

Neue Heilige

Zur Rezeption christlicher Hagiographie bei Martin Mosebach und Eckhard Henscheid

Hauke Kuhlmann

1.

Im Dezember 2014 und Januar 2015 wurden in Libyen 21 Männer entführt, 20 stammten aus Oberägypten, einer von ihnen aus Ghana. Am 15.02.2015 wurde über das Internet ein Video verbreitet, auf dem zu sehen ist, wie die entführten Männer von Mitgliedern der Terrororganisation *Islamischer Staat* enthauptet werden. Die 21 Getöteten wurden kurze Zeit später (21.02.2015) vom Papst der koptisch-orthodoxen Kirche, Tawadros II., heiliggesprochen.¹ Über diese 21 neuen Heiligen im Speziellen und die koptische Kirche im Allgemeinen hat Martin Mosebach 2018 ein umfängliches Buch publiziert, dem wiederum 2017 eine Reise nach Oberägypten vorausging: *Die 21. Eine Reise ins Land der koptischen Martyrer*. Mosebachs Buch soll hier mit Eckhard Henscheids ganz anders gelagerter, parodistischer Legendensammlung *Aus dem Leben der Heiligen. Neue Legenden* aus demselben Jahr ins Verhältnis gesetzt werden. Sie sollen als zwei Beispiele für die Rezeption christlicher Hagiographie in der Gegenwart schlaglichtartig untersucht werden.² Es soll um neue Heilige gehen, die unter Rückgriff auf alte Modelle dar-

1 Vgl. dazu als konzisen Überblick über die Ereignisse: *2015 kidnapping and beheading of Copts in Libya*, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=2015_kidnapping_and_beheading_of_Copts_in_Libya&oldid=1007501053 (letzter Zugriff: 23.12.2021).

2 Andere Beispiele für eine solche Rezeption in der (erzählenden) Gegenwartsliteratur wären Marion Poschmanns *Hundenovelle* (2008), in der eine Legende über den Heiligen Dominikus im Kreuzungsfeld von Rhetorik bzw. Kunst, Melancholie und Astronomie neu und modifiziert erzählt wird (vgl. Kuhlmann, Hauke: »Traurige Hunde. Beobachtungen zum Melancholiediskurs der Gegenwart in Marion Poschmanns ›Hundenovelle‹«, in: Jan Gerstner/Julian Osthus (Hg.), *Erschöpfungsgeschichten. Kehrseiten und Kontrapunkte der Moderne*, Paderborn 2021, S. 229-245); Daniela Danz' Roman *Lange Fluchten* (2016), der die Geschichte eines Ichs (des Protagonisten Cons) am Nullpunkt aller handlungsleitenden Bezüge erzählt und insbesondere zum Ende hin die Legende vom Heiligen Eustachius als – freilich abgeändertes – narratives Modell nutzt; oder auch Michael Köhlmeiers Novelle *Der Mann, der Verlorenes*

gestellt werden (Mosebach), und um alte Heilige, deren Geschichten neu erzählt werden (Henscheid).

Die Arbeit mit und an alten Modellen impliziert immer auch das Erinnern dieses Alten. Jede Revision stellt Bezüge auf das zu Revidierende her, das in dieser Weise – und sei es auch lediglich virtuell – präsent bleibt. Dem Erinnern ist so nicht zu entkommen. Das ist vielleicht dem System christlicher hagiographischer Texte bzw. enger gefasst: dem Genre der christlichen Heiligenlegende ganz gemäß, das vor allem der Erinnerung an die in den Texten behandelten Gestalten dient:

»Hagiographie: Das meint alle Texte, die der Erinnerung an Heilige gewidmet sind. Dazu gehören Märtyrerakten und -passionen, Heiligenviten und -legenden, Wunderberichte, Berichte über Erhebung und Übertragung von Heiligengebeinen, aber auch Kalendare, Martyriologie.«³

Texte dieser Art sind insofern ein vergegenständlichtes oder vertextetes Andenken, als das Aufschreiben der Namen der Heiligen, ihrer Leben und überlieferten Taten praktischer Ausdruck des Andenkens ist. Im hagiographischen Text verschränken sich daher mehrere Praktiken: die des Schreibens, des Lesens bzw. Hörens im privaten oder öffentlich-liturgischen Kontext sowie die des Erinnerns. Memoria als Funktion dieser Texte bezieht sich aber auch auf das gesamte Textsystem, insofern sich hagiographische Texte bestimmten Systemregeln unterwerfen, Topoi ausbilden und wiederum nutzen sowie vorgängige Texte aufgreifen und ausschreiben.⁴ In dieser Weise hat man es mit architextuellen⁵ und im engeren Sinne intertextuellen Beziehungen zwischen Texten zu tun, die, wenn sie dieselben Heiligen behandeln, nicht nur diese, sondern auch die anderen Texte erinnern oder zumindest als

wiederfindet (2017), die in postmoderner Manier eine subversive Umschrift vom Leben des Heiligen Antonius von Padua darstellt.

- 3 Von der Nahmer, Dieter: Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie (= Das lateinische Mittelalter. Einführungen in Gegenstand und Ergebnisse seiner Teilgebiete und Nachbarwissenschaften), Darmstadt 1994, S. 3. Das ist freilich nur eine Funktion der Hagiographie. Zu kirchenpolitischen Zwecken vgl. Köpf, Ulrich/Plank, Peter/Dan, Joseph: »Hagiographie«, in: Hans Dieter Betz et al. (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 3., 4., völlig neu bearbeitete Aufl. Tübingen 2000, Sp. 1377-1381, hier Sp. 1377.
- 4 Vgl. dazu nur Wischmeyer, Wolfgang: »Märtyrerakten«, in: Hans Dieter Betz et al. (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 5., 4., völlig neu bearbeitete Aufl. Tübingen 2002, Sp. 873-875, hier Sp. 874, sowie Heß, Cordelia: Heilige machen im spätmittelalterlichen Ostseeraum. Die Kanonisationsprozesse von Birgitta von Schweden, Nikolaus von Linköping und Dorothea von Montau (= Europa im Mittelalter, Bd. 11), Berlin 2008, S. 51-68.
- 5 Vgl. Genette, Gérard: Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe. Aus dem Französischen von Wolfram Bayer und Dieter Hornig (= Edition Suhrkamp, Bd. 1683), Frankfurt a.M. 1993, S. 9, 13f.

implizite Voraussetzung erhalten. Ein Beispiel für eine solche intertextuelle Grundierung und Anlage wäre eine der bekanntesten Sammlungen von Heiligenlegenden des Mittelalters, die *Legenda Aurea*:

»Mit einigen zehntausend Zitaten stellt die [*Legenda Aurea*] [...] einen der zitatreichsten Texte des Mittelalters dar. Über 1200 Jahre Kirchengeschichte bilden das historische und theologische Substrat. Das Spektrum der Autoren reicht vom AT bis in die 50er Jahre des 13. Jhs. Alle wichtigen Kirchenväter sind herangezogen [...]. Dutzende von Viten und Passionen, Bibelkommentaren, Chroniken, liturgischen Handbüchern, apokryphen Texten, Fälschungen, Pseudoepigraphen, Schwindelautoren [...] und Schwindelzitate«⁶

wurden verwendet.

