Beiträge zur Hagiographie – Band 21

Franz Steiner Verlag | Sonderdruck aus:

Heiligkeiten

Konstruktionen, Funktionen und Transfer von Heiligkeitskonzepten im europäischen Früh- und Hochmittelalter

Herausgegeben von
Andreas Bihrer und Fiona Fritz

Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2019

Blut als ‚Grundstoff' und Martyrium als ‚Urform' der christlichen Heiligkeit gehen hier eine scheinbar zwingende Verbindung ein[2].

Nur scheinbar zwingend, denn mit seinen Ermahnungen folgte Alexander, wenn auch unausgesprochen, dem entgegengesetzten Grundsatz, den Augustinus auf die bekannte Formel gebracht hatte: *Non poena, sed causa facit martyrem*[3]. Nicht die Todesart allein mache den Märtyrer aus – darin unterscheide sich auch Christus nicht von den beiden mit ihm gekreuzigten Verbrechern. Zu seiner Rechtfertigung bedürfe der Märtyrer eines entsprechenden Motivs. Und, so Alexanders Ergänzung zur Formel Augustins, es bedürfe drittens auch einer Autorität, die über die Berechtigung dieses Motivs und die Zuschreibung des Märtyrertitels ein gültiges Urteil spreche. Trunkenheit als *causa mortis* reiche für die Anerkennung als Märtyrer nicht aus, im Gegenteil, sie sei das Signum der Ungläubigen, getreu dem Apostelwort: *Ebriosi regnum Dei non possidebunt* (1 Kor. 6).

Mit den Äußerungen Alexanders, die als Dekretale *Audivimus* für die Geschichte des päpstlichen Kanonisationsvorrechtes bekanntlich richtungsweisend werden sollten[4], sind zentrale Elemente einer Definition des Martyriums gegeben. In Anlehnung an Peter Gemeinhardt möchte ich sie als dreistellige Relation von Motiv (*causa*), Verurteilung und Todesumständen (*poena, passio*) und Wahrnehmung bzw. Zuschreibung (*cultus*) beschreiben: Ein Märtyrer *bezeugt etwas* (den rechten Glauben, ein heiliges Prinzip) *in einer konkreten Situation* (im Verhör, Disput und schließlich in der Hinrichtung) *für eine Gemeinschaft* (die ihn als Märtyrer ansieht und verehrt)[5]. Entscheidend ist ferner das Verhältnis von Passivität (in Bezug auf das potentielle Martyrium) und Aktivität (in Bezug auf Glaubensleben und -bezeugung). Zu einem Märtyrer „*macht* man sich nicht, man *wird* es." Wer sich freiwillig der Gefahr aussetzt, zum Märtyrer zu werden (in der alten Kirche die so genannten ‚Selbstauslieferer'), ist kein solcher. Das Martyrium ist die mögliche Konsequenz eines authentischen christlichen Lebens, nicht selbstgewähltes Schicksal[6]. Doch gilt zugleich, dass das aktive Glaubensleben eines Christen per se Bezeugungscharakter hat, insofern es, zumindest in der Frühzeit, in einer und gegen eine feindliche Umwelt gelebt wird und auf Verbreitung durch Mission zielt. Zum

2 Die zwingende Verbindung von Martyrium und Blutvergießen findet sich schon bei Tertullian und den frühen Märtyrerpassiones, ebenso der der Gedanke vom Blut als sühnendem Reinigungsmittel: Arnold ANGENENDT, Die Revolution des geistigen Opfers. Blut, Sündenbock, Eucharistie, Freiburg 2011, 58 f., 61 f.; DERS., Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 101), Münster 2013, 42–44.

3 Augustinus c. Cresc. III 47,51; Peter GEMEINHARDT, *Non poena sed causa facit martyrem*. Blut- und Lebenszeugnis in der Alten Kirche: Sache, Kontext und Rezeption, in: Vom Blutzeugen zum Glaubenszeugen. Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel, hg. v. Gordon BLENNEMANN / Klaus HERBERS (Beiträge zur Hagiographie 14), Stuttgart 2014, 23–39, hier 28.

4 Vgl. Otfried KRAFFT, Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation (Archiv für Diplomatik, Beiheft 9), Köln/Weimar/Wien 2005, 103 f.

5 GEMEINHARDT, Non poena (wie Anm. 3), 24.

6 Es geht darum, „nicht nach irgendeinem Tod zu streben, sondern sich zu bemühen, Zeugen Christi zu sein und als solche womöglich Märtyrer zu werden – oder auch nicht." Vgl. ebd., 27.

Martyrium gehört folglich nicht allein das gewaltsame und passiv erduldete Ende, sondern ebenso die aktive und gefahrvolle Konfrontation mit dem Glaubensgegner und dessen Überwindung im Tod. *Poena* und *passio* sind demnach ein geistiger und rhetorischer Kampf, der sich an unterschiedlichen, auf einander folgenden Schauplätzen bis hin zum finalen Tatort vollziehen kann. In kulturanthropologischer Perspektive ist das Martyrium also kein Ereignis an sich, sondern eine Zuschreibung[7], eine Zuschreibung, über die, wie dieser und viele andere Fälle zeigen, nicht zwingend ein Konsens bestand, sondern über deren Berechtigung in jedem Fall neu verhandelt werden musste.

Dieses Schema ist erkennbar an den Verhältnissen der alten Kirche modelliert, in der die Vorstellungen vom geistigen und körperlichen Opfer nebeneinander existierten, wobei der Typus des Märtyrers lange das vorherrschende Heiligkeitsideal darstellte. Doch seit dem Ende der Verfolgungszeit verschob sich das Verhältnis von Blutopfer und geistigem Opfer erneut zugunsten des letzteren. Wichtiger als das körperliche Martyrium wurde das ethische Glaubenszeugnis, das in Form von spiritualisierten Ersatzhandlungen geleistet werden konnte[8]. Die unblutigen Bekenner (*confessores*) zeichneten sich durch Bereitschaft zur Askese (*mortificatio carnis*), zum Dienst für Gott (das Selbstopfer der Mönche) oder für die Gemeinschaft (das Sozialopfer der Bischöfe) aus. Der Kampf wurde zunehmend nach innen verlegt; neben die Idee der öffentlichen Bezeugung trat das Modell des verborgenen Martyriums (*martyrium in occulto*): in der Wüste, im Kloster oder auch in der Welt[9].

Dennoch konnte das Modell des blutigen Martyriums auch in den folgenden Epochen fallweise aktualisiert werden, so im Kontext von Glaubenskonflikten, bei der Mission, im Leben unter religiöser Fremdherrschaft, in Zeiten vermehrter, kirchenpolitisch motivierter Morde oder sogar im Falle innerklösterlicher Konflikte. Die Aufsätze dieses Bandes bieten weitere Beispiele für die unterschiedlichen Formen der Aktualisierung[10].

Die Zeit des ausgehenden Investiturstreits war eine solche Periode, in der das Märtyrerideal einen Wiederaufschwung erfuhr. Mit der Trennung von *regnum* und *sacerdotium* produzierte die Kirchenreform eine ideologische Scheidelinie, entlang derer sich Bekenntniskonflikte erneut entzünden und radikalisieren konnten – eine Situation nicht ohne Brisanz, handelte es sich doch um eine Scheidelinie, die nicht zwischen Christen und Ungläubigen verlief, sondern mitten durch die christliche Gesellschaft.

Alexanders Warnung vor der Verehrung falscher Heiliger fällt nicht von ungefähr mit einem höchst prominenten Martyriumsfall zusammen, der die Christenheit weit mehr beschäftigte als der des unbekannten Schweden: Etwa zur selben Zeit,

7 Vgl. ebd., 25.

8 Vgl. ANGENENDT, Offertorium (wie Anm. 2), 42–44; Gordon BLENNEMANN / Klaus HERBERS, Das Martyrium als Denkfigur. Brüche und Entwicklungslinien in christlicher Perspektive, in: Vom Blutzeugen zum Glaubenszeugen (wie Anm. 3), 7–20, hier 11; ANGENENDT, Blut, Sündenbock, Eucharistie (wie Anm. 2); DERS., Das geistliche Opfer, in: Vom Blutzeugen zum Glaubenszeugen (wie Anm. 3), 289–306.

9 Vgl. GEMEINHARDT, Non poena (wie Anm. 3), 35.

10 Vgl. den Beitrag von Steffen HOPE in diesem Band.

nämlich am 21. Februar 1173, kanonisierte der Papst Thomas Becket, den Erzbischof von Canterbury, der nur gut zwei Jahre zuvor, am 29. Dezember 1170, nach einem langen Streit mit seinem König um die Freiheiten der englischen Kirche und einem mehrjährigen Exil während des Vespergebets in seiner Kathedrale von vier Gefolgsmännern Heinrichs II. erschlagen worden war, und erklärte ihn wegen seines Kampfes zum Märtyrer *pro iustitia Dei et ecclesiae*[11]. Die *sacra contentio* zwischen Heinrich II. und Thomas Becket betraf zwei Mitglieder derselben Glaubensgemeinschaft, die innerhalb desselben politischen und theologischen Referenzsystems argumentierten. Der Konflikt drehte sich nicht um die relativ simple Unterscheidung zwischen dem wahren und dem falschen Glauben, sondern um komplexe theologische Zusammenhänge. In einer solchen Situation bedeutete ein Glaubenszeugnis ablegen: seine Position im innerchristlichen Disput um den rechten Zustand der Kirche nicht verfälschen zu lassen und hierfür den Tod billigend in Kauf zu nehmen[12]. Diese Vorstellung liegt dem Modell des Martyriums *pro libertate / pro defensione ecclesiae* zugrunde, das mit Becket seinen Prototypen gefunden hat. Es wäre zu fragen, inwiefern die im 13. Jahrhundert kanonisierten Märtyrer Stanislas von Krakau (†1079), Petrus von Castelnau (†1208) und Petrus Martyr (†1252) – letztere fanden im Zusammenhang mit der Verfolgung der Katharer den Tod – an diesem Typus modelliert sind[13]. Einer der nie offiziell heiliggesprochenen Märtyrer in der Nachfolge Beckets, zu Lebzeiten ähnlich prominent wie dieser, war Engelbert, Erzbischof von Köln, Graf von Berg und Reichsverweser Friedrichs II. Wegen einer Auseinandersetzung mit seinem Neffen Friedrich von Isenberg um die Ausübung der Vogtei des Klosters Essen fiel er 1225 einem Attentat zum Opfer, das auf eine Verschwörung des durch Engelbert geschädigten lokalen Adels zurückging und das von den Zeitgenossen als geplanter Mordanschlag gedeutet wurde[14]. Engelberts Hagiograph, der Zisterzienser Caesarius von Heisterbach, stilisierte ihn in seiner Vita ganz explizit zum Märtyrer und zum neuen Thomas Becket.

Im Folgenden sollen die Umstände, die Gründe und der Erfolg dieses doppelten Transfers analysiert werden: Wie wurde die traditionelle Martyriumsidee an den Fall Beckets adaptiert, und wie wiederum wurde sie von dort auf Engelbert übertragen? Welche neuen Begründungsstrategien wurden entwickelt, auf welche bekannten Referenzautoritäten und Argumente wurde zurückgegriffen, und welche Medien der zeichenhaften Vermittlung wurden gefunden? Die eingangs referierten Leitkriterien sollen den Leitfaden der Analyse bilden: Es geht um die *causa* im Sinne von Inhalt und Kontext des Martyriums, um die *poena*, die Passion bzw. das Sterben und ihre Inszenierungsformen, und um den Prozess der Zuschreibung und Begründung. Neben hagiographischen und historiographischen Zeugnissen werden auch Bildzeugnisse hinzugezogen. Zur Analyse wird deshalb ein semantischer und semiotischer Ansatz gewählt.

11 Alexander III. an den Bischof von Angers, MTB (wie Anm. 15) VII, Nr. 785, 549.

12 Vgl. GEMEINHARDT, Non poena (wie Anm. 3), 33.

13 Vgl. Peter GEMEINHARDT, Märtyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike bis zur Reformation, Zeitschrift für Kirchengeschichte 120 (2009), 289–322, hier 311.

14 Zu den mutmaßlichen Hintergründen s. Anm. 84.

II. TRANSFER 1: THOMAS BECKET

Im Falle Beckets haben wir es mit einem riesigen Dossier zu tun. Der Briefwechsel, 1174 von Alan von Tewkesbury zusammengestellt, umfasst nahezu 500 Stücke[15]. Hinzu kommen zehn Viten, entstanden noch vor 1190[16], sowie etliche zeitgenössische Chroniken, darunter diejenigen Roberts von Thorigny, Wilhelms von Newburgh und Rogers von Howden[17]. Beckets Leben und Sterben war in einen umfassenden Diskurs eingebettet, in dem Deutungen erzeugt, fortwährend modifiziert und gegebenenfalls auch wieder (vorläufig) stillgelegt wurden[18]. Eine wichtige Rolle in diesem Diskurs spielten die so genannten *eruditi s. Thomae*, eine Gruppe von ihm nahestehenden, theologisch und kanonistisch geschulten Klerikern, die seiner Causa das intellektuelle und rhetorische Fundament verliehen und als Brief- und Vitenautoren auch an der Formung seines Kultes maßgeblich beteiligt waren[19]. Unter ihnen ist Johannes von Salisbury besonders hervorzuheben. Er war neben

15 Vgl. Anne DUGGAN, Thomas Becket. A Textual History of his Letters, Oxford 1980; Edition: The Correspondence of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury 1162–1170, 2 Bde., lat.-engl., hg. v. Anne DUGGAN (Oxford Medieval Texts), Oxford 2000 (künftig CTB; enthält alle Briefe von und an Thomas Becket). Zur Ergänzung unverzichtbar sind die Briefe Johannes' von Salisbury: The Letters of John of Salisbury, Bd. 2: The Later Letters (1163–1180), hg. v. W.J. MILLOR / C.N.L. BROOKE, Oxford 1979 (künftig LJvS). Eine weitgehend vollständige Edition aller relevanten Briefzeugnisse zum Becketstreit in: Materials for the History of Thomas Becket, 7 Bde., hg. v. James C. ROBERTSON (Rolls Series 67, 1–7), London 1875–85 (künftig MTB), Bde. 5–7.

