

FONTES CHRISTIANI

JACOBUS DE VORAGINE
GOLDENE LEGENDE

FONTES CHRISTIANI

Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte
aus Antertum und Mittelalter

In Verbindung mit der Görres-Gesellschaft

Marc-Aeilko Aris, Peter Gemeinhardt,
Martina Giese, Winfried Haunerland, Roland Kany,
Isabelle Mandrella, Andreas Schwab

JACOBUS DE VORAGINE
LEGENDA AUREA
GOLDENE LEGENDE

LATEINISCH
DEUTSCH

Erster Teilband

JACOBUS DE VORAGINE

LEGENDA AUREA
GOLDENE LEGENDE

JACOPO DA VARAZZE
LEGENDAE SANCTORUM
LEGENDEN DER HEILIGEN

EINLEITUNG, EDITION,
ÜBERSETZUNG UND KOMMENTAR
VON
BRUNO W. HÄUPTLI

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Redaktionell betreut von Philipp Reichling, Käte Hamburger Kolleg
„Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa“ /
Ruhr-Universität Bochum 2008–2011
(gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung)

Gefördert vom Schweizerischen Nationalfonds
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung 1996-1999

Fontes-Christiani-Redaktion: Horst Schneider

Zum Autor: Bruno W. Häuptli, Altphilologe, Studien in Germanistik,
Archäologie und Kunstgeschichte, berufliche Tätigkeit als Gymnasiallehrer,
Herausgeber und Übersetzer von Ovid und Seneca,
Aufsätze zur Hagiographie des Mittelalters; lebt in Basel.

SONDERAUSGABE

(Durchgesehene Ausgabe der Originalausgabe von 2014)

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2014, 2022

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-39322-8

INHALTSVERZEICHNIS

Erster Teilband

I. Einleitung

1. Forschung	13
2. Autor und Werk	14
3. Titel	23
4. Legende und Historizität	24
5. Apokryphen	30
6. Liturgisches Lesen	35
7. Gattung	38
8. Quellen und Stil	40
9. Datierung	44
10. Heiligkeit, Kanonisierung	50
11. Kalendarium	52
12. Zitate	53
13. Identifizierung der Quellen	54
14. Verarbeitung der Quellen	55
15. Typologie	57
16. Jacobus als „kritischer“ Autor	58
17. Handschriften	60
18. Lateinischer Text und kritischer Apparat	64
19. Siglen der Codices	65
20. Konkordanz	65
21. Nachwort	67

II. Text – Übersetzung – Kommentar

Legendae Sanctorum – Legenden der Heiligen

Prolog	71
Erster Teil (Kap. 1–5)	
Von Advent bis Weihnachten	
Feste zur Zeit der Erneuerung	77
1. Advent	77
2. Andreas, Apostel	101
3. Nikolaus	127
4. Lucia	147
5. Thomas, Apostel	155
Zweiter Teil (Kap. 6–30)	
Von Weihnachten bis Septuagesima	
Feste zur Zeit der Versöhnung und der Wanderschaft	175
6. Geburt des Herrn	177
7. Anastasia	201
8. Stephanus	207
9. Johannes, Apostel, Evangelist	223
10. Unschuldige Kinder	243
11. Thomas Becket	255
12. Silvester I., Papst	265
13. Beschneidung des Herrn	289
14. Erscheinung des Herrn	311
15. Paulus, Eremit	333
16. Remigius	337
17. Hilarius	343
18. Makarius, Abt	351
19. Felix (in Pincis/von Nola)	357
20. Marcellus I., Papst	363
21. Antonius, Abt	367
22. Fabianus, Papst	379
23. Sebastian	381
24. Agnes	395
25. Vincentius	405
26. Basilius der Große, Bischof	415

27. Johannes der Almosner	427
28. Paulus, Bekehrung	443
29. Paula	449
30. Julianus	463

Dritter Teil (Kap. 31–53)

Von Septuagesima bis Ostern

Feste zur Zeit der Verirrung	479
31. Septuagesima	481
32. Sexagesima	487
33. Quinquagesima	493
34. Quadragesima	497
35. Quatemberfasten	503
36. Ignatius	507
37. Mariä Reinigung	517
38. Blasius	541
39. Agatha	549
40. Vedastus	559
41. Amandus	563
42. Valentin	569
43. Juliana	573
44. Petrus, Stuhlfeier	577
45. Matthias, Apostel	591
46. Gregor I., Papst	607
47. Longinus	645
48. [Sophia und ihre drei Töchter]	649
49. Benedikt	653
50. Patrick	675
51. Verkündigung des Herrn	683
52. [Timotheus]	701
53. Passion des Herrn	703

Vierter Teil (Kap. 54–76)

Von Ostern bis Pfingstoktav

Feste zur Zeit der Versöhnung	737
54. Auferstehung des Herrn	739
55. Secundus	767
56. Maria aus Ägypten	773

57. Ambrosius	781
58. Georg	811

Zweiter Teilband

59. Markus, Evangelist	825
60. Marcellinus, Papst	845
61. Vitalis	849
62. Jungfrau aus Antiochia	853
63. Petrus Martyr	865
64. [Fabianus, Papst]	901
65. Philippus, Apostel	903
66. [Apollonia]	909
67. Jakobus der Jüngere, Apostel	913
68. Kreuzauffindung	939
69. Johannes vor der Porta Latina	961
70. Litanei, Große und kleine	965
71. [Bonifatius]	977
72. Auffahrt des Herrn	981
73. Pfingsten	1005
74. Gordianus	1033
75. Nereus und Achilleus	1035
76. Pankratius	1041

Fünfter Teil (Kap. 77–182)

Von Pfingstoktav bis Advent

Feste zur Zeit der Wanderschaft	1045
77. Urban I., Papst	1047
78. Petronella	1051
79. Petrus und Marcellinus	1055
80. Primus und Felicianus	1059
81. Barnabas, Apostel	1063
82. Vitus und Modestus	1075
83. Quiricus und Julitta	1081
84. Marina	1085
85. Gervasius und Protasius	1089
86. Johannes der Täufer, Geburt	1097

87.	Johannes und Paulus	1119
88.	Leo I., Papst	1127
89.	Petrus, Apostel	1131
90.	Paulus, Apostel	1163
91.	Sieben Brüder und Felicitas	1205
92.	Theodora	1209
93.	Margareta	1217
94.	Alexius	1225
95.	Praxedis	1233
96.	Maria Magdalena	1235
97.	Apollinaris	1261
98.	Christina	1267
99.	Jakobus der Ältere, Apostel	1273
100.	Christophorus	1295
101.	Sieben Schläfer	1307
102.	Nazarius und Celsus	1317
103.	Felix II., Papst	1327
104.	Simplicius und Faustinus	1331
105.	Martha	1333
106.	Abdon und Sennen	1343
107.	Germanus	1345
108.	Eusebius	1357
109.	Makkabäer	1365
110.	Petrus, Kettenfeier	1369
111.	Stephanus I., Papst	1385
112.	Stephanus, Auffindung	1387
113.	Dominikus	1399
114.	Sixtus II., Papst	1447
115.	Donatus	1451
116.	Cyriacus und Gefährten	1459
117.	Laurentius	1463
118.	Hippolytus	1499
119.	Mariä Himmelfahrt	1509
120.	Bernhard	1571
121.	Timotheus	1601
122.	Symphorianus	1603
123.	Bartholomäus, Apostel	1607