Die in diesem Aufsatz im Zentrum stehenden Texte von Mosebach und Henscheid weisen eine Modellabhängigkeit auf, die in je unterschiedlichem Maße intertextuell vermittelt ist. In Anlehnung an Renate Lachmanns kultursemiotisch und memoriageschichtlich fundiertes Intertextualitätskonzept lässt sich für Mosebachs *Die 21* – mit Blick auf die Textabsicht – von Lachmanns Modell der »Partizipation« ausgehen: »Partizipation schließt im Wiederholen und Erinnern der vergangenen Texte ein Konzept ihrer Nachahmung ein«,⁷ was sich bei Mosebach als der Versuch realisiert, tradierte Modelle und Überlieferungen (Schreibweisen, Narrative, Topoi, Konzepte) aufzurufen, um mit ihrer Hilfe die Gegenwart, d.h. die nur wenige Jahre zurückliegenden Morde deuten zu können. Für Henscheids Buch *Aus dem Leben der Heiligen* ist hingegen vom Modell der »Transformation«⁸ auszugehen. Transformation läuft auf ein (subversives) »Umschreiben«⁹ und ein Zusammenfügen verschiedener Texte hinaus: Transformation wird von Lachmann verstanden als

»eine über Distanz, Souveränität und zugleich usurpierende Gesten sich vollziehende Aneignung des fremden Textes, die diesen verbirgt, verschleiert, mit ihm spielt, durch komplizierte Verfahren unkenntlich macht, respektlos umpolt, viele Texte mischt, eine Tendenz zu Esoterik, Kryptik, Ludismus und Synkretismus zeigt.«

6 Häuptli, Bruno W.: »Einleitung«, in: Jacobus de Voragine: *Legenda Aurea*. Goldene Legende. Jacopo da Varazze: *Legendae Sanctorum*. Legenden der Heiligen. Einleitung, Edition, Übersetzung und Kommentar von dems., Bd. 1, Freiburg i.Br. 2014, S. 13–66, hier S. 53.

7 Lachmann, Renate: *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*, Frankfurt a.M. 1990, S. 39.

8 Ebd.

9 Ebd., S. 38 (das folgende Blockzitat findet sich auf S. 39).

Für den ersten Text in Henseids Sammlung, *Cyprian (Kirchenlehrer)*, der hier im Zentrum stehen soll, sind insbesondere die Aspekte der souveränen Aneignung, des Spiels, der Mischung und des Synkretismus von Bedeutung. Wo in Mosebachs Text – letztlich mit bedingtem Erfolg – versucht wird, mithilfe überlieferter Modelle und Vorbilder ein terroristisches und religionspolitisch motiviertes Geschehen heilsgeschichtlich abzufedern und so auch indirekt die herangezogenen Modelle zu bestätigen, werden sie bei Henseid im intertextuellen Spiel parodiert und gegen sich selbst gerichtet.

2.

Hagiographische Texte konstruieren mitunter überhaupt erst ihren Gegenstand und überschreiten so die Grenze zwischen Faktualem und Funktionalem.¹⁰ Dass nicht alles, was im hagiographischen Kontext Personen zugeschrieben wird, plausibel und glaubwürdig ist, wurde seit dem frühen Christentum kritisch diskutiert. Das bedeutet freilich nicht, dass die Berichte über Heilige grundsätzlich und in jeder Hinsicht erfunden wären. Hagiographische Texte offerieren vielmehr ein doppeldeutiges Geschehen, das sich vor dem Hintergrund von historischem und religiösem Wissen vollzieht. Sie enthalten – wie erkennbar auch immer – ein historisches Substrat, das von der Nennung und dem Bericht über historisch gesicherte Personen wie z.B. Kirchenlehrer, Ereignisse und Praktiken bis zu impliziten Auskünften über historische Auffassungsweisen und Perspektiven auf die Welt reichen kann.¹¹ Zugleich vollzieht sich das Berichtete im Rahmen heilsgeschichtlicher Prämissen und gibt Zeugnis von der unterstellten allgegenwärtigen Macht Gottes, die sich in den erzählten Wundern und im Martyriumsgeschehen niederschlägt. Diese Differenz kann topographisch und ontologisch als die zwischen schlechter diesseitiger Welt und Heil versprechendem Jenseits verstanden werden, wobei diese Spannungspole im Heiligen zusammenfallen, der zwischen beiden Bereichen vermittelt¹² und so insbesondere im Wunder Ausdruck für die Wirksamkeit des Göttlichen im Irdischen ist. Diese Spannung vertieft sich allerdings mitunter so weit, dass sich die religiöse Perspektivierung merklich von den berichteten Ereignissen unterscheidet.¹³ Das Berichtete erscheint so nicht mehr bruchlos als Ausdruck und

10 Vgl. Graus, František: »Mittelalterliche Heiligenverehrung als sozialgeschichtliches Phänomen«, in: Peter Dinzelbacher/Dieter R. Bauer (Hg.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Ostfildern 1990, S. 86–102, hier S. 89–92; W. Wischmeyer: »Martyrerakten«, Sp. 875f., hier Sp. 875; C. Heß: *Heilige machen*, S. 25.

11 Vgl. dazu D. von der Nahmer: *Die lateinische Heiligenvita*, bes. S. 80–123.

12 Vgl. F. Graus: »Mittelalterliche Heiligenverehrung«, S. 86: »Der Heilige ist der große Mittler zu Gott.«

13 Vgl. D. von der Nahmer: *Die lateinische Heiligenvita*, S. 85f.

Wiederholung göttlichen Geschehens, sondern widersteht einer solchen Zuschreibung und gewinnt der Tendenz nach an Unabhängigkeit von genrespezifischen Anforderungen. Aus einer solchen (vielleicht modernen) Perspektive erinnern derartige Texte dann nicht alleine an womöglich Historisches, sondern an vergangene epistemische Bruchlinien, die von den Problemen Zeugnis geben, Vergangenem und Erfahrenem Sinn zu verleihen.