16 Zehn der überaus zahlreichen Lebensbeschreibungen sind noch vor 1190 entstanden; es sind dies die lateinischen Viten von Johannes von Salisbury (1171, künftig JvS, ergänzt 1176 durch Alan von Tewkesbury: AT, in: Rolls Series 67, 1, 299–352), Edward Grim (1171–72, EG, in: Rolls Series 67, 1, 353–450), dem sog. Anonymus II, von Lambeth (1172–73, A II, in: Rolls Series 67,4, 80–144), Wilhelm von Canterbury (1173–74, WvC, einschl. Mirakelsammlung, in: Rolls Series 67,1), Wilhelm Fitz Stephen (1173–74, WfS, in: Rolls Series 673, 1–154), dem Anonymus I (vielleicht Roger von Pontigny, 1176–77, A I, in: Rolls Series 67,4, 1–79), Herbert von Bosham (1184–86, HvB, in: Rolls Series 67, 3, 155–534). Hinzu kommen ein nur als Passio erhaltenes Vitenfragment nebst Mirakelsammlung des Benedict von Peterborough (1173–34, BvP, in: Rolls Series 67,2, 1–283) und ein französisches Versepos des Guernes von Pont-Sainte-Maxence (1174, GPM). Eine weitere Vita (Robert von Cricklade, 1173–74) ist heute verloren. Der neueste Überblick über die gesamte zeitgenössische Überlieferung bei JANSEN, Thomas Becket (wie Anm. 18), 24–30 (Briefe), 33–42 (Viten); über die Viten: Michael STAUNTON, Thomas Becket and his Biographers (Studies in the History of Medieval Religion 28), Woodbridge 2006.

17 Vgl. JANSEN, Thomas Becket (wie Anm. 18), 31–49; außerdem ein zeitgenössisches Pamphlet, die *Summa causa inter Regem et Thomam*.

18 Zur diskursiven Erinnerungsproduktion grundlegend Stefanie JANSEN, Wo ist Thomas Becket? Der ermordete Heilige zwischen Erinnerung und Erzählung (Historische Studien 465), Husum 2002.

19 Vgl. Anne DUGGAN, John of Salisbury and Thomas Becket, The World of John of Salisbury, hg. v. Michael WILKS, Oxford 1984, 427–438; Yoko HIRATA, John of Salisbury and Thomas Becket: The Making of a Martyr, Medieval History 2 (1992), 18–25; Frank BARLOW, John of Salisbury and His Brothers, Journal of Ecclesiastical History 46 (1995), 95–109; Cary J. NEDERMAN, John of Salisbury (Medieval and Renaissance Texts and Studies 288), Tempe 2005; Karen BOLLERMANN / Cary J. NEDERMAN, John of Salisbury and Thomas Becket, in: A Compa-

nämlich am 21. Februar 1173, kanonisierte der Papst Thomas Becket, den Erzbischof von Canterbury, der nur gut zwei Jahre zuvor, am 29. Dezember 1170, nach einem langen Streit mit seinem König um die Freiheiten der englischen Kirche und einem mehrjährigen Exil während des Vespergebets in seiner Kathedrale von vier Gefolgsmännern Heinrichs II. erschlagen worden war, und erklärte ihn wegen seines Kampfes zum Märtyrer *pro iustitia Dei et ecclesiae*[11]. Die *sacra contentio* zwischen Heinrich II. und Thomas Becket betraf zwei Mitglieder derselben Glaubensgemeinschaft, die innerhalb desselben politischen und theologischen Referenzsystems argumentierten. Der Konflikt drehte sich nicht um die relativ simple Unterscheidung zwischen dem wahren und dem falschen Glauben, sondern um komplexe theologische Zusammenhänge. In einer solchen Situation bedeutete ein Glaubenszeugnis ablegen: seine Position im innerchristlichen Disput um den rechten Zustand der Kirche nicht verfälschen zu lassen und hierfür den Tod billigend in Kauf zu nehmen[12]. Diese Vorstellung liegt dem Modell des Martyriums *pro libertate / pro defensione ecclesiae* zugrunde, das mit Becket seinen Prototypen gefunden hat. Es wäre zu fragen, inwiefern die im 13. Jahrhundert kanonisierten Märtyrer Stanislas von Krakau (†1079), Petrus von Castelnau (†1208) und Petrus Martyr (†1252) – letztere fanden im Zusammenhang mit der Verfolgung der Katharer den Tod – an diesem Typus modelliert sind[13]. Einer der nie offiziell heiliggesprochenen Märtyrer in der Nachfolge Beckets, zu Lebzeiten ähnlich prominent wie dieser, war Engelbert, Erzbischof von Köln, Graf von Berg und Reichsverweser Friedrichs II. Wegen einer Auseinandersetzung mit seinem Neffen Friedrich von Isenberg um die Ausübung der Vogtei des Klosters Essen fiel er 1225 einem Attentat zum Opfer, das auf eine Verschwörung des durch Engelbert geschädigten lokalen Adels zurückging und das von den Zeitgenossen als geplanter Mordanschlag gedeutet wurde[14]. Engelberts Hagiograph, der Zisterzienser Caesarius von Heisterbach, stilisierte ihn in seiner Vita ganz explizit zum Märtyrer und zum neuen Thomas Becket.

Im Folgenden sollen die Umstände, die Gründe und der Erfolg dieses doppelten Transfers analysiert werden: Wie wurde die traditionelle Martyriumsidee an den Fall Beckets adaptiert, und wie wiederum wurde sie von dort auf Engelbert übertragen? Welche neuen Begründungsstrategien wurden entwickelt, auf welche bekannten Referenzautoritäten und Argumente wurde zurückgegriffen, und welche Medien der zeichenhaften Vermittlung wurden gefunden? Die eingangs referierten Leitkriterien sollen den Leitfaden der Analyse bilden: Es geht um die *causa* im Sinne von Inhalt und Kontext des Martyriums, um die *poena*, die Passion bzw. das Sterben und ihre Inszenierungsformen, und um den Prozess der Zuschreibung und Begründung. Neben hagiographischen und historiographischen Zeugnissen werden auch Bildzeugnisse hinzugezogen. Zur Analyse wird deshalb ein semantischer und semiotischer Ansatz gewählt.

11 Alexander III. an den Bischof von Angers, MTB (wie Anm. 15) VII, Nr. 785, 549.

12 Vgl. Gemeinhardt, Non poena (wie Anm. 3), 33.

13 Vgl. Peter Gemeinhardt, Märtyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike bis zur Reforma-

II. TRANSFER 1: THOMAS BECKET

Im Falle Beckets haben wir es mit einem riesigen Dossier zu tun. Der Briefwechsel, 1174 von Alan von Tewkesbury zusammengestellt, umfasst nahezu 500 Stücke[15]. Hinzu kommen zehn Viten, entstanden noch vor 1190[16], sowie etliche zeitgenössische Chroniken, darunter diejenigen Roberts von Thorigny, Wilhelms von Newburgh und Rogers von Howden[17]. Becks Leben und Sterben war in einen umfassenden Diskurs eingebettet, in dem Deutungen erzeugt, fortwährend modifiziert und gegebenenfalls auch wieder (vorläufig) stillgelegt wurden[18]. Eine wichtige Rolle in diesem Diskurs spielten die so genannten *eruditi s. Thomae*, eine Gruppe von ihm nahestehenden, theologisch und kanonistisch geschulten Klerikern, die seiner Causa das intellektuelle und rhetorische Fundament verliehen und als Brief- und Vitenautoren auch an der Formung seines Kultes maßgeblich beteiligt waren[19]. Unter ihnen ist Johannes von Salisbury besonders hervorzuheben. Er war neben

15 Vgl. Anne Duggan, Thomas Becket. A Textual History of his Letters, Oxford 1980; Edition: The Correspondence of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury 1162–1170, 2 Bde., lat.-engl., hg. v. Anne Duggan (Oxford Medieval Texts), Oxford 2000 (künftig CTB; enthält alle Briefe von und an Thomas Becket). Zur Ergänzung unverzichtbar sind die Briefe Johannes' von Salisbury: The Letters of John of Salisbury, Bd. 2: The Later Letters (1163–1180), hg. v. W.J. Millor / C.N.L. Brooke, Oxford 1979 (künftig LJvS). Eine weitgehend vollständige Edition aller relevanten Briefzeugnisse zum Becketstreit in: Materials for the History of Thomas Becket, 7 Bde., hg. v. James C. Robertson (Rolls Series 67, 1–7), London 1875–85 (künftig MTB), Bde. 5–7.

16 Zehn der überaus zahlreichen Lebensbeschreibungen sind noch vor 1190 entstanden; es sind dies die lateinischen Viten von Johannes von Salisbury (1171, künftig JvS, ergänzt 1176 durch Alan von Tewkesbury: AT, in: Rolls Series 67, 1, 299–352), Edward Grim (1171–72, EG, in: Rolls Series 67, 1, 353–450), dem sog. Anonymus II, von Lambeth (1172–73, A II, in: Rolls Series 67,4, 80–144), Wilhelm von Canterbury (1173–74, WvC, einschl. Mirakelsammlung, in: Rolls Series 67,1), Wilhelm Fitz Stephen (1173–74, WfS, in: Rolls Series 673, 1–154), dem Anonymus I (vielleicht Roger von Pontigny, 1176–77, A I, in: Rolls Series 67,4, 1–79), Herbert von Bosham (1184–86, HvB, in: Rolls Series 67, 3, 155–534). Hinzu kommen ein nur als Passio erhaltenes Vitenfragment nebst Mirakelsammlung des Benedict von Peterborough (1173–34, BvP, in: Rolls Series 67,2, 1–283) und ein französisches Versepos des Guernes von Pont-Sainte-Maxence (1174, GPM). Eine weitere Vita (Robert von Cricklade, 1173–74) ist heute verloren. Der neueste Überblick über die gesamte zeitgenössische Überlieferung bei Jansen, Thomas Becket (wie Anm. 18), 24–30 (Briefe), 33–42 (Viten); über die Viten: Michael Staunton, Thomas Becket and his Biographers (Studies in the History of Medieval Religion 28), Woodbridge 2006.

17 Vgl. Jansen, Thomas Becket (wie Anm. 18), 31–49; außerdem ein zeitgenössisches Pamphlet, die *Summa causa inter Regem et Thomam*.

18 Zur diskursiven Erinnerungsproduktion grundlegend Stefanie Jansen, Wo ist Thomas Becket? Der ermordete Heilige zwischen Erinnerung und Erzählung (Historische Studien 465), Husum 2002.

19 Vgl. Anne Duggan, John of Salisbury and Thomas Becket, The World of John of Salisbury, hg. v. Michael Wilks, Oxford 1984, 427–438; Yoko Hirata, John of Salisbury and Thomas Becket: The Making of a Martyr, Medieval History 2 (1992), 18–25; Frank Barlow, John of Salisbury and His Brothers, Journal of Ecclesiastical History 46 (1995), 95–109; Cary J. Ne-

Edward Grim und Benedict von Peterborough einer der Augenzeugen des Mordes und schrieb die erste Becket-Vita, die dann das Vorbild für die Engelbertvita des Caesarius von Heisterbach wurde.

Aus diesem Grund konzentriere ich mich hier auf diese 1171 entstandene Vita des Johannes von Salisbury, denn hier wird die Übertragung des Martyriumsmodells auf den Becket-Fall zum ersten Mal und in konziser sowie zugleich gültiger Form vorgetragen. Zugleich kommt ihr – trotz oder wegen ihrer Kürze – in der Verbreitungsgeschichte eine größere Bedeutung zu, als die Forschung ihr bis heute einzuräumen bereit ist[20].

Die Überlieferung der Vita ist noch nicht abschließend untersucht. Sie bildet den Beginn der von Alan von Tewkesbury zwischen 1176 und 1186 zusammengestellten Brief- und Dokumentensammlung zum Fall Becket und geht auf einen Brief (*Ex insperato*) an den Bischof Johannes von Poitiers zurück[21], den Johannes von Salisbury 1171 unter dem unmittelbaren Eindruck der Tat verfasste und in dem er erstmals seine Deutung des Mordes als Martyrium vortrug. Um einige Aspekte der Vorgeschichte erweitert und von Alan von Tewkesbury erneut ergänzt, wurde der recht knappe Text dann mit der Brief- und Urkundensammlung zusammengefügt. Von dieser Sammlung haben sich zehn Handschriften erhalten[22].

In der Fassung der Vita, die auf Johannes selbst zurückgeht (sie wird hier berücksichtigt), steht die Darstellung des Martyriums an Thomas Becket und dessen Motiv, die Auseinandersetzung zwischen Thomas Becket und Heinrich II. um die englischen Rechtsgewohnheiten, insbesondere um den exklusiven geistlichen Gerichtsstand für straffällige Kleriker (*privilegium fori*), im Mittelpunkt. Dem Autor geht es in erster Linie um die theologische Rechtfertigung des Märtyrertitels vor dem Hintergrund der unmittelbar nach dem Mord einsetzenden Wallfahrt und der angestrebten Kanonisation, nicht um die erschöpfende Darstellung aller Le-

nion to John of Salisbury, hg. v Christophe Grellard / Frédérique Lachaud (Brill's Companions to the Christian Tradition 57), Leiden u. a. 2015, 63–104.

20 Vgl. JvS, Vita Sancti Thomae Cantuariensis episcopi et martyris, MTB (wie Anm. 16) II, c. 7, 305; engl. Übersetzung: Anselm & Becket. Two Canterbury Saints' Lives by John of Salisbury, transl. by Ronald A. Pepin (Medieval Sources in Translation 46), Toronto 2009. Zur Verbreitung: Duggan, Textual History (wie Anm. 15), 98–145; knapper, aber auf einem neueren Stand: dies., CTB (wie Anm. 15), lxxxi–xc. Stellvertretend für die vorherrschende Meinung hier die jüngste Einschätzung von Michael Staunton, Thomas Becket and his Biographers (Studies in the History of Medieval Religion 28), Woodbridge 2006, 19: Für einen Gelehrten seines Formats und einen engen Vertrauten sei „John's life of Thomas a disappointment." Eine Revision ähnlicher Urteile in der Analyse von Bollermann/Nedermann, John of Salisbury (wie Anm. 19), 81–94. Sie analysieren – mit etwas anderem Tenor als dem hier vertretenem – die apologetischen Züge der Vita, die sie insgesamt als eher politisches denn theologisches „career profile" (87) Beckets mit dem Ziel der Beförderung seiner Kanonisation deuten.