Dritter Teilband

124. Augustinus	1629
125. Johannes der Täufer, Enthauptung	1677
126. Felix und Adauctus	1703
127. Sabinianus und Sabina	1705
128. Lupus	1713
129. Mamertinus, Marianus	1719
130. Aegidius	1725
131. Mariä Geburt	1733
134. Adrian	1759
135. Gorgonius und Dorotheus	1769
136. Protus und Hyacinthus	1771
137. Kreuzerhöhung	1779
138. Johannes Chrysostomus	1795
138a (132) Cornelius und Cyprian	1815
139. Euphemia	1819
139a (133) Lambert	1825
140. Matthäus, Evangelist	1829
141. Mauritius	1843
142. Justina	1855
143. Kosmas und Damian	1865
144. Furseus	1873
145. Michael, Erzengel	1879
146. Hieronymus	1907
147. Remigius, Überführung	1923
148. Leodegar	1929
149. Franziskus	1935
150. Pelagia	1967
151. Margarita	1973
152. Thaïs	1977
153. Dionysius, Rusticus, Eleutherius	1983
154. Calixtus I., Papst	2003
155. Leonhard	2007
156. Lukas, Evangelist	2017
157. Chrysanthus und Daria	2037
158. Elftausend Jungfrauen	2041
159. Simon und Judas, Apostel	2051

160. Quintinus	2067
161. Eustachius	2069
162. Allerheiligen	2083
163. Allerseelen	2109
164. Vier Gekrönte	2137
165. Theodorus	2139
166. Martin	2141
167. Briccius	2167
168. Elisabeth	2171
169. Cäcilia	2217
170. Clemens I., Papst	2233
171. Chrysogonus	2259
172. Katharina	2263
173. Saturninus, Perpetua, Felicitas und Gefährten	2285
174. Jakobus der Zerschnittene	2291
175. Pastor (Poimen), Abt	2299
176. Johannes (Kolobos), Abt	2305
177. Moyses, Abt	2309
178. Arsenius, Abt	2313
179. Agathon, Abt	2319
180. Barlaam und Josaphat	2323
181. Pelagius I., Papst	2349
182. Kirchweihe	2407

III. Literaturhinweise 2437

1. Ausgaben, Übersetzungen, Kommentare	2437
2. Quellenwerke und Sekundärliteratur	2437
3. Bibliographische Abkürzungen: Zeitschriften, Lexika, Reihen	2439

IV. Register 2441

1. Kirchliche Feste und Heilige	2441
2. Festkalender	2443

I. Einleitung

1. Forschung

Die im Mittelalter verbreitetste Sammlung von Heiligenlegenden, die schon im Jahrhundert ihrer Entstehung die ruhmvolle Bezeichnung *Legenda Aurea* (LA) erhielt, hat nur in begrenztem Sinn einen Autor und sie trägt ursprünglich einen anderen Titel, wenn man das von einem mittelalterlichen Werk mit seinen fluktuierenden Titeln überhaupt mit Bestimmtheit sagen kann, und sogar das Geheimnis ihres Erfolgs ist schwer nachvollziehbar. Der Verfasser und Redaktor, Jacobus de Voragine oder richtiger, wie er sich selbst nennt, Jacobus de Varagine, war Mönch des Bettelordens der Dominikaner oder Prediger (*Ordo Praedicatorum*). War er, wie man dachte, ein naiver Märchensammler oder eher Gelehrter, Historiker, Theologe, Glaubenskämpfer oder gar Philologe? Die Forschung der vergangenen beiden Jahrzehnte hat in vielen dieser Fragen durch zahlreiche sorgfältige Untersuchungen, kritische Editionen und Übersetzungen, auch aus dem Umkreis der LA, große Fortschritte erzielt.

Richard Benz, der seinerzeit aufgrund vertiefter Handschriftenkenntnisse (dokumentiert in der luxuriösen Erstausgabe) die maßgebende Übersetzung für den deutschen Sprachraum geschaffen hat (verbreitet in der seit 1925 wiederholt aufgelegten Volksausgabe), konnte noch von der Volkstümlichkeit des Autors schwärmen. Im Vorwort heißt es dort: „Nicht als Gelehrter, nicht als Geistlicher und kunstbeflissener Mönch, sondern als Mann des Volkes hat Jacobus de Voragine seine Geschichten erzählt; mit der Einfalt und Erfülltheit, die zu allen Zeiten das Volk in seinem Reden und Erzählen besessen hat. [...] Die Form der Erzählung, die das Volk zur Herrschaft bringt, ist die Prosa: nicht eine naturalistische Verkehrs- und Alltagssprache; auch nicht eine verzwickte, geschmückte Rhetorik: sondern die dem einfachsten Manne verständliche reine Sprache des Märchens.“¹ Monleone nennt die LA voller Begeisterung eine „bezaubernde und berührende Dichtung“.² Die Theologische Realenzyklopädie bescheinigt 1993 Jacobus noch, er habe eine „reiche hagiographische Überlieferung zusammengetragen und diese in episch-bildhafter Sprache für die fromme Erbauung gestaltet.“³ Im Anschluß an solche verbreiteten Vorstellungen liest man noch 1996 in der neuen Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche, der Autor „verbinde erbauliche Zielsetzung mit anspre-

¹ BENZ, R., *Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine*, 2 Bde., Jena 1917–1921 (ca. 1800 Korrekturen an Graesses Text), hier Bd. 1, XV; Volksausgabe: Heidelberg 1925 [u. ö.], XXVI.- Neuere Übersetzungen: A. und L. VITALE BROVARONE, Torino 1995 (nach GRAESSE); A. BOUREAU, Paris 2004; G. AGOSTI [et al.], Firenze 2007 (beide nach MAGGIONI).

² MONLEONE, *Cronaca* 1,110: *una incantante e palpitante poesia*.

³ HAUSBERGER, K., Hagiographie II, Römisch-katholische Kirche: TRE 14,367.

chend-schlichter Erzählweise“.⁴ Dieses Bild hat sich seit den Studien von Barbara Fleith und Giovanni Paolo Maggioni und dessen kritischer Ausgabe⁵ gründlich verändert, da nun weitgehend greifbar geworden ist, in welchem Umfang Jacobus Quellen benutzt und wie er damit umgeht. Die Überlieferungsgeschichte wurde mit großer Akribie durchleuchtet,⁶ während die Arbeitsweise und die allenfalls von Seiten des Ordens geleisteten Vorarbeiten eines Redaktorenteams (die Hypothese eines Ur-Legendars⁷ wurde vorgeschlagen) lange unklar blieben. Im besonderen zeigt der Vergleich mit den beiden vom Predigerorden initiierten Kurzlegendaren,⁸ den *Legendae Novae*, zu denen die LA in eingeschränktem Sinn auch zählt, mit Jean de Maillys *Abbreuiatio in gestis et miraculis sanctorum* (1239/1243)⁹ und dem *Liber epilogorum in gesta sanctorum* (1245/1251) des Bartholomäus von Trient, wovon inzwischen hervorragende kritische Editionen vorliegen¹⁰, mit dem enzyklopädischen *Speculum historiale* des Vinzenz von Beauvais (1256–1260) und mit dem thematisch angelegten *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* des Étienne de Bourbon († 1261), daß Jacobus nicht nur Viten und Passionen, sondern vielfach auch Kompilationen kompiliert oder ausschreibt, so daß sich die Frage stellt, worin die persönliche Leistung des Autors besteht.

