

Gisela Muschiol

## Zur Typologie weiblicher Heiliger vom frühen Mittelalter bis zur „Legenda maior“

### 1. Typen weiblicher Heiligkeit?

Im „Lexikon des Mittelalters“ schreibt Elisabeth Gössmann: „Obwohl das mittelalterliche Frauenbild in der von Männern vertretenen Schulwissenschaft dem einer patriarchalischen Kultur entspricht, ist doch im Christentum nie bezweifelt worden, daß die Frau wie der Mann *capax Dei* sei und als solche erlösungsfähig“<sup>1</sup>. Das bedeutet: Im Christentum ist eine grundsätzliche Gleichberechtigung von Mann und Frau bezüglich Heil und Erlösung gegenwärtig. Gleichzeitig ist immer auch die paulinische Aussage „Gott hat sich das Schwächere erwählt, um das Starke zuschanden zu machen“ (1. Kor 1, 27 f.) auf Frauen bezogen worden. Eine ‚schwache‘ Frau konnte durch die Gnade Gottes zu überlegener Größe erhoben werden, so die Vorstellung schon bei den frühen Christen. Eine weibliche Asketin vermochte z. B. durchaus reichere Verdienste zu erwerben als ein männlicher Asket. Daher stellt sich die Frage: Hat der ‚Holy Man‘, der *vir Dei*, den Peter Brown für die Antike<sup>2</sup> und Arnold Angenendt für das frühe Mittelalter<sup>3</sup> beschreiben, ein weibliches ‚Gegenstück‘? Anders gefragt: Selbstverständlich gibt es weibliche Heilige; aber haben sie die gleichen Funktionen, die gleichen Qualitäten wie männliche Heilige? Nicht die Frage von Topoi und ihrem Verhältnis zu geschichtlicher Wirklichkeit in den Viten ist in diesem Zusammenhang zu behandeln, sondern die Frage nach Vorstellungen, Ideen und Typen von Heiligkeit.

---

1 Elisabeth Gössmann / Martin Heinzelmänn u. a.: [Art.] Frau. In: Lexikon des Mittelalters. München, Zürich 1980 ff. (im folgenden: LexMA), Bd. 4, Sp. 852–874, hier Sp. 852.

2 Vgl. Peter Brown: The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. In: The Journal of Roman Studies 61 (1971), S. 80–101.

3 Vgl. Arnold Angenendt: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München 1994, S. 69–88.

## 2. *Vir Dei* – *Famula Dei*

Prägendes Bild vieler Heiligenviten ist der *vir Dei*, der ‚Mann Gottes‘. Neutestamentlich ist die Rede von diesem ‚Mann Gottes‘ nicht, allerdings berufen sich viele Viten auf den (zweiten, späteren) Schluß des Markusevangeliums: „In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben; sie werden in neuen Sprachen reden; wenn sie Schlangen anfassen oder tödliches Gift trinken, wird es ihnen nicht schaden; und die Kranken, denen sie die Hände auflegen, werden gesund werden“ (Mk 16, 17b-18). Die Gestalt eines solchen ‚Holy Man‘ ist in der wissenschaftlichen Literatur intensiv und ausführlich dargestellt worden<sup>4</sup>. Besonders und außerordentlich ist der *vir Dei* wegen seiner Kraft, die ihm von Gott her zukommt, die er aber auch durch eigenes Zutun erwirbt: durch Askese und Keuschheit (‚Jungfräulichkeit‘), durch Gebet und Almosen. Diese Kraft hat der Mann Gottes nicht um seiner selbst willen, und er behält sie auch nicht für sich, sondern er setzt sie ein zum Wohl der Menschen. Hinzu kommt, und dies ist aus der Sicht der Vitenautoren, die den *vir Dei* schildern, der bedeutsamere Aspekt: Der *vir Dei* ist gleichsam Zeichen göttlicher Präsenz in der Welt. Peter Brown hat die Rolle der Hagiographie und damit die Aufgabe des Holy Man definiert „als Vergrößerungsglas, das auf das gottentzündete Leben eines einzelnen Menschen jene Strahlenzone der ‚göttlichen Macht‘ versammelt, die, wenngleich diffuser, über der Gruppe als ganzer scheint“<sup>5</sup>. Die Viten vertreten damit, so Angenendt, „religionsgeschichtlich gesehen das Konzept des Heilmittlers: Der Kontakt zu Gott kommt nicht unvermittelt zustande, sondern dank bestimmter Mittelspersonen, die durch ihre eigene Gottverbundenheit auch für andere den Gotteszugang ermöglichen“<sup>6</sup>. Der Heilmittler kann dabei auch den Kontakt zum Bösen, zu den Dämonen abwehren. Was aber noch wichtiger ist: Er kann, weil er selbst asketisch lebt und sich dadurch Zugang zur Gnade Gottes verdient, Krankheiten heilen, Unglauben und Ungehorsam mysteriös bestrafen lassen, Gehorsam und Dienst belohnen, Naturereignisse beeinflussen, kurz: Wunder jeder Art müssen zu seinem Repertoire gehören, wenn er als *vir Dei* reüssieren will – und das soll er, sowohl im Verständnis der Vitenschreiber als auch in der Vorstellungswelt seiner ‚Verehrer‘.

Auf der Suche nach einem weiblichen Gegenstück zum *vir Dei*, auf der Suche nach einer *femina Dei*, die in den Quellen fast immer als *famula Dei*<sup>7</sup> bezeichnet

4 Vgl. Angenendt: Heilige (wie Anm. 3), S. 69–74.

5 Peter Brown: Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike. Berlin 1986, S. 46.

6 Arnold Angenendt: Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart 1990, S. 190.

7 Vgl. Gisela Muschiol: *Famula Dei*. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern

wird, bieten sich die Viten weiblicher Heiliger vom frühen bis zum hohen Mittelalter als reichhaltige Quellen an.

Die meisten Frauen, die in diesen Viten sichtbar werden, leben in einer klösterlichen Gemeinschaft, einige wenige auch als Asketinnen in der Welt oder, wie Hedwig, gleichzeitig oder nacheinander in einer säkularen und in einer klösterlichen Umgebung. Was für den *vir Dei* gut erforscht ist, der Zusammenhang von Askese, Verdienst und Mittlerschaft, gilt es im folgenden für die *famula Dei* herauszuarbeiten.

### 3. Askese und Verdienst

Schon in den antiken Philosophenschulen praktizierte man asketische Lebensformen. In Verbindung mit den Vorstellungen von Naherwartung im Neuen Testament kommt der Askese spätestens seit den Anfängen der Eremiten eine dominierende Rolle im frühen Christentum zu. Das asketische Ideal hat nach Jean Leclercq zwei deutliche Konstanten: die Entscheidung gegen die ‚Welt‘, verbunden mit der Entscheidung zur radikalen Nachfolge Christi, zur Vereinigung mit Gott<sup>8</sup>. Praktisch äußern sich diese beiden Grundentscheidungen oft in einer extremen Leib- und Weltfeindlichkeit; gleichzeitig aber gibt es immer auch Kritik an dieser Haltung, die die Nähe zu Gott nicht z. B. vom Genuß verdorbenen Fleisches oder vom Tragen härterer Bußgewänder abhängig machen will. Im Gegenteil, Weltflucht zieht häufig das Verlangen nach sich, der Welt in anderer Weise nützlich zu werden. Eine solche ‚andere Nützlichkeit‘ läßt sich bei allen Heiligen beobachten.