21 Johannes von Salisbury, Brief Nr. 30 (*Ex inesperato*): Joannis Saresberiensis Opera omnia, vol. II: Epistolae, hg. v. J.A. Giles, Oxford 1848, 251–258.

22 Vgl. Duggan, Textual History (wie Anm. 15), 98 f.; dies., CTB (wie Anm. 15), lxxxi. Mögliche

bens- und Konfliktdetails, die er glaubt als bekannt voraussetzen zu dürfen[23]. Das Martyrium schildert Johannes als gestreckten Vorgang, als langjährigen Kampf des Erzbischofs für das göttliche Gesetz und gegen den Teufel: *Qui pro lege Dei sui tuenda et evacuandis abusionibus veterum tyrannorum certavit usque ad mortem*[24]. Auch in die Diktion der Kanonisationsurkunden Alexanders III. ist diese Formel eingegangen[25].

Hiermit ist zugleich auch die *causa* benannt: Der Streit um die *consuetudines regni* war zugleich ein Kampf für das göttliche gegen das weltliche Gesetz und für die Sache der Kirche. Die Vita gestaltet den Weg zum Tod als fortschreitende Passio, als Stationendrama in der Nachfolge Christi. Seinen Ausgang nahm es mit der Promotion Beckets vom Archidiakon Erzbischof Theobalds von Canterbury zum Kanzler im Jahre 1155, seine Fortsetzung fand es mit der von Heinrich II. beförderten Berufung zum Erzbischof von Canterbury 1162, seinen Höhepunkt erreichte es im Jahr 1164 auf zwei Hoftagen, wo (in Clarendon) die Bischöfe einen vom König erzwungenen Schwur auf die *consuetudines* des Reiches zu leisten hatten und wo (in Northampton) Becket wegen seiner Revokation des zuvor geleisteten Eides verurteilt und ins Exil getrieben wurde; sein dramatisches Ende fand es schließlich mit dem Mord in der Kathedrale von Canterbury, wo Becket nach seiner Rückkehr nach England während des Vespergebetes am 29. Dezember 1170 von vier Gefolgsmännern des Königs erschlagen wurde. Diese Etappen sollen im Folgenden kurz abgeschritten werden.

Bereits mit der Ernennung zum Kanzler Heinrichs II. 1155 begann nach Johannes von Salisbury der ‚verborgene' Teil von Beckets Martyrium. In seinem Bestreben, die zornige Natur des Königs zu bezähmen, litt er bis zum Lebensüberdruss unter der Mühsal (*labor, onus*) und den Anfeindungen (*afflictiones*) des Hofdienstes, den er nur unter Tränen erduldete[26].

Mit seiner Erhebung zum Erzbischof von Canterbury 1162 wurde dann der im Stillen angebahnte Sinneswandel offensichtlich. Johannes von Salisbury beschreibt ihn als *conversio* vom Diener des Königs zum Diener Gottes und *imitator Christi*: Schon bei seiner Wahl habe Thomas im Geiste die Sache der Kirche zu der seinen

23 Vgl. JvS (wie Anm. 16), Prol., 302: *Nam gestorum eius seriem nosse, si cui in voto est, a magnis, qui ab illo et de illo scripta sunt voluminibus erit mutanda*; ähnlich c. 22, 316.

24 Ebd., 252.

25 MTB (wie Anm. 15) VII, Nr. 785, 547: *Quamvis autem de sanctitate eiusdem dubitare non possit, voluit tamen Salvator et Redemptor noster* [...], *ut qui pro Christo insuperabilis virtutis constantia, necessitates et pericula pertulit,* sui laboris et certaminis *in eterna beatitudine cognoscatur ab omnibus percepisse triumphum;* ebd., Nr. 786, 549 : *gloriosissimum martyrem Thomam quondam Cantuariensem archiepiscopum, qui* pro justitia Dei et ecclesiae decertarvit usque ad mortem, *et* [...] *a verbis impiorum non timuit,* [...] *in terris venerari debemus* [Hervorhebungen U. K.].

26 JvS (wie Anm. 16), c. 7, 305: *In primis autem cancellariae suae auspiciis* [...] *tot laboribus attritus est, tot afflicitionbus fere oppressus* [...] *ut eum* [...] *sub lacrymarum testimonio referre*

gemacht und hierfür sein Leben in die Waagschale geworfen[27]. Mit seiner Konsekration dann habe er (der erst nach seiner Ernennung zum Erzbischof die Priesterweihe empfangen hatte) für alle sichtbar den alten Menschen abgelegt. Ohne dies explizit zu erwähnen, spielt Johannes hier darauf an, dass Becket, vom König völlig unerwartet, noch im selben Jahr vom Kanzleramt zurücktrat.

> Also wurde der, den Gott sich zum künftigen Bischof und Märtyrer ausersehen hatte, [...] einmütig von allen gewählt. Nach seiner Weihe legte er den alten Menschen ab und zog den Mönch an, indem er den Leib mit seinen Lastern und Lüsten kreuzigte[28].

Allen äußeren Luxus im Herzen verachtend (wiewohl ihm nach außen hin durchaus zugetan), handelte er wie ein Mönch und vorbildlicher Priester. Er bekleidete sich mit einem härenen, vor Ungeziefer starrenden Bußgewand, das er allerdings nur heimlich unter seinem bischöflichen Habit trug. Hervorgehoben werden nicht nur seine (vorwiegend nächtlich geübte) Frömmigkeit, sondern auch und besonders seine ausgeprägte Liebe zum Recht, seine Standhaftigkeit und Unbestechlichkeit und seine außergewöhnliche Eloquenz und Gelehrsamkeit[29].

Seit seiner Weihe vertrat Thomas Becket einen neuen Standpunkt, der sich zum Lebensthema und zur Ursache des Martyriums entwickelte: Intellektuell assistiert vom Kreis seiner *eruditi,* bezog er Position gegen den in England noch immer starken Patronat des Königs über die Kirche.

Beckets Sinneswandel vom stolzen Höfling zum eifrigen Streiter für die Kirche wurde als erklärungsbedürftig empfunden, und Johannes von Salisbury greift zu folgender Deutung:

> Der alte Feind aber sah den ungeheuren Nutzen eines solchen Mannes für die Kirche Gottes und neidete es ihr, und damit die Welt nicht länger den erhofften Frieden genießen könne, erwählte er sich viele und mächtige Anstifter des Streites (*discordiae*), durch die er im Herzen des Königs und der Höflinge die Saat des Hasses legte. Als dann mit deren Zutun die Frage über die *consuetudines* des Reiches und das Kirchenrecht aufkam, stachelte er die Söhne des Verderbens zur Vernichtung des heiligen Mannes an, sie, die die Freiheit der Kirche zu untergraben trachteten[30].

Zur Ursache des Zerwürfnisses, zum Zerstörer von Frieden und kirchlichen Freiheiten wird hier in theologisch-heilsgeschichtlicher Deutung der Teufel gemacht. Sein Handlanger ist der König. Nicht Thomas hat seine Gesinnung geändert, sondern der König und seine Anhänger sind zum Abfall von der Sache der Kirche verführt worden. Von der Ebene des persönlichen Streites und der freien Willensentscheidung, die die anderen Vitenautoren betonen, wird der Konflikt hier auf die Ebene eines von den höheren Mächten angestifteten Grundsatzkampfes zwischen Gut und Böse emporgehoben, in dem Thomas von Gott die Rolle des standhaften Kämpfers

27 Ebd., c. 9, 306: *firmiter in animo suo statuens aut enim de tantae servitutis miseria liberare aut ad imitationem Christi animam ponere pro ovibus suis.*; c. 10: *Ergo quem Deus sibi praeelegerat antistitem futurum et martyrem* [...] *unanimiter ab omnibus electus est*; c. 11: *Consecratus autem, statim veterem exuit hominem, cilicium et monachum induit, carnem crucifigens cum vitiis et concupiscentiis suis.*

28 Ebd., c. 10, 306.

für die Kirche vorherbestimmt ist: als Wächter der kirchlichen Freiheit (*assertor ecclesiasticae libertatis*), als Hammer gegen die Tyrannen (*malleus impiorum*) und als „Turm in Jerusalem, der gegen Damaskus errichtet wurde" (*quasi turris erecta in Jerusalem contra faciem Damasci*)[31]. Unter den Damaszenern verstand man in der Exegese des 12. Jahrhunderts in Anlehnung an Cant. 7,4 die Feinde der Kirche. Und er folgert: „Und wenn die Causa den Märtyrer macht, was jeder Gelehrte zweifellos für richtig erkennen wird, was ist richtiger, was heiliger als seine Sache[32]?"

Als Auslöser des öffentlichen Kampfes wird eine konkrete Situation ausgemacht: die Frage nach den englischen Rechtsgewohnheiten (*consuetudines*), die Heinrich 1164, von den Verleumdungen seiner teuflischen Berater zunehmend gegen Becket eingenommen, von seinen Bischöfen feierlich beschwören lassen wollte, wogegen sich die Bischöfe unter der Führung Beckets heftig sträubten, waren doch in diesen mündlich tradierten Gewohnheiten die Einschränkungen der kirchlichen Freiheiten grundgelegt. Ihre Position:

> Dass sie dem König in den Dingen, die Gottes sind, zwar gehorsamst folgen wollten, aber kein anderes Versprechen machen noch eine Verpflichtung ihm gegenüber eingehen wollten als solche, die mit ihrem Stand vereinbar seien[33].

So standen Becket und seine Mitbischöfe vor der Alternative, entweder den Glauben und das Heil aufs Spiel setzen oder aber die Einheit der Kirche und das eigene Leben. Mit Einschüchterungen und Beschwörungen gelang es dem König in Clarendon, die Bischöfe zum pauschalen Schwur auf die inhaltlich nicht näher bestimmten *consuetudines* zu bewegen. Becket, der Primas, der sich zuvor den Zerstörern der kirchlichen Einheit wie „die Mauer um das Haus Israel" entgegengestellt hatte (*opponens se murum solidissimum pro domo Israel,* Ez 13,5), war aus Angst vor dem königlichen Zorn und aus Sorge um das Leben seiner Mitbischöfe umgefallen, hatte vor dem König „das Knie gebeugt"[34].

Viele Details dieses komplexen Handlungsgewebes spart der summarische Bericht Johannes' von Salisbury aus. Ihm geht es, wie gesehen, nicht um eine detaillierte Rekapitulation der Einzelheiten, sondern um eine schlüssige Deutung des Gesamtgeschehens. Dennoch seien einige dieser Details zum besseren Verständnis

31 Ebd., c. 22, 317; vgl. Cant 7,4 (*Nasus tuus sicut turris Libani in Ierusalem erecta contra faciem Damasci*). Damaskus wird in der Exegese des 12. Jahrhunderts mit *bibens* oder *potus sanguinem* übersetzt und steht sinnbildlich für die Feinde der Kirche, so z. B. bei Anselm von Laon: *Fuit namque Damascus semper contraria contra Ierusalem et interpretatur Damascus potus sanguinis per quem significantur persecutores sanguinolenti* (Enarrat. in Cant. cant., PL 162, 220). Ähnlich auch Rupert von Deutz, Commentarii in Cant. cant VI (PL 168, 945); vgl. Hilka, Wundergeschichten (wie Anm. 82), 269, Anm. 2. Dieselbe Formulierung wie bei JvS findet sich auch in der Engelbertvita, ebd.: *turris Valantie destructa est et eadem die a prioribus turris contra faciem Damasci Colonie erecta est.*

32 JvS (wie Anm. 16), c. 22, 317: *Et si causa martyrem faccit, quod nulli rectum sapienti venit in dubium, quid justius, quid sanctius causa ejus?* Auch diese Formulierung in der VE III, Prol. (wie Anm. 82), 283: *quia si causa martirem facit, sicut et facit, et ipse vere martir est.*

33 Ebd., c. 14, 31: *ut regi in his quae Dei sunt devotissime parerent, nec aliquam facerent promis-*

hier nachgetragen[35]: Nach dem kollektiv geleisteten Eid der Bischöfe unter der Führung Beckets ließ der König zur Vermeidung künftiger Missverständnisse, oder, wie Johannes von Salisbury insinuiert, vom Teufel angestachelt, den Inhalt der *consuetudines* – genau genommen nur die das Verhältnis von Königtum und Kirche betreffenden Teile – schriftlich aufzeichnen und von den Bischöfen besiegeln. Hierdurch wurde der auf eine diffuse Rechtsmaterie geleistete Eid nachträglich expliziert – und zwar ganz gegen die Intention der Bischöfe. Becket verweigerte die Besiegelung des als ‚Konstitutionen von Clarendon' bekannt gewordenen Dokuments und widerrief einige Zeit später seinen Eid, woraufhin dann das Zerwürfnis mit dem König besiegelt war. Die „Konstitutionen" von Clarendon, von Thomas Becket und seinen Anhängern später als *abominationes, pravitates* oder *Cleridamnum* tituliert, waren der Dreh- und Angelpunkt, das handhafte Unterpfand der *causa* Beckets, erst recht, als dieser sie 1166 in einem feierlichen Akt öffentlich zerriss und ihre Autoren exkommunizierte[36].