2. Autor und Werk

Von den äußeren Lebensumständen des Autors der LA erfahren wir das meiste aus seinen eigenen Werken, insbesondere aus der von ihm in hohem Alter

⁴ VOLLMANN, B. K., Jakobus a Voragine: LThK³ 5,733.

⁵ FLEITH, B., *Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen Legenda Aurea* (Subsidia hagiographica 72), Bruxelles 1991; MAGGIONI, G. P., *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della „Legenda Aurea“*, Spoleto 1995; Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, ed. G. P. MAGGIONI, 2a ed., Firenze 1998.

⁶ Kritische Einwände gegen die Hypothese mehrerer Redaktionsstufen: HÄUPTLI, B. W.: *Studi Medievali* 40 (1999) 210–217 (*Ricerche*); *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 56 (2000) 666 f. (*Legenda*). Die kritische Ausgabe wurde inzwischen ergänzt durch eine zweisprachige kommentierte Ausgabe: Iacopo da Varazze, *Legenda aurea: con le miniature del codice Ambrosiano C 240 inf.*, ed. comm. G. P. MAGGIONI, trad. ital. di G. AGOSTI [et al.], Firenze 2007.

⁷ FLEITH, B., *De assumptione beate virginis Marie: quelques réflexions autour du compilateur Jacques de Voragine*: FLEITH, B. / MORENZONI, S. (Hrsg.), *De la sainteté à l'hagiographie*, Genève 2001, 41–73. PAULMIER FOUART, M., *Historiographie et hagiographie dans le Speculum historiale de Vincent de Beauvais*: AFP 68 (1998) 165–175.

⁸ PHILIPPART, G., *Legendare*: *VerfLex* 5 (1985) 644–657 (umfassende Übersicht und Bibliographie).

⁹ Für Jean de Mailly stand die Handschrift Basel, UB B III 14 (13. Jh.) zur Verfügung. Kritische Ausgabe: JEAN DE MAILLY, *Abbreuiatio in gestis et miraculis sanctorum: supplementum hagiographicum*, ed. princ. G. P. MAGGIONI, Firenze 2013.

¹⁰ PAOLI, E. (Hrsg.), *Bartolomeo da Trento, Liber epilogorum in gesta sanctorum*, Firenze 2001.

(1292–1297) verfaßten „Chronik der Stadt Genua vom Anfang der Stadt bis zum Jahr 1297“ (*Chronica civitatis Ianuensis ab origine urbis usque ad annum MCCXCVII*),¹¹ doch tritt die Person des Autors hinter seiner Ordenstätigkeit und seinem Amt als Erzbischof von Genua weitgehend zurück. Das Geburtsjahr erschließt sich annäherungsweise aus den Angaben in der *Chronica civitatis Ianuensis*. Im Sommer 1239 ist Jacobus noch im Knabenalter, nach mittelalterlicher Rechnung laut der Enzyklopädie Isidors von Sevilla heißt das zwischen 7 und 14 Jahren.¹² Der Eintritt in den Orden erfolgte im Sommer 1244. Da er sich zu diesem Zeitpunkt bereits als Jüngling bezeichnet, hat er mindestens das 15. Altersjahr erreicht. Die unterste Grenze für Novizen lag nach einem Beschluß des dominikanischen Generalkapitels in Montpellier im Jahr 1265 etwas höher. Als frühestes Eintrittsalter wurde das vollendete 15. Lebensjahr festgelegt, was auch zuvor die Regel gewesen sein wird, da die Formulierung nahelegt, daß bis dahin nur in Ausnahmefällen Jüngere aufgenommen wurden, wobei offen bleibt, ob jeweils das einjährige Noviziat oder die Profese gemeint ist.¹³ Jacobus ist folglich zwischen 1226 und 1230 geboren.

Von seinen Eltern und seiner Familie spricht Jacobus nicht, er nennt sich lediglich „Bruder Jacobus de Varagine aus dem Predigerorden“.¹⁴ Das Geschlecht der De Varagine oder, in der geläufig gewordenen, volksetymologisch latinisierten Form, De Voragine, war dem Namen nach ursprünglich im nahen Städtchen Varazze beheimatet, ist aber seit dem 12. Jh. durch private und öffentliche Urkunden in Genua bezeugt. 1188 signiert ein Vuillelmus de Varagine, der somit zu den Notabeln der Stadt gehörte, einen Friedensvertrag mit Pisa. Ein Jacobus de Varagine stellt 1264 als kaiserlicher Notar eine Urkunde aus, Carnacciale de Voragine aus Mailand ist 1234 Podestà von Bologna. Guillelmus Cavagnus de Varagine signiert 1240 als Stadtschreiber von Genua, wird 1246 Kanzler und ist Gesandter beim französischen König Ludwig IX. Die Familie zählte demnach seit dem 12. Jh. zur Genueser Aristokratie.¹⁵ Folge-

¹¹ MONLEONE, G., *Iacopo da Varagine e la sua cronaca di Genova dalle origini al MCCXCVII* (Fonti per la storia d'Italia. Scrittori. Secolo XIII, 84–86), 3 Bde., Roma 1941. BERTINI GUIDETTI, S. (Hrsg.), *Iacopo da Varagine, Cronaca della città di Genova dalle origini al 1297: testo latino in appendice*. Introd., trad. e note critiche, Genova 1995.

¹² ISIDOR VON SEVILLA, *orig.* 11,2,2–4. Kindheit bis 7, Knabenalter bis 14, Jünglingsalter bis 28 Jahre.

¹³ Beschluß des Generalkapitels: *Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum*, ed. REICHERT, MOPH 3 (1898) 129: *nullus infra XV annum completum recipiatur ad ordinem*. Zur Diskussion um das Geburtsjahr vgl. FLEITH, *Studien* 9–11. MONLEONE, *Cronaca* 1,30–34 plädiert für 1229 oder Ende 1228. CARMARINO, U. M., Giacomo da Varazze: BiblSS 6,422, nimmt für den Ordenseintritt ein Mindestalter von 18 Jahren an, was als Geburtsjahr spätestens 1226 ergibt; danach BARONE, G., Jacobus de Voragine: LMA 5,262. QUÉTIF, J./ÉCHARD, J., *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 1, Paris 1719, 454 geben 1230 als Geburtsjahr an (aufgrund von Archivmaterial?).

¹⁴ MONLEONE, *Cronaca* 2,404f.

¹⁵ Die in Handbüchern (LMA, LThK³ usw.) noch immer vertretene Ansicht, Varagine sei als Ortsname aufzufassen, ist ebenso aufzugeben wie die Namensform Jacopo da Varazze.

richtig gibt Jacobus als seine Herkunft Genua an – *frater Jacobus natione Ianuensis*.

