Dienerinnen Christi“²¹ aus den Kreisen der königlichen Familie hervorgingen.

Die freiwillige Armut der mitteleuropäischen Prinzessinnen sollte den Zeitgenossen als höchstmögliche heroische Entsagung erscheinen; denn von allen Frauen hatten sie am meisten zu verlieren. Das erklärt auch, warum die erste und berühmteste Vertreterin dieses neuen Modells der Heiligkeit, die Heilige Elisabeth von Ungarn (1207-1231), Tochter von König Andreas II. von Ungarn und Witwe von Landgraf Ludwig IV. von Thüringen, in Rekordgeschwindigkeit und unter geradezu üppig-verschwenderischen Umständen nur vier Jahre nach ihrem Tode kanonisiert wurde, und zwar — angesichts des gespannten Verhältnisses ihnen gegenüber höchst ungewöhnlich — mit der aktiven Unterstützung von Papst Gregor IX. und Kaiser Friedrich II. Sie wurde in ganz Europa zu einer der am meisten verehrten und beliebtesten Heiligen des Spätmittelalters.

18 Marina Warner: *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, New York: Knopf 1976.

19 Herbert Grundmann: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Berlin 1935 (Darmstadt: WBG 1970²); Kaspar Elm: „Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semi-religiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth“, in: *Sankt Elisabeth. Fürstin Dienerin Heilige*, Sigmaringen: Thorbecke 1981, S. 7-28; Edith Pasztor: „La donna nei movimenti religiosi del Medio Evo“, in: *Rivista di pastorale liturgica* 19 (1981) S. 17-30.

20 Gilles Gerard Meersseman: *Dossier de l'ordre de la pénitence au XIIIe siècle*, Fribourg: Editions universitaires 1961; idem, in collaborazione con Gian Piero Pacini: *Ordo fraternitatis : confraternite e pietà dei laici nel Medioevo, (Italia sacra 24-26)* Roma: Herder editrice e libreria 1977.

21 Die Heilige Agnes von Böhmen hat sich z. B. häufig diese Selbstbestimmung gegeben, cf. S. Engelbert Grau (ed. comm.): *Leben und Schriften der heiligen Klara*, Werl/Westf.: Dietrich Coelde 1960.

22 Für eine Zusammenfassung der Forschung cf. *Sankt Elisabeth*. Eine neue Synthese ist von Prof. Dr. Mathias Werner zu erwarten, der sich mit dem Kult von Elisabeth schon seit langem beschäftigt. Cf. „Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda als Beispiel spätmittelalterlicher Hagiographie“, in: Hans Patze (ed.): *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter*, (Vorträge und Forschungen XXXI) Sigmaringen: Thorbecke 1987, S. 523 — 541; „Flos Ungariae — Gloria Theutoniae — Patrona Hassiae. Die Politisierung und

Von den zahlreichen anderen heiligen und seligen Vertreterinnen der mitteleuropäischen Dynastien sollten die folgenden hier aufgezählt werden: Hedwig von Schlesien (1174/78-1243)²³, Agnes von Böhmen (1205-1282)²⁴, ihre Schwester Anna von Schlesien (1203 —1265)²⁵, Schwiegertochter Hedwigs, Margareta von Ungarn (1242-1270), zwei von ihren Schwestern Kunigunde (1234-1292), Yolande (+ 1298)²⁶, die Witwen polnischer Fürsten, dann Salomea (1211-1268), die Witwe des ungarischen Prinzen Koloman, der später König von Galizien wurde²⁷, und schließlich die letzte Prinzessin der Arpaden, Elisabeth von Töss (1292-1338)²⁸. Aus mitteleuropäischer Sicht stellten diese frommen Frauen nicht nur im Hinblick auf die neuen Tendenzen weiblicher Religiosität ein Novum dar, sondern auch im Hinblick auf den bis dato in dieser Region vorherrschenden Typus von Heiligkeit, nämlich der königlichen, dynastischen Heiligkeit. Nach den Kulturen um die heiligen Staatsgründer,

Regionalisierung des Elisabethkultes", in: Jürgen Petersohn (ed.): *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter* (Reichenau-Tagung 1990/91) Vorträge und Forschungen, Sigmaringen: Thorbecke, im Druck.

- 23 Joseph Gottschalk: *St. Hedwig Herzogin von Schlesien*, Köln/Graz: Böhlau 1964; Ewald Walter: *Studien zum Leben der hl. Hedwig Herzogin von Schlesien*, Stuttgart/Aaalen: Konrad Theiss Verlag 1972; *Vita sanctae Hedwigis ducissae Silesiae. Vita maior, vita minor, genealogia*, ed. Aleksander Semkowicz, in: *Monumenta Poloniae Historica* (im folgenden: *MPH*) IV, S. 501-655; Wolfgang Braunfels (ed.): *Der Hedwigs Codex, Sammlung Ludwig*, Berlin 1972.
- 24 Walter Seton: *Some new sources for the life of Blessed Agnes of Bohemia*, Aberdeen: University Press 1915; Jan Kapistrán Vyskočil: *Legenda blahoslavené Aneiky a étyfi listy Sv. Kläry*, Praha: Universum 1932; idem: *Blahoslavenk Aneika Ceska. Kulturni obraz svetice XIII. stoleti*, Praha: Universum 1933; Maria Fassbinder: *Die selige Agnes von Prag. Eine königliche Klarissin*, Werl/Westf.: Dietrich Coelde 1957.
- 25 A. Knoblich: *Herzogin Anna von Schlesien*, Breslau 1865; *Vita Annae ducissae Silesiae*, ed. Aleksander Szymkowiak, in: *MPH* IV, S. 656-661.
- 26 *Vita et Miracula sanctae Kyngae ducissa Cracoviensis*, ed. Wojciech Kertzynski, *MPH* IV, S. 662-744.; Cf. Jerzy Wyrozumski: „La sainteté des femmes dans le mariage en Pologne médiévale", in: Georges Duby — Jean Heuclin — Michel Rouche (eds.): *La femme au moyen âge*, Maubeuge: Touzot 1990, S. 249-257.
- 27 *Vita sanctae Salomeae reginae Halicensis*, ed. Wojciech Kertzynski, *MPH* IV, S. 770-796.
- 28 *Leben der Prinzessin Elisabet von Ungarn*, in: Ferdinand Vetter: *Das Leben der Schwestern zu Töss beschrieben von Elsbet Stagel samt der Vorrede von Johannes Meyer und dem Leben der Prinzessin Elisabet von Ungarn*, (Deutsche Texte des Mittelalters, VI) Berlin 1906; Maria Puskely: *iirpadhazi Boldog Erzsébet és a 14. századi misztika*, Roma 1980.

Bekehrer und, im 12. Jahrhundert, mehr und mehr auch ritterlichen Herrscher (Wenzel von Böhmen, Stephan, Emerich und Ladislaus von Ungarn) führte das Aufkommen dieser weiblichen dynastischen Heiligen zu einer interessanten Neuinterpretation und Erweiterung. Die säkuläre, politische Ausnutzung der Heiligenkulte hat in mehreren Gegenden (so in Schlesien, den polnischen Fürstentümern, Thüringen und Hessen) erst mit den weiblichen dynastischen Heiligen angefangen. Die Veränderung konnte man auch als Ausdruck einer neuen Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern auffassen, nach der es jetzt die Aufgabe der weiblichen Mitglieder der herrschenden Dynastien wird, ihren Familien den Nimbus der Heiligkeit zu verleihen und sie auf diese Weise zu einer „*beata stirps*“ zu machen.²⁹

Das dynastische Moment dieser Heiligenkulte kann ausführlich illustriert werden.³⁰ Was die Heilige Elisabeth betrifft, so waren es gerade mehrere Dynastien, die Anspruch auf sie erhoben: Neben den Arpaden väterlicherseits³¹ und der Dynastie von Andechs-Meran mütterlicherseits³² ist hier vor allem Friedrich II. zu erwähnen, der nicht nur oft und gerne auf seine Verwandtschaft mit ihr verwies, sondern sich auch die Mühe machte, im Jahre 1236 in Marburg persönlich an der feierlichen *Translatio* Elisabeths teilzunehmen.³³ Und schließlich sind in diesem Zusammenhang auch die in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts immer mehr an Bedeutung gewinnenden thüringischen Ludowinger zu erwähnen, die dafür sorgten, daß der Glorienschein von Elisabeths Heiligkeit auch auf ihren Gatten Ludwig überging. Mit Elisabeths Schwager, Heinrich Raspe, fiel der Dynastie im Jahre 1246 der Kaisertitel zu, und obwohl

29 André Vauchez: „*Beata stirps*: sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVe siècles“, in: Georges Duby – Jacques Le Goff: *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*. Roma: École Française 1977, S. 397-406.

