

Separatum aus:

B|||E
SONDERHEFT

BREVITAS 1



Friedrich Michael Dimpel / Silvan Wagner (Hrsg.)

Prägnantes Erzählen

Publiziert im Dezember 2019.

Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ (BmE) werden herausgegeben von PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Sie erscheinen online im BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Die BmE Sonderhefte ›Brevitas‹ sind das Publikationsorgan der ›Gesellschaft zur Erforschung vormoderner Kleinelik – Brevitas‹. Sie werden herausgegeben vom Vorstand (PD Dr. Silvan Wagner, Patrizia Barton, Prof. Dr. Friedrich Michael Dimpel, Dr. Mareike von Müller, Dr. Nina Nowakowski, Lydia Merten) unter Mitwirkung des [wissenschaftlichen Beirates](#). Die inhaltliche und redaktionelle Verantwortung für das einzelne Sonderheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<http://brevitas.org/> – <http://www.erzaehlforschung.de>
ISSN 2568-9967

Zitiervorschlag für diesen Beitrag:

Scheuer, Hans Jürgen: Das Martiniloben. Zur Prägnanz der Heiligenvita beim Stricker und bei Boccaccio, in: Dimpel, Friedrich Michael/Wagner, Silvan (Hrsg.): Prägnantes Erzählen, Oldenburg 2019 (Brevitas 1 – BmE Sonderheft), S. 293–318 (online).

Hans Jürgen Scheuer

Das Martiniloben Zur Prägnanz der Heiligenvita beim Stricker und bei Boccaccio

Abstract. In meinen folgenden Ausführungen zu den legendarischen Transformationen und schwankförmigen Inversionen Martins von Tours entwickle ich ein Modell von Prägnanz in kurzen Erzählungen, in denen – nach dem Muster der antiken Vita – kompiliertes Material derart um eine miraculöse Situation arrangiert und kombiniert wird, dass auch da der spezifische, mit Martins Sprechen und gestischem Handeln verknüpfte Heiligkeitstypus zum Vorschein kommt, wo der Protagonist der Erzählung wie in Strickers ›Martinsabend‹ oder in Boccaccios erster Novelle aus dem ›Decameron‹ den herkömmlichen Erwartungen an einen Heiligen nicht ferner stehen könnte. Ermöglicht wird eine solche Insistenz des Heiligen in der Imagination des Erzählten durch die Wirkung einer wiederkehrenden und wiedererkennbaren Pathosformel, die im Falle Martins sich aus der Konfiguration widersprüchlicher Haltungen (Christ/Soldat; Eremit/Bischof) unter einer doppelt gerichteten Gebärde ergibt: der Bedeckung (des nackten Bettlers) und der Entblößung (des unberührten Tugendkleides).

Martinus quasi Martem tenens, id est bellum [...] Vel Martinus interpretatur quasi irritans vel provocans seu dominans.
(Jacobus de Voragine, ›Legenda aurea‹)¹

1. Nicht-symbolische Prägnanz und Pathosformel

Prägnanz ist nicht gleich Evidenz. Mag der Unterschied im Sprachgebrauch auch nur ein gradueller sein – denn eine prägnante Darstellung sollte allemal ein Ding oder einen Sachverhalt ins rechte Licht rücken –, metaphorisch bezeichnet der Ausdruck geradezu das Gegenteil seines Zwecks. Denn prägnant ist eine Darstellung immer dann, wenn sie mit dem, was sie vor Augen stellen möchte, schwanger geht oder gegangen ist, also eher etwas in sich birgt oder aus sich entlassen hat, als dass sie es unmittelbar ausstellte. Ihr Wunsch, etwas zu Gesicht zu bringen, vollzieht sich daher im Modus des Noch-Nicht oder des Nicht-Mehr. Ein solches Verfahren ist aus der klassischen Ästhetik wohlbekannt: Orientiert am gegenständlichen Sujet der Bildenden Kunst und an der seriellen Anordnung transitorischer Momente entlang einer Zeitachse, hält der »prägnante Augenblick« das Ereignis als Potenz unmittelbar vor ihrer Aktualisierung im Kommen fest oder *post festum* als Spur des gerade erst verflossenen Ereignisses, so dass stets ein Zutun des Betrachters gefragt ist, das im Bewegungsmuster An- oder Abgelegte in der Einbildung zu realisieren, es in die Gegenwart seiner Wahrnehmung und Erkenntnis einzuholen.² So steigert Prägnanz die Evidenz paradoxerweise gerade durch den Entzug der Sichtbarkeit.

Prägnanz kann aber auch in einer abstrakteren Dimension gedacht werden. Dann bezieht sie sich statt auf das Verhältnis von Ding und Wahrnehmung auf die Relation von Form und Begriff. Dabei geht es um die Formation von Sinn durch Beurteilung von Ähnlichkeits- oder Differenzenerfahrungen, die je nach Erkenntnisinteresse unterschiedlich zugeordnet und klassifiziert werden können. Cassirers Konzept der »symbolischen Prägnanz« gehört hierher. Auch sie bezieht sich auf Reihenbildung und den Schematismus der Wahrnehmung. Er gibt den Gesichtspunkt vor, unter dem die sinnlichen Elemente betrachtet, über »Ähnlichkeitskreise« (Cassirer 1922, S. 7) zu einem kohärenten Sinn zusammengefasst und als symbolische Form ausgeprägt werden. Prägnanz und Gepräge gehen bei Cassirer

eine Allianz ein, die an Goethes »geprägte Form, die lebend sich entwickelt« (›Urworte, orphisch‹) anknüpft (vgl. Cassirer 1922, S. 36).

Doch wie sieht es mit der Möglichkeit aus, von Präganz zu sprechen, wenn wir uns mit Artefakten und Konzepten beschäftigen, die ihren poetischen und hermeneutischen Voraussetzungen nach der Ästhetik des Symbols nicht entsprechen?³ Möglicherweise führt hier eine Vorstellung weiter, die – zeitlich und räumlich, nicht aber philosophisch und ästhetisch in nächster Nähe zu Ernst Cassirer – zur zentralen dynamischen Figur der Psychohistorie Aby Warburgs führt: der Pathosformel. Statt an gestalthafter Ganzheit ist sie, wie Georges Didi-Huberman erläutert, interessiert an einer

Konfiguration, in der heterogene oder sogar feindliche Dinge gemeinsam bewegt werden: unmöglich zu einer Synthese zusammenzufassen, aber auch unmöglich voneinander zu trennen. Aneinandergeleitete Kontraste, gemeinsam montierte Unterschiede. Zu Haufen aufgetürmte, ineinander verwobene und verschachtelte Polaritäten: »Formeln« und Leidenschaften, »Engramme« und Energien, Abdrücke und Bewegungen, »äußere Veranlassungen« (der Wind im Haar einer Nymphe) und psychische Motive (das Begehren der Nymphe), »Beiwerk« (Parergon, Peripherie) und Schätze (das Zentrum, das Herz der Dinge), Detailrealismus und dionysische Intensität, Marmorkunst (Skulptur) und Gebärdenkunst (Tanz, Theater, Oper) ... Doch die verwirrendsten Verquickungen und Verschlingungen betreffen die Geschichte und deren Zeitlichkeit: ein Haufen Zeitfetzen, könnte man sagen. (Didi-Huberman 2010, S. 223)

All jene gegenläufigen Strebungen brechen sich im Artefakt oder Konzept gestisch Bahn. Einer solch charakteristischen Gestik, die Form nicht mit Sinn, sondern mit Kraft und Energie koppelt und »ein unauflösliches Geflecht von Gefühlsladung und ikonographischer Formel« (Agamben 2013, S. 140) präsentiert, möchte ich nachgehen, wenn ich im Folgenden die Präganz einiger kleiner hagiographischer Formen analysiere, die sich explizit oder implizit mit Martin von Tours beschäftigen, einem Heiligen des 4. Jahrhunderts, dessen Leben mit besonderer Widerspruchsspannung pathetisch aufgeladen erscheint.