Zuvor jedoch kam es noch einmal zu einer folgenreichen Begegnung zwischen Becket und Heinrich, in der die Finalität des für Becket letztlich tödlichen Zerwürfnisses mit dem König allen vor Augen geführt wurde. Auf dem Hoftag von Northampton sollte Becket, dem „meineidigen Verräter" (*proditor meus et perjurus*)[37], der Prozess gemacht werden – nicht nach göttlichem, das heißt kanonischem Recht, wie im *privilegium fori* beansprucht, sondern nach dem „unrechten Gesetz" des Königs (*iure iniquo*)[38]. Prozessdetails werden wiederum sehr knapp (und offensichtlich nicht ganz tatsachengetreu) resümiert und gipfeln in einer eindrucksvollen Schilderung des dramatischen Kulminationspunktes: Als die Barone das endgültige (und vernichtende) Urteil über Becket sprechen sollten, ergriff dieser sein Vortragekreuz, „das er in seiner Hand hielt und das er stets in seinem Herzen und an seinem Körper trug und verließ das verderbliche Gericht, derweil die Niederträchtigen schrien, er solle als Verräter ergriffen und nach dem Recht gehängt werden"[39]. Offenbar hatte er, folgt man dem Bericht der späteren Vita des William FitzStephen, das Kreuz schon beim Einzug in den Versammlungssaal als demonstratives Zeichen seiner geistlichen Würde eigenhändig vor sich hergetragen und diese Szene dadurch vorbereitet, dass er zuvor eine Messe gelesen hatte – nach dem Formular des Erzmärtyrers Stephanus, deren Introitus ihm als geeignetes Tages- und künftiges Lebensmotto erscheinen mochte: *Etenim sederunt principes et adversum me loque-*

35 Ich verweise neben der unter Anm. 40 genannten biographischen Literatur hier nur auf die zusammenfassende Darstellung bei Uta Kleine, Der weite Weg von Clarendon nach Canterbury. Neue Überlegungen zu pragmatischen und symbolischen Dimensionen politischen Ritualhandelns am Beispiel des Becketstreits, HZ 290 (2010), 226–279, hier 634–646; sowie Jansen, Thomas Becket (wie Anm. 18), 129–152. Hier auch die jeweiligen Quellenverweise.

36 Vgl. Kleine, Der weite Weg (wie Anm. 35), 651.

37 Heinrich an Ludwig VII., MTB V, Nr. 71, 134.

38 JvS (wie Anm. 16), c. 16, 312.

39 Ebd., c. 17, 312: *vir sanctus crucem Dei quam manu tenebat et quam iugiter circumferebat in corde et corpore suo, in altum erigens, a funesta discessit curia, succlamantibus impiis eum rapiendum et porditorem et merito suspendendum, et ut titulum Domini sui fidelis servus ag-*

bantur (Ps 118, 23)[40]. Durch den wohl bedachten rituellen Einsatz seines Kreuzes erzürnte er den König derart, dass er, Becket, wiederum zu dieser seiner Insignie griff, als er, begleitet von den Kreuzigungsrufen der Barone, den Saal verließ:

> Und damit der treue Diener erkenne, dass der Ehrentitel des Herrn auch ihm gebühre, hörte er von bald jeder Seite: ‚Kreuzige, kreuzige ihn!' Doch er schritt durch ihre Mitte und ging davon[41].

Noch in der selben Nacht bestieg er ein Schiff und floh aus England. Ihrem symbolischen Gehalt nach war diese Geste eine schwere Provokation: Thomas Becket inszenierte sein Kreuz als gezückte geistliche Waffe, analog zum weltlichen, aber ungezückten Schwert der Barone, und demonstrierte so im Einklang mit den Zielen der Kirchenreform die Überlegenheit des geistlichen über das weltliche Schwert. Dem Chronisten Roger von Howden zufolge soll Beckets schärfster Gegner, Bischof Gilbert Foliot von London, versucht haben, Becket das Kreuz zu entreißen und ihm zu drohen: Er komme mit einem Kreuz bewehrt zum Hof, wo doch der König ein viel schärferes Schwert habe. Woraufhin Becket geantwortet habe: „Wenn das Schwert des Königs die Körper im Fleische tötet, dann trifft mein Schwert im Geist und sendet die Seele in die Hölle"[42].

Zugleich kann, wie die zweifellos stilisierten Kreuzigungsrufe der Barone zeigen, das Kreuz auch als vorausweisendes Zeichen auf die Passion Christi verstanden werden. In diesem Sinne, als bereits auf den Märtyrertod vorausweisende Gerichts- und Bekenntnisszene, wurde Northampton nicht erst von den Vitenautoren gedeutet, sondern schon von Becket selbst. Für ihn war Northampton der Moment, „als in uns Christus erneut vor das Gericht des Fürsten gezogen wurde, in uns noch einmal gekreuzigt werden sollte"[43]. Auch Johannes von Salisbury folgt diesem Bild der übersteigerten Christusmimese:

40 WFS (wie Anm. 16), 56f. Zu dieser Szene und ihrer Deutung verweise ich auf die einschlägige biographische Literatur: Anne Duggan, Thomas Becket, London 2004, 73–83; Hanna Vollrath, Thomas Becket. Höfling und Heiliger (Persönlichkeit und Geschichte 164), Göttingen/Zürich 2002, 96f.; Frank Barlow, Thomas Becket, London 1986, 108–114; Wilfried L. Warren, Henry II, London ²1977, 485–489; sowie auf Martin Aurell, Le meurtre de Thomas Becket: Les gestes d'un martyr, in: Bischofsmord im Mittelalter – Murder of Bishops, hg. v. Natalie Fryde / Dirk Reitz (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 191), Göttingen 2003, 187–210, hier 191–196. Zu den symbolischen Dimensionen politischen Handelns im Becketstreit vgl. auch Hanna Vollrath, Gestes, paroles et emportements au Moyen Age. Thomas Becket et le monde gestuel de son temps (Conférences annuelles de l'Institut Historique Allemand 9), Ostfildern 2003; Timothy Reuter, ‚Velle sibi fieri in forma hac'. Symbolisches Handeln im Becketstreit, in: Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter hg. v. Gerd Althoff (Vorträge und Forschungen 51), Stuttgart 2001, 200–225. Ein methodisch konziser Überblick aus kulturgeschichtlicher Perspektive: Barbara Stolberg-Rilinger, Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven, ZHF 31 (2004), 489–527.

41 JvS (wie Anm. 16), c. 17, 312f.

42 Aurell, Le meurtre (wie Anm. 40), 194. Das Zitat bei Roger von Howden, Chronica, hg. v. William Stubbs, Bd. 1 (Rolls Series 51), London 1868, 226f.: *Si gladius regis carnaliter corpora caedit, gladius meus spiritualiter percutit, et animam mittit in Gehennam.*

43 CTB (wie Anm. 15), Nr. 65, 252 (1166): *dum traheretur iterum ante tribunal principis, cum*

[Christus] wurde, wenn auch zu unrecht, vor einem Gericht verurteilt [...], und er wurde, damit nicht der Sabbat entheiligt und die Stadt befleckt werde [...], zum Stadttor hinausgeführt und gekreuzigt, durch die Hand der Heiden, die Gott nicht kennen und durch die Kraft der öffentlichen Gewalt, er wurde von denen angeklagt, deren Gesetz er, wenn auch nur scheinbar, gebrochen hatte. [...] Doch jener [Becket] wurde nicht nur in der Stadt, sondern sogar in der Kirche getötet; nicht zu einer profanen Zeit, sondern an einem Tag, wo man noch das Fest der Geburt Christi feierte, [...] damit er, der unschuldig gelebt hatte, dem Festtag der unschuldigen Kinder folge. Und tatsächlich waren es, wie man glaubt, seine Jünger, die Verräter, die seinen Tod herbeiführten, und die Hohenpriester, die es planten. Sie übertrafen in ihrer Bosheit selbst Annas und Kaiphas, Pilatus und Herodes, denn sie achteten sorgsam darauf, dass er seinen Anklägern nicht gegenübergestellt oder vor einen Richter geführt wurde, dass er nicht durch das Vorrecht des heiligen Ortes oder der heiligen Zeit, nicht durch Amt oder Rang, nicht wegen des soeben geschlossenen Friedens oder der ihm zugestandenen Sicherheiten ihren verruchten Händen entkomme. Es waren nicht die Hände von Heiden oder von Feinden, sondern von jenen, die sich zum Gesetz Gottes und zur Treue der Freundschaft bekannten[44].

Genau hierfür steht die Gerichtsszene in Northampton: Sie ist das öffentliche Glaubensbekenntnis, mit dem Thomas Becket sich letztlich zum Tode verurteilte. Der Streit um die *consuetudines* wurde zum Streit für die Freiheit der verfolgten Kirche und Thomas Becket ihre Verkörperung.

Im Selbstverständnis Thomas Beckets, so für uns brieflich fassbar, und in dem seiner Vitenautoren war das gewaltsame Ende des Konfliktes gleichsam unausweichlich. Doch scheint es, als sei die symbolische Kontinuität zwischen Leben und Sterben zunächst einer merkwürdigen Kette von Zufällen geschuldet, die sich erst im Nachhinein in das Muster vom vorausgewussten Martyrium fügen sollten. Vom steigenden Zorn Heinrichs auf Becket fühlten sich vier königliche Vasallen dazu aufgerufen, den Becketstreit, wie sie meinten, in des Königs Sinne zu entscheiden. In der Weihnachtsoktav, am 29. Dezember 1170, erschlugen sie den Erzbischof, der sich gerade zum Chorgebet in die Kirche begeben hatte, vor dem Altar und richteten den Leichnam auf grausame Weise zu, indem sie seine Schädeldecke auf der Höhe seiner Tonsur (*corona*)[45] abhieben, die austretende Hirnmasse mit ihren Schwertern auf dem Boden verteilten und den Kopf mit den Füßen traten[46].

Um das Ausmaß der Tat noch zu steigern, werden bei Johannes von Salisbury, wie gesehen, neben den physischen Verletzungen auch die Verletzungen der göttlichen und menschlichen Gesetze aufgezählt: Der Mord geschah an heiliger Stelle und zur heiligen Zeit, ja, schlimmer noch, Becket wurde nicht von Ungläubigen hingemordet, sondern starb durch die Hand der eigenen Glaubensgenossen. Geschickt wird hier das ‚klassische' Martyriumsmodell umgekehrt: Gilt dort der Tod an profaner Stelle, in der Arena oder auf dem Richtplatz, (die durch das vergossene

44 JvS (wie Anm. 16), c. 23, 318: *Christus enim, ne civitas foedaretur ne pollueretur abbatum, iudicio licet iniquo praedampnatus* [...] *ab urbe deductus extra portam crucifixus est, ministerio utique gentilium qui Deum non noverant, et auctoritate publicae potestatis, his reum deferentibus quorum legem visus est impugnare* [...] *traditores* [...] *diligentius praecaverunt ne in judicium traheretur, ne conveniretur ab accusatoribus, ne appareret ante faciem praesidis, ne priviliegio sacri loci vel temporis, aut dignitas, aut gradus, aut reformate pacis; non gentilium, non hostilium sed eorum qui legem Dei profitebantur et amicorum fidem.*

Blut sakralisiert wird) als Normalfall, so wird hier das Gegenteil, der Mord an geheiligter Stätte (die durch das Blutvergießen entweiht wird) als Signum besonderer Schändlichkeit und folglich als Zeichen eines märtyrerhaften Todes verstanden.

Auch der Vergleich mit der Passion Christi wird in der Mordschilderung weiter akzentuiert. Der bekannte Dialog zwischen Becket und seinen Mördern ist an der Gethsemane-Szene modelliert: Auf die Frage: *Ubi est archiepiscopus*? soll dieser geantwortet haben: *Ecce ego. Quid vultis?* Er sei bereit, für Gott und zur Bekräftigung von Gesetz und Freiheit der Kirche zu sterben (*pro assertione juistitae et ecclesiae libertate*), wenn durch sein Blut Frieden und Freiheit der Kirche wiederhergestellt würden. Doch seine Begleiter bittet er zu verschonen – in Nachahmung der bekannten Christusworte: „Suchet ihr mich, so lasset diese gehen" (Joh 18,8). Dann erwartete er mit geneigtem Haupt die tödlichen Schläge[47].

Beckets Worte, seine willige Annahme des Martyriums ohne Gegenwehr, Heinrichs pilatusgleiches Urteil und der feige Gehorsam der Täter, schließlich die Plünderung des erzbischöflichen Palasts und die Verteilung seiner Habe unter den Mördern[48], dazu die Schädelwunde, die von Johannes als Symbol der Märtyrerkrone (*corona*) gedeutet wird, und die Farbsymbolik von Blut und (weißer) Hirnmasse – all diese Zeichen fügten sich in die Symbolik von Beckets öffentlicher Rolle und überhöhten diese posthum durch die Apotheose des tatsächlich erlittenen Martyriums[49]. Auch nach dem Tode blieb er, was er im Leben zu sein beansprucht hatte: die Personifikation der leidenden Kirche Christi.

III. TRANSFER 2: VON CANTERBURY NACH KÖLN: IKONOGRAPHIE UND RELIQUIEN ALS MEDIEN DER KULTVERBREITUNG

Es handelt sich um ein überaus wirkmächtiges Bild, das einer überzeugenden These Paul Binskis zufolge auch in der Gestaltung der zwischen 1179 und 1184 errichteten Trinity Chapel der Kathedrale von Canterbury aufgegriffen wurde: Sie ist als kranzförmiger Choranbau gestaltet, außen mit Türmchen bekrönt und innen mit roten Porphyr- und cremeweißen Kalksteinsäulen ausgestattet und symbolisiert in vieldeutiger Weise sowohl das Martyrium als spirituelles Königtum (Porphyr) als auch die Farben von Blut und Hirnmasse und die *corona* in ihren unterschiedlichen Bedeutungsnuancen (Märtyrerkrone, Siegeskranz, aber auch: Tonsur). Gerahmt wird der Bau durch einen Kranz von Fenstern mit Szenen aus dem Leben und den Wundern Thomas Beckets. In seiner Mitte war der nach der Elevation 1220 für die Gebeine geschaffene, in der Reformation zerstörte Schrein platziert.