In der *Chronica civitatis Ianuensis* schildert Jacobus als erste persönliche Erfahrung ein Kindheitserlebnis. Als Knabe ist er am 3. Juni 1239 von einer totalen Sonnenfinsternis beeindruckt: „Es gab eine solch große und dunkle Sonnenfinsternis, wie es sie seit Menschengedenken nicht gegeben hatte. Am Himmel erschienen nämlich die Sterne, wie sie sonst nur in sternklarer Nacht zu sehen sind. Auch ich, obschon damals noch im Knabenalter, sah die Sterne am Himmel funkeln.“¹⁶ Fünf Jahre später wird ihm der Machtkampf zwischen Kaiser und Papst vor Augen geführt: 1244 hält sich Papst Innozenz IV., der als Sinibaldo Fieschi, Graf von Lavagna, dem genuesischen Adel angehört, auf der Flucht vor Kaiser Friedrich II. den ganzen Sommer über (27. Juli bis 5. Oktober) in Genua auf, bevor er sich nach Lyon begibt, um sich dem staufischen Machtbereich zu entziehen und das dorthin einberufene Konzil vorzubereiten. Im Lauf dieses Jahres, zur gleichen Zeit wie der 1226 geborene Thomas von Aquin, tritt Jacobus „dank gnädiger Eingebung des Heilands“ in den seit 1222 in Genua ansässigen Predigerorden ein und lebt dort „bis ins Greisenalter“.¹⁷

Aus glaubwürdiger Quelle stammen die auf dem Ordensarchiv basierenden Angaben über seine frühe Karriere.¹⁸ Danach unterrichtete Jacobus seit 1252 im Alter von wenig mehr als 20 Jahren als Lektor im Dominikanerkloster von Genua, wurde hier 1260 Subprior, anschließend Prior in Como, dann in Bologna, seit 1266 Prior in Asti.

Schon früh muß er mit der Abfassung theologischer Schriften begonnen haben. Aufschlußreich dafür ist der als Selbstzeugnis in der *Chronica civitatis Ianuensis* enthaltene, chronologisch geordnete Werkkatalog. Hier steht an erster Stelle sein bekanntestes Werk, die später *Legenda Aurea* genannte hagiographische Sammlung, die der Autor selbst lediglich als „Zusammenstellung von Heiligenlegenden in einem Band“ bezeichnet: *legendas sanctorum in uno volumine compilavit*.¹⁹ Laut Isidor von Sevilla „vermischt der Kompilator fremde und eigene Worte“²⁰. Die Bedeutung von *compilare* bleibt aber im

Nachweise bei MONLEONE, *Cronaca* 1,26–30 aufgrund von Archivstudien des AGOSTINO DELLA CELLA (18. Jh.), danach CARMARINO, U. M., Giacomo da Varazze: BiblSS 6,422–425, CASAGRANDE, C., Jacopo da Varazze: DBI 62 (2004) 92–102; BERTINI GUIDETTI, *Cronaca* 10, skeptisch VITALE BROVARONE XII–XIV.

¹⁶ MONLEONE, *Cronaca* 2,378: *Fuit tanta eclipsis solis, ut nulla etas meminere tam magnam et tam tenebrosam aliquo tempore exstitisse. Stelle enim in celo apparebant, quemadmodum consueverunt nocte in sereno aere apparere. Nos etiam, licet tunc annos pueriles aegeremus, ipsas tamen stellas in celo radiantem conspeximus.*

¹⁷ MONLEONE, *Cronaca* 2,382: *eodem anno, quo predictus papa Innocentius Ianuam venit, ordinem predicatorum inspirante gratia salvatoris intravi, ubi a nostra adolescentia usque ad etatem senilem fui enutritus.*

¹⁸ QUÉTIF/ÉCHARD, *Scriptores* 1,454–459.

¹⁹ MONLEONE, *Cronaca* 2,403 f.

²⁰ ISIDOR VON SEVILLA, *orig.* 10,44.

13. Jh. nicht auf das negativ konnotierte Kompilieren beschränkt, sondern ist oft gleichbedeutend mit Verfassen.²¹ Im gleichen Atemzug heißt es nämlich von der Abfassung der *Chronica civitatis Ianuensis*: „Er verfaßte/redigierte überdies die vorliegende Chronik“ – *praesentem insuper cronicam compilavit*. Jacobus sieht sich also sowohl als Redaktor wie als Autor der LA. Aus dem Umfang und der Komplexität seines Hauptwerks zu schließen, gingen jahrelange Vorarbeiten voraus, die er, offenbar im Auftrag des Ordens und, wie neuere Untersuchungen nahelegen, mit Unterstützung durch ein Redaktoren-team, neben den Aufgaben als Lektor und als Prior erledigte, so daß er das Werk zwischen 1263 und 1266 abschließen konnte.

Die nächste Stufe seiner Laufbahn war das Amt des Ordensprovinzials der Lombardei, in das er vom Generalkapitel in Bologna 1267 gewählt wurde und das er bis 1277 und nochmals 1281–1286 bekleidete. Die Provinz umfaßte ganz Norditalien, Amtssitz war Bologna. Zu den Amtspflichten des Provinzials gehörte, wie die Anreden an den Provinzialprior in den päpstlichen Bullen zeigen, die Organisation der Inquisition in der Ordensprovinz, zu der auch Mailand zählte. Persönliche Bekanntschaft dürfte Jacobus deshalb auch mit Anselm von Alexandria verbunden haben, der seit 1267 als Inquisitor der Lombardei und von Genua wirkte und sich mit dem *Tractatus de haereticis* als Kenner der Szene auswies.²² Der Kampf richtete sich in erster Linie gegen die in der Lombardei beim städtischen Adel und teilweise sogar beim Klerus erfolgreichen Katharer. Wie weit sich Jacobus im einzelnen auf Ketzerprozesse einließ, wissen wir nicht. Aus seinen häufigen Äußerungen ist zu schließen, daß er wie alle Dominikaner seiner Zeit häretische Bewegungen bekämpfte, im besonderen die Katharer, gegen die er mit Entschiedenheit mehrfach polemisierte, was besonders deutlich im Kapitel über den 1252 ermordeten Inquisitor Petrus von Verona (LA 63) zum Ausdruck kommt.²³

An den jährlichen Generalkapiteln nahm Jacobus ex officio regelmäßig teil, 1271 in Montpellier, 1272 in Florenz, 1273 in Pest, 1274 in Lyon. 1277 wurde er vom Generalkonzil des Ordens in Bordeaux vom Amt des Provinzials ent-

²¹ GUENÉE, B., Lo storico e la compilazione nel XIII secolo: C. LEONARDI / G. ORLANDI (Hrsg.), *Aspetti della letteratura latina nel secolo XIII*: Atti del primo Convegno internazionale di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo latini (AMUL), Perugia 3–5 ottobre 1983 (Quaderni del Centro per il Collegamento degli Studi Medievali e Umanistici nell'Università di Perugia, 15), Perugia 1986 (Reprint Spoleto 1992), 60–63, bes. 62 f. „Per tutto il XIII secolo, *compilare* può talvolta essere ancora usato con il senso di ‚fare degli estratti‘, ma nella grandissima maggioranza dei casi *compilare* significa comporre un'opera partendo da brani scelti prima; la *compilatio* è l'opera realizzata e il *compilator* è colui che l'ha realizzata.“

²² DONDAINE, *Hérésies* 234–324.