30 Ich habe diese dynastischen Momenten analysiert in meiner Studie „Königliche und dynastische Heiligkeit in Ungarn“, in: Petersohn: *Politik und Heiligenverehrung*.

31 Cf. Innozenz Talics: „Die Verehrung der HI. Elisabeth in Ungarn“, *Franziskanische Studien* 18 (1931) S. 242-258; Ilona Sz. Jönâs: *Arpad-hlzi Szent Erzsébet*, Budapest: Akadémiai 1986, S. 178-188. Eine schöne Dokumentation ist von M. Werner zusammengestellt in „Flos Ungariae — Gloria Theutoniae — Patron Hassiae“.

32 *Vita Sanctae Hedvigis*, S. 515; *Speculum Genealoye Sancte Hedvigis quondam ducisse Slesie*, in: *Vita Sanctae Hedvigis*, S. 642-651; cf. Gottschalk, *St. Hedwig*, S. 18-19

33 Helmut Beumann: „Friedrich II. und die heilige Elisabeth. Zum Besuch des Kaisers in Marburg am 1. Mai 1236“, *Sankt Elisabeth*, S. 151-166.

sie keine männlichen Erben hervorbrachte, gelang es Elisabeths Tochter Sophie, als „*nata sanctae Elisabeth*“ eine neue fürstliche Dynastie zu gründen, die das Land Hessen im Westen ihrer ausgedehnten Besitztümer bis zum Ende des Mittelalters beherrschte.³⁴

Ähnlich wurde die Kanonisierung der Heiligen Hedwig im Jahre 1267 nicht nur von dem Piasten von Schlesien, sondern auch vom böhmischen König Przemysl Ottokar II. unterstützt, der hoffte, auf diese Weise seinen Anspruch auf das Land zu untermauern.³⁵ Die zwischen den verschiedenen Dynastien bestehende Rivalität hinsichtlich der neuen Kulte wird auch sehr anschaulich illustriert durch die Bemühungen um die Kanonisierung der Margareta von Ungarn zwischen 1271 und 1276. Abgesehen von dem Beispiel, das der ungeheuere Erfolg ihrer Tante, der Heiligen Elisabeth, bot, ging der unmittelbare Anstoß für dieses Unternehmen zum Teil von der bereits erwähnten Kanonisierung Hedwigs im Jahre 1267, zum Teil auch von einer Initiative der Prinzessin Kunigunde in Krakau aus, die Kleinpolen mit einer neuen fürstlichen Heiligen schmücken wollte, nämlich mit ihrer Schwägerin, der eben gestorbenen Königin Salomea. Sie war die Witwe des galizischen Königs Koloman (+ 1241), dem Bruder von Kunigundes und Margaretas Vater, König Béla IV. (geboren 1206, Regierungszeit 1235 — 1270).³⁶ Die — letztlich erfolglosen — Bemühungen wurden u. a. von ihrem Bruder, dem neuen ungarischen König Stephan V. (geboren 1239, Regierungszeit 1270-1272), bezeugt, der genau um diese Zeit, nämlich im August 1270, Krakau einen Besuch abstatete.³⁷ Es wundert kaum, daß er sofort die nötigen Maßnahmen ergriff, um eine päpstliche Untersuchung zur Heiligsprechung Margaretas zu erreichen, die im Januar desselben Jahres 1270 gestorben war.³⁸

Die dynastischen Motivationen werden auch in den von diesen Heiligen überlieferten Legenden deutlich; so findet sich zum Beispiel in der Legende der Heiligen Margareta eine längere Passage, in der ihre Verehrung für ihre „heiligen Vorgänger“ beschrieben und fast jedes Element ihrer Tugenden zum Vorbild genommen wird, dem man folgen und nacheifern sollte.³⁹ Eine besondere Rolle spielte natürlich die Heilige Elisabeth, die

³⁴ Heinrich Rückert (ed.): *Das Leben des hl. Ludwig, Landgrafen von Thüringen, Gemahls der hl. Elisabeth, nach der lateinischen Urschrift übersetzt von Friedrich Ködiz von Saalfeld*, Leipzig 1851; *Sankt Elisabeth*, S. 373-374.

³⁵ Gottschalk: *St. Hedwig*, S. 274-283.

³⁶ *Vita Sanctae Salomeae*, S. 784, 788, 791.

³⁷ Gyula Pauler: *A magyar nemzet története*, Budapest: Athenaeum 1898, II, S. 282.

³⁸ *Vita beate Margarite*, S. 36-37.

³⁹ *Vita beate Margarite*, S. 21-22.

praktisch für alle nachkommenden heiligen Prinzessinnen das neue, lernbare Heiligkeitsmuster lieferte.⁴⁰ Worin dieses Modell bestand, möchte ich mit der Metapher des „himmlischen Hofes“ charakterisieren, einem durchaus modischen Motiv der ikonographischen Darstellungen der Krönung der Jungfrau Maria aus dem späten Mittelalter.

Die frommen Prinzessinnen, Fürstinnen oder fürstlichen Witwen versuchten zuerst, ihre unmittelbare höfische Umgebung entsprechend den himmlischen Prinzipien umzugestalten. Den Anfang machte auch hier wieder Elisabeth. Wir können davon ausgehen, daß ihr strenger Beichtvater Konrad von Marburg seine besondere Autorität am Thüringer Hof (der zur Zeit des Landgrafen Hermann I. im Ruf stand, besonders verschwenderisch und weltlich zu sein) vor allem dem Schwur von Elisabeths Gatten Ludwig verdankte, sich an einem Kreuzzug zu beteiligen. Die strenge Regelung der frommen Aktivitäten der jungen Prinzessin diente dabei den gleichen Zielen wie der Einsatz der ritterlichen und militärischen Fähigkeiten des Ehemannes für das heilige Ziel eines Kreuzzugs — beide waren Ausdruck einer dem fürstlichen Hof aufgezwungenen religiösen Disziplin.⁴² Der Lebensstil Elisabeths, ihre „ungewöhnliche und auf schockierende Weise“ unhöfische Kleidung, ihre Weigerung, Speisen zu essen, die durch Ausbeutung (der Kirche oder der Armen) gewonnen worden waren, unterwarfen das tägliche Leben am Hof plötzlich einer göttlichen Gerechtigkeit. Im Jahre 1226, während der Abwesenheit ihres Ehemannes und in Zeiten großer Dürre und Hungersnot ging sie sogar noch weiter und verwandelte die Wartburg in ein Spital und ein Zentrum für karitative Tätigkeit, entsprechend den neuen religiösen Prinzipien.⁴³

Allerdings konnten die weltlichen Höfe auf lange Sicht nicht als religiöse Einrichtungen fungieren. Wenn die heiligen Fürstinnen der irdischen

40 Diese Nachahmung dokumentiere ich in: „Legenden als Lebensstrategie“ (cf. Anm. 2).

41 Daniel Russo: „La cour céleste dans l'iconographie italienne des derniers siècles du moyen âge“, *Mémoires de l'Académie de Vaucluse*, 7^e série, 6 (1985) S. 287—304; cf. Philippe Verdier: *Le couronnement de la Vierge: les origines et les premiers développements d'un thème iconographique*, Montreal/Paris: Institut d'études médiévales/Vrin 1980.

42 Fred Schwind: „Die Landgrafschaft Thüringen und der landgräfliche Hof zur Zeit der Elisabeth“, in: *Sankt Elisabeth*, S. 38—44; Wilhelm Maurer: „Zum Verständnis der heiligen Elisabeth von Thüringen“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 65 (1953-54) S. 30-33.

43 *Libellus*, S. 18-20, 22-23, 31; cf. Raoul Manselli: „Santità principesca e vita quotidiana in Elisabetta d'Ungheria: La testimonianza delle ancelle“ in: *Analecta Tertii ordinis regularis sancti Francisci* 18 (1985) S. 23-45.