In der Rezeption der Becketvita wird der Mord in der Kathedrale als finale Etappe des Martyriums zur emblematischen Szene, die in der reichen Ikonographie seines Kultes immer wieder aufgegriffen wurde: Die *corona* dargestellt als vom

47 Die Szene samt dem Zitat der Christusworte: Vgl. JvS c. 24, 319 f.

48 Vgl. Ebd., c. 26, 321.

Schwert durchschlagene Tonsur oder, wie in einer Statue in der Kathedrale von Wells, als abgeschlagene und von einem Kranz bekrönte Schädeldecke, wird zu einem speziellen Märtyrerattribut Beckets[50]. Hinzu kommen in unterschiedlichen Kombinationen die Elemente Altar, Kreuz und Schwert.

Ein frühes und stilbildendes Beispiel für diese Gestaltung des Martyriumsmotivs findet sich in einer Miniatur aus der ältesten erhaltenen Handschrift mit der Vita Johannes' von Salisbury (1180–1190)[51]. Hier wird die Idee des Blutopfers ikonographisch noch weiter verdeutlicht als im Text: Das obere Register zeigt links den nimbierten Thomas im Pontifikalornat mit zwei tonsurierten Begleitern beim Mahl. Ein dritter Geistlicher, durch eine Tür in der Bildmitte hereintretend, kündigt die Ankunft von vier geharnischten Männern an, die dämonenhaft im nächtlichen Schatten jenseits der Tür verharren. Ihren Gebärden nach sind sie in drohender Absicht gekommen. Das untere Bildregister zeigt Becket, wiederum in vollem Messornat, im Eingang zur Kirche. Kniend, mit geneigtem Haupt und herabgefallener Mitra, bietet er sich den vier nun auch bewaffneten Männern als Opfer dar. Begleitet ist er diesmal nur von seinem Kreuzträger. Fast überdeutlich ist das Schwert gezeichnet, das sein Haupt auf der Höhe der Tonsur durchschneidet und mit demselben Schlag auch noch den Arm des Begleiters zu treffen scheint – so war es Edward Grim ergangen. Hinter Thomas, im Innern der Kirche, ist der zur Messe gerüstete Altar mit Kreuz und Kelch zu sehen. Der äußerste rechte Bildteil zeigt drei vor bzw. unter einem kerzengeschmückten Grab kniende Wallfahrer.

Durch die Parallelisierung von Abendmahlsszene und dem folgenden Selbstopfer im Angesicht des Messaltars wird das Motiv der Christusmimese zur quasi eucharistischen Handlung gesteigert. Es handelt sich um die bildhafte Umsetzung einer Idee, die schon im Text anklingt, wo es heißt, dass sich Becket, nachdem er zuvor seinen Leib durch Askese und Körperstrafen gereinigt hatte, vor dem Altar als *hostia viva* seinen Mördern darbot: *immolatus* [...] *in eccclesia* [...], *coram altari, inter consacerdotes*[52]. Die letzte Bildszene steht für die Beglaubigung seines Martyriums: Durch die große Zahl seiner posthumen Wunder hatte Gott das Urteil über seine Heiligkeit gesprochen. Auch hierzu findet sich eine textliche Parallele, denn Johannes lässt die Vita s. Thomae mit einem Verweis auf die wundertätige Wallfahrt enden:

50 So in einer Statue aus der Kathedrale von Wells, in der der Erzbischof seine bekränzte Schädeldecke in den Händen hält, vgl. Binski, Becket's Crown (wie Anm. 49), Abb. 12.

51 Vgl. Alan von Tewkesbury, *Collectio epistolarum s. Thomae Cantuariensis*, BL MS Cotton Claudius B II, fol. 341; Ansicht unter: http://www.bl.uk/onlinegallery/onlineex/illmanus/cottmanucoll/t/011cotclab00002u00341000.html [abgerufen am 31. Mai 2017].

52 JvS (wie Anm. 16), c. 22, 317. Anders als Ursula Nilgen möchte ich diesen Vorgang nicht als einen bewusst gedächtnisverformenden Akt verstehen, sondern als ‚Bildkommentar' im Sinne einer erläuternden oder vertiefenden ‚Glosse' (Ursula Nilgen, The Manipulated Memory. Thomas Becket in Legend and Art, in: Memory and Oblivion. Proceedings of the XXIXth Interna-

> Hier, an diesem Ort, sind viele große Wunder zur Ehre des allmächtigen Gottes geschehen. Die Menschen drängen sich in Scharen, um an sich selbst oder an anderen die Macht und Gnade desjenigen zu erfahren, der immer wunderbar und herrlich ist in seinen Heiligen[53].

In der Ikonographie löst sich das Martyriumsmotiv rasch vom Vitentext und wird – in vereinfachter Weise – in anderen Zusammenhängen aufgegriffen, so in einer Miniatur aus einem englischen Psalter von ca. 1200[54], wo die Opposition von Kreuz und Schwert sehr emblematisch gerät: Beide kreuzen sich im Zentrum der Darstellung, unter ihnen (und zum Altar hingeneigt) kniet Becket, wiederum mit herabgefallener Mitra und deutlich erkennbarer Tonsur (*corona*), auf die das Schwert des zweiten Geharnischten gerichtet ist.

Ein Blick auf die frühen Bildzeugnisse bis ca. 1220 zeigt, dass hier eine Formel gefunden wurde, die in der reichen Ikonographie Thomas Beckets – eines der am häufigsten dargestellten Heiligen des späteren Mittelalters – modellhaft wurde[55]. Es handelte sich um eine einprägsame und (trotz der leichten Varianten) stets wiedererkennbare Darstellung, die *poena* und *causa* als zentrale Bestandteile des Martyriums in emblematisch verdichteter Weise zur Anschauung bringt: Als Mönchsbischof, mit Tonsur, Mitra und Kreuzinsignie personifiziert Thomas Becket die an ihrem Haupt getroffene Kirche. Durch die Nähe zum Altar, wo Kelch und/oder Patene auf das eucharistische Opfer verweisen, wird die Christusnachfolge angedeutet, die Becket durch sein Selbstopfer *coram altare* vollzieht. Mit der Opposition von Schwert und Kreuz wird schließlich auch für das Motiv, den Kampf von *regnum* und *sacerdotium*, eine treffende Formel gefunden.

53 JvS (wie Anm. 16), c. 28, 322.

54 Thomas Becket wird in der Kathedrale von Canterbury erschlagen: BL Harley MS 5102, fol. 32, Ansicht unter https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Thomas_Becket_Murder.JPG.

55 Herangezogen wurde v. a. der exzellente Überblick bei Richard Gameson, The Early Imagery of Thomas Becket, in: Pilgrimage: The English Experience from Becket to Bunyan, hg. v. Colin Morris / Peter Roberts, New York/Cambridge 2002, 46–89; sowie Paul Binski, Becket's Crown (wie Anm. 49). Zu Italien liegt vor: Costanza Cipollaro / Veronika Decker, Shaping a Saint's Identity. The Imagery of Thomas Becket in Medieval Italy, in: Medieval Art, Architecture & Archaeology at Canterbury, hg. v. Alixe Bovey, Leeds 2013, 116–138. Unentbehrlich die Inventare der Emailarbeiten aus Limoges: Simone Caudron, Thomas Becket et l' œuvre de Limoges, Limoges 2003; dies., La diffusion des châsses de saint Thomas Becket dans l'Europe médiévale, in: L'œuvre de Limoges et sa diffusion, hg. v. Danielle Gaborit-Chopin / Frédéric Tixier, Paris 2011, 23–41. Immer noch nützlich: der Überblick von Tankred Borenius, St Thomas Becket in Art, London 1932; sowie die Bestandsübersicht bei Barth, Zum Kult (wie Anm. 81). Zu den materiellen Zeugnissen der Wallfahrt: Sarah Blick, Votives, Images, Interaction and Pilgrimage to the Tomb and Shrine of St Thomas Becket, Canterbury Cathedral, in: Push Me, Pull You. Physical and Spatial Interaction in Late Medieval and Renaissance Art, hg. v. ders. / Laura D. Gelfand, Bd. 2 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 156/2), Leiden u. a. 2011, 21–58; der neueste Stand bei Paul Webster, Introduction. The Cult of St Thomas Becket: An Historiographical Pilgrimage, in: The Cult of St Thomas Becket in the

Ganz ähnlich wie in der Miniatur ist das Motiv auch auf dem romanischen Taufstein der Kirche von Lyngsjö/Schweden gestaltet[56]. Auf dem Altar sind zudem Patene und Kelch zu erkennen, über den sich der Heilige Geist in Gestalt der Taube herabsenkt. Die Rückseite zeigt unter anderem Darstellungen der Taufe und der Auferstehung Christi[57]. Hier wird ein Zusammenhang zwischen Wasser und Blut, Taufe und Martyrium gestiftet, der sich auch in der Engelbertvita findet: Das priesterliche Selbstopfer wird als reinigende Bluttaufe verstanden, durch die die nach der ersten Taufe begangenen Sünden am wirkungsvollsten wieder abgewaschen werden können. So hatte es unter anderem bereits Tertullian vorgedacht[58].

Weitaus wirkungsvoller noch als diese eher raren und/oder immobilen Zeugnisse war die kultische Alltags- oder Massenware: handliche, in großer Stückzahl hergestellte und mobile Objekte, die zeigen, wie rasch weiträumig die Repräsentation des Becket-Martyriums ins Bewusstsein der Menschen eingedrungen war. Hierfür sprechen Objekte wie ein liturgischer Kamm aus der Zeit um 1200, auf dem die Mordszene von einem Engel (links, Becket-Seite) und einem Teufel (rechts, Seite der Mörder) flankiert und so zum Grundsatzkampf zwischen Gut und Böse erhoben wird[59], ebenso wie eine Abtsmitra, die das Martyrium Beckets und dasjenige des Stephanus einander gegenüberstellt (Abbildung 1). Sie stammt aus dem niederbayerischen Zisterzienserinnenkloster Seligenthal, das eine dem hl. Thomas geweihte Kapelle besaß[60]. Die priesterlichen Benutzer konnten und sollten die Bildszene nicht nur als Dekor, sondern auch als moralischen Appell verstehen, die Lehren und Rechte der Kirche standhaft und bis zur letzten Konsequenz zu verteidigen. Vielleicht deshalb ist in beiden Darstellungen neben den bekannten Elementen deutlich auch ein aus der Kopfwunde hervorschießender Blutstrahl zu sehen; auf der Seligenthaler Mitra signalisiert zudem die aus der Himmelssphäre hervortretende Segenshand Gottes die himmlische Beglaubigung des Martyriums[61].

Neben diesen liturgischen Objekten sind schließlich noch die eigentlichen Kultzeugnisse – Reliquiare und Pilgerzeichen – zu beachten. Ihrer Zahl und Streuung nach stellten sie das ikonographische Hauptverbreitungsmedium dar. Schon vor der Translation der Gebeine 1220 zirkulierten Reliquien in großer Zahl, in Form von Blut, Hirn und Gewandpartikeln sowie ihren jeweiligen Behältern. Typisch für Canterbury waren die aus einer Blei-Zinn-Legierung bestehenden Pilgerampullen, die das viel bezeugte ‚Miracle Water' enthielten, das durch die Verdünnung winzi-

56 Taufstein in der Kirche von Lyngsjö/Schweden (um 1190); Ansicht unter: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lyngsjo_church_Sweden_7.jpg

57 Neben der Mordszene ist auf dem Taufstein auch explizit Heinrichs Beauftragung der Mörder (durch eine Schriftrolle) sowie die Aufnahme Beckets in den Himmel dargestellt; auf der Gegenseite ferner die Berufung von Petrus und Paulus und die Krönung Mariens, vgl. Gameson, The Early Imagery (wie Anm. 55), 67, 78.

58 Vgl. Anm. 2. Zum Motiv der Bluttaufe in der Engelbertvita s. Anm. 95.

59 Abb. und Beschreibung bei Gameson, The Early Imagery (wie Anm. 55), 55.

60 Vgl. Barth, Zum Kult (wie Anm. 81), 154.

Abbildung 1: Mitra mit der Darstellung der Steinigung des heiligen Stephanus und der Ermordung des heiligen Thomas Becket; bestickte Seide; Höhe 17,3 cm © Bayerisches Nationalmuseum München: Inv. Nr. T 17, Foto Nr. D49647.

ger Mengen von Blut gewonnen und zu Heilungszwecken verwandt wurde[62]. Pilgerampullen sind schon früh bezeugt; die einfachen zeigen den Heiligen oder den Mord, die größeren auch Szenen aus Beckets Leben. Neben den für einfache Pilger bestimmten Ampullen mit Wunderwasser wurden auch solche mit unverdünntem Blut vergeben. Johannes von Salisbury besaß zwei *fialae* mit der kostbaren Blutreliquie[63]. Eine der erhaltenen Ampullen aus der Zeit um 1200 (Abbildung 2) zeigt, dass die entscheidenden Elemente des Martyriums – erkennbar sind noch Kreuz, Schwert und das nimbierte Haupt – selbst auf diesen nur wenigen Zentimeter großen Objekten zur Geltung gebracht werden konnten[64]. Die symbolische und materielle Allianz von Bluttat, Reliquie und Ampulle, von Ereignis, Inhalt und Behältnis, ist so schlicht wie sinnfällig.

62 Vgl. Gameson, The Early Imagery (wie Anm. 55), 48 f. Zum Wunderwasser Rachel Koopmans, Wonderful to Relate. Miracle Stories and Miracle Collecting in High Medieval England (The Middle Ages Series), Philadelphia 2011, 107 f.

63 Vgl. Gameson, The Early Imagery (wie Anm. 55), 49; Karen Bollermann / Cary J. Nederman, A special Collection. John of Salisbury's Relics of Saint Thomas Becket and Other Holy Martyrs, Mediaevistik 26 (2013), 163–182.