2. Martin von Tours als Heiligkeitstyp

Im Corpus der Exempla, die unter dem Namen des Strickers überliefert sind, findet sich eine Erzählung, merkwürdig zusammengesetzt aus Schwank und Mirakel, unter dem Herausgebertitel ›Die Martinsnacht‹ (Moelleken, Nr. 59, S. 128–141). Hätte ich ihr einen treffenderen Namen zu geben, ich würde sie, an einen bis heute in der österreichisch-ungarischen, seinerzeit pannonischen Geburtsregion des Heiligen geübten Brauch anknüpfend, ›Das Martiniloben‹ nennen. In jener Gegend nämlich bezeichnet der 11. November denjenigen Termin, bis zu dem die Bauern den Zehnten an ihren Lehensherrn abzuführen hatten, der Vorabend des Martinstags aber das Fest, zu dem nach Abschluss der Traubenlese traditionell der erste Wein verkostet wurde. Zum Lobe St. Martins also wird in jener Nacht nach Kräften gesoffen.

Hier setzt die Geschichte des Strickers an, die von einem reichen Bauern handelt, der viel Vieh und viel Wein sein Eigen nennt. Zusammen mit seinem Hofgesinde schon er in besagter Nacht seine Vorräte nicht: Es ward *des vil getru[n]chen / daz in die zungen hunchen*. (V. 7f.) Das allgemeine Nachlassen der Aufmerksamkeit wollen kluge Diebe nutzen, um dem zechenden Bauern sein Vieh zu rauben. Ein verwegenes Bandenmitglied dringt als erster in den Stall ein, wird dabei aber von zwei *hofwarten* gesichtet, die Alarm schlagen, so dass der Bauer herbeieilt, um den Eindringling zu stellen. Der Anblick, der sich ihm bietet, als er sich vor dem Viehdieb aufbaut, ist für unser Interesse an der spezifischen Pathosformel, die sich mit dem heiligen Martin verbindet, höchst bemerkenswert: Kaum hat der Dieb nämlich die Ausweglosigkeit seiner Lage erkannt, *do gewan er grozze ungehabe / und zuhte sin gewant abe, / daz in der wirt naked vant*. (V. 33–35) Der Nackte weiß seiner Erscheinung durch Gesten einen besonderen Anstrich zu verleihen, der seine Blöße gewissermaßen überdeckt und aufhebt: Denn er

tet mit siner ceswen hant
uber den wirt und uber siniu kint
und uber iesliche sin rint
daz chreuce mere denne zehen stunt.
dar zu rurt er den munt
rehte, als er spræche einen segen.
des begunde er flizzechlichen phlegen.
(V. 36–42)

Dann winkt er den verdutzten Bauern zu sich heran und erklärt ihm, was er soeben tonlos vollzogen habe: Er sei nämlich St. Martin, höchstpersönlich gekommen, um ihm das Lob zu vergelten, das er ihm durch den überaus großen Weinverzehr gespendet habe: *din trinchen ist so groezlich, / daz du durch minen willen tust, / daz du sin wol geniezzen must.* (V. 54–56) Deshalb habe er erst einmal die Diebe verjagt, die einen Anschlag auf seinen Viehbestand geplant hätten; darüber hinaus aber habe er durch seinen Segen das gesamte Hab und Gut des Bauern unter seinen Schutz gestellt, so dass es in Zukunft nicht mehr gestohlen werden könne. Im Übrigen wolle er nun wieder dorthin zurück, *dannen ich her chomen bin* (V. 70), um ihn von dort weiter zu behüten. Gerührt dankt der Bauer dem unbedeckten Heiligen für die segensreiche Heimsuchung, löscht rücksichtsvoll das Licht, um St. Martin den miraculösen Abgang zu erleichtern, und zieht eine weitere fromme Konsequenz: Er lässt Käse bringen, um seinen und seiner Gäste Durst zu reizen und das allgemeine Besäufnis zur höheren Ehre seines Schutzpatrons noch einmal zu steigern: *»sit ich von im han vernomen, / daz er trinches gegert, / des wirt er von mir gewert.«* (V. 128–130) Der Rest ergibt sich zwangsläufig: Die Diebesbande kommt schließlich doch noch glücklich zum Zuge und nutzt das nun anhebende Komasaufen, um die Ställe ungehindert leerzuräumen; der Bauer und seine Familie aber erleben am nächsten Morgen ihr blaues Wunder: *»ich wæne, uns sande Mertin / diu rinder elleu hat genomen; / ich en weiz, war diu rinder sin chomen.«* (V. 182–184) Das einzig übriggebliebene Rindvieh ist der Bauer selbst: *do sprach sein wip, er wære ein rint / an allen den witzen sinen /*

daz er sande Mertinen / mit sinen ougen wande sehen. (V. 192f.) All das gibt der Sache den witzigen Anschein, als habe der heilige Martin am Vorabend der Eintreibung des Zehnten bei seinem trunkenen Schützling ein besonders hohes Lehrgeld eingezogen. Der Stricker schließt sein Exempel mit einem ›Merke‹, das dazu mahnt, einen *diep*, egal, was er sage, schlicht als einen *diep* zu betrachten:

Da man ich mine freunde bi:
swie gut des diebes rede sî
und sin geheizze darzu,
daz man im doch sin rehte tuo
und in fur einen diep habe.
(V. 199–203)⁴

Die Tatsachen sollen also sprechen, zumal wenn sie sich dem Blick nackt darbieten.⁵ Doch welche Rolle spielt in Strickers Exempel eigentlich die Nacktheit des Ertappten? Allein durch die Not, sich verstellen zu müssen, ist sie nicht hinreichend erklärt. Denn wodurch kann dem Dieb die paradoxe List gelingen, sich just durch *Entkleidung* zu *verkleiden*?

Strickers Schwankmirakel lässt sich deswegen als ein Dokument der Martinsverehrung betrachten, weil es sich nicht darin erschöpft, die Dummheit des Bauern der Lächerlichkeit preiszugeben.⁶ Vielmehr führt es in Gestalt des nackten Räubers ein unverwechselbares, wenn auch überraschendes, weil kaum bedachtes Wesensmerkmal seines zugleich diebischen wie heiligen Gegenspielers prägnant vor Augen: Martin, der missionierende Glaubensstreiter *par excellence*, ist ein Heiliger der Selbstentblößung,⁷ der – ausgestattet mit den apokalyptischen Zügen des Gottesreiches – kommt wie ein Dieb in der Nacht!⁸ Seit seiner frühesten Biographie, der ›Vita Sancti Martini‹ des Sulpicius Severus, findet er sich an vorderster Front einer Diskussion über das Verhältnis von *nuditas*, Gnade und Schuld. Augustinus entfaltet jene Frage nach Nacktheit und Bekleidung am Beispiel der ersten Menschen im Paradies unter anderem in ›De civitate Dei‹ theologisch;⁹ sein jüngerer Zeitgenosse Sulpicius dagegen verdichtet sie

hagiographisch in einer Folge von Szenen aus dem Leben seines Protagonisten, in denen die Spannung von Entblößung und Einkleidung wiederholt manifest wird.

Eine erste solche Pathosformel bildet Martins initiale Geste der *misericordia*: die berühmte Mantelteilung zu Amiens. Mit einem Streich seines Schwertes durchtrennt er die Chlamys, den gefütterten Soldatenmantel, den er als Ritter des römischen Heeres trägt, um mit der *einen* Hälfte die Blöße des nackten Bettlers am Wegrand zu bedecken und mit der *anderen* in den Augen der Vorbeigehenden selbst *truncatus habitu*,¹⁰ verstümmelt und entblößt in seinem Kleide, dazustehen. In der darauffolgenden Nacht erscheint ihm Christus im Traum und setzt das Spiel jener Dialektik der *nuditas* fort: Er zeigt sich ihm bekleidet mit der Mantelhälfte des Bettlers und führt im Kreis seiner Engel Martin vor Augen, dass er das Herrenwort nach Matth 25,40 beispielhaft erfüllt habe: *et respondens rex dicet illis amen dico vobis quamdiu fecistis uni de his fratribus meis minimis mihi fecistis*.¹¹ Der Bekleidung des Bettlers antwortet so die Berufung des jungen Mannes zum Katechumenen, der sich durch das Opfer seines halben Mantels symbolisch bereits für das rituelle Entkleiden und Eintauchen des Täuflings präpariert hat.