In Mosebachs *Die 21* stehen solche Bruchlinien nicht im Zentrum. Der Text versucht sich in einer idealisierten Darstellung der Ermordeten als einer Gruppe von Männern, die in einem ländlich-bäuerlichen Umfeld vollständig in der Kultur der koptischen Kirche aufgegangen seien. Das Martyrium wird hier grundsätzlich als unwiderruflich gültiges Bekenntnis zum eigenen Glauben verstanden, das das verfehlte Leben in ein gutes zu verwandeln vermöge (vgl. S. 43f.) – ein Gedanke, der sich so auch in der hagiographischen Tradition wiederfinden lässt.¹⁴

Andere Übereinstimmungen mit oder Anleihen bei der christlichen Hagiographie in Mosebachs Text dienen dazu, die von der koptischen Kirche bereits heiliggesprochenen Männer erneut einer hagiographisch verbürgten Modellierung zu unterziehen. Das betrifft bereits die dem ersten Kapitel vorangestellte »Tafel der einundzwanzig koptischen Märtyrer vom 15. Februar 2015«,¹⁵ die in ihrer Aneinanderreihung weniger basaler Daten (Name, Geburtstag und Geburtsort bzw. -land) an ähnliche Listen in frühen Martyrologien erinnert:¹⁶

»Tafel der einundzwanzig koptischen Märtyrer vom 15. Februar 2015
Tawadros Youssef Tawadros, geb. am 16. September 1968 in El-Or, Samalout
Magued Seliman Shehata, geb. am 24. August 1973 in El-Or, Samalout
 [...]
 Malak (der Ältere) Farag Ibrahim, geb. am 1. Januar 1984 in al-Subi, Samalout
 [...]
 Malak (der Jüngere) Ibrahim Seniut, geb. am 9. September 1986 in El-Or, Samalout
 [...]« (S. 6, Herv. i.O.)

Ausdrücklich spricht Mosebach in seinem Bericht von den »Einundzwanzig« (S. 15 u.ö.) und schließt sich so und auch durch Namenszusätze wie »(der Ältere)« und »(der Jüngere)« dem im hagiographischen Kontext gebräuchlichen Sprachgebrauch an. Die Strategie, Märtyrer »als Gruppe« (S. 14) aufzufassen, und indirekt auch die

14 »Die Heiligkeit, die seinem Leben fehlte, brachte ein edler Tod nach; und wenn er im Lebenswandel nicht so vollkommen war, so wurde er durch sein Martyrium doch heilig« – so Caesarius von Heisterbach in der *Vita, passio et miracula beati Engelberti Coloniensis archiepiscopi*, zit. nach D. von der Nahmer: *Die lateinische Heiligenvita*, S. 85.

15 Mosebach, Martin: *Die 21. Eine Reise ins Land der koptischen Märtyrer*, Reinbek bei Hamburg 2018, S. 6.

16 Vgl. B.W. Häuptli: »Einleitung«, S. 38.

Verwendung des Kollektivnamens verfolgt Mosebach bis ins frühe Christentum zurück (vgl. S. 14), was sich als indirekter Versuch einer Legitimation dieser Auffassungsweise und Namensgebung ausnimmt. Auch die von Mosebach beschriebene Gelassenheit, Ruhe und Standhaftigkeit, die er an den 21 Männern erkennt (vgl. S. 13, 25), sowie der Hinweis auf ein Gebet eines der Opfer kurz vor der Ermordung (vgl. S. 35) sind mit Blick auf die hagiographische Tradition durchaus als erzählerische Topoi einzuschätzen. Sie können aber, zumindest was das gesprochene Gebet eines der Opfer angeht, an der dargestellten Wirklichkeit auch wieder ihre Bestätigung finden. Weitere Topoi betreffen das »Motiv der Aufgespartheit, das in so vielen Martyrerleben der Vergangenheit zu finden ist« (S. 104), sowie Lichterscheinungen und Heilungswunder, die sich nach den Morden ereignet haben sollen (vgl. S. 106-108). Schließlich wird im Rahmen eines von Mosebach imaginierten Gespräches auf den im Prozess der Heiligsprechung beteiligten *promotor fidei*, den sprichwörtlich gewordenen *advocatus Diaboli*, angespielt. Hier ist es der »Bezweifler« (S. 44), der sich u.a. skeptisch über den Märtyrerkult und die 21 Ermordeten äußert. Neben dem (wie man unterstellen darf) Vorhaben, die 21 Märtyrer dem deutschen Lesepublikum bekannter zu machen, sowie einem allgemein »ethnographischen« Interesse an der koptischen Kirche widmet sich Mosebachs Text einer Heiligung der Opfer auch und gerade mithilfe all dieser Verweise auf tradierte Modelle der Heiligendarstellung. Zusammen mit der weitgehend unkommentierten Wiedergabe von Wunderberichten werden die 21 Opfer nachgerade auratisiert.¹⁷

Eingerückt wird die Darstellung der ermordeten Männer in eine heilsgeschichtliche Perspektive. Die erfahrene Welt wird als eine von göttlicher Macht beeinflusste verstanden. Auch hier gelten die Heiligen als »Vermittler göttlicher Gnaden« (S. 108), und auch hier ist grundsätzlich in der weltlichen »Niederlage die göttliche Gegenwart« (S. 221) erkennbar. Das Märtyrergeschehen beweise, dass »das Leben auf Erden nur wie durch ein Eihäutchen von der himmlischen Sphäre geschieden« sei; »[i]mmerfort durfte man gewärtig sein, daß dieses Eihäutchen einriß und ein goldener Lichtstrahl in den Alltag fiel.« (S. 98f.) Einschätzungen dieser Art entstammen der Sicht der Verwandten der Ermordeten oder grundsätzlich, wie es im Text heißt, der »koptische[n] Sicht« (S. 220) auf die Dinge. An solchen Stellen verschmilzt die Sicht des Berichtenden mit der seines Beschreibungsgegenstandes, die in weiten Teilen des Buches auch mithilfe eines verallgemeinernden Duktus als eine homogene Perspektive inszeniert wird: »Wo ein Priester sich sehen läßt, kann er sich der Zeichen der Ehrfurcht, die ihm von

17 In Mosebachs Bericht finden sich allerdings durchaus Ansätze einer kritischen Reflexion des Märtyrertums (vgl. S. 251), nur wird eine solche eben nicht entschieden entfaltet bzw. bleibt in tendenziösen (konsumkritischen) Prämissen befangen: »Wäre ganz Ägypten schon eine Shopping-Mall gewesen – die Mörder hätten nicht Mörder werden müssen und die Märtyrer nicht Märtyrer.« (S. 251)

allen Seiten entgegengebracht werden, kaum erwehren. Seine enge Verbindung zu den Mysterien des Altars ist in den Köpfen aller stets präsent. Man eilt herbei [...]« (S. 193).¹⁸ Erzeugt wird so der Effekt einer Innenperspektive, eines Beschreibens von innen heraus, das auch und aufgrund von fehlender Widerrede Authentizität und Glaubwürdigkeit für sich zu beanspruchen sucht.