#### 3.1 Gebet, Fasten, Almosen

Den traditionellen Formen christlicher Buße begegnet man in der Trias von Gebet, Fasten und Almosen. Weil aber die *virtus*, die göttliche Kraft, nur den Reinen und Heiligen und nicht den Sündern verliehen wird<sup>9</sup>, muß bei allen, die die *virtus* erwerben wollen, an erster Stelle ein bußfertiges Leben stehen. In ihrer Steigerung führt diese Buße, erweitert um die sexuelle Enthaltensamkeit, zu jener Askese, die

---

(Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 41). Münster 1994, S. 364–366.

<sup>8</sup> Vgl. Jean Leclercq: [Art.] Askese. In: LexMA 1, Sp. 1112–1115.

<sup>9</sup> Basilius Steidle: „Homo Dei Antonius“. Zum Bild des Mannes Gottes im alten Mönchtum. In: Ursmar Engelmann (Hg.): Basilius Steidle. 1903–1982. Beiträge zum alten Mönchtum und zur Benediktusregel. Sigmaringen 1986, S. 54–106, hier S. 64.

sich in Wundermacht umsetzen läßt<sup>10</sup>. Gebet, Fasten und Almosen in asketischer Höchstleistungsform finden sich auch in den Viten frühmittelalterlicher Frauen.

Genovefa von Paris<sup>11</sup>, Monegundis<sup>12</sup>, Radegundis von Poitiers<sup>13</sup>, Rusticula von Arles<sup>14</sup>, Balthildis von Chelles<sup>15</sup> und Gertrud von Nivelles<sup>16</sup>, um nur die prominentesten weiblichen Heiligen des Frühmittelalters zu nennen, widmen sich mit intensiver Ausdauer dem Gebet. Wenn ihre Mitschwwestern schon schlafen, sind sie noch zum Gebet in der Kirche; zu mitternächtlicher Stunde findet man sie betend; in Krisensituationen ihrer Gemeinschaften oder, wie Genovefa beim Sturm der Hunnen auf Paris<sup>17</sup>, retten sie betend alle, die ihnen anvertraut sind. Von Hedwigs Gebetsleben berichten sechzehn ausführliche Kapitel ihrer Vita mit derselben Hochschätzung, mit der auch vom Gebet der frühmittelalterlichen Frauen erzählt wird<sup>18</sup>. Für die klösterlich lebenden Frauen gewinnt das Gebet eine neue und ganz eigene Dimension. Kristallisationspunkt aller Wertschätzung von religiösen Frauen ist immer wieder das Gebet: heilend oder fürbittend, in jedem Fall im Dienst an den Menschen, an der Welt. Viten und Klosterregeln liefern dafür prägnante Beispiele.

Caesarius von Arles benutzt den Prolog der Klosterregel, um die Nonnen des Arleser Konvents an ihre vornehmste Aufgabe, das Gebet für die ganze Menschheit, zu erinnern. Am Ende dieser Regel bittet er die Jungfrauen, Tag und Nacht Fürbitte zu halten, für ihn und für seine Schwester Caesaria, erste Äbtissin und Mitautorin der Regel<sup>19</sup>.

Wie begehrt das Gebet der Schwestern war, zeigt auch das Statutum der Grabkirche St. Maria in Arles. Die Anziehungskraft dieses Begräbnisortes auch für Klosterfremde ist unmittelbar mit dem Gedanken an das dauernde Gebet der frommen Frauen verbunden. Nach ihrem Tod in der Nähe von Heiligengräbern begraben zu werden war der Wunsch vieler Menschen im Mittelalter. Daß eine

10 Vgl. Angenendt: Heilige (wie Anm. 3), S. 74–76.

11 Vita Genovefae. Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Merovingicarum (im folgenden: MGH SRM). Bd. 3. Hg. von Bruno Krusch, S. 204–238.

12 Gregorius Turonensis: Liber Vitae Patrum c. 19: Vita Monegundis. MGH SRM I/2, S. 286–291. Ders.: Liber in Gloria Confessorum c. 24: Vita Monegundis. MGH SRM I/2, S. 313–314.

13 Vita Radegundis I. II. MGH SRM 2. Hg. von Bruno Krusch, S. 358–395.

14 Vita Rusticulae sive Marciae. MGH SRM 4. Hg. von Bruno Krusch, S. 337–351.

15 Vita Balthildis. MGH SRM 2, S. 475–508.

16 Vita Geretrudis. MGH SRM 2, S. 447–474.

17 Vita Genovefae c. 12 (wie Anm. 11), S. 219.

18 Vita S. Hedwigis. Legenda maior. Acta Sanctorum Octobris Tom. VIII, S. 224–265, hier IV cc. 36–52, S. 234–237.

19 Vgl. Caesarius Arelatensis: Regula ad Virgines. In: Adalbert de Vogüé/Joël Courreau (Hg.): Césaire d'Arles. Oeuvres monastiques. Bd. I: Oeuvre pour les moniales (Sources Chrétiennes 245). Paris 1988, S. 172, 222, 270.

geradezu ‚Heilige Gemeinschaft‘ wie die der betenden Jungfrauen diesen Wunsch verstärkte, ist einleuchtend<sup>20</sup>. Ein ähnlicher Wunsch wird auch in der *Legenda maior* berichtet: Hedwig möchte auf dem allgemeinen Friedhof des Zisterzienserklosters Trebnitz begraben werden, zusammen mit allen anderen, die sich dem Kloster verbunden wissen, aber nicht zur Gemeinschaft gehören<sup>21</sup>.

Sowohl die aus dem Gebet erwachsende *virtus* als auch das Gebet selbst als Ausdruck gedenkender Fürbitte für andere prägen den Alltag dieser Frauen. Gebet als freiwillig übernommene Aufgabe zur Selbstheiligung und als geschuldete Verpflichtung für die Heiligung anderer weist auf die Grundlinien hin, an denen sich weibliche Heiligkeit zeigt. Verpflichtung zum Gebet ist der geschuldete Dienst der frommen Frauen für die Gesellschaft, die wiederum andere Dienste für sie leistet: militärischen Schutz und materielle Versorgung. Gebet und damit insgesamt Heiligung und Heiligkeit haben ihren konkreten Ort in der Gesellschaft der *oratores, bellatores, laboratores*. Weibliche Heiligkeit, übrigens genauso wie männliche Heiligkeit, steht in einem Dienstleistungsverhältnis innerhalb eines bestimmten gesellschaftlichen Kontextes<sup>22</sup>. Weibliche Heiligkeit, verortet im Gebet der *famula Dei*, wirkt über Klöster hinaus und wird außerhalb von Klöstern in Anspruch genommen. Diese Einstellung zum Gebet der Heiligen verändert sich auch im hohen Mittelalter nicht. Die *Legenda maior* der heiligen Hedwig bietet ausgezeichnete Beispiele. Besonders Hedwigs nächtliches Gebet und ihre Anwesenheit in der Matutin, wenn andere noch schlafen, werden gerühmt<sup>23</sup>. Das gesamte vierte Kapitel mit siebzehn einzelnen Erzählungen ist nur ihrer Gebetspraxis gewidmet: Von der Teilnahme am gesamten Offizium<sup>24</sup> über verschiedenste Gebetshaltungen<sup>25</sup> bis hin zur gelobten, ‚vorzüglichen Pädagogin‘, die eine Wäscherin ihres Hofes auf unnachahmliche Weise über zehn Wochen hinweg das Vaterunser lehrt<sup>26</sup>, wird Hedwig als vom Gebet geprägte Frau geschildert. Besonders bemerkenswert ist jene Szene, in der ein Diener namens Boguslaus sie im Gebet versunken findet, in großen Lichtglanz eingehüllt<sup>27</sup>. Nichts anderes als das Aufscheinen göttlicher Kraft, als ein äußeres Zeichen jener im Gebet erworbenen *virtus* möchte der Autor der *Vita* hier darstellen.