Zum anderen zeichnet ihn die zweite, bei ihm verbliebene Mantelhälfte jedoch immer noch als Legionär aus. Sie zeigt, dass Martin weiterhin das Amt eines römischen *equus* bekleidet und damit dem Militärstand angehört, den er trotz seiner Erwählung durch Christus und trotz seines Abschieds aus der römischen Legion niemals verlassen wird. Sein ganzes Leben hindurch hört Martin nämlich nicht auf, seinen Glauben als Kriegsdienst und sich selbst als einen Kämpfer des Herrn zu verstehen. In der Vita durchläuft er eine entsprechende Transformation vom Soldaten zum *miles Christianus*. Sie führt über die beiden Figuren der Entblößtheit, den Bettler und den Katechumenen, und wird spirituell überhört durch die Traumpräsenz des himmlischen Mantelträgers. Die Konversion kulminiert schließlich

in der Episode, in der Martin, nachdem er Kaiser Julian in der Heeresversammlung um Entlassung gebeten hat, den Wechsel seines Dienstes, den er nunmehr statt dem Caesar Gott zu leisten gedenkt, mit einem Wort begründet, das zu seinem Wahlspruch wird: *Christi ego miles sum: pugnare mihi non licet* – »Ich bin ein Soldat Christi: Mir ist es nicht erlaubt zu kämpfen.«¹² Wie aber kann man Soldat sein ohne zu kämpfen? Und wie Christ, wenn man Kriegsdienst leisten und dazu Blut vergießen muss? Martin verknüpft beide unversöhnlichen Positionen in einem paradoxen Satz, der fortan im Verbund mit der Geste der Mantelteilung die prägnante Formel seiner Vita bildet. Der geteilte Mantel als ikonische Darstellung christlicher Barmherzigkeit erscheint nämlich zugleich als *imago* einer partiellen Devestitur des kaiserlichen Ritters und in Kompensation dafür als Leitbild einer partiellen, pathetisch aufgeladenen Investitur des neuen Gefolgsmannes Christi. An Martin bedeckt und enthüllt jener doppelte Akt eine hybride Identität: einen Soldaten/Heiligen und künftighin einen Mönch/Bischof, der gleichsam das härene Kleid des Asketen unter der Robe des Kirchenfürsten trägt. Das macht St. Martin zum Prototypen einer bis dahin nicht denkbaren, neuen Form von Heiligkeit, die sich weder im Märtyrer noch im eremitischen Bekenner verkörpert, sondern in einem spezifischen, unauflöslich widerspruchsvollen Phantasma aus mönchischer Askese und militärischem Amtsverständnis.

Dieselbe Pathosformel, nur diesmal nicht aus militärischer, sondern aus amtskirchlicher Perspektive, verwendet Sulpicius Severus im zweiten seiner ›Dialogi‹,¹³ auf den im 13. Jahrhundert die ›Legenda aurea‹ des Jacobus de Voragine (Hauptli 2014) zurückgreift mit dem Erfolg, dass neben der Mantelteilung ein weiterer kanonischer Bildtopos um Martins verborgene und sich enthüllende *nuditas* entsteht: die Martinsmesse.¹⁴ Wieder begegnet Martin einem *pauper quidam nudus*¹⁵ und gibt nicht eher Ruhe, bis er ihn hinter dem Rücken seines hilfswilligen Archidiakons, der zur Feier der Messe drängt, mit seiner eigenen *tunica* beschenkt hat. Da nun der Bischof ohne sein Untergewand unter dem Ornat selbst nackt

wie ein Bettler dastünde, kann er die Messe nur zelebrieren, wenn sein Archidiakon ihm angemessenen Ersatz beschafft. Der jedoch versteht Martins Befehl, erst den Nackten zu kleiden, nicht, sucht vergeblich nach einem solchen und besorgt auf Martins fortgesetztes Drängen hin eilig einen billigen, viel zu kurzen Stofffetzen, den er seinem Bischof vor die Füße wirft, damit er endlich die Sakristei verlasse und die Messe beginnen könne. Das geschieht, nachdem sich Martin die *paenula*, jenes textile Fast-Nichts, übergezogen hat. Freilich droht die improvisierte Lösung, den Akt der Wandlung insgesamt zu unterbrechen, sobald nur durch die Elevation der Hostie die Ärmel des Bischofsgewandes verrutschen und der nackte Mensch darunter zum Vorschein käme. Allein die Intervention Gottes vermag das *ministerium* des Messopfers noch zu retten: Engel strömen aus einer Feuerkugel zu Häupten des Bischofs und umschlingen im entscheidenden Moment seine unbedeckten Arme mit goldenen und edelsteinbesetzten Ketten.¹⁶ So heilen sie das an seinem Ursprung, der priesterlichen Investitur, verletzte Ritual,¹⁷ indem sie dessen Bruch durch ein Parament invisibilisieren, das ganz Bewegung und Glanz ist. Seine nahezu immaterielle, in Licht sich auflösende Hülle garantiert den vollständigen Vollzug der Wandlung – erst des Priesterkörpers, dann des *corpus Christi* – und schafft so ein liturgisches Modell miraculös geschützter, ununterbrochener Kommunikation mit dem Allerheiligsten: Die Ostentation des *corpus sacrum* bleibt unbeeinträchtigt von der Entblößung des sündigen Fleisches, und umgekehrt schließt die Heiligkeit des Transsubstantiationsgeschehens das asketische Armutsziel des Mönchbischofs in die Messfeier ein.¹⁸

In der ›Legenda aurea‹ folgt auf die Szene der Martinsmesse unvermittelt ein gleichnishaftes Dictum des Heiligen. Der Anblick eines geschorenen Schafes auf einem Bauernhof veranlasst ihn zum Ausruf: Nun sei das Gebot des Evangeliums erfüllt; es habe zwei Gewänder besessen und eines davon einem Bedürftigen überlassen – *ita et vos, inquit, facere debetis* (›So,« sprach er, »sollt auch ihr handeln!«).¹⁹ Das nackte Schaf zeigt sich –

mit anderen Worten – unter der wollenen bekleidet mit einer immateriellen *tunica*, die ganz aus seiner Barmherzigkeit besteht. Martins eigene Nacktheit wie die des Diebes, die den Bauern davon überzeugte, seine Freigebigkeit zu steigern, sind vor jener Folie nichts anderes als Typoi, in denen die *misericordia* des wahren Opferlammes, des *corpus Christi*, unverstellt zur Anschauung kommt: Martins *nuditas* ist das demonstrativ ausgestellte bzw. von den Engeln Gottes verklärte Tugendkleid des Menschen.

Bezogen auf Strickers Martinsexempel führt das höchst Irritierendes vor Augen: Einerseits hat die Verkleidung durch Entkleidung Erfolg, weil es dem Nackten rhetorisch gelingt, sich durch seine stummen Gebärden und seinen anschließenden beredten Kommentar als Phantasma genau jenes Heiligen auszugeben, dem Entblößung/Bedeckung zur »Gefühlsladung und ikonographische[n] Formel« seiner eigentümlichen *sanctitas* geworden ist. Andererseits greift ein lebenspraktisches Argument, das zumal in einer ständisch organisierten Gesellschaft überdeterminiert erscheint, deren Mitglieder sich stets an den Kleidern erkennen, die allererst Leute machen: Ebenso wenig wie ein entkleideter König ohne seine Gewänder noch als König betrachtet werden kann, vermag ein Dieb nackt noch als Dieb identifiziert zu werden.²⁰ Allein an seinen Handlungen ließe sich sein Status ablesen, ausgerechnet die aber täuschen seinen Beobachter, den Bauern, durch ihr Trugbild. Denn dem Tugendkleid entspricht negativ keines der Untugend, es sei denn, es ließe sich in Folge eines Verlustes des Tugendkleides eine absolute Nacktheit denken, die durch den paradiesischen Moment des wechselseitigen Erkennens von Adam und Eva als Sündenfall interpretiert werden könnte (wie es theologisch seit Augustinus der dogmatische Regelfall ist). Doch das ist hagiographisch nicht möglich wegen der allegorischen Doppelbödigkeit des Exempels und der Kippstruktur seiner *imago*. Als Apokryphon zur kanonischen Vita setzt das Schwankmirakel die initiale Spaltung der Mantelteilung nämlich in seiner eigenen, potenzierten Bildproduktion fort und führt zu keiner Eindeutigkeit mehr

zurück. Seine typologische Struktur, angestoßen durch die primäre Entblößungshandlung Martins als *imitatio* des Opferlammes, dann sublimiert durch die Serie ihrer Nachbilder, erlaubt es dem Hörer/Leser, im Bilde des Nackten gleichermaßen den Dieb und den Heiligen zu sehen, ja, darüber hinaus den Dieb in seiner *nuditas* zum Verschwinden und in dessen Verschwinden den Heiligen zum Vorschein zu bringen.²¹

3. Sprosslegende, Reliquie, novellistische Inversion: Proliferationsformen der Martinsheiligkeit

Analog zur paradoxen Verschränkung von *Christianus* und *miles* in der ersten Bettlerepisode vor und in Amiens werden durch ihre Wiederholung und Modifikation vor und in der Bischofskirche von Tours *sacerdos* und *eremita* in der Figur des heiligen Martin zusammengezogen. Die Pathosformel des Be- und Entkleidens überführt den jeweiligen Widerspruch in die verhüllende und aufdeckende Geste sakramentaler Ostentation. Sie verleiht dem spannungsgeladenen neuen Heiligkeitstyp über den Tod des Bischofs von Tours hinaus eine unverwechselbare Präganz, die in der Lage ist, sein Gepräge an anderen Heiligen zu Tage treten zu lassen oder andere Figuren auf das Bild Martins hin transparent zu machen. In unterschiedlichen Formen erlaubt das eine Proliferation des gestischen Prototyps, der, wie man heute von mnemonischen Mustern digitaler Kommunikation sagen würde, sich viral verbreitet und in das kulturelle Grundverständnis von Heiligkeit eingeht.