Die Verschränkung von weltlicher und himmlischer Sphäre, die im Falle der Märtyrer gegeben ist, kennzeichnet auch die koptische Bildkunst, die die 21 Heiligen zum Gegenstand hat. Es geht hier um bildliche Darstellungen, die Mosebach zufolge »eine übernatürliche Gegenwart repräsentieren« (S. 126) sollen. Die Ikonen der koptischen Kirche sind dabei durch eine dezidierte Entindividualisierung der gezeigten Personen, eine Entsubjektivierung des Stils sowie durch die Verwendung eines überlieferten Bildtypus charakterisiert (vgl. S. 70, 126). Hiervon unterscheiden sich andere »inoffizielle« (vgl. S. 71), ebenfalls verbreitete bildliche Darstellungen der Ermordeten, die neben ihrer religiösen Funktion auch dem Erinnern des Individuums dienen: Diese Bilder »vereinigen Authentizität mit Überhöhung, Erinnerungsphoto mit Heiligenbild.« (S. 72) Gleichwohl ähneln sie den eigentlichen Ikonen dadurch, dass sie mithilfe digitaler Mittel stilisiert werden (»einen Eindruck von Reinheit und Verklärung zu erzeugen« [S. 72]) und dass tradierte ikonographische Bildelemente (Jesusmotive) verwendet werden.

Mosebachs Text *Die 21* bedient sich in Analogie dazu tradierter Vorbilder und konzentriert sich auf hagiographisch Relevantes, blendet also wie die »offiziellen« Ikonen die Individualität der ermordeten Männer weitestgehend und bis auf wenige Reste (vgl. S. 152) aus. Dagegen wird Allgemeines wie die heilsgeschichtliche Dimension oder kultur- und kirchengeschichtliche Hintergründe der Märtyrer ins Zentrum gerückt. Im Zusammenspiel mit oft ikonenhaften Bildern der Heiligen, von denen je eines jedem der 21 Kapitel vorangestellt ist, verfolgt der Text so ein Gegenprogramm zum Tötungsvideo des IS, mit dem die Täter, Mosebach zufolge, das Ziel erreicht haben, »eine Feindschaft Bild werden zu lassen« (S. 39):¹⁹ *Die 21* sind der Versuch einer Text-Bild-Komposition, die sich überlieferter textlicher wie pikturaler Formen und Topoi der Hagiographie bedient, um die Ermordeten als über den Tod hinaus siegreiche Heilige darzustellen. Dem bildgewordenen Grauen des Tötungsvideos soll das Text-Bild der Märtyrer entgegenstehen, dies umso

18 Vor dem Hintergrund einer solchen Homogenitätsrhetorik tritt dann eine Stelle wie die folgende nur umso mehr hervor: »Von dieser Auffassung sind die Kopten in ihrer Mehrheit weit entfernt.« (S. 123) Aber auch hier geht es eben nur um die »Mehrheit«.

19 Die Persistenz des Videos im »kollektiven Bilderschatz« erklärt Mosebach mit dessen »ästhetische[r] Form« (ebd., S. 39). Ebenfalls als eine Art Konterpart hierzu sind die Formungsstrategien zu verstehen, denen *Die 21* ganz global unterstellt sind: Dazu zählen v.a. die gleichmäßige Kombination von Text und Bild sowie die Aufteilung des Textes in 21 Kapitel, deren Anzahl offenkundig der Anzahl der ermordeten Männer entsprechen soll.

mehr, als die Gewalt der Täter mit dem Gewaltverzicht und dem Opferwillen der 21 Heiligen und der Kopten insgesamt kontrastiert wird (vgl. S. 111, 266).²⁰

Die 21 sind damit im Ganzen sicherlich ein Beispiel für jene »christliche Kunst«, durch die die »trockenen Zusammenfassungen des Martyrologium Romanum [...] zu erlebbarer Gegenwärtigkeit ausgestaltet worden« (S. 15) seien. »[E]rlebbare[] Gegenwärtigkeit« bezieht sich im Falle der 21 Heiligen freilich nicht so sehr auf die narrative Vermittlung von Persönlichem und Individuellem, sondern vor allem auf die Rekonstruktion allgemeiner Züge ihres »Leben[s]«, ihrer »Herkunft« und der »Umstände[] ihres Aufwachsens« (S. 15), was auch zentrale religiöse Aspekte miteinschließt. Und die Darstellung von solch Allgemeinem verläuft auch nicht ohne Setzungen, Spekulationen (»In derlei Theologemen haben die Einundzwanzig freilich nie gedacht; gut möglich, daß sie sich Atheismus gar nicht vorstellen konnten.« [S. 162]) und Imaginationsakte seitens des Autors, die in der Re-Konstruktion des Geschehens und der Hintergründe eine gewichtige Rolle spielen. Mosebach imaginiert Gespräche und Monologe (»Wir wandten uns anderem zu, aber ich dach-

-
- 20 Auch wenn sich Mosebach in *Die 21* nicht offen islamophob gibt, sind doch mindestens islamскеptische Tendenzen vorhanden. Dazu gehört der herausgestellte und als Kontrast fungierende Gewaltverzicht der Kopten und dazu gehört auch, dass sie von Mosebach als widerständige Gruppe aufgefasst werden, die sich gegen die Durchsetzung einer islamisch geprägten Gesellschaft in Ägypten hält: Nur »in Ägypten scheint sich die herrschende Tendenz der Weltstunde, die religiöse Homogenisierung im muslimischen Raum, nicht durchzusetzen.« (ebd., S. 266) Die Argumentationsstruktur des Textes zeichnet sich ohnehin durch eine Entgegensetzung von Christentum (hier: dem koptischen) und Islam aus, die im Text an nur wenigen Stellen relativiert wird (vgl. S. 147f., 255). Rückgebunden wird das Ganze – auf der Innenklappe des Buchumschlags – an die Vorstellung vom »Kampf der Kulturen«: »In den Zeiten des Kampfes der Kulturen sind die Kopten als Minderheit im muslimischen Ägypten zu einem politischen Faktor geworden – und zu einer Art religiösen Gegengesellschaft.« Aber nicht nur vom Islam werden die Kopten abgehoben, sondern auch von westlich-europäischen Modernitäts- und damit Diskontinuitätserfahrungen: »Die Epochenbrüche, für uns so dramatisch präsent, nahmen sie gar nicht wahr.« (S. 222) Der »seit alters unveränderte[] Ritus der koptischen Kirche« (S. 170) steht dann pars pro toto für dieses Kontinuitätsbewusstsein und wird wiederum kritisch als Gegenposition zur katholischen Liturgiereform in Stellung gebracht, die im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) durchgeführt wurde (vgl. S. 176 u.ö.). Mosebach hat sich in der Textsammlung *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind* (erstmalig 2002, dann erweitert 2007) kritisch mit der Liturgiereform auseinandergesetzt (vgl. dazu Stockinger, Claudia: »Es liegt viel Romantik in der Luft«. Der »Feuilletonkatholizismus« und die Ästhetisierung der Religion nach 2000«, in: Albert Meier/Alessandro Costazza/Gérard Laudin (Hg.), *Kunstreligion. Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung*, Bd. 3, Berlin/Boston 2014, S. 11-42, und Kuhlmann, Hauke: »Der Gegenwart eine Absage erteilen. Formen der Absage im literarischen und nicht-literarischen konservativen Diskurs«, in: David-Christopher Assmann/Kevin Kempke/Nicola Menzel (Hg.), *Leider nein! Die Absage als kulturelle Praktik*, Bielefeld 2020, S. 103-123). Die Darstellung der koptischen Kirche dient so auch als Gegenbild zur eigenen Zeit und der Selbstvergewisserung des Autors.