Vorwegnahme des himmlischen Hofes eine materielle Gestalt geben wollten, so mußten sie ihre eigenen Gemeinschaften gründen, und sie verfügten dafür durchaus über die notwendigen Mittel. Die Hospital-Gründung Elisabeths in Marburg wirkte als Vorbild, dem bald nachgeeifert wurde (und dessen Popularität sich an ähnlichen Gründungen durch die heilige Agnes, die heilige Hedwig sowie durch ihre Schwiegertochter Anna zeigte).⁴⁴ Was nun den Lebensstil Elisabeths betrifft, so wurde sie durch die inquisitorische Strenge und Härte, die Konrad ausübte, schon sehr bald selbst der Gesellschaft des engsten Kreises ihrer Hofdamen beraubt. Dadurch verschob sich der Schwerpunkt ihrer religiösen Karriere immer mehr in Richtung auf das mediterrane Vorbild einer *inclusa*.⁴⁵ Man könnte noch hinzufügen, daß ein Hospital ohnehin für die religiösen Aktivitäten einer Fürstin, die weiterhin Kontakt mit den höfischen Kreisen pflegte, aus denen sie kam, weniger geeignet war als eine religiöse Gemeinschaft, die sich in ihrem Kloster um sie herum bildete. Übrigens besaßen königliche weibliche Eigenklöster eine ansehnliche Tradition aus der Zeit des frühen Mittelalters.

Die heilige Hedwig war die erste, die diesen Weg beschritten hatte, als sie im Jahre 1202 für ihre Tochter Gertrud das Zisterzienserkloster Trebnitz gründete, in dem sie auch selbst die letzten Jahre ihres Lebens verbrachte und wo mehrere Generationen hindurch ihre Nachfahren als Äbtissinnen

⁴⁴ Neumarkt ca. 1230, cf. Gottschalk: *St. Hedwig*, S. 132-134; *Vita sanctae Hedwigis*, S. 546-547; für die Hospital-Gründung von Anna 1253 in Breslau cf. Knoblich, *Herzogin Anna*, Anhang, S. 11-23.

⁴⁵ Werner, „Die heilige Elisabeth und Konrad von Marburg“, in: *Sankt Elisabeth*, S. 45-69; cf. *Libellus*, S. 47-49; Anna Benvenuti Papi, „Velut in sepulchro: cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana“, in: Sofia Boesch Gajano — Lucia Sebastiani (eds.): *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila/Roma: L. U. Japadre 1984, S. 365-455.

⁴⁶ Über die Hl. Radegunda und ihr Kloster in Poitiers siehe Sabine Gäbe: „Rade-gundis: sancta, regina, ancilla. Zum Heiligkeitsideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudonivia“, in: *Francia* 16 (1989) S. 1-30; über die Hl. Bathilda und das Kloster von Corbie cf. Robert Folz: „Tradition hagiographique et culte de Sainte Bathilde, reine des francs“, in: *Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus des séances*, 1975, S. 369-384; für ähnliche königliche Gründungen in England (Ely, Winchester) cf. Susan Janet Ridyard: *The Royal Saints of Anglo-Saxon England. A study of West Saxon and East Anglian cults*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, S. 96-139, 176-210; für die Hl. Mathilde und Quedlinburg: Patrick Corbet: *Les saints Ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, (Beihefte der *Francia* 15) Sigmaringen: Thorbecke 1986, S. 137-140.

amtierten.⁴⁷ Im Jahre 1234 suchte Agnes von Böhmen „in Begleitung der sieben edelsten Damen des Königreichs Zuflucht in der heiligen Arche der Religion, wie eine unschuldige Taube vor der Sintflut flieht, die diese Welt (*saeculum*) bedroht“⁴⁸, und ging in den von ihr selbst gegründeten Klarissen-Konvent in Prag, wo sie das nächste halbe Jahrhundert ihres langen Lebens verbringen sollte. Ihre Schwester Anna, die Schwiegertochter der heiligen Hedwig, folgte, als sie Witwe geworden war, ihrem Beispiel nach und gründete im Jahre 1257 einen Klarissen-Konvent in Breslau.⁴⁹ Was die übrigen polnischen Prinzessinnen betrifft, so trat Salomea in einen Klarissen-Konvent in Zawichost ein, den ihr Bruder Boleslaus für sie errichtet hatte. Ihre Schwägerin Kunigunde gründete 1279 für sich selbst einen solchen Konvent in Sandecz, wo ihr zunächst auch ihre verwitwete Schwester Yolande Gesellschaft leistete, bis diese später₃₀ im Jahre 1292, ebenfalls noch ein Klarissenkloster in Gniezno gründete.

Die heilige Margareta erhielt von ihren Eltern ihre eigene Gemeinschaft (die wir schon ein bißchen kennen gelernt haben): Sie kam zuerst in einen königlich-religiösen „Kindergarten“ im Katharinenkloster von Veszprém, wo sie zusammen mit einem Dutzend aristokratischer *oblatae* ihre religiöse Erziehung erfuhr. In den 1240er Jahren, also zur gleichen Zeit, da die spätere Hauptstadt auf dem Schloßberg von Buda gegründet wurde, wurde für die Prinzessin auf der benachbarten Haseninsel in der Donau ein Dominikanerinnenkloster gebaut. 1253 zog Margareta zusammen mit 18 weiteren Nonnen aus Veszprém da ein, und schon bald war sie von einer größeren Gesellschaft aristokratischer Jungfrauen und Witwen umgeben.⁵¹ In den Kanonisierungsprotokollen finden sich die Aussagen von 40 der 70 Nonnen, die dort, wie man weiß, residierten. Drei von ihnen waren königliche Prinzessinnen wie Margareta selbst, 16 kamen aus den höchsten Kreisen der Aristokratie (so die Witwe und die Tochter eines ehemaligen Pfalzgrafen oder mehrere Familienmitglieder des mächtigen Adels-

47 Ewald Walter: „Der historische Wert der ältesten nicht urkundlichen Quelle zum Leben der hl. Hedwig und zur Gründung der Zisterzienserinnenabtei Trebnitz aus der Feder des Caesarius von Heisterbach“, in: Bernhard Stasiewski (ed.): *Beiträge zur Schlesischen Kirchengeschichte. Gedenkschrift für Kurt Engelbert*, Köln/Wien: Böhlau 1969, S. 76-170; für die Äbtissinnen cf. Gottschalk: *St. Hedwig*, S. 223.

48 Vyskocil: *Legenda*, S. 106-107; Helena Soukupová: *Aneiský klášter v Praze*. Prag: Odeon 1989.

49 Knoblich: *Herzogin Anna*, Anhang

50 Cf. Wyrozumski: „La sainteté des femmes“, in: *Vita sanctae Kyngae*, S. 699-702.

51 Kiraly: *Arpâdhâzi Szent Margit*, S. 49-77.

klans der Csâk), weitere 16 kamen, wie man vermuten darf, aus anderen adligen Familien.⁵² So waren die frommen Fürstinnen und Prinzessinnen von einem wahrhaft aristokratischen Hofstaat umgeben, und ihr Kloster wurde dank der freigebigen Zuwendungen der königlichen und adligen Angehörigen⁵³ sehr schnell zu einer der reichsten kirchlichen Institutionen in Ungarn.

Liest man die erste der Legenden über Margareta (wahrscheinlich aus der Feder ihres Beichtvaters Pater Marcellus⁵⁴) und die Zeugenaussagen, die Margaretas Mitschwestern bei ihrer Kanonisierung machten, so enthüllt sich vor unseren Augen ein faszinierendes Bild, das die symbolischen Widersprüche zwischen dem Alltagsleben des von Männern beherrschten weltlichen Hofes und seines von Frauen dominierten „himmlischen“ Gegenstücks beleuchtet. Die asketischen Exerzitien Margaretas (die zwar zahlreiche Parallelen zu der von brutaler Selbstkasteiung und leidenschaftlicher eucharistischer Spiritualität gekennzeichneten weiblichen Frömmigkeit im 13. Jahrhundert aufweisen, bei der das Schwergewicht auf der Person des „himmlischen Bräutigams“, des leidenden und liebenden Christus, liegt⁵⁵) stehen in diesem Zusammenhang vor allem für die demonstrative Kritik am höfischen Lebensstil. Margareta gefällt sich darin, die schönen Kleider, die sie von ihren Eltern erhalten hat, bei den schmutzigsten, niedrigsten Arbeiten zu tragen; sie verweigert die kulinarischen Leckereien, die ihre Familie ihr anbietet; sie verwendet das Geld, das ihre Eltern ihr geben, als Almosen für die Armen und zur Unterstützung

⁵² MRV, 5.165-284; Elemér Lovas: *Árpádkhzi Boldog Margit élete*, Budapest: Szent István Társulat 1940, S. 111 ff.

⁵³ Lovas, *Árpádkhzi Boldog Margit*, S. 120-127.