Ein erstes, extremes Beispiel bietet die Legende von Severin, dem dritten Bischof von Köln,²² die komplementär zur Martinsvita angelegt ist, so dass beide Viten einander in der Allegorizität ihres Gegenstandes stützen und beglaubigen. Indem die ›Vita Severini‹ die Grundproblematik des Heiligkeitstyps á la Martin von Tours dadurch nachträglich bekräftigt, dass sie ihren Protagonisten zum Zeugen der Heiligung Martins im Himmel erklärt, wirkt im Gegenzug jene Zeugenschaft auf die innerweltliche Heiligkeit

Severins zurück. Abgesehen nämlich von den allfälligen, in der Vita nur summarisch abgehandelten charismatischen Heilungswundern des Kölner Bischofs, zeichnet sich sein Leben nur durch zwei besondere Ereignisse (*insignia*) aus: Zum einen widerfährt ihm eine Audition, die ihn im Beisein seines Archidiakons den Engelsgesang vernehmen lässt, den die Himmelschöre in dem Moment anstimmen, als der gerade verschiedene heilige Martin in die Gemeinschaft der Heiligen, die *militia Dei*, aufgenommen wird. Sein Begleiter bemerkt davon nichts; selbst auf Severins insistentes Nachfragen hin hört er nur ein undefinierbares Rauschen im Kirchenraum. Zum anderen erscheint Severin einem Eremiten, nachdem der von Gott erbeten hat, ihm doch zu zeigen, mit wem zusammen er dereinst den Lohn für seine Enthaltbarkeit empfangen werde. Die Szene schockiert und enttäuscht den Einsiedler zunächst: Ein Engel stellt ihm nämlich den Bischof beim Bankett vor Augen, wie er es sich an einer reichlich gedeckten Festtafel der Kölner Bürger gutgehen lässt. Jene Vision dient einerseits zur Mahnung des Asketen, dass sein Weg des Verzichts nicht als einziger und privilegierter zu Gott führe. Andererseits verbindet der Engel die Schau mit dem Zusatz, Severin achte die zu seinen Ehren ausgestellte Üppigkeit ebenso sehr wie der Einsiedler sein hölzernes Trinkgefäß – in gut christlich-asketischer Tradition nämlich gar nicht. Zu diesen beiden Szenen bemerkt der Kompilator der Legende offenherzig:

Haec ergo duo Beati Severini virtutum insignia, quae proposuimus ad experimentum bonitatis ejus meritum, ut puto, sufficerent, etiamsi plura non fuissent. In altero enim Dei, in altero intelligimus dilectionem proximi. (*Vita et translatio Sancti Severini*, S. 557)

Diese beiden auszeichnenden Belege für die Tugenden des heiligen Severin, die wir hier vorgestellt haben, mögen, so meine ich, dazu ausreichen, das Verdienst seiner Güte darzustellen, auch wenn es nicht gerade viele sind. In dem einen erkennen wir nämlich die Gottesliebe, in dem anderen die Nächstenliebe.

Weiter reduzieren ließen sich jene *insignia virtutum* Severins gewiss nicht; dass sie dennoch zum Erweis seiner Heiligkeit genügen, liegt daran, dass sie

die konstitutiven Elemente der Martinischen Pathosformel noch einmal aufrufen und als Quelle fortgesetzter Heiligung verdeutlichen: den Dienst an Gott als Kriegsdienst und die Versöhnbarkeit von Askese und Kirchenamt.

Entsprechend durchläuft auch Franz von Assisi, Sohn eines Tuchhändlers und notorisch mit Fragen der Bekleidung seiner missionarischen Aufgabe beschäftigt, eine Phase der Martinsheiligkeit: Nachdem er sich zur Abkehr vom weltlichen Leben eines Kaufmannssohnes entschlossen hat, kehrt er, spirituell gerüstet, in seine Heimatstadt Assisi als ein *novus Christi miles*²³ zurück. Dort verwirft er sein irdisches Hab und Gut zugunsten des wahren Schatzes seiner Seele und unterzieht sich einer Serie von Ent- und Bekleidungen, weltlichen Devestituren und geistlichen Investituren, bis er sein eigenes radikales Modell gefunden und realisiert hat. Er wird die *imitatio Christi* so weit vorantreiben, dass seine obsessive, geradezu wahnhaftige Identifikation mit dem Messias, seinem Evangelium und der Schöpfung Gottes eine neue Pathosformel hervorbringt: den Narren in Christo. Ausgangspunkt seiner Karriere als Heiliger aber ist wie bei Martin eine Szene der Entblößung und Bedeckung. Als Franziskus' Vater ihn wegen der Verachtung seines Geschäftes vor dem Bischof der Stadt zur Rede stellen will, reagiert er wie Strickers Dieb: Er präsentiert sich als neuer Adam im Tugendkleid Martins:

sunder trachten sâ zehant
zôh er abe al sîn gewant
und die niderwât alsam:
hie stuont ein niuwer Adam
nackent unde vingerbar,
diu kleit gab er dem vater dar.
diu smâheit des guotes
und diu stæte sînes muotes,
der nam den bischof wunder.
er stuont ûf und hult in under
sînen mantel, den er truoc an.
(Lamprecht von Regensburg,
Sanct Franciskens Leben, V. 870–880)²⁴

Neben solch pathetischen, in Vita und Legende gespeicherten Übertragungen und Multiplikationen des imaginären Tugendkleides Martins bildet nach dem Tode des Bischofs von Tours sein Mantel eine materielle wunder-tätige Reliquie. Seine *cappa*, wie die ›Legenda aurea‹ sie nennt, steht gleichermaßen in Berührung mit dem irdischen und dem himmlischen Anteil des Heiligen, mit der *divinitas* seiner Berufung und der *dignitas* seines Amtes. Deshalb führt jene *cappa* den prägnanten Gestus des Heiligkeitsstyps á la Martin von Tours *post mortem* ungebrochen fort, als wäre sie sein unsterblicher Zweitkörper. Anlässlich der Krankenheilungen, die Martin zu Lebzeiten vollbringt, merkt Sulpicius Severus in seiner ›Vita‹ an,

dass aus Martins Kleid und Bußgewand gezogene Fäden bei Kranken oft Wunder wirkten. Denn um die Finger geschlungen oder um den Hals gelegt, vertrieben sie gar häufig die Krankheiten von den Leidenden.

Nec praetereundum est quod fimbriae vestimento eius cilicioque detractae crebras super infirmantibus egere virtutes. Nam digitis inligatae aut collo inditae, persaepe ab aegrotantibus morbos fugaverunt. (Sulpicius Severus, vit. Mart. 18,4f.)