te später darüber nach, wie das Gespräch sich hätte entwickeln können, wenn ich nicht ausgewichen wäre.« [S. 44]; »Worte wie diese liegen, wenn auch unausgesprochen, in der Luft: ›Ihr, die ihr diesen Film bis zu Ende ansehen solltet [...]« [S. 33]), stellt sich innere Vorgänge der Beteiligten vor und skizziert in der zweiten Hälfte des Buches eine kontrafaktische Kirchengeschichtsfantasie (»Aber man stelle sich das Unmögliche einmal vor: Die islamische Eroberung hätte nicht stattgefunden [...]« [S. 238]). Das dient mitunter der Durchsetzung des eigenen hagiographischen Vorhabens. So weist Mosebach die (teilweise im Rahmen eines erfundenen Gesprächs vorgebrachten) Einwände zurück, den 21 Männern seien vor ihrer Hinrichtung Drogen verabreicht worden, oder ihr standhaftes Verhalten könne ganz andere Gründe als religiöse Stärke gehabt haben (vgl. S. 36, 45f.). Drogeninduzierte Passivität, »Starrsinn«, »Trotz oder eine ungesunde Freude am Leiden« (S. 45) vertragen sich nicht mit der Annahme einer glaubenssicheren Gefasstheit und so auch nicht mit dem entsprechenden und bewährten Darstellungstopos. Solche Unsicherheiten treten – aufs Ganze des Textes gesehen – zunehmend hinter dessen hagiographischer Perspektive zurück.²¹

Solche Entscheidungen rücken das Problematische des ganzen Unternehmens in den Blick. Über neue Heilige zu schreiben, ist durchaus heikel, weil man sich auch hier nicht sicher sein kann, ob sich denn auch wirklich alles so verhalten hat, wie es sich hätte verhalten müssen, damit das hagiographische Modell angewendet werden kann. Der auf Idealisierung und Homogenität zielende Anspruch der Darstellung bricht sich so an der Komplexität des eigenen Gegenstandes. An dem Umgang des Textes mit Matthew Ayarigas, dem einzigen nicht aus Ägypten stammenden Opfer, zeichnen sich solche Spannungen im Textsystem besonders deutlich ab. Matthew gehörte Mosebach zufolge nicht der koptischen Kirche an (vgl. S. 14), für den Argumentationsgang des Textes ist alleine relevant, dass er sich zum Christentum bekannt hat. Um der von der koptischen Kirche vollzogenen Heiligsprechung des nicht koptischen, allerdings ja in gleicher Situation ermordeten Matthew Evidenz zu verschaffen, bedient sich Mosebach mehrerer Strategien. Er bemüht die Namensähnlichkeit mit dem Apostel Matthäus, der in Äthiopien als Märtyrer gestorben und von dem die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche ausgegangen sei, die laut Mosebach wiederum die »Schwesterkirche der koptischen Kirche« (S. 132) sei. Das ergibt einen recht forcierten Brückenschlag, der ergänzt wird von exotistischen Fantasien über eine archaische Zeit, als deren Projektionsfläche

21 Auch ein Einwand gegen die Behauptung, für die »Standhaftigkeit« (S. 151) der 21 Opfer gebe es einen Zeugen, wird kurz erwähnt, tritt dann aber aus dem Fokus. Orientiert an den Kopten, die »in ihren Gedanken und Vorstellungen so ausschließlich auf die übernatürliche Ordnung ausgerichtet« waren, verbot sich für Mosebach »ein Stochern in faktischen Details [...], als ich sie kennenlernte« (S. 152). Auch der später entstandene Bericht *Die 21* scheint noch dieser Maxime zu folgen.

Matthew als vermeintlich Angehöriger dieser Zeit fungiert: Diese Zeit habe sich durch Identitätssicherheit und ein intaktes Entsprechungsverhältnis von Sprache und Welt ausgezeichnet. Diese Vorstellung dient dann wiederum als Legitimation dafür, Matthew eine märtyrerhafte Gesinnung zuzusprechen. So kann der von ihm überlieferte Satz »Ich bin Christ« als emphatisches Bekenntnis und als Einwilligung »in alle Konsequenzen« (S. 134) glaubhaft gemacht werden. Hierdurch ist Matthew in religiöser Hinsicht von gleichem Wert wie die Kopten, die, wie Mosebach den Metropoliten von Samalout in Oberägypten zitiert, zu solchen Konsequenzen grundsätzlich bereit seien (vgl. S. 59).

Schließlich wird die Aufnahme Matthews in die Gruppe der koptischen Märtyrer durch einen Rekurs auf die Geschichte der Märtyrer Felix und Adaucus zu plausibilisieren versucht. Mosebach erzählt deren Geschichte wie folgt:

»Felix war wohl ein römischer Bürger, der im Jahre 303 während der diokletianischen Christenverfolgung zum Tode verurteilt wurde. Auf seinem Weg zur Hinrichtung sah ihn ein Unbekannter, den der Anblick des Gefesselten dazu brachte, sich gleichfalls zum Christentum zu bekennen. Er wurde daraufhin zusammen mit Felix hingerichtet und wird, da sein Name unbekannt blieb, als der heilige Adaucus, der Hinzugefügte, verehrt.