⁵⁴ *Vita beate Margarite*; die Attribution kam von Elemér Lovas, „Árpádhâzi B. Margit első életrajzának irôja — Marcellus“ (cf. Anm. 7), kritisiert von F. Callaey: *Inquisitio iussu S. D. N. Pii papae XII peracta de vita b. Margaritae ab Hungaria sanctimonialis Ordinis Praedicatorum deque culto ei praestitio*, S. Rituum Congreg., Sectio Historica 50, Città del Vaticano 1943, S. XXIV; auch György Györfly hat versucht, diese Zuschreibung zu widerlegen (in: Tibor Nagy, György Györfly, Laszlo Gerevich (eds.): *Budapest története az ôskortól az Árpádkor végéig*, Budapest 1973, S. 342-343).

⁵⁵ Simone Roisin: *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIIIe siècle*, Louvain/Bruxelles, 1947. Vauchez: *La sainteté*, S. 402-410, 427-448; Carolyne Walker Bynum: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1987; idem: *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York: Zone Books 1991; Rudolph Bell: *Holy Anorexia*, Chicago-London: The University of Chicago Press 1985.

kirchlicher Institutionen; sie besteht darauf, die niedrigsten Arbeiten der Klosterdiener zu übernehmen (etwa das Reinigen der Latrinen oder das Ausweiden geschlachteter Tiere). „Je mehr sie alle anderen mit ihrer adligen Herkunft übertraf, um so mehr war sie bemüht, sich als die bescheidenste von allen zu zeigen“⁵⁶, lesen wir in ihrer Legende.

Eine solche symbolische Umwälzung ist jedoch keineswegs gleichbedeutend mit einem völligen Verzicht auf jede Art von Macht. Ganz im Gegenteil, sie wird zu einer ganz neuen Machtgrundlage, und zwar in Verbindung mit dem Prestige des Übernatürlichen. Die wunderwirkende, prophezeiende, gedankenlesende Margareta, deren Körper in einem leuchtenden Licht erstrahlt, ehe sie von ihren Mitschwestern gepeitscht wird⁵⁷, die, wie ich in meinen ersten Beispielen geschildert habe, ihre Gegner oder diejenigen, die ihre Worte anzweifeln, mit Rachewundern bestraft (ähnliche Rachewunder, die sich gegen Mitschwestern richteten, wurden auch von anderen heiligen Prinzessinnen berichtet) — diese sich selbst erniedrigende Prinzessin verfügte in der Tat über eine übernatürliche Macht, und zwar eine sehr viel größere, als sie Prinzessinnen im allgemeinen besaßen; sie konnte sie auch außerhalb der Mauern ihres „himmlischen Hofes“ zur Anwendung bringen. Insgesamt dreimal wehrte sie sich erfolgreich gegen die Versuche ihrer Eltern, sie aus dem Kloster herauszuholen und zum Vorteil der Dynastie zu verheiraten. Daß diese Geschichten, im Gegensatz zu den bekannten ähnlichen hagiographischen Topoi, durchaus eine geschichtlich verbürgte Grundlage gehabt haben müssen, wird an der Tatsache deutlich, daß König Béla IV. nach dem letzten dieser Versuche den Dominikanern, die sich bei all diesen Konflikten immer auf die Seite Margaretas gestellt hatten, seine Gunst ein für allemal entzog und sie statt dessen von da an den Franziskanern schenkte.⁵⁸ Nur Margaretas neue Art von Macht, die ihr ein ungewöhnliches Recht auf Selbstbestimmung verlieh, kann ihre Unabhängigkeit erklären.

Das politische Prestige der heiligen Prinzessinnen und Fürstinnen zeigt sich nicht zuletzt an den häufigen Interventionen Hedwigs in Fragen der Rechtsprechung wie auch in der politischen Korrespondenz der Agnes von Böhmen, die schließlich zu einem offenen politischen Konflikt mit König Przemysl Ottokar II. führte, der ihr verbieten mußte, sich in die Beziehungen Böhmens zum päpstlichen Hof einzumischen.⁵⁹ Die neue Stellung der

⁵⁶ *Vita beate Margarite*, S. 19.

⁵⁷ *MRV*, S. 245.

⁵⁸ *Vita beate Margarite*, S. 23-24; Erik Fügedi: „La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie“, in: *Annales E.S.C.* 25 (1970), S. 966-987.

⁵⁹ Gottschalk: *St. Hedwig*, S. 167-180; György Balanyi: „Csehország Boldog Agnes“, in: *Regnum* 1 (1938/39) S. 137-168.

Prinzessinnen gab ihnen das Recht, in Familienstreitigkeiten einzugreifen. Als der böhmische König Wenzel I. im Jahre 1248 die Stadt Prag durch eine Belagerung von seinem aufrührerischen Sohn (und Nachfolger) Piizemysl Ottokar II. zurückerobern mußte, kam es schließlich auf Betreiben von Agnes zu einer Versöhnung in ihrem Konvent, wo er sich dann am Himmelfahrtstage erneut zum König krönen ließ.⁶⁰ Eine ähnliche Begebenheit trug sich im Jahre 1266 in Ungarn zu, als es wahrscheinlich Margaretas Vermittlung zu verdanken war, daß zwischen Béla IV. und seinem Sohn Stephan V., dem mit ihm verfeindeten „jüngeren König“, auf der Margareteninsel ein Friedensvertrag unterzeichnet wurde.⁶¹ Um auch ein späteres Beispiel zu nennen: Die selige Elisabeth von Töss, die letzte Prinzessin der Arpaden, wurde (obschon sie keinerlei politischen Einfluß hatte) von ihren dominikanischen Mitschwestern im Konvent immer *Kunigin Elsbeŕ*₆₂ genannt und außerhalb des Konvents wie eine Königin im Exil begrüßt.

Der wachsende Einfluß der heiligen Prinzessinnen hatte natürlich zur Folge, daß auch ihre zisterziensischen, dominikanischen oder franziskanischen Beichtväter immer mächtiger wurden.⁶³ Man könnte sogar sagen, daß die gut kontrollierten aristokratischen Jungfrauen, die als eine Art *Medium* ausgenutzt wurden und in ihren „himmlischen Höfen“ genau nach den Bühnenanweisungen ihrer Beichtväter handelten, tatsächlich dazu beitrugen, die noch schwachen ersten Keimlinge einer mitteleuropäischen höfischen Kultur zu disziplinieren und sie mit religiösen Inhalten zu füllen. Ähnlich wie sich in anderen Gegenden die Kirche im frühen Mittelalter auf die Konvertiererrolle der Ehefrauen hatte stützen können⁶⁴, so wurden jetzt diese Prinzessinnen von den Bettelorden in geschickter Weise dazu benutzt, ihnen in Mitteleuropa den gleichen politischen Einfluß zu sichern, den sie in anderen Gegenden, zum Beispiel in den Städten Italiens, mit ganz anderen Mitteln gewonnen hatten.

⁶⁰ Fassbinder: *Die Selige Agnes*, S. 125—130.

⁶¹ Gyula Pauler: *A magyar nemzet története az Árpâdhkzi kirklyok alatt*, Budapest: Athenaeum 1899, vol. II, S. 261.

⁶² Vetter: *Das Leben*, S. 103-104.

⁶³ Werner: „Die heilige Elisabeth und Konrad von Marburg“; *Vita sanctae Hedvigis*, S. 531; Walter: *Studien*, S. 46-66; John Coakley: „Friars as confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography“, in: Blumenfeld-Kosinski, Renate — Szell, Timea (eds.): *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Ithaca/London: Cornell University Press 1991, S. 222-245.

⁶⁴ I Kor 7:14, zitiert von Beda Venerabilis: *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. C. Plummer, Oxford 1896, 196121, II, S. 10-11; cf. auch Godefroid Kurth: *Sainte Clotilde*, Paris 1898, S. 7-13.

Zum Vergleich möchte ich kurz einige italienische Beispiele — von der heiligen Klara oder Angela von Foligno bis zur heiligen Katharina von Siena — erwähnen, auch um zu illustrieren, daß diese Art des weiblichen religiösen *Charisma*⁶⁵ mit unterschiedlichen Mitteln zu erreichen war. Die italienischen bürgerlichen Mystikerinnen (die ebenfalls manche begabte Beichtväter/Impressarios⁶⁶ hinter sich hatten) entdeckten bald die entsprechenden symbolischen und religiösen Formen, um im urbanen Milieu der italienischen Städte politischen Einfluß zu erlangen. Das reichte von prophetischen Auftritten auf den städtischen Plätzen (Rosa von Viterbo⁶⁷) und anti-häretischen Streitgesprächen (Klara von Montefalco⁶⁸) über Vermittlungsversuche im Parteienstreit einer Stadt (Margareta von Cortona⁶⁹) und die Abwendung einer Bedrohung durch feindliche Invasion (Klara von Assisi⁷⁰) bis hin zu Briefwechseln und Begegnungen mit den höchsten geistlichen und weltlichen Würdenträgern ihrer Zeit: mit Päpsten, Kaisern, Königen im Falle der Katharina von Siena⁷¹. Dabei wurden die den Bettelorden angehörenden Beichtväter schon bald zu bloßen Schreibern oder Sekretären relegiert und wegen ihrer mangelnden Fähigkeiten verspottet⁷². Kühn setzten sich diese weiblichen Heiligen über

65 Über dem Begriff *Charisma*, besonders im Zusammenhang mit der Heiligkeit, cf. Wolfgang Lipp: *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten*, Berlin: Dietrich Reimer 1985, S. 250-255.