20 Vgl. *Statutum Abbatissae*. Ebd., S. 496–498; vgl. dazu Muschiol: *Famula Dei* (wie Anm. 7), S. 337 f.

21 *Legenda maior* VI cc. 89 (wie Anm. 18), S. 245. Daß für die Heilige andere Begräbnisorte angemessener erscheinen (Friedhof der Schwestern, Kirche, Altar eines Heiligen), macht der Dialog Hedwigs mit ihrer Tochter, der Äbtissin Gertrud, deutlich.

22 Vgl. Muschiol: *Famula Dei* (wie Anm. 7), S. 167–169.

23 *Legenda maior* III c. 34 (wie Anm. 18), S. 233B.

24 *Legenda maior* IV c. 37 (wie Anm. 18), S. 234BC.

25 *Legenda maior* IV cc. 48. 51 (wie Anm. 18), S. 236B, 236EF.

26 *Legenda maior* IV c. 52 (wie Anm. 18), S. 237B.

27 *Legenda maior* IV c. 40 (wie Anm. 18), S. 234EF.

In engem Kontext zum Gebet steht das Fasten. Genovefa von Paris läßt sich von Epiphanie bis Gründonnerstag in ihrer Zelle einschließen, um sich Gott ganz in Gebet und Fasten zu widmen. Sie tut dies bewußt, um ihre Kraft und ihre *virtus* zu regenerieren<sup>28</sup> – und handelt hier nicht anders als Martin von Tours, dem sein Bischofsamt zu viel von seinen asketischen Kräften raubt und der sich deswegen von Zeit zu Zeit fastend zurückziehen muß<sup>29</sup>. Radegundis von Poitiers, ehemalige merowingische Königin, die sich von ihrem Mann Chlothar II. getrennt hat, um als Klosterfrau zu leben, wird als strengste Beobachterin der vierzig-tägigen Fastenzeit und der übrigen Fasttage geschildert<sup>30</sup>. Nicht anders Hedwig. Ihr tägliches Fasten, von dem lediglich Sonn- und Festtage ausgenommen sind, setzt sie gegen den Widerstand ihrer engsten Umgebung durch – allerdings mit Maß<sup>31</sup>. Akribisch beschreibt der Vitenautor ihre Fastenspeisen und ihre Fasteneinteilung<sup>32</sup>. Im Zusammenhang mit dem Fasten und der Kritik, die Hedwigs Gemahl Heinrich daran übt, wird auch die wunderbare Verwandlung von Wasser in Wein berichtet; sie ist möglicherweise angelehnt an ein Wunder aus dem Bericht der Dienerinnen über die hl. Elisabeth und verweist deutlich auf einen neutestamentlichen Hintergrund<sup>33</sup>. Auch die über Hedwig erzählte Geschichte vom zweideutigen ‚Tragen der Schuhe‘ – nicht an den Füßen, sondern auf dem Arm – gehört in den Zusammenhang von Fasten als asketischer Übung<sup>34</sup>.

Die dritte herausragende Form von Buße und Askese, die Sorge für die Armen durch Almosen, begegnet wiederum in allen Frauenviten vom frühen bis zum hohen Mittelalter, allerdings in unterschiedlicher Häufigkeit. Genovefa organisiert Getreide für die Stadt Paris während einer Belagerung, sie verteilt es je nach Bedürftigkeit. Die ganz Armen, die nicht selbst backen können, erhalten von ihr fertiges Brot<sup>35</sup>. Es gibt einige weitere Ereignisse, bei denen Genovefa selbstlos den Armen hilft; im Verhältnis zum Gesamtwerk ihrer Vita nehmen diese Taten jedoch einen geringeren Teil ein. Ähnlich verhält es sich mit den weiteren frühmittelalterlichen Frauenviten. Zwar ist bei allen von der Sorge für die Armen die Rede, doch sind Almosen und Armenfürsorge keineswegs die zentralen Inhalte

---

28 Vita Genovefae c. 34 (wie Anm. 11), S. 229.

29 Vgl. Sulpicius Severus: Dialogi I-III. Hg. von Carolus Halm (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 1). Wien 1866, S. 152–216, hier Dialogi I (II) 4, S. 184.

30 Vita Radegundis c. 6. 22. 25. 37 (wie Anm. 13), S. 367, 371 f., 372 f., 376.

31 Legenda maior III cc. 22. 23 (wie Anm. 18), S. 230D-F.

32 Legenda maior III c. 24 (wie Anm. 18), S. 230 f.

33 Legenda maior III c. 25 (wie Anm. 18), S. 231C; vgl. den Bericht der vier Dienerinnen. In: Albert Huyskens (Hg.): Der sog. Libellus de dictis quatuor ancillarum s. Elisabeth confectus. Kempten, München 1991, S. 30. Vgl. zum Weinwunder Joh 2, 1–11, zur wunderbaren Vermehrung Mt 14, 13–21par.

34 Legenda maior III c. 29 (wie Anm. 18), S. 232AB.

35 Vita Genovefae cc. 39. 40 (wie Anm. 11), S. 231 f.

weiblicher Spiritualität. Lediglich die beiden in ein Kloster eingetretenen Königinnen Radegundis und Balthildis kümmern sich verstärkt um die Armenfürsorge<sup>36</sup>. Im frühen Mittelalter ist Sorge für die Armen zwar durchaus Aufgabe aller Christen, doch sind in erster Linie die Bischöfe für soziale Dienste zuständig<sup>37</sup>. Mit dem Entstehen der Städte und damit einer neuen Schicht von Armen wandelt sich diese Aufgabenverteilung im hohen Mittelalter besonders unter dem Einfluß des Franziskus und seiner Gemeinschaft deutlich. Diese Wandlung hat auch Auswirkungen auf das weibliche Heiligkeitsideal. Während Hedwig in bezug auf Gebet und Fasten an die frühmittelalterliche Tradition anknüpft, weist ihre Sorge für die Armen eine neue Qualität auf. Keine andere Tugend wird in der Vita so ausführlich geschildert wie die Armenfürsorge, die nicht mehr nur im Almosengeben besteht, sondern eine intensive, auch körperliche Hinwendung zu den Armen bedeutet. Sie küßt die Armen, wäscht ihnen die Füße, speist gemeinsam mit ihnen und nimmt selbst häufig nur die Reste von Armenspeisungen zu sich<sup>38</sup>. Sie gibt allen Kranken, Armen und Gefangenen, die sich an sie wenden, reichlich; es ist müßig, alle Szenen zu schildern.

