

# „er wolde nicht me striten, wand er in allen ziten gotes ritter wolde wesen.“ Sprache und Gewalt in mittelalterlichen Heiligenlegenden

Felix Prautzsch

## 1 Soldat oder Gottesstreiter: Die Konversion des heiligen Martin

Der heilige Martin von Tours, der im 4. Jahrhundert im heutigen Frankreich als Mönch und Bischof lebte und wirkte, ist einer der populärsten und ältesten Heiligen der westlichen Christenheit. Im kulturellen Gedächtnis verankert ist er vor allem mit der Szene der Mantelteilung, bis heute lebendig im Brauchtum und vermittelt durch unzählige bildliche Darstellungen: Im strengen Winter trifft der Soldat Martin – hoch zu Ross, auch wenn sich dafür in den legendarischen Quellentexten kein Anhaltspunkt findet – am Stadttor von Amiens auf einen nackten Bettler und teilt mit seinem Schwert den Militärmantel, das einzige, was er noch nicht mildtätig an Bedürftige weggegeben hatte, um auch diesem armen Mann ein Almosen geben zu können.

Der eigentliche Wendepunkt der Martinslegende ist dabei aber ein anderer, nämlich die Szene, wie Martin vor dem Kaiser den Militärdienst verweigert. Beide Stationen seiner Vita sind handlungslogisch miteinander verbunden, wenn auch eher lose: Denn in der folgenden Nacht erscheint ihm Christus, eben in die Hälfte des Mantels gehüllt, die Martin dem Bettler gegeben hatte, umringt von Engeln, denen Christus erklärt, dass Martin ihn selbst mit diesem Gewand bedeckt habe. Martin, der seit früher Kindheit dem christlichen Glauben anhängt, bislang aber nur als Katechumene, erkennt darin ein bestärkendes Zeichen Gottes und lässt sich taufen, sobald er achtzehn ist. Den Militärdienst, so betonen es die verschiedenen Fassungen der Legende, hatte er schon zuvor nur gezwungenermaßen geleistet und sich nach einem Leben als Eremit gesehnt. So kommt es schließlich zur entscheidenden Wendung auf Martins Weg zum Heiligen, zu seiner völligen Konversion.

Als Kaiser Julian nämlich in den Krieg gegen die in Gallien einfallenden Barbaren ziehen will, verteilt er Gelder an die Soldaten. Doch Martin lehnt dieses Geschenk wie den weiteren Militärdienst konsequent ab und tritt mit den Worten vor den Kaiser: „Christi ego miles sum, pugnare mihi non licet.“ (LA: 2142) So heißt es in der *Legenda aurea*, der großen, stil- und formgebenden Legendensammlung des abendländischen Mittelalters, verfasst oder besser: redigiert um 1264 vom Dominikaner Jacobus de Voragine, in wörtlicher Übernahme aus der *Vita sancti Martini*,<sup>1</sup> der ersten Lebensbeschreibung des heiligen Martin, begonnen um 395 und damit noch zu seinen Lebzeiten durch seinen Weggefährten Sulpicius Severus. Im mittelhochdeutschen *Passional*,<sup>2</sup> dem Ende des 13. Jahrhunderts entstandenen ersten und in seiner Zeit wirkungsreichsten volkssprachigen deutschen Legendar, formuliert der Erzähler in erklärender indirekter Rede und ausschmückenden Versen:

---

<sup>1</sup> Vgl. VM 4, 8.

<sup>2</sup> Gemeint ist damit das dritte *Passional*-Buch, das nach den Marienleben, Leben Jesu und Passionsgeschichte (Buch 1) und den Legenden der Apostel (Buch 2) die eigentlichen Heiligenlegenden bietet und dabei wesentlich auf die *Legenda aurea* zurückgreift.

„do sprach er gutlich also,  
 er wolde nicht me striten,  
 wand er in allen ziten  
 gotes ritter wolde wesen,  
 den er zu herren hete erlesen.“

(P 594, 45–50)

Der Kaiser wirft seinem Soldaten daraufhin erbost vor, er handle nicht aus Frömmigkeit, sondern aus Angst vor dem Krieg. Martin aber erklärt unerschrocken, er wolle am nächsten Morgen unbewaffnet und nur vom Zeichen des Kreuzes beschirmt, den Feinden entgegentreten und in ihre Reihen eindringen. Doch am nächsten Morgen ergeben sich die Gegner friedlich und ganz von allein, was die Legenden jeweils als Handeln Gottes an seinem Heiligen verstanden wissen wollen, das auf doppelte Weise den Abschied vom Militär akzentuiert: Selbstverständlich hätte Gott Martin auch vor den Angriffen der Feinde im Kampf bewahren können, doch habe er ihm schon allein den Schmerz ersparen wollen, andere sterben zu sehen (VM 4, 8).

Das Bemerkenswerte an dieser Szene ist, dass hier zwei offensichtlich einander ausschließende Rollenentwürfe und die ihnen zugrunde liegenden Dienstverhältnisse direkt miteinander konfrontiert werden – der Soldat im Dienste des Kaisers, der Heilige im Dienste Gottes – und *beide* gerade mit einer Sprache der Gewalt, konkreter: einer Sprache des Militärischen vermittelt werden: Der Krieger Gottes, der Ritter Christi darf nicht kämpfen. Was in dieser sprachlichen Engführung paradoxal anmutet, eine einschneidende Paradoxie geradezu ausstellen soll, offenbart die grundlegende Unvereinbarkeit zweier entgegengesetzter Geltungsansprüche und jeweils mit ihnen verbundener Konzepte von Gewalthandeln. Denn offenbar geht es um die Kontrastierung eines kriegerischen, weltlich-materiell und konkret verstandenen Kämpfens, das sich in tatsächlicher physischer Gewalt niederschlägt, gegenüber einem geistlichen, inneren und metaphorisch verstandenen Kämpfen, das auf das Ausüben von Gewalt verzichtet, vielmehr sogar darin besteht, selber Gewalt zu erleiden und nötigenfalls im Martyrium zu sterben. Es geht um ein Rittertum im Dienst des Kaisers oder Gottes, um ein Leben unter weltlichen Ansprüchen oder Heiligkeit in der konsequenten Nachfolge Christi – und beides zugleich ist nicht möglich. Zu fragen ist hier also nach den Geltungsbedingungen einer konkreten wie metaphorsierenden Sprache der Gewalt und nach den Modi ihrer ideologischen Indienstnahme für einen absoluten Glaubensanspruch, der eines eigentlich zunächst gerade ausschließt, nämlich die Überblendung von weltlichem Gewalthandeln und spirituellem Kampf.