64 Vgl. K. B. Slocum, Optimus Egrorum Medicus Fit Thomas Bonorum: Images of Saint Thomas as Healer, in: Death, Sickness and Health in Medieval Society and Culture, hg. v. S. Ridyard (Sewanee Medieval Studies 10), Sewanee, TN 2000, 485–488; Alyce A. Jordan, The Water of Thomas Becket. Water as a Medium, Metaphor and Relic, in: The Nature and Function of Water, Baths, Bathing and Hygiene from Antiquity to the Renaissance, hg. v. Cynthia Kosso / Anne Scott (Technology and Change in History 11), Leiden 2009, 479–500; Abbildungen ähnlicher Objekte unter: http://britishmuseum.org/research/collection_online/collection_ob-

Abbildung 2: Pilgerampulle aus Canterbury (1170–1220), Blei-Zinn-Legierung, 100×87 mm; British Museum 1921,0216.62AN247427001. Die Rückseite zeigt eine ovale Darstellung des Martyriums mit der Beischrift: ‚+ OPTIM<us> EGROR<um> MEDIC<us> FIT TOMA<s> BONOR<um>+.' © 2017 Trustees of the British Museum: 1921,0216.62AN247427001.

Ein besonderes Medium des Becketkultes stellten schließlich die bekannten Reliquienkästchen aus Limoges dar, die zwischen 1180 und 1220 in großen Serien produziert und exportiert wurden. Unter ihnen ragen diejenigen mit dem Becketmotiv zahlenmäßig besonders hervor: Von den geschätzten 100 Stück dieses Typs sind heute noch ca. 50 erhalten, 23 weitere kennt man aus Beschreibungen und Inventaren[65]. Die Kästchen zeigen eine standardisierte Ikonographie, die jedoch im Detail immer wieder variiert wird: Auf einer Längsseite ist die Martyriumsszene dargestellt, auf der Dachfläche darüber die Grablegung und/oder die *receptio animae,* die Giebelfelder zeigen nicht näher bezeichnete Heilige; die Rückseite ist ornamental gestaltet. Die serielle Produktion der Châsses mit ihrem Dekor aus blauem Email, Grubenschmelz und vergoldetem Kupferblech spricht für den hohen Bedarf an diesen Objekten: Offensichtlich stellten Becket-Reliquien keine ausgesprochenen Raritäten dar. Für 24 der erhaltenen Stücke kann der mittelalterliche Bewahrort bestimmt werden[66]. Drei der sechs Schreine deutscher Provenienz sind im rheinisch-westfälischen Raum beheimatet: Es handelt sich um zwei heute im Museum Schnütgen aufbewahrte Reliquiar(teil)e, von denen das eine

65 Vgl. Marie-Madeleine Gauthier / Élisabeth Antoine / Danielle Gaborit-Chopin, Corpus des émaux méridionaux, Bd. 2: L'apogée 1190–1215, Paris 2011, 43.

66 Die Zahlenangaben sind widersprüchlich, so gibt Simone Caudron Folgendes an: acht aus Frankreich, sechs aus England, fünf aus Italien, zwei bzw. drei aus Deutschland und eines aus den Niederlanden, vgl. Caudron, La diffusion (wie Anm. 55). Für Deutschland hat, plausibler als Caudron, Stefan Langenbahn, Thomas von Canterbury (wie Anm. 67), 54 m. Anm. 91, die

Abbildung 3: Becket-Reliquiar aus St. Maria im Kapitol (Limoges, 1185–1200); heute Museum Schnütgen Köln (21×17,8×8,4 cm) © Rheinisches Bildarchiv Köln: Marion Mennicken, rba_rba_d038929_04.

wohl ursprünglich nach St. Maria im Kapitol gehörte (Abbildung 3)[67], sowie um eine Châsse, die sich in der Pfarrkirche von Clarholz (Kr. Gütersloh) befindet (Abbildung 4). Möglicherweise gelangte das dortige Prämonstratenserstift St. Laurentius erst später in den Besitz der Becket-Reliquie. Nach neuesten Überlegungen könnten Schrein und Inhalt aus dem ca. 100 km entfernten Prämonstratenserstift Heiligenberg (Kr. Diepholz) gekommen sein, das dem hl. Thomas Becket geweiht war und eine kostbare Gewandreliquie (*superpellicium quo indutus erat s. Thomas Cantuariensis dum martyrium fecit*) besaß[68]. Bernd-Ulrich Hucker zufolge bestand hier ein Zusammenhang, indem das Kästchen nämlich ursprünglich von Heiligenberg für das Chorhemd Thomas Beckets erworben und dann – auf politischen und verwandtschaftlichen Wegen – nach Clarholz gegeben wurde[69].

67 So, nach erneuter Auswertung der Kölner Reliquienverzeichnisse, das Urteil von Klaus-Gereon Beuckers, Kiel, dem ich für den Hinweis herzlich danke. Vom zweiten hat sich nur noch die Platte der Schauseite erhalten (Inv. G 651), vgl. Stefan Langenbahn, Thomas von Canterbury und die Prämonstratenser. Untersuchungen zum Clarholzer Reliquiar, in: Clarholtensis Ecclesia. Forschungen zur Geschichte der Prämonstratenser in Clarholz und Lette (1133–1803), hg. v. Johannes Meier (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 21), Paderborn 1984, 43–60, hier 54 m. Anm. 91; Caudron, La diffusion (wie Anm. 55), lokalisiert die Provenienz der Platte, für mich nicht identifizierbar, in der „église de Jourg [sic!] en Westphalie." Hier sind sicher noch weitere Nachforschungen nötig.

68 Vgl. Langenbahn, Thomas Becket (wie Anm. 67), 60; Barth, Zum Kult (wie Anm. 81), 159.

69 Vgl. Bernd-Ulrich Hucker, Neues vom untergegangenen Prämonstratenserstift Heiligenberg bei Bruchhausen-Vilsen, Alt-Hannoverscher Volkskalender auf das Jahr 2014, Bd. 142 (2013),

Abbildung 4: Becket-Reliquiar (Limoges, um 1200); Pfarrkirche St. Laurentius, Clarholz © Karl Haunert.

Im ikonographischen Vergleich mit den übrigen Zeugnissen fällt bei den Schreinen die Verwendung des Begräbnis- und *Receptio*-Motivs der Dachflächen auf: Beim etwas älteren Schrein aus der Sammlung Schnütgen (St. Maria im Kapitol) nimmt eine aus der Himmelswolke herabreichende Hand die Seele (Kindfigur) des Verstorbenen auf, dessen in einem geschwungenen Bahrtuch ruhender, nimbierter Leichnam von zwei ebenfalls nimbierten Figuren in einen Sarkophag gesenkt wird. Ein bischöflicher Zelebrant verweist mit Handgestus auf die Himmelshand. Die zweite Szene stellt im Grunde eine Doppelung des Motivs dar; sie zeigt die Aufnahme des Heiligen in den Himmel. Nackt, mit über der Brust gekreuzten Armen und Nimbus wird er von wiederum zwei nimbierten Heiligen in einem halbrund gerafften Tuch in den Himmel erhoben. Auf dem Clarholzer Reliquiar ist das Thema auf eine Szene reduziert; der Vorgang der *receptio animae* wird durch die nach oben weisende Hand des Zelebranten nur angedeutet, der Tote ist nicht nimbiert, dafür flankieren ein Orant und ein Thuriferar die Darstellung. Die Szenen der Dachflächen stehen für den Aspekt der Heiligsprechung durch göttliches Urteil, also für den Zuschreibungs- und Kultaspekt. Dieser wird hier nicht durch das Motiv der posthumen Wunder, sondern gleichsam ‚buchstäblich', durch das der *receptio animae,* veranschaulicht und verweist sinnfällig auf die von Arnold Angenendt so genannte „Doppelexistenz"[70] der Heiligen, deren Seele sich bereits im Himmel befindet, während der Leib noch auf Erden verweilt. Ich möchte die Verwendung dieses Motivs im Sinne des ‚form follows function' deuten: Für ein Reliquienbehältnis, das

quiar dann – wiederum über verwandtschaftliche Beziehungen – als Geschenk nach Clarholz gelangt.

die leiblichen Überreste eines Heiligen inszeniert und zugleich beglaubigt, ist diese Darstellungsweise symbolisch stimmig. Der Verklärungsaspekt steht buchstäblich ‚über' der Martyriumsszene; diese wird auf den Limosiner Reliquiaren stärker im Sinne des eucharistischen Opfers gedeutet: Altar und liturgisches Gerät werden sehr deutlich akzentuiert, auf dem Schnütgen-Reliquiar wird dies noch durch die Darstellung einer Gloriole mit rotem Kreuznimbus unterstrichen, die von der göttlichen Hand aus einer Himmelswolke herab gereichten wird und die Becket ergreift (vielleicht ist sie als Hostiensymbol gedacht). Der politische Aspekt ‚Kreuz gegen Schwert' hingegen wird in diesen Beispielen nicht verbildlicht[71]. Auch die Gestalt Beckets mit stehendem, nur leicht zum Altar geneigtem Körper und aufrechtem, nimbiertem Haupt repräsentiert schon stärker den Typus des verklärten Heiligen als den des unschuldigen und willigen Opfers.

Der Sinn des vorangegangenen Überblicks war es, den Prozess des Transfers eines neuen Heiligkeitsmodells auf der Ebene der Bilder und anhand einiger exemplarisch ausgewählter Zeugnisse zu beleuchten. Denn bei diesen Vorgängen werden die nichtschriftlichen Zeugnisse nach wie vor noch nicht genügend beachtet, obwohl sie wegen ihrer teilweise massenhaften Produktion und ihrer konzentrierten Botschaft eine immense Wirksamkeit entfalteten, nicht zuletzt deshalb, weil sie durch den Verweis auf zentrale Momente des Geschehens die mündliche Zirkulation der schriftlich tradierten Erzählungen stets aufs Neue stimulierten.

Die ikonographischen Zeugnisse zeigen, wie rasch Becket in der Zeit des ausgehenden Investiturstreits zum Inbegriff des modernen Blutzeugen und zu einer europäischen Märtyrerikone wurde, die den Kreis der ‚alten' Märtyrer zwar, wie Caesarius von Heisterbach betont, nicht ersetzt, aber stimmig ergänzt[72]. Dies geschieht in enger Anbindung an die Hagiographie, insbesondere die ‚Vita s. Thomae' des Johannes von Salisbury, deren Bedeutung für die Rezeption des Kultes künftig neu gewichtet werden müsste[73]. Mit den letzten Beispielen sind wir zugleich auch von England ins Rheinland, den Endpunkt der Untersuchung, gelangt.

IV. TRANSFER 3: VON THOMAS BECKET ZU ENGELBERT VON KÖLN

Als Engelbert von Köln am 7. November 1225 Opfer eines als außergewöhnlich grausam geschilderten Attentats wurde, war die Erinnerung an die Ermordung Thomas Beckets noch sehr lebendig. Caesarius von Heisterbach, der ein Jahr nach dem Ereignis und im Auftrag von Engelberts Nachfolger, Erzbischof Heinrich von Müllenark, die Vita des Verstorbenen verfasste, erwähnt den hl. Thomas Becket gleich mehrmals in seinem wenige Jahre zuvor entstandenen ‚Dialogus miraculorum' mit

71 Nach Durchsicht der publizierten Beispiele spielt er in der Ikonographie der Limosiner Reliquiare keine hervorgehobene Rolle – das Kreuz wird hier nur selten dargestellt.

72 Vgl. VE II 16 (wie Anm. 82), 276.

dem Zusatz: *qui nostris temporibus pro ecclesiae libertate usque ad mortem dimicavit*[74]. Das Becket-Exempel dient ihm als Anlass zur Reflexion über die Arten und Ursachen des Martyriums. Als Beispiel zitiert er einen Pariser Disput, in dem es um die Frage ging, ob Thomas Becket ein Verräter des Königtums (*regni proditor*) oder ein Verteidiger der Kirche (*ecclesiae defensor*) und ein Märtyrer sei. Petrus Cantor plädierte für die zweite Ansicht, während ein Magister Ruger die erste verteidigte und zwar mit der Begründung, „die Standhaftigkeit (*constantia*) dieses Mannes sei bloße Unbelehrbarkeit (*contumacia*) gewesen", weshalb er des Todes schuldig sei – wenn auch nicht auf diese Weise[75]. Den Streit hätten schließlich nicht die Magister, sondern Christus selbst entschieden, indem er nämlich Thomas Becket durch viele Wunderzeichen ausgezeichnet habe[76].

Angesichts der universalen Popularität des Becketkultes ist es müßig, über die Quellen von Caesarius' Wissen zu spekulieren. Die engen dynastischen, politischen und wirtschaftlichen Verflechtungen mit England – so über die Welfen und die engen Handelskontakte Kölns und anderer Hansestädte – hatten die Verbreitung im deutschen Reich befördert; die Translation seiner Gebeine in die neu erbaute Trinity Chapel am 7. Juli 1220, „the most splendid religious occasion in thirteenth century England", und die Einführung des ersten Jubeljahres hatten dem Kult soeben erst neuen Aufschwung gegeben[77]. Die Verbreitung von Kirchen- und Altarpatrozinien, der Besitz von Reliquien und die Einträge in Kalendarien bezeugen seine starke Verankerung auch im Rheinland[78]. Mindestens zwei namentlich identifizierbare Wallfahrer aus dem Rheinland sind in den Mirakelsammlungen aus Canterbury bezeugt: Es handelt sich um Arnald von Grevinge und seine Frau Mathilde, ein kinderloses Kölner Ehepaar, dem durch das Wirken des Heiligen der ersehnte Sohn Thomas geschenkt wurde und deren gleichnamiger Enkel später Aldermann der deutschen Kaufleute in London wurde[79], sowie um den Ritter Ludwig von Deudesfeld, der an der Gründung des Zisterzienserinnenklosters St. Thomas/Kyll in der Eifel beteiligt war. Von Canterbury hatte Ludwig Reliquien des neuen Heiligen mitgebracht, die er zunächst in einer dafür errichteten Kapelle unterbringen ließ, wo sich in der Folge viele Wunder ereigneten. 1185 dann stiftete er dem zu diesem

74 Caesarius von Heisterbach, Dialogus Miraculorum – Dialog über die Wunder, übers. und komm. v. Nikolaus Nösges / Horst Schneider, 5 Bde. (Fontes Christiani 86/1–5), Turnhout 2009, VIII 69, 1666–1668.