### 3.2 *imitatio Christi* und *vita apostolica*

Vor allem im Zusammenhang mit der Fürsorge für die Armen erscheinen besonders ausgeprägte Züge christlichen Verhaltens in den Viten heiliger Frauen wie auch heiliger Männer: die Nachfolge Christi und die Nachfolge der Apostel, *imitatio Christi* und *vita apostolica*. In manchen Viten steigert sich diese Nachfolge bis hin zur Christusförmigkeit. Der *vir Dei* und die *famula Dei* sind in ihrem Handeln ein *alter Christus*, ein anderer, neuer Christus.

Genovefa sorgt auf wunderbare Weise für die Vermehrung der Getränke auf einer Kirchenbaustelle<sup>39</sup> und vollzieht unter Gebet eine Vielzahl von Heilungen an Gelähmten, Blinden, Tauben und Stummen. Radegundis heilt Blinde<sup>40</sup>, Rusticula treibt Dämonen aus<sup>41</sup>, die Gewänder aller Heiligen haben heilende Funktionen – nichts anderes schildern die Wundererzählungen der Bibel von Jesus selbst,

36 Vita Radegundis I cc. 16. 18 (wie Anm. 13), S. 370; Vita Balthildis A cc. 4. 7. 9 (wie Anm. 15), S. 485 f., 490, 494; vgl. dazu Muschiol: Famula Dei (wie Anm. 7), S. 299 f.

37 Vgl. Egon Boshof: Armenfürsorge im Frühmittelalter: xenodochium, matricula, hospitale pauperum. In: Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 74 (1984), S. 153–174, hier S. 154–157; vgl. auch Thomas Sternberg: Orientalium more secutus. Räume und Institutionen der Caritas des 5.-7. Jahrhunderts in Gallien (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 16). Münster 1991.

38 Legenda maior II c. 17 (wie Anm. 18), S. 228EF.

39 Vita Genovefae c. 21 (wie Anm. 11), S. 224.

40 Vita Radegundis I c. 27 (wie Anm. 13), S. 373; ebd., II c. 15, S. 387.

41 Vita Rusticulae c. 13 (wie Anm. 14), S. 345 f.

in dessen Nachfolge die heiligen Frauen stehen. Die *Legenda maior* macht hier keinen Unterschied, Hedwig wird deutlich in eine jesuanische und apostolische Tradition gestellt. Wasser verwandelt sich wunderbarerweise in Wein<sup>42</sup>. Eindringlicher noch als die Geschichte vom Weinwunder ist das fünfte Kapitel komponiert, das Hedwigs Nächstenliebe und ihre daraus erwachsenden Dienste schildert: Die fromme Herzogin verinnerlicht die Aufforderung Jesu an seine Jünger: Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan (Mt 25, 40). Kranke besuchen, zu den Gefangenen gehen, Hungrige speisen, Fremde aufnehmen: Nicht nur dem Geist nach erfüllt Hedwig hier das jesuanische Gebot, sondern wortwörtlich stellt der Autor der *Vita* sie in diese neutestamentliche Tradition<sup>43</sup>. Die besondere Fürsorge für dreizehn arme Kranke, die zum Gedächtnis Jesu und seiner Apostel bei ihr leben<sup>44</sup>, auch die Fußwaschung an Armen an gewöhnlichen Tagen und am Gründonnerstag<sup>45</sup> sind nicht nur vom *Viten*autor gewählte Symbole, sondern entsprechen dem mittelalterlichen, sehr bildlichen Verständnis der Nachfolge Christi.

In eine apostolische Tradition stellt der *Viten*autor seine Protagonistin durch den Bericht einer Episode aus dem Kloster Trebnitz. Hedwigs Tochter, die Äbtissin Gertrud, wäscht an einem Gründonnerstag ihren Mitschwestern die Füße. Sie nimmt damit das Vorbild Jesu auf. Hedwig jedoch hält es mehr mit Petrus. Als die Reihe an ihr ist, verweigert sie sich – es erscheint ihr unmöglich, sich von der Tochter die Füße waschen zu lassen. Hieße das doch, daß Hedwig selbst nicht an dem untersten Ende der Rangliste stünde, sondern die Tochter noch größere Demut bewiese. Die ganze Szene ist deutlich der Fußwaschung im Johannesevangelium nachempfunden, und Hedwig steht in der Nachfolge des Apostels Petrus: Erst nach langem Zureden empfängt sie den demütigen Dienst ihrer Tochter<sup>46</sup>.

Gleichfalls in Übernahme biblischer Tradition findet sich die Verwendung des Gleichnisses von der 30-, 60- und 100fältigen Frucht (Mt 13, 8. 23). Seit der Interpretation vieler frühchristlicher Autoren wird es auf die verschiedenen Stände in der Kirche bezogen – auf Eheleute, Verwitwete und Unverheiratete<sup>47</sup>. Bereits

---

42 *Legenda maior* III c. 25 (wie Anm. 18), S. 231. Die jesuanische Tradition wird in der konkreten Ausformung der Erzählung noch durch das Vorbild der Elisabethvita beeinflusst, vgl. Anm. 33.

43 *Legenda maior* V cc. 53–63 (wie Anm. 18), S. 237–239.

44 *Legenda maior* V c. 64 (wie Anm. 18), S. 239C.

45 *Legenda maior* II c. 17 (wie Anm. 18), S. 228.

46 *Legenda maior* III c. 30 (wie Anm. 18), S. 232.

47 Vgl. Matthäus Bernards: *Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter* (Beiheft zum Archiv für Kulturgeschichte 16). Köln <sup>2</sup>1982 (<sup>1</sup>1954), S. 40–51; auch Gössmann/Heinzelmann (wie Anm. 1), Sp. 854.

im frühen Mittelalter verweigern sich viele spätere Heilige entweder in ihrer Kindheit und Jugend energisch einer Eheschließung, oder sie versuchen, aus ihrer Ehe auszubrechen, um sich ganz einem jungfräulichen Leben zu widmen<sup>48</sup>. Radegundis von Poitiers, die vor ihrem Mann flieht<sup>49</sup>, Rusticula von Arles, die gegenüber ihrer Mutter eine Rückkehr aus dem Kloster in die Welt verweigert<sup>50</sup>, Gertrud von Nivelles, die auf keinen Fall verheiratet werden möchte<sup>51</sup>, sie alle sind sprechende Beispiele für die hohe Wertschätzung, die die Jungfräulichkeit genießt. Im Zusammenhang mit dem Gelübde der Keuschheit, das Hedwig nach der Geburt ihres letzten Kindes im Einverständnis mit Heinrich ablegt, verweist der Autor der Vita auf jenes Gleichnis bei Matthäus<sup>52</sup>. Das Mittelalter hat im sogenannten *speculum virginis* dieses Gleichnis auf die unterschiedlichen Lebensformen von Frauen bezogen: die 30fältige Frucht ernten die Ehefrauen, die 60fältige Frucht die Witwen, die 100fältige Frucht schließlich die Jungfrauen<sup>53</sup>. Gedanken kultischer Reinheit gehen hier eine Symbiose mit Vorstellungen von der Wirksamkeit des Gebets ein. Zwar wird bereits im 12. Jahrhundert an dieser Vorstellung eine erste, quasi aufgeklärte Kritik geübt, geprägt von Toleranz gegenüber anderen Lebensformen und einem wachsenden Verständnis der ehelichen Liebe, wenn Aelred von Rievaulx (1110–1167) in seinen Briefen „Über die Geistliche Freundschaft“ schreibt: „Und wenn auch die gottgeweihte Jungfräulichkeit den Vorrang vor ihnen hat, so soll doch der Ehe Ehre nicht vermindert werden“<sup>54</sup>. Doch hundert Jahre nach diesem Satz hat zumindest der Autor der Hedwigsvita von dieser neuen Auffassung noch keine Kenntnis. Für ihn gilt weiterhin das alte Bild von der minderen religiösen Wertigkeit des Standes der Ehefrau, das Hedwig nur durch ihre selbstgewählte Keuschheit und die besondere Askese überwinden kann, welche sie dann allerdings zu den höchsten Ehren der Heiligkeit führt.