Die koptischen Märtyrer vom libyschen Strand hatten auch einen Adaucus unter sich.« (S. 131)

Die Geschichte vom heiligen Adaucus soll das »Hinzufügen« Matthews zu den koptischen Märtyrern legitimieren, indem sie ein Beispiel für die Aufnahme eines Fremden und Unbekannten in den Kreis der Heiligen ist. Das Vorbild ist insbesondere in der Hinsicht passend gewählt, dass sich der Text lediglich auf den oberägyptischen Raum und die dort ansässigen Kopten konzentriert und so keine weiteren Informationen über Matthew mitteilt. Er bleibt im Text bis zum Schluss der hinzugefügte Fremde, dessen Bekenntnis zum Christentum alleine offenkundig nicht ausreicht, um ihn für den Text kommensurabel zu machen. Hierzu bedarf es der Auflösung des Unbekannten durch das Aufrufen von Bekanntem (der tradierten Legende von Felix und Adaucus) sowie der Vereinnahmung des Fremden dadurch, dass er zur Projektionsfläche eigener Kulturkonzepte wird. Diese Vereinnahmung führt auf sachlicher und sprachlicher Ebene zu Schiefen wie im Kapitelnamen *Matthew, der Kopte* (S. 131). Und noch in der Danksagung, in der »den Eltern und Verwandten der Einundzwanzig für die herzliche Aufnahme in El-Or« (S. 269), dem Ort, in dem Mosebach zufolge 16 der Opfer gewohnt haben (vgl. S. 99), gedankt wird, wird die Diskrepanz zwischen sprachlicher Kollektivformel und bezeichnetem Gegenstand erkennbar: Matthew stammt eben nicht aus Ägypten, sondern aus Ghana.

3.

Eckhard Henscheids Textsammlung *Aus dem Leben der Heiligen. Neue Legenden* umfasst 51 kurze narrative Texte, die in den meisten Fällen das überlieferte Leben von Heiligen neu erzählen. Erzählt Mosebach von neuen Heiligen im Rückgriff auf alte Muster und Gehalte, so schreibt Henscheid auf neue Weise über alte Heilige. Die jeweilige Erzählinstanz der einzelnen Texte wird dabei zumeist als glaubenstreu, naiv und feindselig gegenüber nicht-katholischen Strömungen inszeniert. Die Texte im Ganzen sind als Erbauungs- und Unterweisungsliteratur gestaltet, die in mehreren Fällen mit einer ausdrücklichen Lehre operieren (»Merke«),²² wobei diese nicht immer aus den vorangehenden Ausführungen folgt. Das zeugt von einem unernsten Anspruch dieser Texte, der sich auch und besonders in der Verwendung von Ironie, Komik, Albernheiten, Anachronismen und sachlichen Fehlern zeigt.

Es geht in diesen Texten dann auch weniger um ein konservierendes Erinnern der Heiligen als um einen spielerischen Umgang mit den Texten, die deren Leben überliefern und festlegen. Es geht darum, Heiligenlegenden um- und neu zu schreiben und die Texte, die von ihnen berichten, neu zu kombinieren. In dieser – mit Lachmann – »transformativen« Schreibweise werden Textmontage und Inter-textualität so zur ausgefeilten Methode und das von Beginn an. Bereits im Impressum des Buches wird signalisiert, dass man es hier mit Text/Text-Beziehungen zu tun hat und mit Textübernahmen rechnen muss:

»Anregungen, z.T. bis in den Wortlaut hinein, zu diesem Konvolut lieferten vor allem vier ältere und neue Bücher:

1. Das Leben der Heiligen Cottes, Einsiedeln 1880;
2. Régine Pernoud, Die Heiligen im Mittelalter, Bergisch Gladbach 2004;
3. Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten, Stuttgart 1968ff.;
4. Jacobus de Voragine, Legenda Aurea, 1292/Zürich 1994 (verschiedene Ausgaben)« (S. 4).

Dieser Vermerk dient hier auch der Beachtung von Urheber- und Verlagsansprüchen, wobei die Angabe »(verschiedene Ausgaben)« sicherlich nicht einem genauen Ursprungsnachweis entspricht, sondern einem solchen eher ausweicht. Die hier genannten Bücher stehen zum Teil selbst untereinander in Verbindung oder in einem direkten Abhängigkeitsverhältnis. So stützt sich Reclams *Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten* u.a. auf die *Legenda Aurea*,²³ in der, wie bereits angedeutet, selbst Kompilationen, Viten, Passionen und andere Textsorten kompiliert, aufgelöst und in anderer Reihenfolge wieder zusammengesetzt worden sind.

22 Henscheid, Eckhard: *Aus dem Leben der Heiligen. Neue Legenden*, Amberg 2018, S. 75.

23 Vgl. Keller, Hiltgart L.: *Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildenden Kunst*, Stuttgart 2013, S. 8.

Ein radikales Beispiel dafür, wie bei Henscheid unterschiedliche Texte zusammengefügt werden, ist der erste Text der Sammlung, *Cyprian (Kirchenlehrer)*. Der hier adressierte Cyprian von Karthago lebte im dritten Jahrhundert n. Chr., war Bischof von Karthago und erlitt dort das Martyrium. Henscheids kurzer Text kombiniert Stellen aus dem *Leben der Heiligen Gottes* von Otto Bitschnau und dem *Lexikon der Heiligen und biblischen Gestalten* von Hiltgart L. Keller.²⁴ Es handelt sich hierbei um direkte Übernahmen oder um Umformulierungen, bei denen die Prätexte allerdings noch deutlich erkennbar sind. Hinzu kommt ein zusammenhängender Abschnitt in der zweiten Hälfte des Textes, der sich in seinem präventiös-ironischen Stil und seinem lehrhaften Ton deutlich von den übrigen Passagen unterscheidet, der allerdings ebenso deutlich Ähnlichkeiten zum Stilgebrauch in Henscheids »goteskundliche[m] Roman« *Aus der Kümmerneiß* (2012 [Untertitel]) aufweist.

Dass sich die einzelnen Textteile mitunter im Satz abwechseln, zeigt sich in der ersten Hälfte des Textes, die hier zur Veranschaulichung fast vollständig zitiert werden soll:

»Cyprian (Kirchenlehrer)

Cyprian wurde um das Jahr 200 zu Carthago, der damaligen Hauptstadt Nord-Afrikas, geboren, er war seinerzeit der hoffnungsvolle Sohn einer reichen Senatorsfamilie, mit einigem Glanz studiert er auf den gelehrten Schulen, wird 248 Priester und Nachfolger des von allen wohlgelittenen Bischofs Cäcilianus, der Cyprian schon anno 246 zum wahren Christentum bekehrt hat. In den laufenden Papststreitigkeiten tritt dieser auf die Seite des Papstes Cornelius. Durch die gottlose Christenverfolgung des Valerian (253-260) wird er, Cyprian, 257 nach Curubis verbannt, zurückgeholt und sodann endlich in Karthago (auch: Carthago) enthauptet. Auf dem Richtplatz aber gibt er dem Henker 5 Goldstücke, da dieser, so Cyprian, ihm ja das Himmelstor öffne.