Vor dem Hintergrund einer solchen Praxis der Verehrung, die schon an der Totenbahre des Heiligen ansetzt und im Wortsinne die Fäden seines Charismas aufgreift, verwundert nicht, dass zum einen während des gesamten Mittelalters in Frankreich Wunderheiler unterwegs sind, die sich als die »Verwandten des Heiligen Martin« bezeichnen und behaupten, an seine Krankenheilungen anknüpfen zu können; und dass zum anderen die französischen Könige, zu deren Aura die wundertätige Kraft der Krankenheilung zählte, es sich zur

Ordnung und Gewohnheit [gemacht hatten], in den Schlachten den Mantel des heiligen Martin mitzunehmen, der aus Wolle war, und er wurde aus großer Verehrung von Priestern in einem Reliquiar bewacht; deshalb hörte man auf, sie Priester zu nennen, und sie bekamen den Namen Kapläne [*chappelaîns*] aus Verehrung gegenüber dem besagten Mantel (*chappe*), der aus Wolle (*laine*) war.²⁵

Seit die Merowinger im Zeichen des heiligen Martin die Westgoten besiegt hatten, hütete die sogenannte königliche Hofkapelle die *cappa* und bildete, zunehmend unter ihren Nachfolgern, den Karolingern, selbst einen institutionellen Mantel, der sich schützend über das Königtum legte wie die Chlamys über den Bedürftigen, aber auch wie die Mantelhälfte des Bettlers über das Traumbild des Messias. So bedeckte und enthüllte der Wollmantel die Doppelnatur des Königs: als schutzbedürftige Kreatur und als eines von Gott Gesalbten.²⁶

Neben solch korporativer Imagination des Königsamtes existiert noch ein anderer Strang klerikaler und monastischer Traditionsbildung. Sie spinnt die Fäden von Martins Mantel zu einem veritablen Netzwerk von Klöstern, Kapellen und Kirchenbauten im Namen des Heiligen aus, die sich entlang seiner Reiserouten und darüber hinaus im Gefolge des Martinskultes in den römischen Provinzen zwischen *Pannonia Prima* bis *Hispania* rasant verbreiten, darunter neben Tours in den Römerstädten Lyon, Rouen, Reims und Trier, Köln und Mainz.²⁷ Sogar in Rom werden ihm Kirchen geweiht – als erstem Heiligen nördlich der Alpen, der nicht mehr zu den römischen Märtyrern der Christenverfolgungen zählt. Meinolf Vielberg spricht vom Entstehen einer regelrechten »martinischen Sakrallandschaft«.²⁸

Von besonderer Bedeutung für die Proliferation des Martinsbildes aber dürfte seine Wahl zum Leitheiligen des Benediktinerordens gewesen sein. Gregor der Große berichtet im zweiten Buch seiner ›Dialogi‹ davon, dass Benedikt bei der Gründung des Klosters Monte Cassino (529) das am Bergeshang von Casinum gelegene Apollon-Heiligtum nutzte, um dort – *in ipso templo Apollinis* – nach der Zerstörung von Altar, Kultbild und heiligem Hain ein *oraculum beati Martini* (Dial. II,8,11) zu errichten, sprich: eine Kapelle als Oratorium, in dem sich der Konvent zum Gebet versammeln sollte. Der Akt der gewaltsamen Übernahme und Umwidmung eines paganen Kultortes ist dabei bereits eine *imitatio* des Heiligen: Zur Hybridität der literarischen Figur gehört nämlich der Charakterzug, dass Martin, solange er ungetauft seinen Militärdienst versieht, sich demütig

wie ein zweiter Christus verhält, indem er seinen eigenen Knappen bedient; sobald er jedoch das Heer verlassen hat und sich der christlichen Mission verschreibt, gebärdet er sich schlimmer als ein römischer Soldat, indem er heidnische Kultstätten dem Erdboden gleichmacht und Märtyrerverehrung über den Gräbern falscher, von der Volksmeinung ungeprüft dazu erhobener Glaubenszeugen militant und unter Einsatz exorzistischer Methoden unterbindet. Denn Martin verfügt über das messianische Charisma der Unterscheidung der Geister und der Aufdeckung ihrer diabolischen Camouflagen.²⁹

In dem hier abgesteckten Feld bewegt sich die merkwürdige Novelle des Ser Cepparello, mit der Boccaccio die Exempelreihe seines ›Decameron‹ beginnen lässt. Sie steht, wie es einem frommen Unternehmen, das in den Zeiten der Pest den Keim der zerfallenden Ordnung hegen möchte, gut ansteht, im »herrlichen und heiligen Namen Dessen [...], der alle Dinge geschaffen hat«, und verspricht, »mit einem Seiner Wunder« anzuheben,³⁰ das freilich unheiliger und gottloser kaum sein könnte. Denn der Protagonist ist ein ganz und gar verworfener Mensch, der aufgrund einer durch und durch erlogenen Beichte auf dem Totenbett dank der Leichtgläubigkeit seines Beichtvaters, eines alten, arglosen Mönchs, in den Ruch der Heiligkeit gerät und – *santo subito!* – vom *procuratore*, dem gewissenlosen Prokuristen und Schuldeneintreiber seines lombardischen Herrn, zum Mittelpunkt eines lokalen Heiligenkultus wird: zum verehrten *procuratore* und Fürsprecher der armen Seelen burgundischer Sünder (die es aus Sicht der lombardischen Kaufleute besonders nötig haben). Er repräsentiert also genau jenen Typus des falschen Heiligen, dessen Entlarvung sich der heilige Martin zur Aufgabe gemacht hatte. Dennoch kommentiert Panfilo, der Erzähler der ersten Geschichte, Cepparellos Exaltation in genau entgegengesetztem Sinne:

So lebte und starb also Herr Cepparello aus Prato und wurde, wie ihr gehört habt, als Heiliger verehrt. Ich will nicht leugnen, daß es möglich scheint, daß er nun in Seligkeit Gottes Gegenwart schaut [*esser beato nella presenza di*

Dio]; denn wie verrucht und schlecht auch sein Leben gewesen sein mag, so konnte er doch in der Todesstunde solche Reue empfinden, daß Gott ihm vielleicht Barmherzigkeit [*misericordia*] zuteilwerden ließ und ihn in sein Reich aufnahm. (Boccaccio, Dec. I,1, S. 42f.)

Die Unerforschlichkeit der Wege Gottes ist dabei ein Topos, mit dem Panfilo versucht, das Skandalon akzeptabel zu machen. Als weiteres konsensfähiges Argument fügt er hinzu, dass die größere Wahrscheinlichkeit der Verdammung und gerechten Höllenstrafe Cepparellos seiner seelischen Prokura keinen Abbruch täte. Denn es mache keinen entscheidenden Unterschied, ob ein Widersacher oder ein wahrer Heiliger als Vermittler angerufen würde, solange nur der Glaube der Bußfertigen und ihr Wille zur Umkehr rein wären.

Tatsächlich liegt die Präganz der Novelle aber nicht in derartigen mehr oder weniger leicht verdaulichen Gemeinplätzen. Sie scheint vielmehr begründet in einer lexikalischen Bewegung, die in einer bestimmten Geste zum Ausdruck kommt: Cepparello wird nämlich nicht unter seinem angestammten Namen verehrt, sondern als *san Ciappelletto*. Das wiederum erklärt Panfilo aus einem praktischen Grund: seiner Umbenennung durch die Franzosen, »die nicht wußten, was Cepparello bedeuten sollte, und glaubten, daß es in ihrer Sprache »Hut« [*capello*] oder »Kranz« [*ghirlanda*] bedeutete« (Boccaccio, Dec. I,1, S. 16f.). Ciappelletto wird also an *chapeau* und *chapelette* angepasst und nähert sich damit phonetisch dem französischen *chape* aus mittellateinisch *cappa*. Das aber führt den Leser zum liturgischen Obergewand oder militärischen Wintermantel zurück, um den sich die Pathosformel des heiligen Martin auskristallisierte. Hinzu kommt, dass die Leiche St. Ciappellettos wie Martins *cappa* standesgemäß in einer *capella* ausgestellt wird:

Man mußte ihn den ganzen Tag aufgebahrt liegen lassen, damit ein jeder ihn sehen und aufsuchen konnte. In der folgenden Nacht wurde er dann mit allen Ehren in einem Marmorsarkophag in einer Kapelle beigesetzt [*Poi, la vegnente notte, in una arca di marmo sepellito fu onorevolmente in una*

capella]. Und gleich am folgenden Tag zogen die Leute dorthin, zündeten Lichter an und beteten zu ihm. (Boccaccio, Dec. I,1, S. 40f.)