66 Hier eine kurze Liste: Der archetypischen Beziehung zwischen dem Hl. Franziskus und der Hl. Klara folgten Umiliana dei Cerchi und Fra Michele; Angela da Foligno und Frate Arnaldo; Margherita da Cortona und Fra Giunta Bevignati; Klara von Montefalco und Fra Berengario di S. Africano; Agnese da Montepulciano, Katharina von Siena und Raymondo da Capua.

67 Giuseppe Abate: „S. Rosa di Viterbo, Terziaria Francescana (1233 —1251). Fonti storiche della vitae loro revisione critica“, in: *Miscellanea Francescana* 52 fasc. i-ii (1952) S. 112-278.

68 Enrico Menestò (ed.): *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*. Perugia/Firenze: Regione dell'Umbria/„La Nuova Italia“ Editrice 1984; S. 57-59, 142-144, 224-227, 287-291.

69 Franco Cardini: „Agiografia e politica: Margherita da Cortona e le vicende di una città inquieta“, in: *Studi Francescani* 1979 (76) S. 133-135:

70 Grau: *Leben und Schriften*, S. 21-23, 30-33.

71 Peter Dinzelbacher: „Das politische Wirken der Mystikerinnen in Kirche und Staat: Hildegard, Brigitta, Katharina“, in: idem — Dieter R. Bauer: *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Köln/Wien: Böhlau 1988, S. 265-302.

72 Davon berichtet z. B. Frate Arnaldo, der „Schreiber“ der Visionen von Angela da Foligno (siehe M. Faloci Pulignani: *L'autobiografia e gli scritti della beata*

alle auf Mäßigung abzielenden Vorschriften und Ratschläge hinweg, stürzten sich mit wilder Leidenschaft in immer eindrucksvollere asketische Übungen, wobei sie sich zum Teil selbst zu Tode kasteiten oder hungerten (Katharina von Siena) - alles in dem Bewußtsein, dadurch eine noch vollkommene Braut Christi zu werden.

Die spätmittelalterlichen weiblichen Heiligen erlangten in der Tat ein beeindruckendes Prestige durch ihre charismatische und mystische Macht. Ihre erste mitteleuropäische Generation, die heiligen Prinzessinnen, brauchte dafür noch das Bild des „himmlischen Hofes“ und das Prestige einer königlichen Abstammung. Damit gelang es ihnen, einige der ersten Bausteine für die spätmittelalterliche religiöse Emanzipation von Frauen zu legen. In den italienischen Städten waren königliche Abstammung und „himmlischer Hof“ nicht vorhanden, und so entwickelte sich hier im 14. Jahrhundert statt dessen die Macht des politischen Mystizismus, gestützt auf spektakuläre asketische Übungen und strenges Fasten, aber auch auf merkwürdige, gelehrte Offenbarungen und auf eine kühne Vorstellung von der baldigen Verwirklichung des „Himmlischen Jerusalem“⁷³. Im 15. Jahrhundert war die übernatürliche Macht der weiblichen Heiligen, wie das Beispiel der heiligen Johanna von Orléans zeigt⁷⁴, bereits auch für Bauerntöchter zugänglich. Und diese Macht war sogar in der Lage, das Königreich Frankreich zu retten und nicht nur hagiographische „Schlachtenwunder“⁷⁵, sondern durchaus reale militärische Siege hervorzubringen.

An dieser Stelle verlasse ich die heiligen Prinzessinnen und komme zurück auf das Thema des Hexentums. Aus meiner Sicht führte der bemerkenswerte Aufstieg der weiblichen Heiligen im Spätmittelalter, die offenkundige Übereinstimmung mit damaligen religiösen Idealvorstellungen dar-

Angela da Foligno publicati e annotati da un codice sublacense, Città di Castello 1932, S. 28,40-42.

73 Vitus Cortonensis: *Vita beatae Humiliana de Cerchis*, AA SS IV Maui, S. 389; Cardini: „Agiografia e politica“, S. 130-131; Anna Benvenuti Papi: „Margherita Filia Jerusalem. Santa Margherita da Cortona ed il superamento mistico della crociata“, in: Franco Cardini (ed.): *Toscana e Terrasanta nel medioevo*, Firenze 1982, S. 117-138.

74 Marina Warner: *Joan of Arc: The Image of Female Heroism*, New York: Knopf 1981.

75 Cf. Frantisek Graus: „Der Heilige als Schlachtenhelfer — Zur Nationalisierung einer Wundererzählung in der mittelalterlichen Chronistik“, in: *Festschrift für Helmut Beumann zum 65. Geburtstag*, Sigmaringen: Thorbecke 1977, S. 330 — 348.

über, wer als Medium für den Einbruch göttlicher, übernatürlicher Kräfte in die alltägliche Existenz in Frage kam, und insbesondere die Art und Weise, wie es ihnen gelang, ihre übernatürlichen Fähigkeiten in politische Macht umzusetzen, zu einer Art weiblicher Emanzipation, weckte gleichzeitig jedoch sicherlich auch Furcht und Angst. Die ambivalenten Reaktionen auf diese einflußreichen weiblichen Heiligen haben zweifellos mit dazu beigetragen, daß das schreckliche Bild, das man sich in der frühen Neuzeit von Hexen machte, im wesentlichen ein weibliches war⁷⁶. Das zeigt sich vor allem im *Malleus Maleficarum* (wo die Verfasser eine spezielle Fallstudie machen aus der Frage „Wie kommt es, daß vor allem Frauen süchtig sind nach bösem Aberglauben?“⁷⁷), aber auch in der Tatsache, daß den Hexenjagden vor allem Frauen zum Opfer fielen.

Diese These wird noch weiter unterstützt, wenn man die grundsätzliche Ambiguität berücksichtigt, die seit dem 15. Jahrhundert bei der Beurteilung neuer weiblicher Mystikerinnen und Heiliger aufkam und in der Frage kulminierte: Handelt es sich bei ihr wirklich um eine Heilige, oder ist sie nicht vielmehr eine Hexe? Erhebliche Zweifel hatten die Theologen bereits im Falle der Katharina von Siena, die sich vor einem Inquisitionsausschuß der Dominikaner gegen den Vorwurf der Häresie rechtfertigen mußte — und später konnte sie sich gegen Verdächtigungen hinsichtlich ihrer wunderbaren Fähigkeit, trotz strengen Fastens zu überleben (viele wähten teuflische Tricks im Spiel), nur dadurch wehren, daß sie einwilligte, täglich öffentlich Nahrung zu sich zu nehmen (die sie allerdings immer sofort wieder erbrach).⁷⁸ Ein weiteres aufschlußreiches Beispiel für diese Ambiguität war auch die berühmte Untersuchung der Visionen der Johanna von Orléans im Jahre 1430: Wer hatte da zu Johanna gesprochen — die heilige Katharina von Alexandrien, die heilige Margareta von Antiochia und der heilige Mi-

⁷⁶ Über die Popularität der weiblichen Heiligkeit im 13. und 14. Jh. cf. Vauchez: *La sainteté*, S.439 —446; Bynum: *Holy Feast and Holy Fast*, S. 13 —29; Bell: *Holy Anorexia*, passim. Zur Gegenreaktion von Diabolisierung cf. Jeffrey Burton Russell: *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca/London: Cornell University Press 1972, S. 284; Bynum: *Holy Feast and Holy Fast*, S. 316; idem: *Fragmentation*, S. 215.

⁷⁷ Jakob Sprenger — Heinrich Institoris: *Der Hexenhammer*, übersetzt von J. W. R. Schmidt, 1906, 1980². Cf. Peter Segl (ed.): *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus Maleficarum von 1487*, Köln/Wien: Böhlau 1988.