Die Legende des heiligen Martin steht mit alldem nicht allein in der christlichen Tradition, sondern folgt der spezifischen narrativen Konstellation der Soldatenheiligen sowie der Metaphorik der ‚*militia Christi*‘. Beides werde ich zunächst kurz darstellen und miteinander verknüpfen, bevor ich dann genauer untersuche, wie diese semantischen Potentiale einer Sprache der Gewalt in der spätantiken Martinslegende realisiert sowie in den beiden genannten mittelalterlichen Fassungen aktualisiert werden: in der Abwehr der kaiserlichen Ansprüche auf militärischen Dienst einerseits, im Wirken Martins als Heiliger andererseits. Die metaphorische Bedeutung des ‚Kämpfens für Gott‘ gegenüber dem weltlichen Kämpfen wird, das werde ich zeigen, in den mittelalterlichen Heiligenlegenden stets gewahrt, allerdings war sie immer wieder auch Ausgangspunkt für konkretisierende Deutungen, die physisches Gewalthandeln im Namen Gottes rechtfertigen oder gar propagierten. Daher schließe ich mit einigen systematischen Überlegungen zu den strukturellen Zusammenhängen von Religion und einer Sprache der Gewalt sowie den kontextuellen Bedingungen für deren metaphorische oder konkretisierende Verwendung.

Damit wird deutlich, in welchem Sinne ich hier nach dem Zusammenhang von Sprache und Gewalt frage: Der Begriff der ‚Gewalt‘ ist bis heute von semantischer Ambivalenz geprägt, ursprünglich bezeichnet er recht unspezifisch die Verfügungsfähigkeit über etwas. Seine primäre Bedeutung ist daher die von ‚Herrschaft‘ oder ‚Macht‘, wozu bald auch die Ebene von

‚Kraft‘ oder ‚Stärke‘ hinzutritt. Gewalt kann sich aber eben nicht nur in diesen gewissermaßen ‚legitimen‘ Formen darstellen, sondern auch als ‚repressiv‘, einhergehend mit Zwang und Unterwerfung zur ‚Aggression‘ oder ‚physischen Gewalttat‘ werden. Die lateinische Sprache hat mit ‚potestas‘, ‚vis‘ und ‚violentia‘ verschiedene Begriffe für diese unterschiedlichen Bedeutungsebenen.<sup>3</sup> Mir geht es hier um Letztere, also um physische Gewalt und noch enger: den *bewaffneten Kampf*, der sich für das Christentum aufgrund des biblischen Tötungsverbotens beziehungsweise des Gewaltverzichts in den Evangelien als Problem darstellt, das im Verlauf der Kirchengeschichte auf unterschiedliche Weise bearbeitet wird.

Die zweite Eingrenzung betrifft die möglichen Gesichtspunkte, unter denen nach einem Zusammenhang von Sprache und Gewalt gefragt werden kann: Gerade die mediävistische Forschung hat die moderne Trennung von sprachlichem und physischem Gewalthandeln hinterfragt und für den historischen Kontext ihrer Untersuchungsgegenstände die enge Verknüpfung von beidem betont, vor diesem Hintergrund ihrerseits nach dem gewalttätigen und dabei in hohem Maße wirklichkeitskonstituierenden Potential von Sprache oder genauer: von Sprechakten gefragt.<sup>4</sup> Mir geht es allerdings nicht um die damit aufgeworfene Fragen von Gewalt *der* oder *durch* Sprache, sondern um die spezielle Problematik einer *Sprache der Gewalt* im religiösen Bereich, genauer die Rolle von Begriffen und sprachlichen Bildern des militärischen Gewalthandelns in einer besonderen Sorte legendarischer beziehungsweise hagiographischer Texte. Dabei soll aber gerade nicht ausgeschlossen werden, dass eine solche Sprache der Gewalt wiederum wirklichkeitskonstituierend sein und, wenn vielleicht nicht gerade selbst in Gewalthandeln ausschlagen, so doch zumindest ein solches legitimierend befördern helfen kann. Die Legende des heiligen Martin erscheint in diesem Fragehorizont als ein Paradigma für die Metaphorologie von Gewalt im mittelalterlichen Christentum.

## 2 Die christlichen Soldatenheiligen und die Metaphorik der ‚militia Christi‘

Die eingangs geschilderte Szene der Konversion des heiligen Martin, mit der Ablehnung des Militärdienstes und dem unerschrockenen Bekenntnis vor dem heidnischen Kaiser, folgt in ihrer Struktur und Logik ganz dem Typus der frühchristlichen Soldatenheiligen und ihrer Legenden. Denn die Soldatenheiligen der christlichen Tradition, allen voran Georg, Sebastian, Mauritius und die Soldaten der Thebäischen Legion, im lateinischen Westen weniger bekannt sind Theodor und Demetrius, werden ja gerade nicht deshalb heilig, weil sie Soldaten sind – sondern weil sie als solche wegen ihres christlichen Glaubens in Konflikt mit den Ansprüchen des heidnischen Kaisers geraten. Diese Spannung führt letztlich zur vollkommenen Konversion des Soldaten, der seinen Glauben bekennt und dafür notfalls in den Tod geht, Folter und Hinrichtung erleidet. Die Ablehnung des bewaffneten Kampfes im Militärdienst mündet schließlich im blutigen Selbstopfer als Glaubenszeuge, im Martyrium.