²³ Zur Rolle der Bettelorden in der Inquisition vgl. Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Hrsg.), *Frati minori e inquisizione*: Atti del XXXIII Convegno internazionale Assisi, 6–8 ottobre 2005 (Atti dei convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, NS 16), Spoleto 2006.

lastet und für andere, nicht näher bekannte Aufgaben eingesetzt, vier Jahre später in Bologna aber erneut zum Provinzial berufen. Von den großen Denkern seines Ordens, Albertus Magnus und dessen Schüler Thomas von Aquin, spricht Jacobus weder in der *Chronica civitatis Ianuensis* noch in seinen sonstigen Schriften, obschon er ihnen wiederholt begegnet sein muß: Albertus war 1271 an der Synode von Montpellier zugegen, Thomas amtierte 1267 als *dif-finitor* (Vermögensverwalter) des Ordens, als Jacobus zum Provinzial gewählt wurde. Ihre Werke, die er in der LA nirgends zitiert, scheint er nicht zu kennen. Gemeinsamkeiten sind jeweils auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen.²⁴

Im Rahmen seiner Tätigkeit für den Predigerorden erarbeitete Jacobus unzählige Musterpredigten oder Predigtmuster und Predigtmaterialien, eine umfangreiche Sammlung von 723 Texten zu verschiedenen Anlässen²⁵: zuerst 305 Predigten zu Heiligenfesten (*Sermones de omnibus sanctis*), danach (1286–1288) 160 Sonntagspredigten (*Sermones de omnibus evangelii dominicalibus*) und 98 Fastenpredigten, je zwei für jeden Fastentag (*Sermones quadragesimales*)²⁶, zwischen 1292 und 1298 ein Predigthandbuch mit 160 alphabetisch geordneten Artikeln zu Marienprädikaten (*Liber Marialis, Mariale aureum, De laudibus BMV, Speculum BMV, Sermones aurei de Maria virgine Dei matre*).²⁷ Zwei weitere Predigten über Passion und Marienklage sind nur andeutungsweise überliefert, *De passione domini nostri Ihesu Christi* und *De planctu BMV*.

Daneben entstand eine kleinere Schrift, die dem Reliquienkult gilt, an dem Jacobus aus theologischen Gründen viel gelegen war, wie seine Äußerungen in der LA zeigen, besonders eingehend im Kapitel Allerheiligen (LA 162), auch dies in ausgesprochenem Gegensatz zu den Katharern. Für das auf seine Anregung gegründete Kloster der Dominikanerinnen SS. Giacomo e Filippo in Genua,²⁸ verfaßte er um 1283 die *Historia reliquiarum in monasterio sororum sanctorum Philippi et Iacobi*,²⁹ ein minutiöses Inventar der für die neue Insti-

²⁴ Die vereinzelt Vergleichsstellen in der LA, insgesamt sechs (MAGGIONI, *Legenda* 1318 *Indice delle fonti*), sind nachweislich Zitate aus früheren Autoren (Gregor, Johannes von Damaskus, Petrus Comestor, Johannes Beleth, Vinzenz von Beauvais, ein Gregor zugeschriebenes „Geisterzitat“, das u. a. bei Bernhard nachzuweisen ist). Eine Ausnahme scheint die Benutzung von Thomas von Aquin in den späten Fastenpredigten (1286–1288) zu bilden: MAGGIONI, *Sermones quadragesimales* XVIII, nach J.-L. BATAILLON, Iacopo da Varazze e Tommaso d’Aquino: *Sapienza* 32 (1979) 22–29.

²⁵ Grundlegend zur pastoralen Schriftstellerei JVs: BERTINI GUIDETTI, S., *I Sermones di Iacopo da Varazze. Il potere delle immagini del Duecento*, Firenze 1998.

²⁶ Kritische Edition: MAGGIONI, G. P., Iacopo da Varazze, *Sermones quadragesimales*, Firenze 2005.

²⁷ Italienische Übersetzung des Mariale: Iacopo da Varagine, *Mariale aureo*, versione italiana, introduzione e dizionario, ed. V. FERRUA, Bologna 2006.

²⁸ MENABUE, M. G., *Il Monastero dei Santi Giacomo e Filippo*, Genova 2005.

²⁹ MONLEONE, *Cronaca* 1,10 f; BELGRANO, L. T., *Due opuscoli di Iacopo da Varaghe: Atti della società ligure di storia patria* 10 (1876) 455–491, lat. Text 465–479.

tution beschafften Reliquien mit der zugehörigen Vorgeschichte. Im Besitz des Klosters befanden sich demnach ein Finger des Apostels Philippus, den Jacobus persönlich im Kloster S. Filippo in Venedig „mit Erlaubnis des Abtes abgerissen hatte“ und nach Genua brachte, der Schädel einer der 10000 Jungfrauen aus Köln, beglaubigt durch eine auf 1282 datierte Urkunde einer Kölner Äbtissin und von Jacobus an Ostern 1283 (18. April) feierlich überreicht, eine „Partikel“ vom Herrenbruder Jacobus und einige Gebeine Johannes des Täufers, die von den im Genueser Dom S. Lorenzo aufbewahrten abgezweigt worden waren und deren Echtheit die Päpste Alexander III. 1179 auf dem 3. Laterankonzil und Innozenz IV. 1243 eigens bestätigt und mit Privilegien ausgestattet hatten.³⁰

In den folgenden Jahren wurden Jacobus neben seiner intensiven Tätigkeit als Verfasser von Predigten zahlreiche diplomatische und administrative Aufgaben innerhalb und außerhalb des Ordens übertragen. Neben dem Amt als Provinzial übernahm er nach dem Tod des Ordensgenerals (*magister ordinis*) Johannes von Vercelli im November 1283 für die nächsten 18 Monate bis zur Wahl von Munio de Zamora am 13. Mai 1285 interimistisch als Generalvikar die Leitung des Ordens und blieb Stellvertreter von Zamora nach dessen Amtsantritt. In dieser Funktion nahm er 1288 am Kapitel in Lucca und 1290 am Kapitel in Ferrara teil, was ihn innerhalb des Ordens wenig beliebt machte, da Zamora den Orden mit rigoröser Strenge leitete. Zweimal entging er einem Anschlag von Seiten der eigenen Ordensbrüder, wie man aus der Chronik des Bologneser Historiographen Girolamo Albertucci de’Borselli (1432–1497)³¹ erfährt. Die Spannungen innerhalb des Ordens schreckten die Kurie auf, so daß die römischen Kardinäle Jacobus schließlich brieflich aufforderten, auf dem Generalkapitel in Ferrara 1290 die Absetzung Zamoras durchzusetzen, doch ohne Erfolg: Mit einer öffentlichen Erklärung, die auch Jacobus unterzeichnete, wurde Zamora das Vertrauen ausgesprochen und seine Politik gebilligt, worauf einige Brüder vergeblich versuchten, den mißliebigen Generalvikar in den Sodbrunnen des Klosters zu werfen.³² Eine entsprechende, ebenfalls glimpflich verlaufene Attacke erfolgte im Jahr darauf in Mailand, als Jacobus den Prior des Mailänder Konvents, Stefanardo, aus dem Provinzialkapitel ausschloß.

Auch für den Episkopat versuchte man Jacobus zu gewinnen, zunächst erfolglos. Als Bernhard von Parma, der seit 1276 als Erzbischof von Genua ge-

³⁰ MONLEONE, *Cronaca* 2,302–304. 355 f. JV weist schon anlässlich der Enthauptung Johannes des Täufers in LA 125 auf die beiden Privilegien hin. Vgl. BERTINI GUIDETTI, *Cronaca* 274 Anm. 453.