⁷⁸ Timoteo M. Centi: „Un processo inventato di sana pianta“, in: T. Centi (ed.): *S. Caterinafrai dottori della chiesa*, Firenze 1970, S. 39— 56; cf. Bell: *Holy Anorexia*, S. 23-25, 194.

chael, wie sie behauptete, oder vielmehr, „böartige und diabolische Geister, Belial, Satan und Behemoth“, wie ihre Richter unterstellten?⁷⁹

Die ambivalente Position der spätmittelalterlichen weiblichen Heiligen zwischen Gott und dem Teufel wurde zweifellos durch die zunehmend ausführlicheren Berichte noch verstärkt, in denen sie selbst oder ihre Hagiographen immer wieder ihre heroisch überwundenen diabolischen Versuchungen beschrieben. Die norditalienische Benvenuta Bojani (1255-1292) wurde von Teufeln gequält, die in Gestalt eines schönen Jünglings in ihre Kammer eindringen oder zu anderen Gelegenheiten als wandernde Mönche versuchten, sie zu verführen.⁸⁰ Franziska Romana (1382-1440) litt unter zahlreichen sexuellen Dämonen, die ihr jede Nacht in Gestalt nackter Männer, Frauen und Kinder erschienen und sie zu sodomitischen Orgien verleiten wollten.⁸¹ Wie lange konnten diese Mystikerinnen ihre Zuhörerschaft davon überzeugen, daß sie solchen Versuchungen erfolgreich widerstanden hatten? Die meisten der vermeintlichen Hexen hatten, laut der Anklagen wie auch laut ihrer Geständnisse, schließlich doch einen Pakt mit dem Teufel geschlossen, mochten sie auch noch so sehr betonen, daß es nicht freiwillig geschah.

Colomba von Rieti (1467— 1501) war wahrscheinlich die erste Heilige, bei der diese Ambivalenz buchstäblich explodierte, als man ihr vorwarf, sie sei

keine Heilige, die weder ißt noch trinkt, sondern vielmehr unersättlich und noch viel mehr I ... J sie ist eine Hexe. In ihrer Kammer finden wir unter ihrem Bett eine Sammlung von Knochen und einen Korb voller Hostien, die sie erbrochen hat. Ihr Beichtvater ist selbst ein Zauberer, der den Schlüssel zu allem in der Hand hält.

Die gleichen Beschuldigungen wurden auch gegenüber mehreren anderen Frauen erhoben, die sich der Heiligkeit bestrebten — z. B. Katharina von Racconigi (+ 1547), Domenica dal Paradiso (+ 1553), Orsola Benincasa (1547— 1618) und Giulia di Marco (16. Jh.)⁸³. Die populäre Mystike-

79 William A. Christian, Jr.: *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton: Princeton University Press 1981, S. 188-191.

80 Bell: *Holy Anorexia*, S. 128.

81 Bell: *Holy Anorexia*, S. 138.

82 Bell: *Holy Anorexia*, S. 156.

83 Gabriella Zarrì: „Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento“, in: *Annali dell' Istituto Storico Italo-germanico in T'ento 6* (1980) S. 371-445; idem: *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino: Rosenberg & Sellier 1990; Bell: *Holy Anorexia*, S. 160-166; Jean-Michel Sallmann: „La sainteté mystique féminine à Naples“, in: Boesch Gajano — Sebastiani, *Culto dei santi*, S. 681-702; Luisa Ciammitti:

rinnen konnten leicht und immer leichter als Dienerinnen des Teufels vor die Inquisition gezogen werden.

Aber es gibt noch zahlreiche andere, tiefgründigere Überschneidungen zwischen Heiligenkult und Hexenglaube als dieses antithetische Begriffs-paar von „Heiliger“ und „Hexe“, das den heutigen öffentlichen Diskurs zu beherrschen scheint. Als Repräsentanten zweier gegensätzlicher Pole eines sehr viel größeren Universums magischer Glaubensvorstellungen von den übermenschlichen Fähigkeiten bestimmter Personen bieten sie uns eine Reihe verwirrender historischer und morphologischer Wechselbeziehungen. Ein kurzer Überblick über diese beiden großen Bereiche könnte die uns hier beschäftigenden Erscheinungen in ein neues Licht rücken.

Peter Brown hat dargestellt, wie der Niedergang der ersten uns bekannten Hexenverfolgungswelle in der europäischen Geschichte, die im 4. Jahrhundert im Römischen Reich stattfand, mit dem Aufkommen der Figur des Heiligen einherging. Der neu aufkommende Heiligenkult lieferte „eine Erklärung für Unglück, die nicht nur alle bis dahin der Zauberei und Hexerei zugeschriebenen Erscheinungen umfaßte, sondern dem einzelnen gleichzeitig auch relativ wirksame Waffen gegen seine übermenschlichen Kontrahenten an die Hand gab“.⁸⁴ Mit ihren spektakulären Teufelsaus-treibungen, die sie mit Hilfe der „ihnen verliehenen Macht“ praktizierten, gelang es den Heiligen der Spätantike nicht nur, den Zaubern „die Schau zu stehlen“; man reagierte jetzt auf ein Unglück nicht mehr dadurch, daß man einen vermeintlichen Feind innerhalb der Gemeinschaft suchte (einen „Verräter in den eigenen Mauern“, wie Philip Mayer die Hexen nannte⁸⁵) und die Schuld einzelnen menschlichen Personen zuschrieb, sondern indem man den Teufel und die auf sein Geheiß agierenden Dämonen verantwortlich machte. (Hier kommen natürlich auch die menschlichen Sünden ins Spiel, wenn auch eher in Form der Erbsünde oder der anhaltenden Schwächen der Menschen, die Gott veranlaßten, auch dem Teufel eine Handlungssphäre einzuräumen, um diejenigen zu verführen oder zu quä-

„Una santa di meno. Storia di Angela Mellini, cucitrice bolognese (1667-17..)“ in: *Quaderni Storici* 14 (1979) S. 603-639. Die Studie von Peter Dinzelbacher: „Sante o streghe? Alcuni casi del tardo Medioevo“, die mit den Materialien der Tagung von Udine 1990 *Santità vera, santità finta* erscheinen wird, war mir leider nicht zugänglich.

⁸⁴ Peter Brown: „Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from late Antiquity into the Middle Ages“, in: Mary Douglas (ed.): *Witchcraft Confessions and Accusations*, London: Tavistock 1970, S. 28.

⁸⁵ Philip Mayer: „Witches“, in: Max Marwick (ed.): *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin 1970, S. 45-64.

len, die es verdienten.) Unter diesem Blickwinkel werden die „lästigen“ magischen Fähigkeiten der Zauberer oder Hexen, deren Existenz und Schädlichkeit keineswegs in Frage gestellt werden, weitgehend in den Hintergrund gedrängt und in die Sphäre der Ungläubigen verbannt, während die Christen unter dem Schirm ihrer Schutzheiligen vereint werden. Abgesehen davon waren die Heiligen und ihre Wunder bei weitem effektiver, wie der heilige Augustinus sorgfältig zu beweisen suchte⁸⁶, als der „Schwindel böser Geister“ und die lächerlichen, böswilligen Aktivitäten ihrer Anhänger.

Dennoch verloren die Praktiken der Magie, Zauberei und Hexerei (deren begriffliche Unterscheidung sich im Rahmen der Verschmelzung unterschiedlicher heidnischer Glaubensinhalte im Frühmittelalter immer mehr verwischte⁸⁷) keineswegs so schnell und umfassend an Bedeutung, wie es noch zu Beginn des 4. oder 5. Jahrhunderts scheinen mochte. In den folgenden fünf bis sechs Jahrhunderten und im Zuge der fortschreitenden Bekehrung neuer Völker mußten diese Glaubensinhalte von der Kirche immer wieder bekämpft werden. Die wichtigsten Exponenten dieses Kampfes waren auch hier die Heiligen. Die heiligen Bekehrer (wie St. Martin, St. Cuthbert oder St. Bonifatius) mußten wiederholt Wunder wirken, um zu demonstrieren, daß ihre magischen Kräfte (die selbst nach ihrem Tode in ihren Reliquien weiter wirksam waren) denen der heidnischen Hexer und ihrer Zaubersprüche und Amulette überlegen waren und ein sehr viel effektiveres Gegenmittel gegen die gleichen Probleme darstellten. Das führte (im breiteren Rahmen dessen, was Keith Thomas als die

⁸⁶ Benedicta Ward: *Miracles and the Medieval Mind*, London: Scolar 1982, S. 9—10; Peter Brown: *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago: The University of Chicago Press 1981, S. 27-29, 38, 78.

⁸⁷ Cf. Norman Cohn: *Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*, New York: Basic Books 1975; A. A. Barb: „The Survival of Magic Arts“, in: Arnaldo Momigliano (ed.): *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, S. 100-125; Richard Kieckhefer: *Magic in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press 1989; Valerie I. J. Flint: *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton: Princeton University Press 1991.