Andere Quellen sprechen auch von 25 Goldstücken für den Scharfrichter (Das Leben der Heiligen Gottes, Benzinger & Co, Einsiedeln).

Jedenfalls verband sich jener Cyprian dann auch noch selber die Augen, neigte das Haupt, der Todesstreich fiel, und das Haupt des ersten afrikanischen Bischofs lag auf der Erde.« (S. 7, Herv. HK).

Typographisch ausgezeichnete (d.h. kursiv gesetzte) Text hat seinen Ursprung im *Leben der Heiligen Gottes*, nicht ausgezeichnete Text dagegen im *Lexikon der Heiligen und biblischen Gestalten*. So entspricht beispielsweise bei Henscheid dem Satz »Auf dem Richtplatz aber gibt er dem Henker 5 Goldstücke, da dieser, so Cyprian,

24 Die entsprechenden Passagen finden sich in Bitschnau, Otto: *Das Leben der Heiligen Gottes* nach den besten Quellen bearbeitet. Mit einem Vorwort von Franz Joseph Rudigier. 6. Aufl., Einsiedeln u.a. [o.J.], S. 1117 und 1120, sowie in H. Keller: *Reclams Lexikon der Heiligen*, bes. S. 167.

ihm ja das Himmelstor öffne« folgende Formulierung aus Kellers *Lexikon*: »Auf dem Richtplatz gibt er dem Henker 5 Goldstücke – da dieser ihm das Himmelstor öffne – [...]«; »der Todesstreich fiel, und das Haupt des ersten afrikanischen Bischofs lag auf der Erde« wiederum entspricht einer Stelle aus dem *Leben der Heiligen Gottes*, an der es heißt: »Der Todesstreich fiel, das Haupt des ersten afrikanischen Bischofes, der als Martyrer starb, lag auf der Erde«. ²⁵

Die Nahtstellen der zusammengeführten Texte werden nicht überspielt, sondern durch die unterschiedliche Schreibung von Namen (»Carthago« – »Karthago«, »Cyprian« [S. 7] – »Cyprianus« [S. 8]) ²⁶ und dadurch sichtbar gemacht, dass das Erzählen in der zweiten Hälfte des Textes nach der Schilderung von Cyprians Tod und der Angabe seines Gedenktages neu einsetzt. Über sein Leben wird so ein weiteres Mal berichtet, was dann allerdings nicht zu einer größeren Genauigkeit, sondern vielmehr zur Verunklärung führt: Stirbt Cyprian in der ersten Texthälfte noch in Karthago, so heißt es in der zweiten, »ein herrlicher Tod« habe ihn »zu Rom oder anderswo« ereilt (S. 8). Die über Cyprians Tod gegebenen Informationen werden dann auch nicht im Weiteren miteinander vermittelt. Bei diesem ersten Text in Henscheids Sammlung ist (aufs Ganze gesehen) allerdings ohnehin nicht von einer strengen narrativen Kohärenz auszugehen, die ein Effekt einer solchen Vermittlung wäre. Es handelt sich eher um zwei Erzählungen desselben Gegenstandes, wobei die zweite in ihrer ironischen Färbung (»Der heilige, ja hochheilige Cyprian« [S. 7], »Da ließ er nichts anbrennen.« [S. 8]) als relativierender Kontrapunkt zur ersten erscheint.

Dass in *Cyprian (Kirchenlehrer)* verschiedene Texte miteinander verschränkt werden, ist, vom titelgebenden Namen her betrachtet, durchaus stimmig: In der *Legenda Aurea* wird ausgeführt, der Name Cyprianus stamme von »cypri« »Mischung«. ²⁷ Der Titel ist damit poetologisch zu lesen: Es werden hier Bestandteile aus verschiedenen Texten »gemischt«, woraus allerdings kein homogener Text entsteht, in dem eine konsistente Lebensgeschichte erzählt werden würde.

Diese Kombination von Texten unterschiedlicher Herkunft führt zugleich zu einer Überlagerung von unterschiedlichen Heiligen. Die Gefahr einer solchen Überlagerung ist alleine schon mit dem Namen »Cyprian« gegeben. Henscheids Text warnt hiervor am Ende denn auch ausdrücklich:

25 H. Keller: Reclams Lexikon der Heiligen, S. 167; O. Bitschnau: Das Leben der Heiligen Gottes, S. 1120.

26 Dass noch einmal festgestellt wird, »Karthago« sei »auch: Carthago« (S. 7), beide Wörter würden also auch in unterschiedlicher Schreibung dieselbe Stadt bezeichnen, stärkt hier in der ersten Hälfte des Textes den thematischen Zusammenhang zwischen beiden Textteilen, markiert diese aber zugleich wieder als von unterschiedlichen Prätexten her kommend.

27 Jacobus de Voragine: *Legenda Aurea*, Bd. 2, S. 1815.

»Nicht zu verwechseln ist dieser hl. Cyprian mit dem rüdigen Zauberer Cyprian, welcher einst die schöne Jungfrau Justina aus Antiochia hereinzulegen begehrte, welche aber allen Heiratsversuchen widerstand, weil sie schon mit Christus verlobt war. Bald aber hatte dieser Cyprian ein Einsehen, ließ ab von ihr und wurde auch katholisch, ja sogar Diakon und am Ende auch noch Bischof.« (S. 8)

Hier wird in Abbreviatur die Legende von Justina und Cyprian von Antiochien wiedergegeben, dies, worauf einzelne Formulierungen hinweisen, auf Grundlage des *Lexikons der Heiligen und biblischen Gestalten*. Dieser Warnung, den Kirchenlehrer nicht mit dem Zauberer zu »verwechseln«, entspricht bereits der Titel, der den mehrfach besetzten Namen Cyprian hier ausdrücklich auf den »Kirchenlehrer« (S. 7) bezieht – wiederum ein Zitat aus dem *Leben der Heiligen Gottes*.²⁸ Diesen Anspruch auf Identifikation und Eindeutigkeit unterläuft der Text aber dadurch, dass er beide Heilige wieder einander annähert, indem er Informationen ausspart. So wird in Henscheids Version lediglich Justina lokalisiert (»aus Antiochia«), nicht aber Cyprian, von dem auch nicht weiter gesagt wird, welcher Stadt oder Diözese er nun eigentlich als Bischof vorsteht – ganz im Gegensatz zum Prätext, der vermerkt, dieser Cyprian sei »Bischof von Antiochia«²⁹ geworden. Das birgt die Gefahr einer Verwechslung beider Heiliger, die ja beide als Bischöfe gewirkt haben und die tatsächlich auch »[v]ielfach« miteinander »verwechselt«³⁰ worden sind. Hinzu kommt, dass sich Cyprians unrühmliche Vergangenheit als Jungfrauen verführender Zauberer mit der ersten Lebensbeschreibung des Kirchenlehrers Cyprian von Karthago durchaus vereinbaren lässt, da dieser, was die dort genannten Lebensdaten implizieren, erst spät, im 46. Lebensjahr, zum Christentum bekehrt wurde.