75 Caesarius von Heisterbach, Dialogus Miraculorum (wie Anm. 74), 1666–1668.

76 Vgl. ebd.; weitere Becketwunder: VIII 70, 1668–1671; X 56, 2004 f.

77 Ebd. (wie Anm. 74).

78 Vgl. Anne J. Duggan, The Cult of St Thomas Becket in the Thirteenth Century, in: dies., Thomas Becket. Friends, Networks, Texts, Cults, Part IX (Variorum Reprints), Aldershot u. a. 2007, 21–44, hier 38; Raymonde Foreville, La diffusion du culte de Thomas Becket dans la France de l'Ouest avant la fin du XIIe siècle, Cahiers de Civilisation Médiévale (1976), 347–369; dies., Le jubilé de saint Thomas Becket, du XIIIe au XVe siècle, 1220–1470 (Bibliothèque générale de l'École Pratique des Hautes Études), Paris 1958. Zur Verbreitung im Rheinland s. Hans-Joachim Kracht / Jakob Torsy, Reliquiarium Coloniense (Studien zur Kölner Kirchenge-

Zeitpunkt schon bestehenden Kloster weitere Güter aus seinem Besitz[80]. Auch der Hauptaltar der ebenfalls an der Gründung beteiligten Zisterze Himmerod enthielt eine Reliquie *de cerebro Thomae Cantuariensis*[81]. St. Thomas an der Kyll dürfte ein wichtiger Ort der Inspiration für Caesarius gewesen sein; von hier wurden ihm einige Engelbert betreffende Visionen zugetragen, die ihn zu einem längeren Vergleich mit Thomas Becket veranlassten[82]. Seine Hauptquelle für die Gestaltung der Engelbertvita aber war ganz offensichtlich die Becket-Vita des Johannes von Salisbury.

Angesichts dieser Vorgeschichten lag die spontane Verbindung der beiden Mordfälle auf der Hand. Auch der Tod Engelberts fand unter Zeitgenossen einen starken Widerhall und hinterließ politische Verwerfungen in der Region[83]. Auf einer Reise von Soest nach dem bergischen Oppidum Schwelm war der Erzbischof am Abend des 7. November in einem Hohlweg eine Meile vor Schwelm von einer Gruppe miteinander verschworener Adeliger, darunter sein Neffe Friedrich von Isenberg, erschlagen worden. Für die Zeitgenossen handelte es sich um einen Mord, dessen Motiv darin bestand, dass Engelbert bei der Durchsetzung seiner bischöflichen Interessen und Rechte mehrere mit ihm verwandte Adelige in ihren Rechten geschädigt hatte, allen voran Friedrich, dem er wegen zahlreicher Klagen über seine Amtswaltung die einträgliche Vogtei des Stiftes Essen entziehen wollte. Dass das Attentat von der neueren Forschung nicht als Mord, sondern als fehlgeschlage-

80 Vgl. Ulrich Hartmann, Das Zisterzienserinnenkloster St. Thomas an der Kyll. Von den Anfängen in den 1170er Jahren bis zum ausgehenden 14. Jahrhundert (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 118), Mainz 2007, 19–29. Frühestes Zeugnis ist ein Wunderbericht über diese Wallfahrt bei WvC (wie Anm. 16), Nr. 129: *Miles quidam Theutonicus nomine Lodovicus* [...] *sepulchrum s. Thomae martyris adivit. Qui rediens, reliquiis devote adquisitis, iuxta coenobium vocatur claustrum* [Kloster Himmerod] *in honorem eiusdem sancti in parochio suo capellam construxit et ibi reliquias collocavit.* Von dieser Kapelle werden drei Wunder berichtet; auf das Heiligtum geht das 1185 erstmals urkundlich bezeugte und dem Heiligen geweihte Zisterzienserinnenkloster St. Thomas zurück. 1222 wurde dort die Abteikirche geweiht.

81 Notae dedicationis monasterii Himmerode (nach 1170), vgl. Medard Barth, Zum Kult des hl. Thomas Becket im deutschen Sprachgebiet, in Skandinavien und Italien, Freiburger Diözesan-Archiv 80 (1960), 97–166, hier 154. Von Himmerod aus wurde 1189 Heisterbach besiedelt, so dass auch hier eine Vertrautheit mit dem Heiligen und seinen Schriften vermutet werden darf: Im Dialogus miraculorum VII 4 (wie Anm. 74) berichtet Caesarius über ein Wunder des hl. Thomas von Canterbury, *quod nec in eius Passione legitur, neque in libris Miraculorum eius reperitur.*

82 Vgl. Caesarius von Heisterbach, Libri VIII miraculorum: Die beiden ersten Bücher sowie Leben, Leiden und Wunder des heiligen Engelbert, Erzbischofs von Köln (Bücher IV und V der libri VIII miraculorum), in: Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, Bd. 3, ed. Alfons Hilka / Fritz Zschaeck, Bonn 1937 (künftig VE) II 16, 274–278. Bei der Übersetzung orientiere ich mich an: Caesarius von Heisterbach, Leben, Leiden und Wunder des hl. Erzbischofs Engelbert von Köln, übers. v. Karl Langosch (Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit 100), Münster/Köln 1955.

83 Vgl. Uta Kleine, Gesta, Fama, Scripta. Rheinische Wundersammlungen des Hochmittelalters

ner Entführungsversuch gedeutet wird, sei zwar erwähnt, ist aber für die Analyse des mittelalterlichen Deutungshorizonts unerheblich[84].

Engelbert starb nicht im Ruf der Heiligkeit, im Gegenteil. In einer Homilie, die er unter dem unmittelbaren Eindruck von Engelberts Tod schrieb, zitiert Caesarius Stimmen, die Engelbert für einen besseren Herzog als Bischof hielten und um sein Seelenheil fürchteten. Vor diesem Hintergrund deutet Caesarius Engelberts Tod als Sühne für dessen fehlende Lebensverdienste: Durch die Todesart habe Gott die Schuld tilgen wollen, die Engelbert durch seine allzu große Sorge um die *negocia mundana atque secularia* und die Vernachlässigung der *negocia spiritualia* auf sich geladen habe[85].

Doch ein Jahr später, zum Zeitpunkt seiner Beauftragung durch den neuen Erzbischof, hatte sich das Bild gewandelt. Dafür hatten zahlreiche Revelationen und Heilungswunder an Engelberts Grab in Köln und an der Mordstelle bei Schwelm beigetragen. Dort, am von Caesarius sogenannten ‚Blutort' (*locus occisionis, locus sacri cruoris* oder *sepulchrum sanguinis*), waren schon kurze Zeit später ein Altar, dann eine provisorische Kapelle zur Erinnerung an die Bluttat errichtet worden[86]. Auf der politischen Seite hatten die Inszenierungen rund um Engelberts durch Abkochen konservierten Leichnam Ähnliches bewirkt: Er war zusammen mit den blutigen Gewändern von seinen Ministerialen zur rituellen ‚Klage mit dem toten Mann' auf zwei Hoftagen Heinrichs (VII.) und auf einer Synode vorgewiesen worden. Der päpstliche Legat Konrad von Porto hatte Engelbert öffentlich zum Märtyrer erklärt, der *pro iustitia / pro honore et defensione ecclesiae* durch die Schwerter der Ungläubigen getötet worden sei[87]; der erzbischöfliche Elekt Heinrich von Müllenark hatte, von Engelberts Ministerialen bedrängt, öffentlich geschworen, *ut sanguinem eius, quoad viveret, vindicaret*[88]. Die königliche Proskription hatte schließlich zur Ergreifung des Hauptschuldigen Friedrich und zu dessen Hinrichtung geführt.

84 Von den Darstellungen des Attentats und seiner Hintergründe seien hier nur die neueren genannt: Michael Matscha, Heinrich I. von Müllenark. Erzbischof von Köln (1225–1238) (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 25), Siegburg 1992, 185 ff.; Wilhelm Janssen, Das Erzbistum Köln im späten Mittelalter 1191–1515, Teil 1 (Geschichte des Erzbistums Köln 2,1), Köln 1995, 134–144; Josef Lothmann, Erzbischof Engelbert von Köln (1216–1225): Graf von Berg, Erzbischof und Herzog, Reichsverweser (Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins 38), Köln 1993, 387 ff. Grundlegend die kritische Untersuchung von Wolfgang Kleist, Der Tod des Erzbischofs Engelbert von Köln: eine kritische Studie, Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde 75 (1917), 182–249; hierauf fußen im Wesentlichen die späteren Darstellungen, u. a. Bernd Fischer, Engelbert vom Berg (1185–1225). Kirchenfürst und Staatsmann. Mit einer Gegenüberstellung zu Thomas Becket (1118–1170), Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins 94 (1988/1990), 1–47; und Heinz Finger, Die Isenberger Fehde und das politische Zusammenwachsen des nördlichen Rheinlandes in der Stauferzeit, AHVNR 197 (1994), 27–62; außerdem die neuesten Beiträge zum Thema in: Aufruhr 1225 (wie Anm. 105).

85 Caesarius von Heisterbach, Sonntagshomilien, in: Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, Bd. 1, hg. v. Alfons Hilka, Bonn 1933, 153.

86 VE (wie Anm. 82) III 63, III 72. Zur Kapelle: VE III 5, 313; ähnlich III 74, 326. Zum Blutkult: Kleine, Gesta, Fama Scripta (wie Anm. 83), 303–310.

Mit der Vita sollte Caesarius den Erfolg des neuen Erzbischofs verewigen und zugleich den *qua fama* und *per viam cultus* erworbenen Märtyrerstatus festschreiben und theologisch begründen. Dies tat er, indem er das Motiv des Sühnetodes beibehielt, aber zur Märtyrer-Passio steigerte (zwei Drittel des Textes sind der Passio gewidmet). Deutlich sind die motivischen und argumentativen Anleihen bei Johannes von Salisbury, an dessen Martyriums-Modell er Engelbert misst, sowohl in Bezug auf die *poena* als auch auf die *causa*:

> In neuerer Zeit wurde [Christus] im heiligen Thomas, dem Erzbischof von Canterbury, getötet, weil er die Freiheit der Kirche retten wollte. Dieselbe Todesursache besteht auch bei unserem Erzbischof Engelbert. Jener befreite die englische Kirche vom Joch König Heinrichs, dieser befreite ebenso durch seinen Tod die seinem Schutz anvertraute Kirche [von Essen] von der unerträglichen Ausplünderung durch Graf Friedrich. Und obwohl der heilige Thomas vor seinem Märtyrertod viele Beschwerden, Ungemach und Verbannung ertrug, die Engelbert nicht zu erleiden hatte, so steht es doch fest, dass er bei dem Märtyrertod mehr Schmerz, Angst und Aufregung als Thomas erduldete[89].

Im Sinne der Martyriumsursache deutet Caesarius auch den Namen Engelberts (ANGELica liBERTas), nämlich als allegorischen Verweis auf die *libertas ecclesiae*. Die Heiligkeit, die er in seinem Leben habe vermissen lassen, habe sein grausamer Tod aufgewogen, für den er von Gott vorherbestimmt gewesen sei. So sei er trotz seiner Verstrickung in die „Netze böser Geister" kraft göttlicher Vorsehung von einem „Gefäß des Zorns" zu einem „Gefäß der Herrlichkeit" (Röm 9,22) geworden[90]. Friedrich hingegen, dessen Name nur antiphrastisch gedeutet werden könne, weil er nämlich den Frieden *nicht* habe, sei „durch den Atem des Behemoth" (Hiob 40,10) im Zorn gegen Engelbert entflammt und habe den Plan gefasst, ihn zu töten[91]. Das Wirken des Teufels, die Wahl durch göttliche Vorsehung und der immer wieder gesuchte allegorische Bezug zur Passion Christi – all dies sind bekannte Motive aus der Becketvita, auf die Caesarius hier zurückgreift, um den den Sühnetod zum Martyrium zu übersteigern und das Geschehen zugleich im göttlichen Heilsplan zu verankern.

Im Sinne der *causa* deutet Caesarius auch die geistlich-weltliche Doppelwürde Engelberts als Graf von Berg und Erzbischof von Köln:

> Mit dem Erzbistum hatte er ja das geistliche und mit dem Herzogtum das weltliche Schwert erhalten. Mit beiden Schwertern hielt er die Widerspenstigen im Zaum, exkommunizierte die einen und kämpfte die andern mit Heeresmacht nieder. So stritt auch Makkabäus, wie man liest, mit seinem eigenen Schwert [...], um seine Feinde niederzuwerfen (1 Makk 3,12)[92].

89 Ebd. II 16, 277.

90 Ebd. I 1, 236: *Sanctitatem que vite defuit mors pretiosa supplevit, et si minus perfectus erat in conversatione, sanctus tamen effectus est in passione.* [...] *Nam ‚placens Deo' eterna predestiantione ‚factus est dilectus' in passione* (Sap. 4,10); I 2, 238: *Non opera iustitie hec neque divitie, sed retia demoniorum, instrumenta et laquei peccatorum, quos ipse evadere non potuit.* [...] *Hec idcirco commemoro, ut cognoscat lector, de quali viro martirem sibi elegerit dominus, de ‚vase ire' faciens ‚vas glorie'* (Röm 9,22).

91 Ebd. II 1, 250, 251.

Dass dies stets zum Besten der Kirche geschehen sei, wird durch einen weiteren Vergleich mit Judas Makkabäus unterstrichen: Engelbert habe die Güter der ihm anvertrauten Kirche geschützt wie der Makkabäer, „der ähnlich einem Löwen in seinen Werken das Heer Israels" – das heißt die ihm anvertrauten Güter der Kirche – „mit seinem Schwerte schützte" (1 Mak 3)". Hierin sei er „Beschützer der Bedrängten" (*defensor afflictorum*) und ein „Hammer gegen die Tyrannen" (*malleus tyrannorum*) gewesen[93].