---

48 Vgl. Yvonne Scherf: Zij was mooi en goed en zij hield van Christus. Onderzoek naar de mogelijkheden van heiligenlevens als bron voor de geschiedenis van vrouwen van de zesde tot de twaalfde eeuw. In: Jaarboek voor vrouwengeschiedenis 1 (1980), S. 161–182, hier S. 175–177.

49 Vita Radegundis I c. 12 (wie Anm. 13), S. 368.

50 Vita Rusticulae c. 5 (wie Anm. 14), S. 342.

51 Vita Geretrudis c. 1 (wie Anm. 16), S. 454 f.

52 Legenda maior I c. 6 (wie Anm. 18), S. 226 (vgl. zu c. 6 Anm. ,I' der Edition). Hedwig bemüht sich auch, andere Frauen für das Gelöbniß der Keuschheit zu gewinnen, Legenda maior c. 8, S. 226.

53 Vgl. Bernards: Speculum (wie Anm. 47), S. 42–44.

54 Aelred von Rievaulx: Über die Geistliche Freundschaft. Lateinisch-deutsch. Hg. von Rhaban Haacke (Occidens 3). Trier 1978, S. 24 f.

### 3.3 Fürbitte und Mitterschaft: die Wunder

Derartig ausgezeichnete Frauen erwerben durch ihre Askese und ihr Leben in christlicher Nachfolge in gleicher Weise wie der *vir Dei* Macht und Kraft zur Fürbitte bei Gott in den Anliegen ihrer Mitmenschen, sie sind die Mittler zwischen dem fernen Gott und den sich selbst als sündig verstehenden mittelalterlichen Menschen<sup>55</sup>. Die Askese bringt jene Verdienste hervor, die ein Wunder bewirken können. Fast scheint sich so etwas wie ein Automatismus abzuzeichnen: Die Heilige betet, aufgrund ihrer asketischen Gesamthaltung kommt die göttliche *virtus* über sie, das Wunder geschieht. Zahllose Geschichten aus den Frauenviten des frühen Mittelalters belegen dies. Blindenheilungen, Dämonenaustreibungen, Vermehrungswunder, die Heilung eines gelähmten Mädchens, die Erweckung eines Knaben vom Tod, dies alles bewirkt Genovefa durch eine rituelle Kombination heilswirksamer Zeichen: Kreuzzeichen, Segensgebet und Handauflegung<sup>56</sup>. Besonders bemerkenswert ist eine Dämonenaustreibung in der Martinsbasilika in Tours, d. h. in der ‚Gegenwart‘ des wirkmächtigen Heiligen und *vir Dei* Martin<sup>57</sup>. Die *virtus* der Genovefa wird der Wirkmächtigkeit jenes Heiligen gleichgestellt, der für die frühmittelalterliche gallische Welt den klassischen ‚Holy Man‘ verkörpert<sup>58</sup>. Auch in anderer Hinsicht entspricht Genovefa diesem Bild: Ebenso wie der *vir Dei* Martin muß sie von Zeit zu Zeit ihre Kraft und *virtus* erneuern. Ihre Einschließung von Epiphanie bis Gründonnerstag soll diese Auffrischung gewährleisten. Natürlich ruft sie durch diese Einschließung die Neugier einer anderen Religiösen hervor, die wissen möchte, was Genovefa in ihrer Zelle tut, auch, wie sich die ihr innewohnende göttlich *virtus* wieder ‚auflädt‘. Für ihre Neugier wird die Religiöse mit Blindheit gestraft, aber am Ende der Fastenzeit erhält sie durch Gebet und Kreuzzeichen der Genovefa ihr Augenlicht zurück<sup>59</sup>. So kann der Autor der Vita mit dieser Geschichte gleich den Beweis antreten, daß nach der langen Phase der Rekreation die Wunderkraft Genovefas tatsächlich wieder unvermindert vorhanden ist.

Auch die irische Jungfrau Samthanne verhilft durch Gebet und Segen zur Heilung körperlicher Schäden, zur Rettung vor Dämonen in der Todesstunde und vor allem zur Befreiung von Gefangenen. Einem König, der den Sohn einer Witwe auch auf drängende Bitten nicht freigeben will, wird von seiner Frau geweihsagt: „Wenn du jenen auch auf einfache Bitten der heiligen Samthanne nicht frei-

55 Vgl. Angenendt. Heilige (wie Anm. 3), S. 74–80.

56 Vita Genovefae cc. 25. 30. 37. 48 (wie Anm. 11), S. 225 f., 228, 230 f., 235.

57 Vita Genovefae c. 46 (wie Anm. 11), S. 234.

58 Vgl. Angenendt: Heilige (wie Anm. 3), S. 71.

59 Vita Genovefae c. 34 (wie Anm. 11), S. 229.

geben willst, Gott wird ihn durch ihr Gebet befreien“<sup>60</sup>. Der Autor der *Vita* macht das Weltbild seiner Zeit deutlich: Wenn die einfache Bitte der angesehenen und heiligen Jungfrau Samthanne selbst nichts ausrichten kann, so bleibt ihr immer noch die göttliche Macht, die ihr im Gebet zukommt und mit deren Hilfe auch in diesem Fall die konkrete Gefangenenbefreiung gelingt. Persönliche Heiligkeit und göttliche Kraft sind es, die die Wirkmächtigkeit hervorrufen.