Cyprian (Kirchenlehrer) spielt auf verschiedene Heilige an und lässt die Grenzen zwischen ihnen verschwimmen. Das ist durchaus repräsentativ für andere Texte in Henscheids Sammlung. Titel wie *Etliche Säulenheilige* oder *Vielerlei Heilige* deuten auf eine Nachlässigkeit im Umgang mit den einzelnen Heiligen hin, auch wenn sie dann in den Texten vorkommen mögen. Dass man »gerade heute nicht davor« zurückscheuen solle, »bestimmte Wunder und Wundertaten gleich mehreren Heiligen zuzubilligen« (S. 87), weist auf die Ähnlichkeit eben dieser Gestalten hin, die auch ineinander übergehen können wie im Falle Anderls von Rinn, der mit Antonius von Padua, dem Patron für das Wiederfinden verlorener Dinge, überblendet wird: »Sehr gut waren seine Leistungen als Wiederbringer verlorener oder gestohlener Dinge.« (S. 45)

28 Vgl. O. Bitschnau: *Das Leben der Heiligen Gottes*, S. 1117.

29 H. Keller: *Reclams Lexikon der Heiligen*, S. 356.

30 Lumpe, Adolf: »Kyprianos von Antiochia«, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Begründet und hg. von Friedrich Wilhelm Bautz, fortgeführt von Traugott Bautz, Bd. 4, Herzberg 1992, Sp. 869f., hier Sp. 870.

Man muss also darauf gefasst sein, es in Henseids Texten mitunter mit mehreren Heiligen zugleich zu tun zu haben. Das erklärt dann auch, weshalb einzelne Stellen plötzlich auf weitere Heilige anzuspielen scheinen. So kommen in *Cyprian (Kirchenlehrer)* nicht nur der Kirchenlehrer und der Zauberer, sondern auch der Kirchenlehrer und der in der russisch-orthodoxen Kirche verehrte Metropolit Kyprianos bzw. Kyprian der Serbe zusammen, der im 14. und bis zum Anfang des 15. Jahrhunderts lebte. Denn ausgehend von dem von Henseid notierten Gedenktag Cyprians (»Ehrentag ist der 16.9.« [S. 7]), der identisch ist mit dem des »orthodoxen« Kyprians,³¹ öffnet sich in der zweiten Hälfte des Textes durch die Allgemeinheit der hier gegebenen Informationen (eifrig im Glauben, mit der »höchste[n] Bischofswürde« [S. 8] versehen, gestorben in »Rom oder anderswo« [S. 8]) ein Assoziationsraum, der nicht nur Cyprian von Karthago, sondern eben auch Kyprian den Serben aufrufen lässt.

Der eine Heilige, um den es gehen soll, erscheint so im Extremfall als ein je anderer; er wird für andere Heilige transparent. Der eine im Titel *Cyprian (Kirchenlehrer)* genannte Heilige wird durch Neuerzählung vervielfältigt und nähert sich anderen Heiligen aufgrund von Ähnlichkeitsbeziehungen an, ohne dass sie völlig miteinander verschmelzen würden. Die Bruchlinien im Text und damit die zwischen den einzelnen Entwürfen des/der Heiligen werden vielmehr hervorgehoben. Pointiert ließe sich sagen, dass hier und an anderen Stellen von Henseids Sammlung dem hagiographischen Textsystem und dem hagiographischen Erinnern eine Art paradigmatische Struktur unterlegt wird. Zu erinnern heißt dann in diesem Kontext, dass Ähnliches immer mit erinnert wird, und heißt auch, dieses mit demjenigen, was man eigentlich erinnern wollte, zu verwechseln. Dadurch heben sich feste Identitäten auf, von denen angesichts der bei Henseid zu beobachtenden Konstellation von Textbausteinen ohnehin nicht die Rede sein kann. Die Transformation der einbezogenen Prätexte durch deren Mischung führt so zur Verundeutlichung und Ambiguisierung jener Ursprünge, um die Henseids kurze Heiligenvita kreist: den Heiligen Cyprian von Karthago und dessen textliche Überlieferungen.

Aufs Ganze gesehen mag die in Henseids Legendensammlung zu verfolgende Auseinandersetzung mit heiligen Figuren womöglich eine verschrobene Form von verehrender Beschäftigung bedeuten. Es zielt aber wohl vor allem auf jenen von Robert Musil her bezogenen »Wahn«, von dem im *Postscriptum* der Sammlung in Form eines direkten Zitates aus dem *Mann ohne Eigenschaften* (erschienen 1930-43) die Rede ist: »...daß die Welt viel zu wahnfrei sei.« (S. 104) Die gleichsam wahnhafte Verehrung der Heiligen durch die stur katholische Erzählinstanz berührt sich in

31 Vgl. Madey, Johannes: »Kyprianos der Serbe«. in: F.W. Bautz: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 4, Sp. 871.

Henscheids Sammlung mit dem ›Wahn‹ der Literatur, d.h. hier ihrem spielerischen Umgang mit Texten, Erzählungen und Fiktionen.

Bei Mosebach wird die ferne Vergangenheit auf die jüngste Gegenwart angewendet und das mit dem Ziel, letztere in einen Sinnhorizont zu stellen. Trotz des überhistorischen Anspruchs des Heiligengeschehens sind hier Vergangenheit und Gegenwart, Modell und Erfahrung nicht deckungsgleich. Die erscheinenden Brüche werden auch paradoxerweise erst durch die Nachahmung der Modelle erzeugt. Diese Brüche und Differenzeffekte sind aber erkenntniskonstitutiv, weil von ihnen aus die Gegenwart und die Vergangenheit, Erfahrung und Modell jeweils als unterschiedlich und eigenwertig gedacht werden können.

Auf der anderen Seite führt bei Henscheid die Anverwandlung des Alten (der Heiligenlegende) durch das Kombinieren unterschiedlicher Überlieferungen und Tradierungen zur Dekonturierung dieses Alten. Wo bei Mosebach das alte Modell gerade konturiert erscheint, verliert es hier seine distinkte Gestalt. Beide Texte kommen aber darin überein, dass in ihnen diese alten Modelle in bestimmter Weise inkommensurabel werden: Sie passen nicht, sind nicht problemlos verwendbar (Mosebach), oder sind verwirrend und undeutlich (Henscheid). Ob ›partizipativ‹ oder ›transformativ‹ – die Vergangenheit gewinnt in diesen beiden Texten (unge- wollt oder gewollt) eine Fremdheit zurück, die ihr wohl grundsätzlich zukommt.