Die christlichen Soldatenheiligen sind also keine Kriegerheiligen, sondern Kriegerheilige – und diese begrifflichen Nuance markiert eine grundlegende konzeptionelle Differenz im Zusammenhang von Gewalthandeln und Heiligkeit: Sie werden nicht heilig, indem sie als Soldaten mit dem Schwert kämpfen oder gar töten, noch werden sie heilig, weil sie als Kämpfer auf dem Schlachtfeld im Dienst einer gerechten Sache sterben. Der Soldatenstand ist nur ein Teil ihrer Vita, nicht das Wesentliche ihrer Heiligkeit. Der bloße Militärdienst ist auch gar nicht

<sup>3</sup> Zur Unterscheidung von ‚legitimer‘ und ‚repressiver‘ Gewalt vgl. Schrey 1984: 168. Zur Ambivalenz von ‚potestas‘ und ‚violentia‘ vgl. Röttgers 1974: 562. Zu den drei Bedeutungsebenen vgl. auch Braun/Herberichs 2005: 20.

<sup>4</sup> Vgl. Eming/Jarzebowski 2008: 8f. Zur Diskussion um ‚Sprache der Gewalt‘ und ‚Gewalt der Sprache‘ vgl. auch Corbineau-Hoffmann, Nicklas 2000 und Koch 2010.

unbedingt das eigentlich Problematische im Verhältnis zum christlichen Glauben. Für die meisten Theologen wie für eine breite Mehrheit des Christentum der ersten Jahrhunderte ist der Kriegsdienst kein im eigentlichen Sinne ethisches Problem und spätestens mit der konstantinischen Wende setzt ohnehin eine „Verchristlichung der Armee“ ein,<sup>5</sup> wengleich der Soldatenstand auch nie – und das sei mit Blick auf die Martinslegende betont – zum Heiligkeitsmodell wird. Das eigentlich Problematische für das Verhältnis des Christentums zum Militär, und das wird in den Legenden der Soldatenheiligen in den Mittelpunkt gerückt, ist das mit dem Militärdienst verbundene Opfer im heidnischen Kaiserkult, das zu leisten ein Abfall vom wahren, vom christlichen Glauben wäre – und das abzulehnen den Tod bedeutet.

Damit erweisen sich die Soldatenheiligen als Sonderfall des Märtyrers, gewissermaßen als Soldaten-Märtyrer oder Märtyrer im Soldatenstand, und als solche folgen sie einer spezifischen narrativen Konstellation. Denn Soldaten in kaiserlichen Diensten finden sich, wenn sie zum Christentum konvertieren beziehungsweise ihre Zugehörigkeit zum christlichen Glauben offenbar wird, an exponierter Stelle und prädestiniert, in einen Konflikt mit der herrschenden heidnischen Umgebung zu geraten, der nur im Martyrium enden kann – ganz ähnlich wie christliche Jungfrauen sich dafür „anbieten“, von heidnischen Männern begehrt und bedrängt zu werden, sodass sie schließlich nur im Martyrium ihre körperliche wie geistliche Keuschheit bewahren können.

Soldatenheilige werden also vor allem heilig für ihr Bekenntnis und Blutzeugnis, nicht in erster Linie für ihren weltlichen Gewaltverzicht. Daher wird verständlicher, warum bei ihrer Konversion nicht eine Sprache des Friedens einer Sprache der Gewalt entgegengesetzt wird, sondern Metaphern des Kampfes geeignet sind, die vollkommene Abkehr von weltlichen Ansprüchen zu markieren. Denn dass in den Legenden von Soldatenheiligen militärische Begriffe und mithin eine Sprache der Gewalt eine Rolle spielen, liegt in der Natur der Sache. Sie scheinen sich hier tatsächlich in besonderem Maße anzubieten, zwei widerstreitende Konzepte zu verhandeln, dem weltlichen Kriegsdienst metaphorisch ein inneres Kämpfen entgegenzusetzen. Die Spannung zwischen weltlicher und geistlicher ‚militia‘ wird aufgelöst, indem der Soldat zum ‚miles Christi‘ wird. Der geistliche Kampf ersetzt den weltlichen, doch wird dieser, der in christlich-spiritueller Sicht als der eigentlich wahre zu gelten hat, gerade mittels einer Sprache der Gewalt oder zumindest militärischer Begriffe entworfen.

Allerdings ist die Metaphorik der ‚militia Christi‘ keineswegs auf Soldatenheilige beschränkt, vielmehr umschreibt sie in der christlichen Tradition „die Existenz beziehungsweise den Dienst des Christen in der Welt“<sup>6</sup> überhaupt. Schon in den Briefen des Apostels Paulus findet sich eine ganze Reihe militärischer Bilder, allen voran die Vorstellung einer geistlichen Waffenrüstung, die den Gläubigen gegen die Versuchungen des Bösen wappnen soll (Epheser 6, 10–17). An anderer Stelle wird explizit vom Christen als einem ‚Soldaten Gottes‘, griechisch Στρατιώτης, lateinisch miles, gesprochen (2. Timotheus 2, 3). Davon ausgehend erfährt eine entsprechende militärische Metaphorik seit dem 2. und 3. Jahrhundert einerseits, seit Origenes, eine besondere Zuspitzung auf Asketen, außerdem aber breite Verwendung in den frühchristlichen Märtyrerakten und schließlich bei fast allen lateinischen christlichen Autoren des 4. bis 6. Jahrhunderts. Auch wenn weiterhin jeder Christ als ‚miles Christi‘ gelten kann, so finden sich militärische Begriffe und Bilder im 4. Jahrhundert gehäuft für den geistlichen Kampf der Mönche und Kleriker sowie in der Bekämpfung von Häresien.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Brennecke 2002: 1232. Hier auch zum Verhältnis der frühen Christentums zum Militärdienst als religiöses, nicht ethisches Problem.