Der Gestus jener verwirrenden lexikalischen »Verquickungen und Verschlingungen« innerhalb und zwischen den Sprachen ist deutlich: Sie generieren die Präganz des entblößten St. Martin (die der Stricker in seinem Schwankmirakel auf die Spitze getrieben hatte) im Revers. Der Gauner, Mörder und Gottesverächter Cepparello erhält mit seinem neuen Namen einen Überwurf, der ihn kraft der Typologie der Martinsheiligkeit nicht etwa als Scheinheiligen hinstellt, sondern als veritablen heiligen Fürsprecher aufscheinen lässt.³¹ Vergleicht man die Strickersche Variante der Pathosformel mit derjenigen Boccaccios, ist es, als würde das Entblößungsphantasma in ein Bedeckungs- und Ummantelungsphantasma umgestülpt: Wie auch immer man die Pathosformel Martins dreht oder wendet, ob ihre Präganz ikonisch oder lexikalisch aufgebaut wird, immer kommt ein Heiliger dabei heraus! In ähnlich extremer Weise, wie in dem einen Fall sich im Dieb der Heilige sehen ließ, ja, der Heilige den Dieb zum Verschwinden brachte, lässt in dem anderen Fall der verworfenste aller Sünder die Heiligkeit in ihrer vollsten Entfaltung aus unversöhnlicher Widerspruchsspannung hervorbrechen. Bedingung der Möglichkeit, jenes Paradoxon der Heiligkeit zur Darstellung zu bringen, ist die Wirksamkeit typusbildender Präganz *qua* Pathosformel. Nicht gestalthaft symbolisch, sondern gestisch pointiert durchbricht sie die Hüllen der literarischen Form, die wie ein Mantel die *persona* Martins von Tour im Heiligen wie im Verbrecher umfängt und zum Vorschein bringt.

Anmerkungen

¹ Übersetzung Häuptli 2014, S. 2141: »Martinus heißt soviel wie *Martem tenens* ›Krieg führend‹ [...] Oder Martin bedeutet soviel wie reizend oder herausfordernd oder beherrschend.«

- 2 *Locus classicus* des »fruchtbaren Augenblicks« (Lessing) bzw. des »prägnanten Moments« (Goethe) ist die Laokoon-Debatte, insbesondere Goethes Essay ›Über Laokoon‹ von 1799; vgl. Scheuer 1996, S. 107–115, und Wolf 2002.
- 3 Jene Frage richtet sich nicht zuletzt an den bisher umfassendsten und literaturwissenschaftlich reflektiertesten Versuch, Cassirers Konzept zur Grundlage einer Hermeneutik der höfischen Literatur zu machen: an Cordula Kropikis Habilitationsschrift ›Gemachte Welten. Form und Sinn im höfischen Roman‹ (2018), Bei der Begründung seiner Sinnkohärenz klammert sie zugunsten der symbolischen Form die Allegorizität des Romans weitgehend aus.
- 4 ›Die Martinsnacht‹ gilt Walter Haug als beispielhaft für Strickers eindimensionale »Schwankkomik«, ihr moralisches »Epimythion, in dem der Erzähler davor warnt, Diebesworte für bare Münze zu nehmen« sei deshalb »so sinnlos wie unnötig«, vgl. Haug 2006, S. 9–27, hier: S. 15f.
- 5 Den neutestamentlichen Hintergrund jenes Epimythions bildet Mt 12,33–37, das Gleichnis vom Baum und seinen Früchten: »Aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt werden, und aus deinen Worten wirst du verdammt werden.«
- 6 So allerdings Andreas Kraß 1999, S. 75–102. Kraß sieht den Bauern »als Trottel entlarvt, der für seine Naivität bitter büßen muß.« (S. 78)
- 7 Eine Verbindung zwischen Strickers ›Martinsabend‹ und der Mantelteilung zu Amiens erwägen ansatzweise Birgit Beine 1999, S. 299, Anm. 67, sowie Michael Waltenberger 2005, S. 287–308, bes. S. 306f. Waltenberger erkennt in der Nacktheit des Diebes »keine ungebrochene Präsenz [...], sondern [...] eine besondere Art der (Ver-)kleidung«. In Anm. 44 fügt er hinzu, dass die »Zeichenhaftigkeit der Nacktheit« im »Zusammenhang mit der Mantelteilung des heiligen Martin« zu bedenken wäre, »die das zentrale Element seiner Ikonographie bildet«. Andrea Schallenger 2012, S. 114f., erwähnt den Brückenschlag beider Arbeiten zur mittelalterlichen Martinsikonographie, klammert aber jeden Bezug zu theologischen oder frömmigkeitsgeschichtlichen Gehalten zugunsten ihrer gendertheoretischen Lektüre aus. Aus der Sicht Udo Friedrichs 2014, S. 87–104, hier: S. 97f., geht es in Strickers ›Martinsnacht‹ bei der Darstellung des Bauern, der in der Gefahr nur zu bereitwillig die Rettung erblickt, die ihm Delirium und Frömmigkeit nahelegen, vor allem um die Ironisierung einer Epiphanie-Szene.
- 8 Vgl. 1 Thes 5,2, 2 Pet 3,10, Apk 16,15, ähnlich Mt 24,43. Der apokalyptische Zug der Martinsfigur verbindet sich besonders mit der Episode seiner Wahl zum Bischof von Tours. Als Begründer der koinobitischen Lebensform im weströmischen Reich (nach dem Vorbild und in Überbietung des Wüstenvaters Antonius) versucht er, sich der Zumutung des kirchlichen Amtes durch Flucht

zu entziehen. Dabei versteckt er sich in einem Stall. Die dort gehaltenen Gänse aber verraten seinen Aufenthaltsort: Wie die *hofwarten* des Schwankmirakels schlagen sie Alarm und hindern Martin daran, sich davonzustehlen; wie ein Dieb wird er gefasst und zu seiner neuen, heiklen Aufgabe genötigt, gegen die Widerstände des Klerus sein Bistum zu reformieren und zur Orthodoxie zu führen.

9 Vgl. Agamben 2010, S. 95–149.

10 S. Sulpicius Severus, vit. Mart. III,2.

11 S. Sulpicius Severus, vit. Mart. III,3–4: *Nocte igitur insecta, cum se sopori dedisset, vidit Christum chlamydis suae, qua pauperem texerat, parte vestitum. Intueri diligentissime Dominum vestemque, quam dederat, iubetur agnoscere. Mox ad angelorum circumstantium multitudinem audit Iesum clara voce dicentem: Martinus adhuc catechumenus hic me veste contextit. Vere memor Dominus dictorum suorum, qui ante praedixerat: quamdiu fecistis uni ex minimis istis, mihi fecistis, se in paupere professus est fuisse vestitum: et ad confirmandum tam boni operis testimonium in eodem se habitu, quem pauper acceperat, est dignatus ostendere.* – »In der darauffolgenden Nacht nun sah Martin im Schlaf Christus mit dem Teil seines Mantels angetan, mit dem er den Armen bedeckt hatte. Ihm wurde befohlen, den Herrn ganz aufmerksam zu betrachten und das Gewand, das er hergegeben hatte, wiederzuerkennen. Als bald hörte er Jesus laut und deutlich zu der Menge der umstehenden Engel sagen: ›Martin, der noch Katechumene ist, hat mich mit diesem Gewand bedeckt.‹ Wahrhaft eingedenk seiner Worte, die er vormals gesprochen hatte: ›Was immer ihr einem dieser Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan‹, gab der Herr offen zu erkennen, dass er [selbst] in dem Armen bekleidet worden war; und um seinem Zeugnis für die so gute Tat Nachdruck zu verleihen, geruhte er, sich in demselben Gewand zu zeigen, das der Arme empfangen hatte.« (Übers. Huber-Rebenich 2010, S. 17)

12 S. Sulpicius Severus, vit. Mart. IV,3.

13 Vgl. Sulpicius Severus, Dialogi, und ihre Übersetzung in: Pius Bihlmeyer 1914. Zusammen mit der ›Vita St. Martini‹ und den Martinsbriefen bilden die ›Dialogi‹ des Sulpicius Severus den Kern eines ›Martinellus‹ genannten »hagiographischen Dossiers« um den Mönchbischof von Tours; vgl. Meinolf Vielberg 2006.

14 Im fünften Band des Salzburger Missale (München, BSB, Clm 15712), vor 1481/82 für Fürsterzbischof Bernhard von Rohr illuminiert vom Regensburger Miniator Berthold Furtmeyr, treten beide Bildformeln auf zwei gegenüber-

liegenden Seiten zusammen, um das Formular der Martinsmesse auszuzeichnen: auf f. 32^v die ganzseitige Miniatur der Mantelteilung, auf f. 33^r die historisierende Initiale mit Martin, dem bei der Elevation der Hostie zwei Engel die entblößten Unterarme mit einem Tuch bedecken ([Link](#)). Zur Handschrift vgl. Katharina Hranitzky 2006, S. 148–176.