Der Makkabäer-Vergleich dient hier zunächst dazu, an das aus dem Alten Testament hergeleitete Heiligkeitsmodell des bewaffneten Glaubenskampfes anzuknüpfen. Er leitet zugleich aber auch eine theologische Antithese ein: Gerade *weil* Engelbert bis zuletzt den weltlichen Dingen so sehr zugetan gewesen sei, habe Gott ihn sich zum „auserwählten Rüstzeug" (*vas electionis*, Apg 9,15) erwählt, um den Menschen das Wunder des göttlichen Ratschlusses desto deutlicher vor Augen zu führen[94]. Denn eine so deutliche *conversio* vom weltlichen Fürsten zum Mann der Kirche, wie sie Thomas Becket vorgelebt hatte, war für Engelbert selbst bei höchstem Wohlwollen nicht zu konstruieren. Anstelle der inneren *conversio* verweist Caesarius bei Engelbert auf die äußere *purgatio*: Hatte Becket sich durch seinen langjährigen Kampf gegen die Feinde der Kirche für das Martyrium empfohlen, so hatte Engelbert, dem Entsprechendes nicht nachzusagen war, sich durch eine unmittelbar vor seinem Tode abgelegte, tränenreiche Beichte und die Feier der heiligen Messe gereinigt.

> So wollte der wahre und höchste Priester, der Mensch Jesus Christus, der sich auf dem Altar des Kreuzes als reinigendes Opfer für unsere Sünden (*hostiam propitiationis pro peccatis nostris*, Joh 2,2) darbringen ließ, den reuigen Priester wegen seines Tränenstroms abwaschen und reinigen, damit er durch das Martyrium Gott dem Vater als Opfer dargebracht werden sollte, ein reines Opfer, ein heiliges Opfer, ein wohlgefälliges und unbeflecktes Opfer wäre (*hostia pura, hostia sancta, hostia placens et immaculata*)[95].

Ganz wie Johannes von Salisbury versucht auch Caesarius hier, die Bluttat durch eine Parallele zur Eucharistie in die Nähe eines quasi-sakramentalen Opfers zu rücken.

Auch in der Nacherzählung der Bluttat bemüht sich Caesarius, diese Idee der quasi-eucharistischen Christusmimese aufrecht zu erhalten, was aber deshalb nicht recht gelingt, weil es ihm zugleich darum geht, mit der Hervorhebung ihrer physischen Grausamkeit und moralischen Verwerflichkeit den Umstand der fehlenden Lebensverdienste zu kompensieren, ja ihn noch zu überbieten. Als *parricidum*, als *praesumptio ceca*, *furor* und *insania beluorum* bezeichnet er die detailreich geschilderte Tat, um dann zu bilanzieren:

militiam debellando. Sic Machabeus prius proprio in deiectione inimicorum [...] *gladio legitur pugnasse.*

93 Ebd. I 5, 242. Eine ähnliche Formulierung (*malleus impiorum, sed pauperum et moerentium consolator*) auch bei JvS (wie Anm. 16), c. 22, 317, s. Anm. 30.

> Von der Eiche, unter der man ihm die erste Wunde schlug, bis zu der Stelle, wo man ihn hinzerrte und hinmordete, sind es kaum zehn Schritte; dort wurde zur Erinnerung an sein Martyrium eine Kapelle gebaut. An dieser Stelle drängten sich die Kinder des Verderbens (*filii perditionis*, Tess 2,3) wie grimmige Hunde über der Leiche zusammen und durchbohrten sie mit ihren scharfen Messern [...], dass vom Scheitel bis zur Sohle kein Teil des Körpers von Wunden frei blieb. In der Person Christi, dessen Glied er dadurch geworden war, dass er für die Gerechtigkeit starb, konnte er mit dem Propheten sagen: ‚Viele Hunde haben mich umgeben, der Bösen Rotte hat sich um mich gemacht' (Ps 22,17) usw. Dann soll einer von ihnen einen Schnitt in die Fußsohle des Leichnams gemacht haben, um festzustellen ob der Tod auch wirklich eingetreten sei[96].

Mit dieser und anderen Parallelen zur Passion Christi[97] und mit der harten Kontrastierung zwischen dem heiligen Stand des Getöteten und dem erbärmlichen Zustand des Leichnams, der von Wunden bedeckt und beinahe gänzlich entkleidet vorgefunden und auf einem stinkenden Mistkarren ins nahe Schwelm gebracht wurde, setzt Caesarius weitere drastische Akzente[98].

Die Darstellung gipfelt in der Deutung des Martyriums als ‚Bluttaufe', die, wie die Wassertaufe, bei gleichzeitiger Reue volle Genugtuung (*satisfactio*), das heißt Sündentilgung, bewirke:

> Welche Genugtuung besitzt größeren Wert und größere Wirkungskraft als das Martyrium? Gar keine. Zweierlei ist es, was bei Erwachsenen mit Hilfe der Reue volle Vergebung bewirkt: die Wassertaufe und die Bluttaufe. In beidem gab der heilige Engelbert Gott Genugtuung. Denn was für Sünden er nach der ersten Taufe auf sich lud, die schaffte er durch die zweite, wie wir hoffen, ganz weg[99].

47 Wunden hatte man bei Engelbert gezählt. Caesarius deutet sie als spiegelnde Strafen an all jenen Körperteilen, mit denen jener gesündigt hatte, und zählt sie umständlich auf[100]. Mit all diesen crescendierenden Reihungen lenkt er von dem Umstand ab, dass dem Martyrium Engelberts kein echter Glaubenskampf, keine lebensgefährliche Bekenntnissituation vorausgegangen war, sondern dass es sich letztlich in der ihn völlig überraschenden Straf- und Rachesituation erschöpfte. Denn in seiner Deutung liegt die Rechtfertigung (*satisfactio*) von Engelberts Martyrium in der Bluttat selbst, die so zum eigentlichen Bekenntnis gerät und Zeugnischarakter erhält. Nach dem Bericht verschiedener Visionen wurde Engelberts Seele nämlich erst im Augenblick seines Todes, „als er sich in seinem Blut wälzte" und „als seine Augen von Blut bedeckt und verdunkelt waren", endgültig den Dämonen entrissen[101] – und nicht in einer wie immer gearteten rhetorischen, symbolischen, juristischen oder politischen Auseinandersetzung mit seinem Gegner.

96 Ebd. II 7, 262.

97 Z.B. ebd. II 7, 260: Der von seinen ängstlichen Begleitern verlassene Erzbischof: *Omnes, relicto eo, fugerunt* (Mt 26, 56).

98 Vgl. ebd., 263.

99 Ebd. II 8, 265.

100 Vgl. ebd.

101 Ebd. II, 15, 274, 276; Kleine, Gesta, Fama, Scripta (wie Anm. 83), 289; Paul Derks, Gevels-

Wo Blut ist, muss auch ein Märtyrer sein und vice versa – mit dieser Feststellung sind wir wieder am Anfang angelangt, bei der unmittelbaren Evidenz des Zeichenträgers Blut, dem Urstoff des Martyriums, durch den wie durch einen himmlischen Mörtel die lebendigen Steine des Heilsgebäudes zusammengehalten werden, wie schon Johannes von Salisbury es in seiner Becketvita formulierte:

> Der alte Feind kämpft beständig gegen die allerheiligste Kirche, aber Gottes Sohn hat sie mit seinem eigenen Blut erlöst und sie zu wahrer Freiheit geführt. Unter seinen Gliedern sind die verherrlichte Schar der Apostel und das Heer der heiligen, purpurgekleideten Märtyrer die hervorragendsten. [...] Durch ihr Blut verbinden sie wie durch Klebstoff oder Zement (*caementum, glutinam*) die lebendigen Steine im Gebäude des Leibes Christi[102].

Auch bei Engelbert finden sich alle Anzeichen eines ausgeprägten Blutkultes, vor allem an der Mordstelle, die später den Namen ‚Gevelsberg' (*Givelberch, Gi(j)velberg, Gevelsberch*) bekam, eine mhd. Form von ‚Schädelberg'=Golgatha. Hier etablierte sich nach vielen durch das Blut Engelberts bewirkten Wundern zunächst eine Kapelle, aus der dann später ein Zisterzienserinnenkloster hervorging[103] – ähnlich wie zu dieser Zeit an vielen Waldheiligtümern, so auch in St. Thomas an der Kyll. Dass der Engelbertkult – trotz einer zunächst recht intensiven Wallfahrt – nicht im Entferntesten an den Erfolg seines englischen Vorbilds heranreichte, hat mit Umständen zu tun, die hier nicht zu erörtern sind. Auch wenn die Zahl der Reliquien und Bildzeugnisse Engelberts begrenzt ist, so hat sein Kult doch zumindest ein singuläres ikonographisches Zeugnis hervorgebracht. Es handelt sich um eine überlebensgroße Statue aus dem Kloster Gevelsberg (Abbildung 5), die in ihrem ursprünglichen Zustand den Erzbischof mit vom Schwert durchstoßener Brust darstellte. In ihrer Größe, freistehenden Form und „Leidensintensität"[104] (Luckhardt) steht sie bislang einzigartig dar. Auf eine für die damalige Zeit völlig neuartige und schockierende Weise versinnbildlichte sie die Bluttat und repräsentierte kongenial den Gründungsmythos des Ortes[105].

102 JvS (wie Anm. 16), c. 1, 301.

103 Vgl. Kleine, Gesta, Fama, Scripta (wie Anm. 83), 303 f., 306, 308 f. Auf das Martyrium als Gründungsereignis und -mythos nehmen auch zwei erzbischöfliche Urkunden Bezug: Westfälisches Urkundenbuch, Bd. 7: Die Urkunden des kölnischen Westfalens vom Jahr 1200–1300, hg. v. Verein für Geschichte und Alterthumskunde Westfalen, Münster 1908, Nr. 445: Erzbischof Heinrich von Müllenark schenkt dem Zisterzienserinnenkonvent in *Gievilberch, ubi dominus et antecessor noster Engelbertus felicis recordationis venerabilis Coloniensis archiepiscopus pro iustitia gladiis impiorum occubuit*, eine Hufe bei Schwelm. Ähnlich Nr. 495. Einer lokalen Tradition zufolge, die aus zeitgenössischen Quellen nicht zu belegen ist, besaß das spätere Zisterzienserinnenkloster an Reliquien Stücke von Engelberts Kleidung sowie einen Dolch – angeblich die Mordwaffe, vgl. Ursula Weirauch, Der Engelbertschrein im Kölner Domschatz und das Werk des Bildhauers Jeremias Geisselbrunn (Die Kunstdenkmäler des Rheinlandes, Beih. 21), Düsseldorf 1973, 95.

104 Jochen Luckhardt, Die Schwertwunde des heiligen Engelbert, Westfalen 57 (1979), 7–15, hier 14.

105 Vgl. Kleine, Gesta, Fama, Scripta (wie Anm. 83), 273; Luckhardt, Die Schwertwunde des heiligen Engelbert (wie Anm. 104), 7–15; Abb. und Kurzkommentar von dems., in: Aufruhr 1225. Ritter, Burgen und Intrigen. Das Mittelalter an Rhein und Ruhr. Ausstellung im LWL

Abbildung 5: Statue Erzbischof Engelberts I. aus dem ehem. Zisterzienserinnenkloster Gevelsberg (Köln, um 1235); Märkisches Museum Witten, derzeit Ruhrmuseum Essen (Höhe 208 cm) © Märkisches Museum Witten.

Nicht nur in der Heiligenverehrung, wo die Hostie immer deutlicher den Rang einer ‚leibhaften' Christusreliquie gewann, auch in der Theologie mit ihrem Interesse an der Menschlichkeit Jesu und ihrer metabolischen Durchformung der Eucharistielehre (Transsubstantiation) sowie in der Mystik mit ihrer ausgesprochenen Passions- und Eucharistiefrömmigkeit ist in den Jahren um 1200 die wachsende Bedeutung des Somatischen und die Wertschätzung des Blutes als heilige Substanz zu beobachten[106]. Die *Imitatio Christi* wurde der Königsweg zum Heil – nicht nur im

106 Grundlegend: Miri Rubin, Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture, Cambridge 1991; aus der Perspektive des Heiligenkultes: Godefridus J. Snoek, Medieval Piety from Relics to the Eucharist: A Process of Mutual Interaction (Studies in the History of Christian Thought 63), Leiden 1995. Immer noch aktuell: Peter Browe, Die Verehrung der Eucharistie im Mittel-

Martyrium, auch in Phänomenen wie der Stigmatisierung, in der spirituell erfahrenen Einswerdung mit Gott (*unio mystica*) oder in der Einverleibung der gewandelten Hostie („die Einverleibung von Fleisch in Fleisch"). Das Streben nach der „buchstäblichen Nachfolge Christi einschließlich des Körperlichen" ist Caroline Bynum zufolge ein Grundthema der Religiosität des 13. Jahrhunderts[107]. Hieraus ließen sich wichtige Argumente im Kampf gegen den häretischen Dualismus der Katharer ebenso gewinnen wie – die Beispiele des Aufsatzes zeigen es – im Kampf gegen die zu Feinden der Kirche erklärten Gläubigen aus den eigenen Reihen.

hg. v. Hubertus LUTTERBACH / Thomas FLAMMER (Vergessene Theologen 1), Münster u. a. 2010; Peter DINZELBACHER, Die „Realpräsenz" der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen, in: Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Peter DINZELBACHER / Dieter R. BAUER, Ostfildern 1990, 115–174.

107 Zitate: Caroline W. BYNUM, Mystikerinnen und Eucharistieverehrung, in: DIES., Fragmentie-

III TRANSFER

Julia WEITBRECHT
Fülle durch Mangel. Logiken des Verzichts und die Modellierung von Herrscherheiligkeit in der mittelalterlichen Oswaldlegendarik 157

Uta KLEINE
Von Thomas Becket zu Engelbert von Köln: Die Erneuerung der Idee des blutigen Martyriums im Zeichen der *libertas ecclesiae* 175

Klaus HERBERS
Übertragene Heiligkeit – Reliquientranslationen und die Folgen 205

IV SCHLUSS

Philipp FREY und Fiona FRITZ
Das ‚Hagiography Sourcebook': Eine Sammlung online verfügbarer Materialien zu hagiographischen Fragen 225

Felicitas SCHMIEDER
Heiligkeiten. Konstruktionen, Funktionen und Transfer von Heiligkeitskonzepten im europäischen Früh- und Hochmittelalter – einige Gedanken zum Schluss 229

Ortsregister 233
Personenregister 236