³¹ HIERONYMUS DE BURSELLIS, *Cronica magistrorum generalium ordinis praedicatorum*: unpubl., Bologna, Biblioteca universitaria, cod. lat. 1999, vgl. RABOTTI, G., Albertucci de’Borselli: DBI 1,763.

³² Die Maßnahme erinnert an Josef, den seine Brüder in eine leere Zisterne werfen, Gen 37,21, kann also als Erzähltopos für „schlechte Behandlung“ verstanden werden.

wirkt hatte, 1286 starb, schlug das Generalkapitel Jacobus als Nachfolger vor. Dieser war kurz zuvor als bischöflicher Vermögensverwalter (*diffinitor*) der Lombardei eingesetzt worden und lehnte ab, worauf der Bischofssitz zunächst zwei Jahre vakant blieb. Der rasche Wechsel auf dem Papstthron (der 1285 gewählte Honorius IV. war bereits 1287 verstorben) verzögerte eine Lösung für den Genueser Episkopat, bis die Sedisvakanz für mehrere Jahre (1288–1292) mit einem Administrator lediglich überbrückt wurde. Nikolaus IV. setzte dafür den Genueser Adligen Opizzone dei Fieschi, Graf von Lavagna, ein, den die Sarazenen von seinem Sitz als Patriarch von Antiochia vertrieben hatten und der als Neffe zweier Päpste, Innozenz IV. (Sinibaldo Fieschi, 1243–1254) und des wenige Wochen amtierenden Hadrian V. (Ottobono Fieschi, 11. Juli–18. August 1276), enge Beziehungen zur Kurie hatte. Schließlich drang die Stadt Genua auf eine definitive Besetzung des Amtes. Opizzone Fieschi war wohl bereits schwer erkrankt (er starb dann am 16. Oktober 1292), so daß er sein Amt nicht mehr ausüben konnte, als das Kapitel von Genua im Frühjahr 1292 Jacobus zur Wahl als Erzbischof vorschlug, wozu dieser nur auf Drängen von Klerus, Senat und Volk einwilligte. Papst Nikolaus IV., selber Franziskaner, entschied sich für den in Führungsaufgaben und diplomatischem Geschick bewährten „Bruder“ Jacobus: 1288 hatte er ihn nach langen Verhandlungen beauftragt, den Genuesen die Befreiung vom Kirchenbann zu übermitteln, den sich die Stadt zugezogen hatte, als sie 1282 die Sizilianer in der blutigen Revolte gegen den König von Neapel, der „Sizilianischen Vesper“, unterstützte.

Zur Weihe lud der Papst Jacobus nach Rom ein, wo er am Palmsonntag eintraf, doch verzögerte sich die Weihe nochmals durch den plötzlichen Tod des Papstes am Karfreitag (4. April 1292). Dennoch beschloß das Kardinalskollegium die sofortige Besetzung des verwaisten genuesischen Bischofsstuhls, und wenige Tage später, an der Osteroktav (13. April), wurde Jacobus durch den Dominikaner Latino Frangipane Malabranca, Kardinalbischof von Ostia, einen Neffen Papst Nikolaus III. (1277–1280) aus dem Haus Orsini, zum achten Erzbischof von Genua geweiht,³³ während der Papstthron längere Zeit (bis 1294) vakant blieb.

Im Juni 1293 berief Jacobus in Genua eine Provinzialsynode in die Kathedrale ein, die alle Würdenträger der Genueser Kirchenprovinz, die Bischöfe der Suffraganbistümer wie Albenga, Brugnato, Noli und die Äbte im Bischofsrang versammelte, dazu „eine große Menge von Pröpsten, Erzpriestern und weiteren Dienern der Kirche oder ihre Vertreter“. Die Synode verabschiedete zahlreiche Konstitutionen, die nicht näher bekannt sind. Besonders pompös wurde die Überprüfung der Reliquien des Syrus, des dritten Bischofs von

³³ Die irrije Behauptung, JV habe seine Ordination mehrere Jahre hinausgezögert, und die Datierung der Schlichtungsversuche zwischen Ghibellinen und Guelfen auf 1286 (VOLLMANN, B. K., *Jacobus a Voragine*: LThK³ 5,733) werden durch die Darstellung in der *Cronaca* 2,400–403. 411 f klar widerlegt.

Genua,³⁴ inszeniert, deren Translationen in der *Chronica civitatis Ianuensis* mehrfach erwähnt sind: Bestattung in SS. Apostoli, um 1020 Translation durch Bischof Landolf in den Chor der Kathedrale, 1118 durch Bischof Otto unter den Altar von S. Lorenzo, 1188 durch Bischof Bonifatius in einen Marmorschrein auf dem Altar, der nun 1293 von Jacobus geöffnet wurde: „Man wollte die volle Wahrheit über die Frage wissen und öffnete den Marmorschrein in Anwesenheit der Konzilsteilnehmer, des Bürgermeisters und zahlreicher Genueser Aristokraten, fand darin eine sorgfältig versiegelte Holzkassette mit einem Bleitafelchen und den schriftlichen Zeugnissen sowie die vollständigen Gebeine, wie sie zu einem Menschen gehören. [...] Ferner ließen wir ein silbernes Kopfreliquiar für die Aufbewahrung in der Sakristei anfertigen“. In diesem Zusammenhang verfaßte Jacobus, wie er selbst schreibt, einen Bericht, der die bisherige Legende ersetzen sollte: *Legenda seu vita sancti Syri episcopi Ianuensis*.³⁵ Die weitschweifige hagiographische Abhandlung mit der für Volltextlegenden charakteristischen gebetsartigen Schlußformel ist als Einzelschrift außerhalb der LA erhalten, wo sie meist im Anhang auftaucht, und wird vom Autor (in theologisch präzisierender Formulierung) abschließend ausdrücklich als separates *opusculum* bezeichnet: „Noch viele andere Wunder wirkte Jesus durch seinen Knecht Syrus, die im vorliegenden Büchlein nicht aufgeführt sind“.³⁶

Als in Genua die seit Jahrzehnten dauernden innenpolitischen Fehden zwischen der kaisertreuen ghibellinischen Partei der Mascarati und den papsttreuen guelfischen Rampini wieder aufflammten, mischte sich Jacobus in die lokale Politik ein. Nachdem die Kämpfe in Mord, Brandstiftung und Plünderung ausgeartet waren, bemühte er sich im Januar 1295 erfolgreich um Friedensschluß, doch brachen die Unruhen schon nach Weihnachten wieder aus, dauerten bis zum Februar des folgenden Jahres an und verschonten auch die Kathedrale nicht, deren Dachstuhl in Flammen aufging, so daß man den Papst um finanzielle Hilfe bat.³⁷ In dieser unruhigen Zeit, seit seinem Amtsantritt 1292, arbeitete Jacobus an der *Chronica civitatis Ianuensis ab origine urbis usque ad annum MCCXCVII*, die er kurz vor seinem Tod abschloß. Darin entwirft er ein lebendiges Bild von den politischen Wirren in seiner Heimatstadt, legt aber den Schwerpunkt auf Kirchengeschichte, Bistumsgeschichte

³⁴ Syrus wird um 355–380 datiert, JV datiert um 580, vgl. BERTINI GUIDETTI, *Cronaca* 232, Anm. 354.