<sup>6</sup> Brennecke 2002: 1231.

<sup>7</sup> Vgl. Brennecke 2002: 1232. Zur breiten Verwendung und Rolle militärischer Metaphorik im frühen Christentum wie zu dessen Verhältnis zum weltlichen Kriegsdienst grundlegend nach wie vor die umfassende Darstellung von Harnack 1905.

Dieses metaphorische Verständnis der ‚militia Christi‘ ist im Christentum bis ins 6. Jahrhundert nie verlassen worden, und diese Tradition lebt auch in der mittelalterlichen Kirche fort, besonders im Mönchtum.<sup>8</sup> Allerdings findet von dort aus auch der Umschwung zu einer konkretisierenden Deutung statt, wenn im Zuge der Gottesfriedenbewegung und Kirchenreformen des 10. und 11. Jahrhunderts der Begriff der ‚militia Christi‘ auf den weltlichen Kriegerstand übertragen wird, um diesen im Sinne kirchlicher Interessen in die Pflicht zu nehmen. Ihren Höhepunkt findet diese Entwicklung schließlich in den Kreuzzügen, wenn die daran teilnehmenden Krieger als ‚milites Christi‘ erscheinen und die ‚militia Christi‘ zum Leitbild der geistlichen Ritterorden wird, die Mönchtum und christliches Rittertum nun theologisch-konzeptionell wie praktisch-institutionell zu verbinden suchen.<sup>9</sup> Von solch einer Entwicklung sind Legende und Kult des heiligen Martin allerdings weit entfernt, sie stehen ihr letztlich sogar entgegen.

### 3 Bekenner, Asket, Bischof: Der heilige Martin als Streiter Gottes

Die theologische wie literarische Tradition einer metaphorischen Verwendung militärischer Begriffe in Bezug auf Märtyrer und insbesondere Soldatenheilige sowie auf geistliche Würdenträger im Dienst der Kirche lässt sich am Beispiel des heiligen Martin besonders gut verdeutlichen, denn seine Konversion folgt zwar der Logik und Struktur, auch der spezifischen Semantik, der Soldatenheiligenlegenden, doch wird Martin nicht zum Märtyrer im technischen Sinn. Er kann ungehindert seinen Militärdienst verlassen, lebt zunächst als Eremit, gründet ein Kloster, wird schließlich gegen seinen Willen Bischof von Tours und lebt auch als solcher weiter als asketischer Mönch, apostelgleich und wundertätig. Nachdem er den Soldatendienst wie alles Weltliche vollkommen hinter sich gelassen hat, wird er zum vorbildlichen Streiter Gottes. Er kämpft gegen den „falschen“, also heidnischen Glauben, wirkt wundersame Heilungen und Exorzismen, wahrt auch gegenüber der weltlichen Macht seine geistliche Autorität und versteht sich in besonderem Maße auf die ‚discretio spirituum‘, die Unterscheidung der Geister. Mit diesen scharfen Unterscheidungen von Freund und Feind im spirituellen Bereich erweist sich seine geistliche ‚Gewalt‘ im Sinne von ‚potestas‘ und ‚vis‘, die weltlicher ‚violentia‘ entgegensteht und diese überragt.

Als asketischer Mönchsbischof wird Martin zu einer, wenn nicht gar zur wichtigsten Identifikations- und Gründungsfigur nicht nur des gallischen Mönchtums des 4. Jahrhunderts, sondern auch der Kirche im Westen insgesamt. Sulpicius Severus arbeitet in seiner *Martinsvita* bewusst am idealen Bild des Heiligen, nutzt dazu gekonnt die Topoi der hagiographischen Tradition wie Stilmittel der antiken Rhetorik und übergeht oder besser: integriert dabei so manche chronologische Ungenauigkeit – gerade hinsichtlich des Militärdienstes seines Protagonisten.<sup>10</sup> Denn diese Vorgeschichte scheint im Blick auf die Intention der *Vita* und ihren mutmaßlichen Adressatenkreis offenbar durchaus problematisch gewesen zu sein, was aber wohl nicht oder zumindest nicht im Kern an einer allgemein kritischen Haltung gegenüber der grundsätzlichen Vereinbarkeit von Kriegsdienst und Christentum liegen dürfte.<sup>11</sup> Schließlich geht es bei Martin nicht um einen einfachen Gläubigen, sondern um das Vorbild eines idealen Klerikers, der als solcher vom Militärdienst ausgenommen ist, ja mehr noch: Es geht gerade um das Bild eines Heiligen, in das eine militärische Vergangenheit – vom damit möglicherweise verbundenen Blutvergießen einmal ganz abgesehen – schwierig zu integrieren ist, weil sie anders als bei den

<sup>8</sup> Vgl. Leclercq 1992.

<sup>9</sup> Vgl. Brennecke 2002: 1233. Zum religiösen Ritterbegriff ausführlich: Bumke 2005: 399–415.

<sup>10</sup> Vgl. das Nachwort in: Huber-Rebenich 2010: S. 103ff.

<sup>11</sup> So argumentiert einseitig zuspitzend Huber-Rebenich 2010: 112.

sonstigen Soldatenheiligen nicht durch ein Martyrium im standhaften Bekenntnis überwunden und auf diese Weise gewissermaßen legitimiert wird.