⁸⁸ Cf. Ward: *Miracles*, S. 10-13, 56-65; Gurevich: *Medieval popular culture*, 39-76; Peter Dinzelbacher: „Der Kampf der Heiligen mit den Dämonen“, in: *Sand e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (Secoli V-XI)* Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XXXVI, Spoleto, 7-13 aprile 1988, Spoleto 1989, S. 647-695.

„Magie der mittelalterlichen Kirche“ bezeichnet hat⁸⁹) zu weiteren Wechselbeziehungen zwischen den Vorstellungen von den magischen Kräften und Techniken der wunderwirkenden Heiligen und denen der populären Zauberer, Hexen und Gaukler. Die große Zahl von Strafwundern in den frühmittelalterlichen Wundersammlungen, zum Beispiel des Gregor von Tours, muß als eine der Folgen dieser Konfrontation des Heiligenkults mit rivalisierenden populären magischen Vorstellungen betrachtet werden. Ähnliche Aspekte ließen sich auch in den seltsamen Praktiken von „Zwang“ und „Mißhandlung“ der Reliquien feststellen, wie sie Patrick Geary kürzlich analysiert hat⁹⁰; dabei wurden die Reliquien physisch, liturgisch und in eindeutig magischer Weise malträtirt, um das erwünschte Wunder zu provozieren (wobei es sich häufig auch hier wieder um Strafwunder handelte, zum Beispiel die Bestrafung eines weltlichen Herrn, der sich die Besitzungen eines Klosters angeeignet hatte). Auch diese Praktiken weisen deutliche Parallelen zu den einfachsten spätmittelalterlichen populären Techniken des Umgangs mit vermeintlichen Hexen auf, die darin bestanden, daß man sie zu zwingen versuchte, den von ihnen ausgesprochenen Zauber zu widerrufen, indem man sie bedrohte, körperlich mißhandelte oder mit der Unterstützung eines populären Spezialisten magischer Gegenaggression symbolisch zu verletzen suchte.

Die anhaltende Präsenz und Weiterentwicklung des Hexen- und Zauberglaubens im Mittelalter ist eine obskure Geschichte, die nur schwer zu verfolgen ist. Eine sorgfältige Aufarbeitung der großen Zahl von Wundersammlungen, insbesondere im Hinblick auf die Strafwunder und die Heilung von Besessenen und Verhexten durch Heilige, würde unser Wissen sicherlich erweitern, aber aufgrund der Materiallage scheint kaum Aussicht zu bestehen, dadurch sehr viel mehr in Erfahrung zu bringen, als wir nach den Forschungen von J. B. Russell, Norman Cohn, Richard Kieckhefer, Edward Peters und Carlo Ginzburg⁹¹ bereits wissen.

89 Keith Thomas: *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, London: Routledge & Kegan Paul 1971, S. 25 — 50; C. Grant Loomis: *White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legend*, Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America 1948.

90 Patrick J. Geary: „La coercion des saints dans la pratique religieuse médiévale“, in: *La culture populaire au Moyen Age, IV^e Colloque de l'Institut d'études médiévales de l'Univ. de Montréal* (Montréal 1977), S. 149-177; idem: „L'humiliation des saints“, in: *Annales É.S.C.* 34 (1979) S. 27-42.

91 Russell: *Witchcraft*; Cohn: *Europe's Inner Demons*; Richard Kieckhefer: *European Witch Riots: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Berkeley/Los Angeles: California University Press 1976; Edward

Immerhin besteht die Möglichkeit einer detaillierten Untersuchung zu dem im Titel dieses Aufsatzes angesprochenen Thema. Dazu zum Schluß noch einige kurze Bemerkungen.

Wenn man die religiöse Entwicklung des christlichen Europa im Verlauf der langen Periode etwa vom 12./13. Jahrhundert bis zum 17. und 18. Jahrhundert betrachtet und dabei nach umfangreicheren historischen Quellen zum Thema des Volksglaubens im Hinblick auf Menschen sucht, die über eine Art übernatürlicher Kräfte verfügen, so bieten sich zwei verschiedene Arten von Quellen an. Da sind einmal die Wunderbeschreibungen der sogenannten „modernen Heiligen“, die nach den Bestimmungen des seit dem 13. Jahrhundert institutionalisierten⁹² Kanonisierungsverfahrens für einen neuen Kult in Frage kamen. Diese Beschreibungen ließen sich zum einen durch die weniger offiziell geführten Aufzeichnungen über die Wunder im Rahmen lokaler Kulte sowie die Mirakel-Verzeichnisse der verschiedenen Wallfahrtsorte ergänzen⁹³. Als zweiter Quellentyp wären Dokumentationen von Hexenprozessen aus der frühen Neuzeit zu nennen, insbesondere diejenigen Passagen, die erst in jüngster Zeit in den Mittelpunkt der historischen Forschung gerückt sind⁹⁴: die mehreren tausend Beschreibungen von *maleficia*, die von den Zeugen der Hexenprozesse geliefert wurden - entweder von Personen, die angeblich selbst verhext wurden, oder von ihren Verwandten bzw. Freunden, die dazu aussagen mußten.

Auch wenn hier natürlich Skepsis am Platze ist, weil ein Vergleich dieser beiden Typen von Quellen reichlich weithergeholt erscheint, so stellen die erstaunlichen Gemeinsamkeiten, die sich hierbei ergeben, doch eine große Versuchung dar. In beiden Fällen ist das Problem weitgehend dasselbe: Es geht darum, die übernatürlichen Fähigkeiten einer bestimmten Person mit Hilfe der Verbindung von „Wissen/Macht“ zu definieren, die Michel Foucault als für das Mittelalter so charakteristisch beschrieben hat, nämlich

Peters: *The magician, the witch and the law*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1978; Carlo Ginzburg: *Hexensabbat*. Berlin: Wagenbach 1990.

92 E. W. Kemp: *Canonization and Authority in the Western Church*, Oxford 1948; Vauchez: *La sainteté*, S. 25–119.

⁹³ cf. Sigal: *L'homme et le miracle*; Ward: *Miracles*.

94 Alan Macfarlane: *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, New York/Evanston 1970; Thomas: *Religion and the Decline of Magic*.

die einer inquisitorischen bzw. richterlichen Untersuchung.⁹⁵ In beiden Fällen findet die Untersuchung unter Bedingungen statt, die zum Teil selbst die Beweise schafft, die sie eigentlich zur Bestätigung ihrer Ausgangsannahmen erst ans Licht bringen soll. In beiden Fällen haben wir es mit einer Anzahl von Personen zu tun, die Geschichten erzählen, d.h. narrative Konstrukte über wunderbare oder unglückbringende magische Vorkommnisse, die ihnen selbst oder ihnen bekannten Personen zugestoßen sind. Im Gegensatz zu den (nicht weniger interessanten, aber gänzlich anders gearteten) akademischen Traditionen der Hagiographie oder — im anderen Extrem — der Dämonologie werden wir hier nicht nur mit einer Vielzahl von seltsamen Glaubensvorstellungen konfrontiert, sondern können auch deutlich sehen, wie magische Ängste in die Ereignisse des Alltagslebens, in familiäre Konflikte eingebettet sind und bestimmte Personen in den Mittelpunkt rücken, in denen sich ein locker definiertes wunderbares und magisches Charisma personifiziert — so wie „ein ständig vorhandener, wenn auch explosiver Aspekt des sozialen Lebens gelegentlich in helle Flammen ausbricht“, um Clifford Geertz zu zitieren.

André Vauchez und Pierre-André Sigal sind bei ihrer Untersuchung größerer Sammlungen von Wunderbeschreibungen aus dem 12. bis 14. Jahrhundert auf eine begrenzte Anzahl von Wundertypen und eine charakteristische Abfolge morphologischer Einheiten gestoßen.⁹⁷ Ich möchte diese morphologische Kette mit den folgenden Einheiten charakterisieren: die Beschreibung eines Unglücks, zusammen mit möglichen Hinweisen auf ein diesem Unglück zugrunde liegendes Verbrechen oder einen Irrtum; die Anrufung des oder der betreffenden Heiligen mit dem Versprechen einer Belohnung; die Wallfahrt zum Schrein des oder der betreffenden Heiligen, womöglich mit Sühneopfern, die diesem „Schwellen“-Status⁹⁸ angemessen sind; das Drama der Heilung oder der Rückgängigmachung eines anderen Unglücks mit seinen speziellen räumlichen, zeitlichen oder rituellen Parametern; die Belohnung des oder der Heiligen, die sich auch durch Votivgaben ausdrückt. In den meisten der untersuchten Fälle setzen Wunder ein ganzes System von Techniken, Vorschriften und dynamischen Regelmäßigkeiten in Bewegung, die streng befolgt werden müssen. Aber was

⁹⁵ Michel Foucault: *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, transi. by Alan Sheridan, New York: Vintage Books 1979, S. 225 —228; idem: *Résumé des cours, 1970-1982*, Paris: Julliard 1989, S. 21-23.