Monegundis, von der Gregor von Tours in seinen *Vitae patrum* berichtet, steht in der gleichen Tradition. Auch sie befindet sich, wie schon Genovefa, in einer gewissen Heiligkeitskonkurrenz zu Martin. Im Vorhof seines Grabklosters mit einer kleinen Gruppe von Asketinnen lebend, wird sie häufig von Pilgern und Kranken aufgesucht, die Bitten vorbringen. Eine blinde Frau bittet um Handauflegung. Monegundis hält sich, vor allem angesichts des nahen Martinsgrabes, für unwürdig und verweist auf den *vir Dei* Martin. Die Blinde bleibt hartnäckig und spricht es deutlich aus: „Gott vollzieht täglich durch alle Gottesfürchtigen sein erhabenes Wirken; darum werfe ich mich vor dir nieder, denn dir ist Gottes Heilkraft gewährt“<sup>61</sup>. Schließlich legt Monegundis der Blinden mit Kerzen vom Grab die Hände auf, und sogleich wird sie geheilt. Die Heilungskraft wird in diesem Fall aus zwei Quellen gespeist: aus der *virtus* der Monegundis und der *virtus* des Martin, vermittelt einerseits durch direkte Handauflegung und andererseits durch Kerzen vom Grab. Für den Berichtersteller Gregor von Tours existiert zwischen dem *vir Dei* Martin und der *famula Dei* Monegundis in Sachen Heiligkeit kein Unterschied. Auch von Radegundis und Rusticula sind ähnliche Heilungswunder überliefert. Besonders bemerkenswert ist es, daß alle Frauen auch exorzisierende Kräfte haben, die ansonsten nur geweihten Männern zukommen. Askese und persönliche Heiligkeit übertreffen hier einen hierarchischen Status. Daß diese Vorstellungen trotz aller Ethisierung<sup>62</sup>, die im 12. Jahrhundert das Verständnis von persönlicher Heiligkeit verändert, bis in das hohe Mittelalter hinein selbstverständlich bleiben, zeigt die *Vita* der Hildegard von Bingen. Mit aller Ausführlichkeit wird dort die Geschichte einer Besessenen geschildert. Alle versammelten Priester können die Besessene nicht heilen, auch der Abt von Brauweiler, der sich hilfesuchend an Hildegard wendet, ist dazu nicht in der Lage. Einzig Hildegard selbst und mit ihr die betenden Schwestern ihres Konvents vermögen, obwohl in keiner priesterlichen Weihehierarchie stehend, die bösen Geister aus der Besessenen zu vertreiben<sup>63</sup>. Von Luitgardis wird in ihrer *Vita*

---

60 *Vita* Samthanne. Hg. von Charles Plummer: *Vitae Sanctorum Hiberniae* I. Oxford 1910 (Nachdruck 1968), S. 253–261, hier c. 12, S. 259.

61 *Vita* Monegundis c. 19/3 (wie Anm. 12), S. 286.

62 Vgl. Angenendt: *Heilige* (wie Anm. 3), S. 78.

63 *Vita* Hildegardis auctoribus Godefrido et Theodorico monachis. Liber I–III. PL 197, Sp. 91–130, hier Lib. III, cc. 45–51, Sp. 122–127.

sogar berichtet, daß sie durch ihre Gebetskraft und ihre Bußübungen Seelen aus dem Fegefeuer befreite<sup>64</sup> – was ansonsten nur durch die Feier der Messe als sündentilgenden Mittels zu erreichen galt.

Auch Hedwig steht in dieser Tradition der *famula Dei*. Zu Beginn des sechsten Kapitels heißt es ausdrücklich: „Denn wegen ihrer Liebe und ihrer Verdienste bewirkt Gott erstaunliche und wunderbare Werke“<sup>65</sup>. Den heilenden Segen erteilt Hedwig mit einem Marienbild<sup>66</sup>, mit dem Psalmbuch<sup>67</sup>, meist aber durch das Kreuzzeichen<sup>68</sup>. Auch bei ihr findet sich jener schon von Monegundis bekannte Topos der Bescheidenheit: Hedwig hält sich für unwürdig, die kranke Schwester Gaudentia zu heilen, und wird erst durch deren beharrliches Drängen veranlaßt, das heilende Kreuzzeichen auszuführen, nicht aber ohne im Gebet auf die Segnung durch Gott hinzuweisen<sup>69</sup>. Ein weiteres Mal verweist Hedwig auf die Heilung durch Gott und nicht durch ihre Verdienste; für die in dieser Geschichte genannten zwei deutschen Frauen aber ist es gar keine Frage, daß Hedwig mit ihren eigenen Verdiensten die Heilung einer Blinden bewirkt hat<sup>70</sup>.

Auch in der Schilderung von Hedwigs Tod wird ihre Heiligkeit deutlich hervorgehoben. Nichts ist im Mittelalter so entscheidend für den Nachweis der Heiligkeit wie ein guter Tod. Zur Vorbereitung auf den Tod gehören Visionen. Eine Vielzahl heiliger Frauen des Frühmittelalter stirbt unter Psalmgesang ihrer irdischen Mitschwestern, der ergänzt wird durch den Psalmgesang der himmlischen Heiligen, die sie bereits erwarten. Auch Hedwig sieht visionär vor und in ihrem Tod heilige Frauen, die sie geradezu als künftige Kollegin begrüßen: Maria Magdalena, Katharina, Thekla, Ursula<sup>71</sup>. Und auch der überaus herrliche Glanz und

64 Vgl. zu Luitgardis: Jacques Le Goff: Die Geburt des Fegefeuers. Stuttgart 1984, S. 394–396.

65 Legenda maior VI c. 64 (wie Anm. 18), S. 240.

66 Legenda maior IV c. 48 (wie Anm. 18), S. 236BC.

67 Legenda maior VI c. 66 (wie Anm. 18), S. 241A.

68 Legenda maior VI cc. 66–68 (wie Anm. 18), S. 240A–E.

69 Legenda maior VI c. 67 (wie Anm. 18), S. 244; vgl. dazu Angenendt: Heilige (wie Anm. 3), S. 76: „Der Versuchung zur Überheblichkeit mußten sie [die Gottesmenschen, d. V.] mit verstärkter Demut entgegenwirken, die darum zur wichtigsten Tugend wurde.“

70 Legenda maior VI c. 68 (wie Anm. 18), S. 244.

71 Legenda maior VII cc. 90. 91 (wie Anm. 18), S. 246C–E. Die Frage nach der Erwähnung gerade dieser heiligen Frauen kann hier nicht erschöpfend beantwortet werden, einige Hinweise müssen genügen: Magdalena und Katharina werden im 13. Jahrhundert häufig zusammen angerufen; Katharina selbst ist neben der hier allerdings nicht genannten Maria die meistverehrte Heilige des 13. Jahrhunderts. Gleichzeitig wird auch die „Zuständigkeit“ dieser vier Heiligen eine Rolle gespielt haben: Katharina galt als Patronin der Beharrlichkeit bis in den Tod (vgl. Amato P. Frutarz: [Art.] Katharina. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg <sup>2</sup>1957–1965 [im folgenden: LThK]. Bd. 6, Sp. 60 f.), Magdalena war die personifizierte Büsserin (vgl. Johann Michl: [Art.] Maria Magda-

der von ihrem Körper ausgehende Wohlgeruch gehören zum traditionellen Bild des Todes einer Heiligen<sup>72</sup>. Nach Hedwigs Tod steigt die Zahl der Heilungswunder, wie zu erwarten, in kaum vorstellbarer Weise an. Kranke werden gesund, Blinde, Taube und Stumme erhalten ihre Fähigkeiten zurück, Hände und Füße werden wieder brauchbar, Verkrümmungen, Gicht, Fieber, Fallsucht, Kopf- und Augenleiden werden geheilt – es gibt anscheinend keine Krankheit, bei der die Nähe zu Hedwigs Grab nicht hilfreich wirken kann<sup>73</sup>. Nicht zuletzt wirkt Hedwig an ihrem Grab auch exorzisierend<sup>74</sup>, und es geschehen sogar Totenerweckungen<sup>75</sup>: Man ist versucht, vom gesamten jesuanischen Wunderprogramm zu sprechen, das durch die Virtus der verstorbenen Hedwig nachvollzogen wird. Die verwendeten Begriffe zeigen keine Veränderung gegenüber den Vorstellungen des frühen Mittelalters. Es heißt weiterhin: *per intercessiones, per suffragia beatae/sanctae Hedwigis, ad sanctae Hedwigis auxilium, per sanctae Hedwigis merita, per sanctae Hedwigis interventionem*<sup>76</sup>.