Im Gegensatz oder zumindest in Spannung zu anderen Quellen suggeriert Sulpicius Severus jedenfalls eine kürzere Dauer von Martins Militärdienst und lässt ihn bezeichnenderweise unmittelbar vor der ersten erwähnten Schlacht – und damit einem möglichen kriegerischen Gewalthandeln des zukünftigen Heiligen – seinen Abschied nehmen.<sup>12</sup> Die zweijährige Spanne zwischen Taufe und Abschied erklärt er damit, dass Martin sich von seinem Tribunat habe erweichen lassen, der nämlich gelobt habe, nach seinem Tribunat ebenfalls der Welt zu entsagen. Martin habe nur dem Namen nach (VM 3, 6) noch Militärdienst geleistet, allerdings habe man ihn schon vor seiner Taufe ob seiner geistlichen Tugendhaftigkeit weniger für einen „miles“ als für einen „monachus“ (VM 2, 7) halten können. Vor allem aber sei er in den drei Jahren vor seiner Taufe, die er unter Waffen gestanden habe, frei von jener Schuld geblieben, in die sich Soldaten sonst zu verstricken pflegen – wobei interessanterweise nicht explizit gemacht wird, ob es bei „his vitiis“ (VM 2, 6) um die allgemeinen „Laster“ des Soldatenlebens geht oder den Waffendienst.

Mit der Konversion Martins, seiner Wandlung vom ‚miles‘ zum ‚miles Christi‘, also im Moment des größtmöglichen Umschlags vom Soldaten zum Heiligen, wird militärisches Vokabular jedenfalls konsequent spiritualisiert.<sup>13</sup> Martins „victoria“ im Angesicht des Barbarenheeres ist unblutig und ein Gnadenhandeln Gottes, der ihn „ne inermis ad proelium“ (VM 4,7), also wohl mit geistlichen Waffen in einen eigentlich geistlichen Kampf schickt. Diese Spiritualisierung setzt sich fort und findet ihre Entfaltung, wenn es zum Beispiel bei einer Krankenheilung heißt, Martin habe zu den „Waffen“ gegriffen, die er in solchen Situationen zu nutzen pflegte: sich zu Boden geworfen und gebetet (VM 16, 7). Aber sein geistlicher Kampf ist nicht nur ein innerer, sondern auch einer gegen den äußeren Unglauben: Als er einen reich ausgestatteten heidnischen Tempel zerstören will und daraufhin von den Heiden gewaltsam vertrieben wird, zieht er sich zurück, betet und fastet drei Tage lange, fleht in Sackleinen und Asche (VM 14, 4) Gott um Hilfe an, bis ihm als Vertreter der „militiae caelestis“ (VM 14, 5) zwei Engel mit Lanzen und Schilden erscheinen. Diese schlagen die Heiden in die Flucht, damit Martin ungehindert den Tempel niederreißen kann, und beeindruckt vom göttlichen Eingreifen bekehren sich fast alle der Umstehenden zum Christentum.

Wie mehrfach betont wird, greift der Heilige als ‚Streiter‘ für Gott und den wahren Glauben aber keinesfalls zu weltlichen, materiellen Waffen gegen die Ungläubigen oder kämpft auf irgendeine andere Weise aus eigener Kraft, sondern vertraut auf Gottes Gnade und den Beistand der himmlischen Heerscharen. Bei einer anderen Tempelzerstörung greift ihn ein heidnischer Bauer mit einem Schwert an, doch er verteidigt sich nicht einmal, bietet vielmehr dem Angreifer seinen bloßen Nacken dar, dieser aber stürzt zu Boden und bittet voll Gottesfurcht um Vergebung (VM 15, 1–2). Physische Gewalt wendet Martin nur gegen heidnische Kultstätten und Götzenbilder als Materialisierungen des falschen beziehungsweise Unglaubens als dem spirituellen Feind – was aus spätantik-frühchristlicher Sicht keinesfalls einen Gewaltexzess darstellt, sondern eine legitime Form der Ausübung christlicher Macht und adäquate Missionsstrategie, die den Heiden nicht die Freiheit zur eigenen Entscheidung für das Christentum nimmt. Aber auch diese Form der Gewalt ist für Martin nur die *Ultima Ratio*, lieber bewegt er die Heiden in friedlicher Predigt dazu, ihre Tempel selbst zu zerstören (VM 15, 4).

Diesem spirituellen Verständnis der ‚militia Christi‘ folgen auch die beiden eingangs zitierten mittelalterlichen Fassungen der Legende. So geht der Martinslegende der *Legenda aurea* eine für dieses Legendar typische pseudo-etymologische Deutung des Namens des Heiligen

<sup>12</sup> Vgl. Huber-Rebenich 2010: 113.

<sup>13</sup> Vgl. Huber-Rebenich 2010: 113.

voran, die gerade die Frage des geistlichen Kämpfens verhandelt und in den Namen Martin einschreibt, seine eigentliche heidnisch-kriegerische Bedeutung „Sohn des Mars“ dabei bewusst oder in Unwissen christianisiert und spiritualisiert: „Martinus heißt soviel wie Martem tenens ‚Krieg führend‘, das heißt Krieg gegen Laster und Sünden. Oder Martinus heißt soviel, wie martyrum unus, ‚einer der Märtyrer‘. Er war nämlich wenigstens der Absicht nach und in der Abtötung des Fleisches ein Märtyrer.“ (LA: 2141) Die Metaphorik der ‚militia Christi‘ wird mit der des alten Leitbildes christlicher Heiligkeit, des Martyriums, überblendet, wie das ja auch schon in der frühchristlichen Tradition angelegt ist. Den syntagmatischen Nexus von Militärdienst und Konversion, der schon in der *Vita sancti Martini* nur die Vorgeschichte darstellt, bietet die *Legenda aurea* denkbar kurz und legt das Gewicht, auch aus anderen Quellen als der *Vita* des Sulpicius Severus schöpfend, ganz auf die paradigmatischen Erweise seiner Heiligkeit, wobei gerade die Episoden von Martins Kampf gegen das Heidentum fehlen.