³⁵ MONLEONE, *Cronaca* 2,248: *eius legendam diligenti studio compilavimus*. BARONE, G., Jacobus de Voragine: LMA 5,262, spricht von „kurzer Abhandlung“. Der Text ist bei MAGGIONI, *Legenda* 1,600–610 als vermeintlicher Bestandteil der LA publiziert, ist aber völlig anders strukturiert, vgl. Rezension B. W. HÄUPTLI: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 56 (2000) 666.

³⁶ MAGGIONI, *Legenda* 1,610: *Multa quidem signa et alia fecit Iesus per servum suum Syrum, quae non sunt scripta in opusculo hoc*.

³⁷ MONLEONE, *Cronaca* 2,411 f. Die Unterstützung wird von Bonifatius VIII. mit der Bulle vom 12. 6. 1296 gewährt.

und Hagiographie, wobei sein eigener Episkopat den Abschluß bildet. An vielen Stellen greift er auf das in der LA verarbeitete Material zurück und stattet den geschichtlichen Stoff gelegentlich mit moralisierenden Einlagen aus, etwa mit einem frauenfeindlichen Exkurs über die legendäre, bei ihm noch namenlose Päpstin des 9. Jhs.³⁸ Für die Lokalgeschichte des letzten Jahrzehnts des 13. Jhs. bildet die Chronik eine wichtige Quelle, da darin inzwischen verlorene Materialien des erzbischöflichen Archivs benutzt sind.

An die früher verfaßte *Historia reliquiarum Philippi et Iacobi* anzuschließen ist die zweite Schrift dieser Art, mit der Jacobus nochmals die Geschichte der päpstlich beglaubigten Johannesreliquien in S. Lorenzo aufgreift. Die Abfassung ist noch in der *Chronica* als Sondertraktat (*specialis tractatus*) angekündigt, ist also seine letzte Schrift: *Historia sive legenda translationis beatissimi Iohannis Baptiste, qualiter eius sanctissime reliquie Genuam Ligurie metropolim translate fuerunt ex Mirrea civitate Licie et in ecclesia maiori S. Laurentii honorifice collocata a.d. MLXXXVIII*.³⁹ Danach hatten genuesische Kreuzfahrer 1098 im lykischen Myra („Mirrea“) nach den Reliquien des Nikolaus gesucht, erfolglos, weil diese bereits 1087 nach Bari verschleppt worden waren, waren dabei auf die Gebeine Johannes des Täufers gestoßen, hatten diese nach Genua gebracht und sie in der Kathedrale S. Lorenzo verwahrt.

Drei weitere, zwischen 1281 und 1285 verfaßte hagiographische Texte sind nicht erhalten, ein Translationstraktat und ein Wunderbericht über Fiorenzo (Florentius von Orange), den Stadtheiligen der lombardischen Stadt Fiorenzuola, der um 510 als Pilger aus Tours hier Wunder gewirkt haben soll, später als Bischof von Orange bezeugt ist und nach seinem Tod (525/527) angeblich in Fiorenzuola beigesezt wurde: *Historia translationis reliquiarum et ossium S. Florentii* und *Tractatus miraculorum translationis reliquiarum S. Florentii*.⁴⁰ Die dritte hagiographische Schrift von lokaler Bedeutung verfaßte Jacobus 1282 auf Wunsch des Bischofs von Imola, Sinibaldo de’Milotti, der 1271 die

³⁸ MONLEONE, *Cronaca* 2,268–270. Von den beiden seit dem 13. Jh. vorliegenden Quellen über eine noch anonyme Päpstin, der *Abbreviatio* des Jean de Mailly (1243) und dem *Tractatus* des Étienne de Bourbon (1261), wird JV am ehesten Jean de Mailly benutzt haben, vgl. BERTINI GUIDETTI, *Cronaca* 253. Der Name Johanna scheint erstmals in der *Chronica des Martin von Troppau* (1273) aufzutauchen, wobei aber umstritten bleibt, ob die Notiz später interpoliert wurde.

³⁹ MONLEONE, *Cronaca* 2,366 f (mit Jahresangabe 1099 für die Translatio). 371 f; BELGRANO, L. T., *Due opuscoli di Jacopo da Varaghe: Atti della società ligure di storia patria* 10 (1876) 455–491, lat. Text 480–491.

⁴⁰ PALLASTRELLI, M. [u. a.], *San Fiorenzo di Fiorenzuola: la storia e l’arte: chiesa, comunità e territorio nei secoli*, Fiorenzuola 2002. BHL 3041 verzeichnet eine Vita des 12. Jhs., vgl. VILLETTE, P.: *Fiorenzo: BiblSS* 5,856. Irrtümliche Angaben über Fiorenzo, dem in Fiorenzuola ein Kloster geweiht war, bei L. SCHÜTZ, *Florentius von Orange: LCI* 6,248 („Titular der Kirche S. Firenze in Florenz“). Erhalten ist ein Breviertext aus Piacenza: *Acta Florentii*, AASS Oct. 8,76–80.

neue Kathedrale von Imola geweiht hatte, die *Passio S. Cassiani*, die ebenfalls einem lombardischen Heiligen, dem Märtyrer Kassian von Imola, gilt.⁴¹

In der Nacht vom 14. auf den 15. Juli 1298 starb Jacobus in Genua im erzbischöflichen Palast.⁴² Die Beisetzung erfolgte in der eigenen Klosterkirche S. Domenico. Als das Dominikanerkloster 1798 säkularisiert und die Mönche in die Kirche S. Maria di Castello umgesiedelt wurden, nahmen sie die Reliquien mit und setzten sie in der dortigen Kirche unter dem Hochaltar bei.⁴³ Pius VII. verfügte am 11. Mai 1816 die Seligsprechung mit Beschränkung auf den Klerus der Bistümer Genua und Savona sowie für den Dominikanerorden und zwar mit der ausweitenden Zusatzklausel, daß das Fest am 14. Juli „wie das eines Heiligen“ gefeiert werden dürfe.

3. Titel

In der Buchproduktion des Mittelalters spielt der Titel eines Werkes, anders als bei antiken Texten, nur eine untergeordnete Rolle.⁴⁴ Titel sind allgemein variabel. Liturgische Handbücher heißen *Summa de officiis*, *De ecclesiasticis officiis* oder *Mitrale*, Kommentare werden als *Expositiones*, *Originale*, *Glossa*, *Predigten* als *Sermo*, *Homilia*, *Omelia* oder gar als *Epistula* bezeichnet. Titelseiten sind eine spätere Erfindung des Buchdrucks, während die Inkunabeldrucke noch die Schreibmaterial sparende Praxis der Handschriften fortführen. Als Zitierweise war außer einem oft wechselnden Titel das präzisere *Incipit* gebräuchlich, sogar für biblische Schriften: „*Diligite iustitiam*“ für das Buch der Weisheit, „*Omnis sapientia a Domino Deo est*“ für Jesus Sirach, „*Predigt Cogitis me*“ für die dem Hieronymus unterschobene Fälschung des Paschasius Radbertus über Mariä Himmelfahrt.