#### 4. Kontinuität und Wandel im Bild der *famula Dei*

Angesichts des langen Zeitraums vom 6. bis ins 13. Jahrhundert, angesichts der vielfältigen gesellschaftlichen, politischen und religiösen Veränderungen des Lebensalltags, zeigt sich ein erstaunlich konstantes Bild von der Wirkmächtigkeit weiblicher Heiliger. Die Entwicklung in der Geschichte der Orden von Benedikt zu Franziskus, von Scholastika zu Klara, die Entwicklung von Theologie, Philosophie und Universität im 12. Jahrhundert, die mit dem Schlagwort „*ratio vor auctoritas*“ auf einen Nenner gebracht werden könnte – dies alles hat nur in äußerst geringem Maße Einfluß auf die Typen weiblicher Heiligkeit. Die „longue

---

lena. In: LThK 7, Sp. 39f.), während Thekla wegen ihrer Missionsarbeit (vgl. Bernhard Kötting: [Art.] Thekla. In: LThK 10, Sp.18f.) und Ursula vor allem wegen ihrer Jungfräulichkeit verehrt wurden (vgl. Veronika Hopmann: [Art.] Ursula. In: LThK 10, Sp. 574f.).

72 *Legenda maior* VII cc. 92. 95 (wie Anm. 18), S.246F, 247DE. Vgl. auch den späteren Lichtglanz und Duft am Grab, *Legenda maior* IX cc. 163–165, S.262D-F.

73 *Legenda maior* VIII cc. 97–142. 147–154 (wie Anm. 18), S.248–257D, 258–259C.

74 *Legenda maior* VIII cc. 143–146 (wie Anm.18), S.257C-258A. Es finden nicht im eigentlichen Sinn rituelle Exorzismen statt, sondern die Legende berichtet von der Heilung Besessener am Grab.

75 *Legenda maior* VIII cc. 155–161 (wie Anm. 18), S.259C-260f. Eine „halbe“ Totenerweckung zu Hedwigs Lebzeiten wird geschildert in VI c. 70, S.241F, kombiniert mit der gleichfalls typischen Tat von Heiligen, der Gefangenenbefreiung.

76 Nicht immer wird in der *Legenda maior* deutlich, daß Gott in der Vorstellung der Bittsteller durch die heilige Hedwig heilend wirkt, mitunter schreiben diese (und der protokollierende Kleriker) den Erfolg nur der Heiligen selbst zu.

durée' von Vorstellungen, von Mentalitäten im Mittelalter, läßt sich ohne jede Frage im religiösen Raum an den Heiligentypen zeigen<sup>77</sup>. Das, was bleibt, überwiegt die Veränderungen.

Es bleibt die Bezeichnung *famula Dei*, Dienerin Gottes, für eine heilige Frau, mit leichten Abwandlungen wie *famula Christi* oder *ancilla Christi*. *Famula Dei* werden schon Heilige im frühen Mittelalter genannt, so bezeichnet auch die *Legenda maior* ihre Protagonistin: Neben dem Eigennamen und der Charakterisierung als *sancta* oder *beata* ist *famula Dei* die meistgebrauchte Bezeichnung für Hedwig<sup>78</sup>. Es bleiben die Bußfertigkeit, die Askese: Fasten, Gebet und Almosen sind Normen von Heiligkeit. Allerdings steigert sich die Bedeutung von Almosen; hier wird ohne Frage ein neuer, womöglich elisabethanisch-franziskanischer, Einfluß greifbar. Es bleiben die Wunder als sichtbare Zeichen von Heiligkeit, als Zeichen der Vermittlung zu Gott und als Zeichen des Besitzes göttlicher Kraft. Auch die päpstliche Kanonisationspolitik, die sich einer Ethisierung verpflichtet weiß und eher auf die Lebensführung als auf die nach dem Tod geschehenen Wunder Wert legt<sup>79</sup>, kann nicht verhindern, daß der Umfang der Schilderungen von Wundern nach ihrem Tod in der *Legenda maior* die Geschichte des Lebens der heiligen Hedwig an Länge deutlich übertrifft<sup>80</sup>. Weiter hat ein gewisses Maß an Ehefeindlichkeit keine Veränderung erfahren. Deutlicher noch als die *Legenda maior* sprechen einige Viten zeitgenössischer Frauen wie die der Agnes von Böhmen und Margaretas von Ungarn von der Ablehnung der Ehe zugunsten eines jungfräulichen Lebens<sup>81</sup>. In diesen Zusammenhang ist auch die Heiligsprechung

77 Vgl. Angenendt: Heilige (wie Anm. 3), S. 333. Es geht an dieser Stelle keineswegs um eine Verteidigung „falscher Kontinuitäten“, die André Vauchez zu „entlarven“ versucht, vgl. André Vauchez: Der Heilige. In: Jacques Le Goff: Der Mensch des Mittelalters. Frankfurt/Main 1989, S. 340–373, hier S. 340. Es erscheint dagegen bemerkenswert, daß manche Bilder, Typen und Vorstellungen gerade von Heiligen tatsächlich über Jahrhunderte hinweg akzeptiert wurden. Die eher polemischen denn sachlichen Vorbemerkungen von Vauchez werden diesem Phänomen nicht gerecht.

78 Hedwig wird insgesamt 36mal *famula Dei* genannt, der Name *amica Dei/Christi* erscheint fünfmal und ist eine Neueinführung gegenüber den frühmittelalterlichen Heiligenviten. Die Bezeichnung *famula Dei* wird nur für die lebende Heilige gewählt, nach ihrem Tod nennt der Autor sie nur noch *beata/sancta Hedwiga*.

79 Vgl. Angenendt: Heilige (wie Anm. 3), S. 79 f., 181 f.

80 In der Edition der *Acta Sanctorum* sind 27 Spalten der Lebensführung und 41 Spalten den Wundern im Leben und nach dem Tod gewidmet. Allerdings zeigt die *Legenda* auch einen einzelnen Fall von Wunderkritik, vgl. *Legenda maior* VIII c. 11 (wie Anm. 18), S. 250 f.

81 Vgl. Johanna von Herzogenberg: Agnes von Böhmen, Elisabeth von Thüringen, Hedwig von Schlesien. Versuch eines Tryptichons. In: 800 Jahre Franz von Assisi. Franziskanische Kunst und Kultur des Mittelalters. Niederösterreichische Landesausstellung. Krems 1982, S. 150–156, hier 153; vgl. Gábor Klaniczay: Legends as Life-Strategies for Aspirant Saints in the Later Middle Ages. In: Ders.: The Uses of Supernatural

Kunigundes im Jahr 1200 einzuordnen<sup>82</sup>. Es bleibt weiter die Gleichheit von heiligen Männern und heiligen Frauen in ihrer Wirkmächtigkeit. Der Autor der *Legenda maior* betont dies sogar ausdrücklich am Ende einer Wundergeschichte: Er vergleicht Hedwig mit dem heiligen Stanislaus und stellt dann fest, daß Gott durch heilige Männer und heilige Frauen gleichermaßen wirksam ist<sup>83</sup>.