Diese Akzente im Sinne einer noch stärkeren Stilisierung des Heiligen hinsichtlich seiner spirituellen Qualitäten entspricht dem inhaltlichen Rahmen der *Legenda aurea*, die als systematisch angelegtes Legendar die Lebensgeschichten der für die gesamte Kirche verbindlichen Heiligen nicht einfach nur sammelt, sondern im Hinblick auf ihren kommunikativ-funktionalen Zusammenhang stilistisch überformt und scholastisch-exegetisch kommentiert. Weite Verbreitung findet die *Legenda aurea* durch ihre gezielte Verwendung als Handbuch für Predigtübungen im weit verzweigten dominikanischen Schulsystem,<sup>14</sup> mithin also im klerikalen Bereich, für den eine generelle Verschiebung der ‚militia‘-Metaphorik auf ein weltliches Kriegerum und physisches Gewalthandeln keinesfalls von Interesse gewesen sein dürfte.

Das mittelhochdeutsche *Passional* hingegen hat seine primäre Funktion im Leben des Deutschen Ordens gefunden, wo es zur Unterweisung der adligen, zwar durchaus höfisch, aber eben gerade nicht klerikal gebildeten und daher auch nicht des Lateins mächtigen Laienbrüder dient.<sup>15</sup> Hinsichtlich der hier verfolgten Frage nach dem metaphorischen oder konkreten Verständnis einer Sprache der Gewalt ist das *Passional* insofern besonders aufschlussreich. Denn sein Dichter steht nicht allein vor der sprachlichen Herausforderung, die militärischen Termini der Legende in die Volkssprache zu übertragen, sondern dabei zugleich vor der Aufgabe, den inhaltlichen Anspruch der ‚militia‘-Metaphorik an ein adlig-ritterliches Publikum zu vermitteln, für das Gewaltfähigkeit ein konstitutives Merkmal seines ursprünglichen Standes wie seiner geistlichen Verpflichtung im Deutschritterorden darstellte. Zumal Gewalt gerade „auf der Ebene der Metaphorik [...] mit vielen anderen Bereichen des adeligen Lebens verflochten“<sup>16</sup> ist. So naheliegend im Zusammenhang der militärischen Rolle des Deutschen Ordens und seiner Symbiose von Rittertum und Mönchtum also eine Überblendung von weltlichem und geistlichem Kampf oder doch wenigstens eine positivere Einschätzung profanen Rittertums sein könnte, wahrt der *Passional*-Dichter doch gerade die alte Dichotomie und damit die kategorische Ablehnung des weltlichen Kriegerstandes, nutzt dazu ebenjene Begrifflichkeiten, die seinem Publikum vertraut sind.

Schon Martins Vater ist „ritter“ und als solcher der Welt verfallen (P 592, 6–11). Aus der ihm, wie es heißt, mit Gewalt aufgezwungenen „kranken ritterschaft“ (P 594, 23) des Soldatendienstes sehnt der zukünftige Heilige sich nach „ein ander ritterschaft / gegen unserme herren“ (P 593, 11–12) und bleibt trotz weltlich-ritterlicher Ehren christlich tugendhaft, wobei neben seiner Barmherzigkeit gerade seine Demut betont wird, die den Ansprüchen adligen Repräsentationsdenkens und dem ritterlich-höfischen ‚höhen muot‘ entgegensteht. Das Wortfeld der „ritterschaft“ wird gar noch erweitert in Richtung allgemeinen adligen Kriegerums, wenn Martin als „dirre helt“ und „als ein degen vor gote wert“ (P 593, 74–75) sein Schwert zieht, aber eben nicht um Gewalt auszuüben, sondern um den Mantel zu teilen. All das gipfelt im Moment

<sup>14</sup> Vgl. Fleith 1991: 429.

<sup>15</sup> Vgl. Zapf 2011: 902f.

<sup>16</sup> Braun 2005: 454.

der Konversion im Gewaltverzicht des „Ritters Gottes“, der sich mit dem Namen Christi wappnet (P 594, 68–69), damit Gott die Schlacht „ane manigen totslac“ (P 594, 94) beenden kann, bevor Martin nun vollends den ritterlichen Stand und alles weltliche Leben verlässt. Die unterschiedlichen Weisen des Kampfes und damit des Verständnisses von Rittertum werden auch in den missionarischen Bemühungen des Heiligen akzentuiert, denn anders als die *Legenda aurea* berichtet das *Passional* von der Zerstörung eines heidnischen Tempels, wobei die Episoden der *Vita sancti Martini* in einer zusammengefasst werden: Zweimal versucht der heilige Martin zunächst die Ungläubigen dazu zu bringen, den Tempel selbst zerstören und ihre Abgötter nicht weiter anzubeten. Als sie ihn gewaltsam vertreiben, betet er zu Gott, er möge ihm in seiner Schwäche helfen, woraufhin wiederum zwei bewaffnete Engel erscheinen, um ihm zum Sieg zu verhelfen (P 601, 92–95). Dem Inhalt nach steht das *Passional* damit in einer Reihe mit den anderen theologischen Werken des Deutschen Ordens, in denen sich insgesamt eine konservative Haltung zu christlichem Rittertum niederschlägt, die die Metaphorik der ‚militia Christi‘ allein für den geistlichen Kampf gegen das Böse im spirituellen Sinn verstanden wissen will.<sup>17</sup>