⁹⁶ Clifford Geertz: „Centers, kings and charisma: Reflections on the symbolics of power“, in idem: *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books 1983, S. 123.

⁹⁷ Vauchez: *La sainteté*, S. 519— 557; Sigal: *L'homme et le miracle*, passim.

⁹⁸ Cf. die Werke von Victor Turner, zitiert in Anm. 11.

noch interessanter ist: Während der drei Jahrhunderte, die hier untersucht wurden, ließ sich eine allmähliche Veränderung dieser Regeln und Vorschriften feststellen. Von den eher archaischen Formen einer Heilung durch die Berührung der Reliquien, durch das Liegen auf ihnen oder das Um-sie-Herumgehen bis hin zu den verfeinerten, generalisierten Formen der Heilungswirkung — die vom Zeitpunkt des Gelöbnisses an immer stärker wurde, je näher man den Reliquien kam, bis man sie endlich erreichte — vollzog sich eine allmähliche Transformation im Sinne einer zunehmenden „Banalisierung“ der wundertätigen Macht: Sie wirkte schließlich auch über große Distanz, unmittelbar im Augenblick des Gelöbnisses, durch die Vermittlung eines Bildes oder auch durch Träume.

An dieser Stelle möchte ich betonen, daß es sich hierbei nicht darum handelt, daß ein „höher entwickelter“ Typus die archaischen Vorformen abgelöst hätte: Auch diese sind bis in unsere Tage präsent geblieben. Ich spreche von einer Umgewichtung in der Häufigkeit, die nur dadurch erkannt werden konnte, daß man von allen dokumentierten Fällen eine große Zahl grundsätzlich untersuchte.

Angeregt durch alle diese Untersuchungen mittelalterlicher Wunder haben wir vor ungefähr sechs Jahren in Budapest einen Workshop von Ethnographen und Historikern veranstaltet, bei dem es um das Projekt ging, eine ähnliche Untersuchung auch für die Verhexungsbeschreibungen durchzuführen, die man in den Protokollen der rund 2000 nachgewiesenen Hexenprozesse in Ungarn (im Zuge der relativ späten Wellen von Hexenverfolgungen zwischen 1560 und 1770) nachlesen kann. Bei diesem Projekt geht es darum, die einzelnen Daten aus den bei diesen Prozessen aufgezeichneten rund 20 000 Beschreibungen von Verhexungen mit Hilfe einer Computer-Datenbank (KAEIS2) zu kodieren und aufzubereiten.

Um ein so ungenau beschriebenes und obskures Ereignis wie ein *maleficium* kodieren zu können, haben wir versucht, eine idealisierte morphologische Sequenz zu entwickeln, die sieben verschiedene Stufen oder Schritte der Verhexung berücksichtigt: (1) den Ausgangskonflikt (zwischen den Hexen und ihren Opfern); (2) die daraus resultierende Bedrohung oder Verwünschung; (3) das körperliche Erscheinen der Hexe in der Nähe des Opfers (um den Zauber zu bewirken, und zwar mit Hilfe von Speichel, bösem Blick, falscher Medizin oder einem versteckten magischen Werkzeug); (4) die visionäre Erfahrung der übernatürlichen Erscheinung (Alpträume, Verschleppung des Opfers zum Sabbat); (5) der aus der Verhexung resultierende Schaden; (6) die Diagnose der Verhexung (meistens mit Hilfe eines professionellen Diagnostikers oder eines Wahrsagerituals); (7) die Hei-

lungsversuche (die gelegentlich auch den Hexen selbst abverlangt werden, und zwar durch Bedrohung, Mißhandlung oder durch einfache Behebung des Schadens, in anderen Fällen jedoch durch einen Spezialisten bewirkt werden).

Vergleicht man diese morphologische Sequenz mit derjenigen der Wunder, so ergeben sich eine Anzahl von faszinierenden Parallelen und Ähnlichkeiten. Neben den bereits angesprochenen muß hier betont werden, daß wir es in beiden Fällen mit Idealtypen narrativer Konstruktionen zu tun haben, bei denen zahlreiche Auslassungen, Kombinationen und Wiederholungen auftreten können. Wir dürfen sie keineswegs mit ausreichenden Beschreibungen der tatsächlichen Ereignisse verwechseln — es sind (wie Jeanne Favret-Saada im Falle von Hexenbeschuldigungen sorgfältig herausgearbeitet hat¹⁰⁰) nachträgliche und darüber hinaus therapeutisch ausgeschmückte Reinterpretationen der tatsächlichen Ereignisse (eine Einschränkung, die vielleicht auch für Wunderheilungen Geltung hat). Beide Interpretationen erfordern die Unterstützung eines Spezialisten für solche Dinge (Medizinmänner, Heiler bzw. Priester oder Hagiographen). Sie sind Ausdruck des verzweifelten Versuchs, sich des an Ort und Stelle zur Verfügung stehenden Wissensfundus darüber zu bedienen, wie man mit dieser Sphäre des Übernatürlichen umzugehen habe. Aus all diesen Gründen gehorchen sie notwendigerweise einer ihnen zugrundeliegenden Art von „Grammatik“ des Sakralen — Regeln, welche die Bedingungen, die Techniken, die Personen, die raumzeitlichen Parameter, die rituellen und dynamischen Gesetzmäßigkeiten definieren, die eine bestimmte magische Handlung in einem gegebenen Zusammenhang effektiv werden lassen.

Die Erforschung dieser grundlegenden Grammatik könnte sich auf das Material der beiden genannten Quellentypen und Dokumentationsformen stützen. Vielleicht ließen sich aus ihnen auch einige Thesen hinsichtlich ihrer Transformation entwickeln. Eine solche faszinierende Fragestellung wäre zum Beispiel, ob wir innerhalb des Hexen- und Zauberglaubens einen ähnlichen Typus von „Spiritualisierung“ feststellen können, wie wir ihn im Zusammenhang mit den spätmittelalterlichen Wundern beobachtet haben (eine Zunahme des relativen Anteils von alptraumhaften, übernatürlichen Formen von Verhexungsbeschreibungen gegenüber den eher archaischen Formen, die auf physischer Nähe und Kontakt mit der Hexe beruhen). Eine weitere, breiter angelegte Fragestellung würde das von Keith Thomas¹⁰¹ untersuchte Problem wieder aufwerfen, wie es zu erklä-

100 Jeanne Favret-Saada: *Les Mots, la mort, les sorts. La Sorcellerie dans le Bocage*, Paris: Gallimard 1977.

101 Thomas: *Religion and the Decline of Magic*, S. 51—78.

ren ist, daß Hexereivorwürfe — und ganz allgemein die Furcht vor Verhexung und magischer Aggression — in der Neuzeit genau den gleichen Raum eingenommen haben, der im Mittelalter von der segensreichen magischen Schutzfunktion der Heiligen ausgefüllt wurde.

Zunächst jedoch müssen wir die Ergebnisse unserer Langzeituntersuchung abwarten. Dennoch möchte ich an dieser Stelle auf etwas eingehen, was uns — nebenbei bemerkt — wieder an den Ausgangspunkt unserer Überlegungen, nämlich zur heiligen Prinzessin Margareta, zurückführt. Im Mittelalter gab es in der Umgebung von Buda zwei geheiligte Orte — die Insel der Seligen Margareta (von deren wundertätiger Wirkung wir bereits eingangs gehört haben) und den Berg des heiligen Gellért, eines zum Märtyrer gewordenen Bischofs aus dem 11. Jahrhundert. Mit dem Beginn der frühen Neuzeit, d.h. während der türkischen Besatzung, verschwanden diese beiden Kulte. Der letztgenannte Ort jedoch, der Gellért-Berg, erhielt dabei eine neue, sakrale Bedeutung — er wurde zum ungarischen Blocksberg, auf dem sich angeblich die Hexen aus dem ganzen Land zum Sabbat trafen.¹⁰² Im metaphorischen Sinne ist diese Umkehrung geradezu ein Musterbeispiel für die von mir geschilderte Entwicklung.

¹⁰² Cf. meine Studie: „Il monte di San Gherardo e l'isola di Santa Margherita“, zitiert in Anm. 9.