Auch die *imitatio Christi*, die von Michael Goodich als bemerkenswertes neues Element aus dem Umfeld der Bettelorden bezeichnet wird<sup>84</sup>, ist so neu nicht. Schon Genovefa war in ihren Wundern eine wahre Nachahmerin Christi. Allerdings verwendet das frühe Mittelalter den Begriff der *imitatio* nicht mehr in den Viten, wohingegen Heiligkeit in der christlichen Antike durch das machtvolle Ideal der *imitatio* noch entscheidend geprägt wurde<sup>85</sup>. Es bleiben weitere typische Verhaltensweisen und Handlungsmuster, die den zentralen Tugenden untergeordnet sind und daher in diesem Rahmen nicht eigens thematisiert werden. Dazu gehören: die adelige Herkunft der meisten weiblichen Heiligen<sup>86</sup>, die Stiftung von Klöstern, die Heiligung ihrer Umgebung durch die adelige Heilige.

Es sind auch Neuerungen im Heiligenbild festzustellen, so die überragende Passionsfrömmigkeit, die aber in allen Gruppen der hochmittelalterlichen Gesellschaft und nicht nur bei den weiblichen Heiligen wächst<sup>87</sup>. Neu ist gleichfalls die Bezeichnung der Heiligen nicht mehr nur als *famula*, sondern auch als *amica Dei*<sup>88</sup>. In Viten frühmittelalterlicher Heiliger noch unbekannt ist die intensive Eucharistieförmigkeit, die von der *Legenda maior* als unersättlicher Hunger Hedwigs nach Meßfeiern geschildert wird<sup>89</sup>. Für viele Aspekte weiblicher Heiligkeit ist das Leben Elisabeths von Thüringen maßgeblich, nicht nur aufgrund der engen verwandtschaftlichen Beziehungen von Hedwig und Elisabeth und weiterer

Power. *The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe*. Princeton 1990, S. 95–110, hier S. 98; vgl. Angenendt: *Heilige* (wie Anm. 3), S. 96 f.

82 Vgl. Angenendt: *Heilige* (wie Anm. 3), S. 91.

83 *Legenda maior* VIII c. 102 (wie Anm. 18), S. 249C.

84 Vgl. Michael Goodich: *Vita Perfecta. The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 25). Stuttgart 1982, S. 176.

85 Vgl. Angenendt: *Heilige* (wie Anm. 3), S. 32.

86 Vgl. Klaniczay: *Legends* (wie Anm. 81), S. 106. Deutlich wird das Muster der Adelsheiligen jedoch schon von Klara und ihren Mitschwestern durchbrochen.

87 Vgl. *Legenda maior* III c. 24. 34. IV c. 49 (wie Anm. 18), S. 231AB, 233BC, 236C. Vgl. zur Passionsfrömmigkeit auch Angenendt: *Heilige* (wie Anm. 3), S. 215.

88 Vgl. dazu Anm. 78.

89 Vgl. *Legenda maior* IV cc. 43–46 (wie Anm. 18), S. 235C–F mit einem beinahe als Spottvers zu bezeichnenden Reim (c. 43): *In sola missa / non est contenta ducissa, / quotquot sunt presbyteri / missas tot oportet haberi*. Vgl. zu Messe und Kommunionempfang im Mittelalter das umfangreiche Werk von Peter Browe, von dem hier nur eine Arbeit genannt sei: Peter Browe: *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*. München 1933.

heiligen Frauen dieser Zeit<sup>90</sup>, sondern generell kommt der Lebensbeschreibung dieser Frau eine Schlüsselfunktion für Viten weiblicher Heiliger des 13. Jahrhunderts zu<sup>91</sup>. André Vauchez sieht einen zweifachen Einfluß geistlicher Art bei Hedwig wirksam: den der Zisterzienserinnen, zu deren Klostergemeinschaft sie sich hingezogen fühlt, und den der Bettelorden<sup>92</sup>, der nicht anders als über die Vermittlung des elisabethanischen Vorbilds zu denken ist.

Wenn Michael Goodich jedoch den Typ der frühmittelalterlichen Heiligen nur in zwei Versionen entwirft<sup>93</sup> – entweder als Nonne, die innerklösterlichem Leiden und Isolation<sup>94</sup> unterworfen war, oder als Nationalheldin, die durch ihre Frömmigkeit die Christianisierung ihres Stammes veranlaßte –, so greift das zu kurz. Weder sind Klosterfrauen des frühen Mittelalters derartig streng klausuriert, wie es die moderne Geschichtsforschung vermutet, noch geht es christlichen Nationalheldinnen einzig um ihren ‚Stamm‘ oder um ihr ‚Volk‘, sondern in allen Fällen vermischen sich persönliche Frömmigkeit und politisches Handeln. Das frühe Mittelalter kennt in Genovefa, Radegundis, Rusticula, Bathildis und Gertrud genau jenen Typus einer Heiligen, wie er im hohen Mittelalter von Hedwig, Elisabeth, Agnes von Böhmen, Margarete von Ungarn oder hundert Jahre zuvor bereits durch Hildegard von Bingen verkörpert wird: Unter Berufung auf die Religion, unter Berufung auf die Nachfolge Christi gelingen diesen Frauen Ausbrüche aus den für sie vorgesehenen weiblichen Rollen ihrer Zeit<sup>95</sup>.

---

90 Vgl. Klaniczay: *Legends* (wie Anm. 81), S. 100 f.

91 In der Vita Hedwigs kommt diese Vorbildfunktion an einer entscheidenden Stelle, bei ihrem Tod, zum Ausdruck: Hedwig besaß den Schleier der Nichte Elisabeth. Nach ihrem Tod wird Hedwig mit diesem Schleier in der Kirche aufgebahrt, vermutlich hat sie ihn auch im Leben getragen. Hedwigs Tochter Gertrud läßt nun diesen Schleier als kostbare „Doppelreliquie“ aufbewahren und gibt ihn der Mutter nicht mit in das Grab. Deutlicher könnte die Vorbildfunktion Elisabeths kaum sein: Hedwig als offensichtlich heilige Frau hat den Schleier dieser „noch größeren“ Heiligen verehrt. Vgl. *Legenda maior* VII c. 95 (wie Anm. 18), S. 247D. Dazu auch Klaniczay: *Legends* (wie Anm. 81), S. 99.

92 Vgl. André Vauchez: *La sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rom 1981, S. 433.

93 Vgl. Goodich: *Vita Perfecta* (wie Anm. 84), S. 179.

94 Der von Goodich verwendete Isolations- und Leidensbegriff wäre kritisch zu befragen, die frühmittelalterlichen Nonnen waren weder alle streng isoliert, noch war ihr Ordensleben ein erzwungenes Leiden, vgl. dazu Muschiol: *Famula Dei* (wie Anm. 7), S. 74–80.

95 Klaniczay: *Legends* (wie Anm. 81), S. 105, verortet diesen Ausbruch erst im 13. Jahrhundert, doch ist genau diese Rollenverweigerung ein Kennzeichen von christlichen Frauen schon der Antike und auch des frühen Mittelalters.