- 15 Vgl. Jacobus de Voragine, leg. aur. CLXVI,746, Häuptli 2014, S. 2154,15f.
- 16 Sulpicius Severus macht darauf aufmerksam, dass von jenem Geschehen der himmlischen Bekleidung (und damit von der faktisch sich vollziehenden Entblößung) nur wenige Teilnehmer des Gottesdienstes Zeugen geworden seien: neben dem Sprecher nur eine junge Frau, einer der Presbyter sowie drei Mönche: *caeteri cur non viderint, non potest nostri esse iudicii*. (dialog. 2,2) Die ›Legenda aurea‹ dagegen legt Wert darauf, dass viele der Anwesenden von der Feuerkugel Notiz genommen hätten: *Dum autem missam celebraret, globus igneus super caput ejus apparuit et a multis ibidem visus fuit*. – »Während er nun die Messe feierte, erschien über seinem Haupt eine feurige Kugel und wurde dort von vielen gesehen.« (leg. aur. CLXVI,747, Häuptli 2014, S. 2154,27–29)
- 17 Durandus von Mende hält in seinem in seinem ›Rationale divinatorum officiorum‹, dem vom Spätmittelalter bis zur Reformationszeit maßgebenden liturgischen Handbuch der römischen Kirche, fest, dass »bei den kirchlichen Amtsträgern strikt zwischen dem *habitus in ecclesiasticis officiis* und dem *habitus in communi usu*« zu unterscheiden sei. »Haltung und Gewandung der Zelebranten – beides umfasst der lateinische Begriff *habitus* – sollen sich deutlich von ihrem gewöhnlichen Erscheinungsbild bei profanen Tätigkeiten absetzen.« (Beide Zitate aus Hans Jürgen Scheuer 2019, S. 17–34, hier: S. 18) Es geht also beim Auszeichnen der Liturgie durch die Verwendung von Paramenten generell um die sakralisierende und profanierende Bewegung des Einkleidens und Entblößens.
- 18 Gerade die ärmliche Gestalt des nur mit einem Schurz bekleideten Jesus in der Passion weist Martin in einer Episode aus dem 24. Kapitel der ›Vita‹ darauf hin, dass die in Purpur und mit goldenem Diadem auftretende Erscheinung in seiner Zelle nicht Christus, sondern der Teufel als Imitator kaiserlicher Pracht ist. Zwar erscheint er dem Heiligen herrschaftlich gewandet und mit einem Diadem bekrönt, doch widersteht Martin der falschen Epiphanie durch Glaubensstärke, indem er dem Teufel entgegenhält, der Erlöser gebe sich nicht im Habitus des Herrschers zu erkennen (*non se [...] Iesus Dominus purpuratum nec diademate*

renidentem venturum esse praedixit), sondern durch die Wundmale der Kreuzigung (*crucis stigmata*). Daraufhin löst sich der Teufel in Martins Zelle in eine Wolke aus Rauch und Gestank auf (Sulpicius Severus, vit. Mart. 24,4–8).

- 19 Vgl. Jacobus de Voragine, leg. aur. CLXVI,747, Häuptli 2014, S. 2156,3–5.
- 20 Vgl. dazu das Investiturexempel ›Der nackte Kaiser‹ (in: Herrand von Wildonie, S. 22–43).
- 21 Michael Waltenberger formuliert übervorsichtig und relativiert, indem er die Überblendung von Dieb und Heiligem bloß auf die Trunkenheit des Beobachters in der Erzählung zurückführt und nicht auf die Präganz der Pathosformel und die von Grund auf irritierende Einsicht des Strickers in das Wesen der Heiligkeit Martins; vgl. Waltenberger 2005, S. 307.
- 22 S. Paffgen/Pangerl 2011, S. 543–581.
- 23 So lautet die Formel bei Thomas de Celano, ›Vita prima‹ (1880), S. 26.
- 24 Zu den Implikationen der Gewandmetaphorik in der Franziskus-Vita vgl. Almut Schneider 2019, S. 97–110, bes. S. 101–104.
- 25 Zu beiden Phänomenen vgl. Marc Blochs klassische Studie ›Die wundertätigen Könige‹ (frz. 1923/dt. 1998). Die zitierte Passage (ebd., S. 507) stammt aus der Feder des Karmelitermönchs Jean Golein, der seiner Übersetzung von Durandus' ›Rationale Divinorum Officiorum‹ aus dem Jahre 1372 einen Traktat über die Weihe der französischen Könige hinzugefügt hat, in dem er die Dingattribute ihrer Macht Stück für Stück auflistet und ihren Gebrauch erläutert.
- 26 Zur Geschichte jener Institution in der Nachfolge Martins vgl. Wilhelm Lüders 1909 und Joseph Fleckenstein 1959/1966.
- 27 Zur Rekonstruktion jener Affiliation vgl. den Aufsatz von Eugen Ewig 1979 sowie Dieter von der Nahmer 1987.
- 28 Vielberg 2006, S. 288. Auch Burgund ist Teil jener Kulttopographie um den heiligen Martin von Tours.
- 29 Dem Thema der »Unterscheidung der Geister« widmet Sulpicius die Kapitel 21–24 seiner Vita; vgl. dazu auch die Inhaltsübersicht in der Ausgabe von Gerlinde Huber-Rebenich 2010, S. 92f. Ansatzpunkt ist die Fähigkeit Christi, Dämonen auszutreiben, ein Vermögen, über das auch die Apostel verfügen (vgl. 1 Kor 12,10). Modellhaft ausgestaltet wird jenes Charisma in der ›Vita Antonii‹ des Athanasius von Alexandrien (vgl. Peter Gemeinhardt 2018). Dort hält Antonius eine Predigt, in der er seinen Schülern die Prinzipien der Dämonenbekämpfung auf der Basis der Phantasmenlehre erläutert; vgl. zum Gesamtkomplex von Dämono- und Imaginologie beim Protoeremiten Jörg Jochen Berns 2008. Im Sinne unserer Untersuchung des Verhältnisses von Präganz und Pathosformel belegt

die Rückführbarkeit des Heiligkeitstypus »Martin« auf den Heiligkeitstyp »Antonius«, wie eine gegebene Formel in einer daraus entwickelten anderen »nachlebt«.

- 30 Giovanni Boccaccio, Dec. I,1: *Convenevole cosa è, carissime donne, che ciascheduna cosa la quale l'uomo fa, dallo ammirabile e santo nome di Colui, il quale di tutte fu facitore, le de Principio. Per che, dovendo io al vostro novellare, si come primo, dare cominciamento, intend da una delle maravigliose cose incominciare.* – »Angemessen ist es, teure Frauen, daß alles, was der Mensch tut, mit dem herrlichen und heiligen Namen Dessen beginne, der alle Dinge geschaffen hat. Da ich als erster unsere Erzählungen eröffnen soll, will ich mit einem seiner Wunder beginnen.« (Übers. Brockmeier 2016, S. 15f.)
- 31 Michael Stolz 2018, S. 389–412, hat jene Pointe treffend herausgearbeitet: »Als Name bedeckt der *ciappelletto*, das ›heilige Mützchen‹, die Frevelhaftigkeit des Cepparello, wenn dieser seine falsche Beichte ablegt und postum zum Heiligen mutiert.« (S. 394f.)

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Athanasius von Alexandrien: Vita Antonii. Leben des Antonius. Griechisch – Deutsch, eingel., übers. u. komm. v. Peter Gemeinhardt, Freiburg i. Br. 2018 (Fontes Christiani 69).
- Boccaccio, Giovanni: Decameron. Zwanzig ausgewählte Novellen. Italienisch/Deutsch, übers. u. hrsg. v. Peter Brockmeier, Stuttgart 2016 (RUB 8449).
- Gregor der Große: Vita Benedicti. Das Leben und die Wunder des verehrungswürdigen Abtes Benedikt. Lateinisch/Deutsch, nach d. Ausg. v. Adalbert de Vogüé übers. u. komm. v. Gisela Vollmann-Profe, Stuttgart 2015 (RUB 19314).
- Herrand von Wildonie: Vier Erzählungen, hrsg. v. Hanns Fischer, Tübingen 1959 (ATB 51), S. 22–43.
- Jacobus de Voragine: De sancto Martino, in: Legenda Aurea. Goldene Legende. Sonderband (Teil II). Einleitung, Edition, Übers. u. Komm. v. Bruno W. Häuptli, Freiburg i. Br. 2014 (Fontes Christiani), S. 2140–2164.
- Lamprecht von Regensburg: Sanct Franciskan Leben und Tochter Syon, zum ersten Mal hrsg. nebst Glossar v. Karl Weinhold, Paderborn 1880. Zu den Implikationen der Gewandmetaphorik in der Franziskus-Vita vgl.