#### 4 Sprache der Gewalt zwischen Metaphorik und Konkretion

Weltlich-kriegerische und geistlich-spirituelle Ritterschaft bleiben also auch in den beiden mittelalterlichen Fassungen der Martinslegende scharf getrennt, indem sie die ‚militia Christi‘ als die allein wahre Form des Kampfes sowie das metaphorische Verständnis dieses Leitbildes betonen. Immer wieder machen sie deutlich, dass gerade kein bewaffnetes, physisches „striten“ gemeint ist. Letztlich zeugen sie aber gerade in ihrer nuancierten Bearbeitung der ‚militia‘-Metaphorik davon, wie prekär die semantische Konstruktion des „Kämpfens für Gott“ ist. Denn natürlich bietet sich eine solche Sprache der Gewalt immer auch für eine konkretisierende Deutung an, in der der geistliche Kampf dann zu einem auch äußeren wird, das Töten im Kampf geistlich legitimiert und vor allem zwischen dem Sterben und dem Töten für den eigenen Glauben kein Unterschied mehr gemacht wird. Dabei handelt es sich bei der Überblendung von Märtyrer und Glaubenskrieger nicht nur um ein semantisches Phänomen, sondern um ein strukturelles, das zutiefst in das Wesen von Religion eingeschrieben scheint. Jan Assmann arbeitet in seinen Überlegungen zum Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt oder besser: einer Sprache der Gewalt – denn darum geht es ihm eigentlich: wie und warum nämlich die „monotheistische Wende“, also der neue Glaube und die Treue zu dem einen und wahren Gott, in den alttestamentlichen Schriften rückblickend imaginiert, inszeniert und erinnert wird – Sterben und Töten für Gott als einander entgegengesetzte und doch aufeinander verweisende Formen des religiösen Eifers heraus.<sup>18</sup>

Für das lateinische mittelalterliche Christentum verdichtet sich diese Problematik in der Entwicklung des Begriffs der ‚militia Christi‘, der schließlich letztlich sowohl das passive Leiden des Märtyrers wie das aktive Streiten des Kriegers, den spirituellen wie den materiellen Kampf bezeichnen kann. Wie das Martyrium ursprünglich ein passives Heldentum meinte: ein Christ soll Heide werden, widersetzt und opfert sich, und von dieser konkreten Ebene auf die Askese hin spiritualisiert wurde, so meinte auch die ‚militia Christi‘ ursprünglich allein den „Kampf“ mit „geistlichen Waffen“, vor allem dem Gebet, gegen einen vor allem spirituell verstandenen Unglauben. Diese Metaphorik bleibt aber offen für Konkretisierungen auf das weltliche Kriegertum hin, das den Tod im Kampf gegen die Heiden dann als Martyrium verstehen

---

<sup>17</sup> Fischer 1991: 27.

<sup>18</sup> Assmann 2013: 49.

kann. Die Verbindung von Kreuzrittertum und Märtyreriideal im hohen Mittelalter bleibt allerdings brüchig und zumindest im kirchlich-theologischen Diskurs rhetorisch: Den Kreuzfahrern wird ursprünglich ein Ablass in Aussicht gestellt, nicht die Märtyrerkrone.<sup>19</sup> Heilbringend ist dabei keinesfalls das Töten von Heiden, noch nicht einmal der Kampf gegen sie, sondern die innere geistliche Dimension der „bewaffneten Wallfahrt“ nach Jerusalem, deren Ziel die Befreiung der heiligen Stätten ist, nicht der Kampf gegen die Heiden als Selbstzweck. Auch wenn es in den Chroniken und volkssprachigen Texten solche Stilisierungen gibt, wird kein Kreuzritter je als solcher heiliggesprochen,<sup>20</sup> und umgekehrt wird kein Heiliger, auch kein Soldatenheiliger, zum direkten Vorbild für einen bewaffneten Glaubenskrieg.

Wenn der heilige Martin im frühen Mittelalter zum Hausheiligen der Karolinger und Merowinger avanciert und als Schlachtenhelfer angerufen wird, dann liegt das in seiner allgemeinen Anrufbarkeit als Heiliger begründet und dem Vertrauen in seine Wunderkraft, derer man sich durch seine Reliquien – allen voran die Mantelhälfte – versichern wollte, während es für die von ihm erhoffte Schlachtenhilfe „in seiner Lebensgeschichte keinen beweiskräftigen Rückhalt“<sup>21</sup> gibt. Dass er selbst einst Soldat war, spielt dabei keinerlei Rolle – nicht einmal in einer jener seltsam schief anmutenden Übertragungen, die das Patronat eines Heiligen mit dessen Folterinstrument verknüpfen, so im Falle des Soldaten-Märtyrers Sebastian, der zum Patron der Bogenschützen wird, durch deren Pfeile er doch zu Tode kam. Allenfalls wäre von einer in der Latenz bleibenden ikonischen, auf Ähnlichkeit beruhenden, Zeichenrelation auszugehen, die im einstigen Soldaten und nunmehr spirituellen Gottesstreiter Martin ein kriegerisches Handeln im Namen Gottes vorgebildet sieht. Explizit gemacht wird ein solcher Zusammenhang aber nicht. Martin bleibt der wundertätige und barmherzige Mönchsbischof, sein ‚Streiten‘ bleibt metaphorisch und erinnert daran, dass in der christlichen Tradition Gewalt gerade kein Heilsweg ist.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

VM = Sulpicius Severus: *Vita sancti Martini*. Das Leben des heiligen Martin. Lateinisch–Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Gerlinde Huber-Rebenich. – Stuttgart: Reclam 2010 (= Reclams Universal-Bibliothek 18780).

LA = Jacobus de Voragine: *Legenda aurea*. Goldene Legende. Lateinisch–Deutsch. 2 Bände. Hg. von Bruno W. Häuptli. – Freiburg: Herder 2014 (= Fontes Christiani. Sonderband).

P = Das *Passional*. Eine Legendensammlung des dreizehnten Jahrhunderts. Hg. und mit einem Glossar versehen von Friedrich Karl Köpke. – Quedlinburg, Leipzig: Gottfried Basse 1852 (= Bibliothek der gesammten deutschen National-Literatur von der älteren bis auf die neuere Zeit 32). Nachdruck Amsterdam: Rodopi 1966.