- Päffgen, Bernd/Pangerl, Daniel Carlo (Hrsg.): Die Vita et Translatio Sancti Severini (BHL 7647/7648) in kommentierter Übersetzung, in: Oepen, Joachim [u.a.] (Hrsg.): Der hl. Severin von Köln. Verehrung und Legende. Befunde und Forschungen zur Schreinöffnung von 1999, Siegburg 2011 (Studien zur Kölner Kirchengeschichte; 40), S. 543–581.
- Salzburger Missale, München, BSB, Clm 15712 ([Digitalisat online](#))
- Stricker: Die Martinsnacht, in: Moelleken, Wolfgang Wilfried [u.a.] (Hrsg.): Die Kleindichtung des Strickers, Bd. III, hrsg. v., Göppingen 1975 (GAG; 107 III,1), S. 128–14.
- Sulpicius Severus: Vita sancti Martini. Das Leben des heiligen Martin. Lateinisch/Deutsch. Übers., Anm. u. Nachwort v. Gerlinde Huber-Rebenich, Stuttgart 2010 (RUB 18780).
- Sulpicius Severus: Dialogi, ed. Carolus Halm, Wien 1866 (CSEL 1).
- Sulpicius Severus: Des Sulpicius Severus' Schriften über den heiligen Martin, Bischof von Tours, übers. v. Pius Bihlmeyer, Kempten/München 1914 (Bibliothek der Kirchenväter; 20).
- Thomas de Celano: Vita prima di S. Francesco d'Assisi del B. Tommaso da Celano, per la prima volta volgarizzata dal canonico Leopoldo Amoni, Rom 1880.

Sekundärliteratur

- Agamben, Giorgio: Aby Warburg und die namenlose Wissenschaft, in: G. A., Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays, übers. v. Francesca Raimondi, Frankfurt 2013, S. 139–166.
- Agamben, Giorgio: Nacktheiten, aus dem Ital. v. Andreas Hipko, Frankfurt a. M. 2010.
- Beine, Birgit: Der Wolf in der Kutte. Geistliche in den Mären des deutschen Mittelalters, Bielefeld 1999.
- Berns, Jörg Jochen: Der Heilige der Imagination. Antonius Abbas und seine Entdeckung durch die Maler des 15. bis 17. Jahrhunderts, in: Locher, Elmar/Scheuer, Hans Jürgen (Hrsg.): Archäologie der Phantasie. Vom »Imaginationsraum Südtirol« zur *longue durée* einer »Kultur der Phantasmen« und ihrer Wiederkehr in der Kunst der Gegenwart, Innsbruck [u.a.] 2012 (essay & poesie; 26), S. 249–274.
- Bloch, Marc: Die wundertätigen Könige, mit einem Vorwort v. Jacques Le Goff, aus dem Franz. übers. v. Claudia Märkl, München 1998.
- Cassirer, Ernst: Die Begriffsform im mythischen Denken, Berlin/Leipzig 1922 (Studien der Bibliothek Warburg).
- Didi-Huberman, Georges: Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg, aus dem Franz. v. Michael Bischoff, Berlin 2010.

- Ewig, Eugen: Der Martinskult im Frühmittelalter, in: Atsma, Hartmut (Hrsg.): E. E., Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1953–1973), Bd. 2, Zürich/München 1979 (Beihefte der Francia; 3/2), S. 371–392.
- Fleckenstein, Joseph: Die Hofkapelle der deutschen Könige, Bd. 1: Grundlegung. Die karolingische Hofkapelle, Bd. 2: Die Hofkapelle im Rahmen der ottonisch-salischen Reichskirche, Stuttgart 1959 u. 1966 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica; 16, 1 u. 2).
- Friedrich, Udo: Topik und Rhetorik. Zu Säkularisierungstendenzen in der Kleinepik des Strickers, in: Köbele, Susanne/Quast, Bruno (Hrsg.): Literarische Säkularisierung im Mittelalter, Berlin 2014, S. 87–104.
- Haug, Walter: Schlechte Geschichten – böse Geschichten – gute Geschichten oder: Wie steht es um die Erzählkunst in den sog. Mären des Strickers?, in: Gonzáles, Emilio/Millet, Victor (Hrsg.): Die Kleinepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme, Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen; 119), S. 9–27.
- Hranitzky, Katharina: Berthold Furtmeyr. Zuschreibungs- und Werkstattfragen, in: Beier, Christine/Kubina, Evelyn Theresia (Hrsg.): Wege zum illuminierten Buch. Herstellungsbedingungen für Buchmalerei in Mittelalter und früher Neuzeit, Wien [u.a.] 2006, S. 148–176.
- Kraß, Andreas: Eine unheilige Liturgie. Karnevaleske Poetik im Martinslied des Mönchs von Salzburg, in: PBB 121, 1999, S. 75–102.
- Kropik, Cordula: Gemachte Welten. Form und Sinn im höfischen Roman, Tübingen/Basel 2018 (Bibliotheca Germanica 65).
- Lüders, Wilhelm: Capella. Die Hofkapelle der Karolinger. bis zur Mitte des neunten Jahrhunderts, in: Archiv für Urkundenforschung 2, 1909, S. 1–100.
- von der Nahmer, Dieter: Martin von Tours: sein Mönchtum – seine Wirkung, in: Francia 15, 1987, S. 1–41.
- Schallenger, Andrea: Spiel mit Grenzen. Zur Geschlechterdifferenz in mittelhochdeutschen Verserzählungen, Berlin 2012.
- Scheuer, Hans Jürgen: Manier und Urphänomen. Lektüren zur Relation von Erkenntnis und Darstellung in Goethes Poetologie der »geprägten Form«, Würzburg 1996 (Epistemata; 185).
- Scheuer, Hans Jürgen: Zeigen – Sich Zeigen – Sehenlassen. Textile Hüllen im liturgischen Raum und die Psychodynamik mittelalterlicher Artefakte, in: Röper, Ursula/Scheuer, Hans Jürgen (Hrsg.): Paramente in Bewegung. Bildwelten liturgischer Textilien (12.–21. Jahrhundert), Regensburg 2019, S. 17–34.
- Schneider, Almut: Buch – Gewand – Text – Körper. Reflexionen des Medialen im legendarischen und höfischen Erzählen der Vormoderne, in: Röper, Ursula/Scheuer, Hans Jürgen (Hrsg.): Paramente in Bewegung. Bildwelten liturgischer Textilien (12.–21. Jahrhundert), Regensburg 2019, S. 97–110.

- Stolz, Michael: ›Dannanda non est obscuritas poetarum‹. Poetische Dunkelheit als Symptom einer Sprachkrise? Das Zeugnis von Boccaccios ›Genealogia deorum gentilium‹, in: Köbele, Susanne/Frick, Julia: *wildekeit*. Spielräume literarischer *obscuritas* im Mittelalter. Zürcher Kolloquium 2016, Berlin 2018 (Wolfram-Studien XXV), S. 389–412.
- Vielberg, Meinolf: Der Mönchsbischof von Tours im ›Martinellus‹. Zur Form des hagiographischen Dossiers und seines spätantiken Leitbilds, Berlin/New York 2006 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte; 79).
- Waltenberger, Michael: Situation und Sinn. Überlegungen zur pragmatischen Dimension märenhaften Erzählens, in: Andersen, Elisabeth (Hrsg.): Texttyp und Textproduktion in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin 2005, S. 287–308.
- Wolf, Norbert Christian: »Fruchtbarer Augenblick« – »prägnanter Moment«: Zur medien-spezifischen Funktion einer ästhetischen Kategorie in Aufklärung und Klassik (Lessing, Goethe), in: Alt, Peter André [u. a.] (Hrsg.): Prägnanter Moment. Studien zur deutschen Literatur der Aufklärung und Klassik. FS für Hans-Jürgen Schings, Würzburg 2002, S. 373–404.

Anschrift des Autors:

Prof. Dr. Hans Jürgen Scheuer
Humboldt-Universität
Institut für deutsche Literatur
Unter den Linden 6
10099 Berlin
E-Mail: scheuerh@hu-berlin.de