### Sekundärliteratur

Assmann, Jan (<sup>6</sup>2013; 2006): Monotheismus und die Sprache der Gewalt. Vortrag im Alten Rathaus am 17. November 2004. – Wien: Picus (= Wiener Vorlesungen im Rathaus 116).

Braun, Manuel (2005): ‚violentia‘ und ‚potestas‘. Mediävistische Gewaltforschung im interdisziplinären Feld. – Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 127, 436–458.

Braun, Manuel, Cornelia Herberichs (2005): Gewalt im Mittelalter: Überlegungen zu ihrer Erforschung. – In: M. Braun, C. Herberichs (Hgg.): Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen, 7–37. München: Fink.

<sup>19</sup> Vgl. Frank 2007: 222.

<sup>20</sup> Vgl. Riley-Smith 1990: 9.

<sup>21</sup> Schreiner 2010: 29.

- Brennecke, Hanns Christoph (2002): Art. Militia Christi. – In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Bd. 5, 1231–1233. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bumke, Joachim (<sup>1</sup>2005; 1986): Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. – München: DTV.
- Corbineau-Hoffmann, Angelika, Pascal Nicklas (2000): Sprache der Gewalt – Gewalt der Sprache. – In: A. Corbineau-Hoffmann, P. Nicklas (Hgg.): Sprache der Gewalt – Gewalt der Sprache. Beispiele aus philologischer Sicht, 1–18. Hildesheim, Zürich, New York: Olms.
- Eming, Jutta, Claudia Jarzebowski (2008): Einführende Bemerkungen. – In: J. Eming, C. Jarzebowski (Hgg.): Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit, 7–13. Göttingen: V&R unipress (= Berliner Mittelalter- und Frühneuezeitforschung 4).
- Fischer, Mary (1991): „Di Himels Rote“. The Idea of Christian Chivalry in the Chronicles of the Teutonic Order. – Göppingen: Kümmerle (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 525).
- Fleith, Barbara (1991): Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen *Legenda aurea*. – Bruxelles: Société des Bollandistes (= Subsidia hagiographica 72).
- Frank, Thomas (2007): Zur Figur des christlichen M rtyners. – In: M. Treml, D. Weidner (Hgg.): Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung, 209–224. München: Fink (= Trajekte).
- Harnack, Adolf (1905): Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. – Tübingen: Mohr.
- Koch, Elke (2010): Einleitung. – In: S. Kr mer, E. Koch (Hgg.): Gewalt in der Sprache. Rhetoriken verletzenden Sprechens, S. 9–20. München: Fink.
- Leclercq, Jean (1992): „Militare Deo“ dans la tradition patristique et monastique. – In: „Militia Christi“ e Crociata nei secoli XI–XIII. Atti della undecima Settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto–1 settembre 1989. Milano: Vita e Pensiero, 3–20 (= Miscellanea del Centro di studi medievali 13, Pubblicazioni della Universit  Cattolica del Sacro Cuore. Scienze storiche 48).
- Riley-Smith, Jonathan (1990): Art. Kreuzz ge. – In: Theologische Realenzyklop die. Bd. 20, 1–10. Berlin, New York: de Gruyter.
- R ttgers, Kurt (1974): Art. Gewalt. – In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3, 562–570. Darmstadt: WBG.
- Schreiner, Klaus (2010): Vom Soldaten des Kaisers zum Soldaten Christi, vom Soldaten Christi zum Schutz- und Kriegsheiligen. Rollenwechsel des heiligen Martin von Tours. – In: A. Hammer, S. Seidl (Hgg.): Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters, 25–46. Heidelberg: Winter (= Germanisch-romanische Monatsschrift. Beiheft 42).
- Schrey, Heinz-Horst (1984): Art. Gewalt/Gewaltlosigkeit I. – In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 13, 168–178. Berlin, New York: de Gruyter.
- Zapf, Volker (2011): Art. Passional. – In: W. Achnitz (Hg.): Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter, Bd. 1: Das geistliche Schrifttum von den Anfängen bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts, 902–907. Berlin, New York: de Gruyter.

## Annotation

### **„He did not want to fight any longer because he wanted to be a knight of God forever.“ Language and Violence in Medieval Hagiographie**

*Felix Prautzsch*

The present article discusses how, in the legend of Martin of Tours, one of the most popular and significant saints in the history of the Latin Church, two different forms of fighting are contrasted: profane military warfare in the service of the Emperor, on the one hand, and spiritual struggle for God, on the other. Both of these concepts are presented in a shared „language of violence“. The legend thus can be seen as an example of the specific narrative constellation of soldier saints, that is to say martyrs who were soldiers, as well as a realization of the early Christian metaphor of the „militia Christi“. The article examines how the semantic potentials of a language of violence are realized in the Late Antique *Vita sancti Martini* and how they were continued in the medieval versions in the *Legenda aurea* and the Middle High German *Passional*, in defense of the imperial claims to military service on the one hand, and in the life of Martin as a saint on the other. As the article shows that while the metaphorical meaning of the phrase „fighting for God“, is always preserved, this metaphor has often also been used as a starting point for attempts at legitimizing actual, physical violence in the name of God. The paper concludes with a set of systematic reflections on, first, the structural connections between religion and a language of violence, and the contextual conditions for their metaphorical or concrete use.

*Keywords:* Medieval Hagiographie, Saint Martin of Tours, Militia Christi, Military Saints, Violence and Religion

Felix Prautzsch, M. A.  
Professur für Ältere und frühneuzeitliche deutsche Literatur und Kultur  
Institut für Germanistik  
Technische Universität Dresden  
D-01062 Dresden  
felix.prautzsch@tu-dresden.de