Trotz dem autobiographischen Zeugnis ist für die LA kein verbindlicher Titel überliefert, sondern lediglich der ungefähre und mißverständliche Hinweis auf Inhalt und Arbeitsmethode. Im 13. Jh. finden wir an originalen „Titeln“ oder titelartigen Bezeichnungen, wenn überhaupt, und auch dies nicht immer kongruent, zu Beginn (*Incipit*) und/oder am Ende des Textes (*Explicit*) je nach Handschrift folgende Bezeichnungen: *Legendae Sanctorum* (am häufigsten, so auch *cod. Z*⁴⁵, *Incipit*⁴⁶), *Legenda Sanctorum* (kollektiver Singular,

⁴¹ MONLEONE, *Cronaca* 1,146 f (BHL Spl. 1635bc). Erhalten ist eine längere Fassung der *Passio* bei MOMBRIUS, *Sanctuarium*, 1,280 (BHL 1626, diese nicht von JV) und eine Kurzfassung bei BARTHOLOMÄUS VON TRIENT, *epil.* 268 (231 f PAOLI).

⁴² BELGRANO, *Opuscoli* 464 macht als Todesdatum den 15. Juli wahrscheinlich.

⁴³ Inschrift abgebildet bei MONLEONE, *Cronaca* 1, tav. IV.

⁴⁴ SHARPE, R., *Titulus: identifying medieval Latin texts: an evidence-based approach*, Turnhout 2003.

⁴⁵ Die Siglen der Handschriften folgen der Ausgabe von MAGGIONI.

⁴⁶ FLEITH, *Studien* 226: „*Legenda*“ (irrtümlich).

vereinzelt, aber auch schon im 13. Jh.)⁴⁷ oder auch einfach *Legendae* (cod. A), *Vitae Sanctorum* (codd. C, M, Q), aber auch *Passionarius* (cod. Z, Explicit, abgekürzt für *Liber passionarius*), *Novum Passionale*, vereinzelt *Tractatus super legendas sanctorum*, verschiedentlich entsprechend dem vor dem Schlußkapitel eingeschobenen historischen Exkurs über die Geschichte der Lombardei, *Legenda Lombardica*, *Summa Lombardica*, *Historia Lombardica*, während in der wichtigen Münchner Handschrift (cod. H) jede Titelangabe fehlt. Der heute in der Forschung gebräuchliche Titel *Legenda Aurea*, der auf eine weite Verbreitung und große Beliebtheit schließen läßt, ist schon in einer um 1290 zu datierenden Handschrift, also noch zu Lebzeiten des Autors, bezeugt, was auf einen sehr raschen Erfolg hindeutet.⁴⁸ Das autobiographische Zeugnis gibt lediglich einen Hinweis auf den Autor und dessen Arbeitsmethode: Jacobus bezeichnet das Werk im eigenen Werkkatalog als „Bearbeitung von Geschichten von Heiligen“, was aber nicht eigentlich einen Titel darstellt: „Bruder Jacobus aus Genua aus dem Predigerorden hat die Legenden der Heiligen bearbeitet“ (*compilavit*).⁴⁹ Der scheinbar konzeptlose Wechsel von Titeln wird besser verständlich, wenn man der Verwendung von *legenda* im 12. und 13. Jh. nachgeht.

4. Legende und Historizität

Die Entstehung des Begriffs Legende und die Geschichte ihrer vielfältigen Bezeichnungen sind wenig geklärt. Der Grundbedeutung nach handelt es sich um Texte, die „gelesen werden sollten“, im Kontext kirchlicher Institutionen heißt das entweder um Texte, die jemand für sich lesen konnte oder die in liturgischem Rahmen in Kirche oder Konvent laut vorgelesen, rezitiert oder psalmodierend gesungen wurden. Das Lesen und besonders das Vorlesen von Texten, die das Leben und vornehmlich das leidvolle Sterben von Märtyrern würdigen sollten, ist bereits aus dem spätantiken Christentum bekannt, es ist aber nicht bekannt, wann der Ausdruck „Lesetext“ an solchen Texten haften blieb. Der Form nach ist ein Substantiv zu ergänzen, *vita*, eine Lebensgeschichte, oder *historia*, ein Wunderbericht, zum Vorlesen, wie wir das von Augustinus kennen, der im *Gottesstaat*⁵⁰ berichtet, wie er in Hippo in der Stephans-

⁴⁷ Napoli, BN VIII B 14, lückenhaft, ohne die Franziskus-Vita der LA (MAGGIONI, *Ricerche* 39).

⁴⁸ FLEITH, *Studien* 25–30. 242 f. 394. 10 % der Hss. tragen den Vermerk *Legenda aurea* oder *Legenda aurea sanctorum*, 40 % sind ohne Titel. Das älteste Zeugnis für das Prädikat Aurea ist die im Pecia-System vor 1293 hergestellte Hs. Paris, BN Lat. 16054: *tractatus super legendas sanctorum, qui dicitur legenda aurea*, vorausgesetzt, daß der Titel nicht nachgetragen ist. BENZ, *Volksausgabe* XXIX: „Erst das spätere Mittelalter hat ihm [...] den Beinamen gegeben.“

⁴⁹ MONLEONE, *Cronaca* 2,404.

⁵⁰ AUGUSTINUS, *civ.* 22,8 (CSEL 40,2,610; CCL 48,825), zitiert in LA 8 und 112.

Kirche der versammelten Gemeinde Berichte von Wundern vorliest, die der Heilige bewirkt hat. Solche Lesungen waren insbesondere am Todestag und anderen Gedenktagen (Auffindung, Translation) von Märtyrern üblich. Vita ist denn auch häufig die naheliegende alternative Bezeichnung für Biographien von Heiligen. Im Fall der Märtyrer ist ihre Leidensgeschichte zentral, so daß der Ausdruck Passio als Leidensgeschichte auch für die ganze Lebensgeschichte stehen kann.

Ursprünglich sind Vita und Passio noch zwei getrennte Begriffe, die beide zunächst „historische“ und nicht „legendäre“ Quellentexte meinen: Vita die Lebensgeschichte, Passio das Martyrium und die Schilderung des Martyriums. Die Übergänge von „historisch“ zu „unhistorisch“ muß man sich fließend vorstellen. Wenn Rabanus Maurus († 856) in seinem Martyrologium berichtet, „Vita und Passio“ Georgs gelesen zu haben, handelt es sich allerdings um einen Text, der schon im gefälschten pseudogelasianischen Dekret (6. Jh.) als apokryph und gar als Produkt von „Ungläubigen und Idioten“ (gemeint sind die Arianer) gebrandmarkt wird.⁵¹

Als Legende bezeichnet auch Jacobus sehr unterschiedliche Texte: einerseits die legendäre Vita Silvesters (LA 12), eine grobe Fälschung, die Eusebius von Cäsarea als Autor und Papst Gelasius I. als Übersetzer unterschoben worden war, im Unterschied zur Georgs-Legende aber im pseudogelasianischen Dekret als echt empfohlen wurde, ferner die als Quelle benutzte, frei erfundene Passio Laurentii (LA 117), dann wieder die halb historische, halb legendäre, dem Mönch Sebastian von Montecassino zugeschriebene Vita des Hieronymus (LA 146), andererseits einen der jüngsten Texte der LA, die auf sorgfältigen Untersuchungen und Berichten beruhende Vita der Elisabeth von Thüringen (LA 168). Jacobus bezeichnet somit sowohl seine eigenen Bearbeitungen wie allgemein biographische Quellentexte als „Legende“. Ohne Bedeutungsunterschied können solche im heutigen Verständnis eher zuverlässigen Texte auch als Vita bezeichnet sein wie im Fall des Ambrosius, der seinen Sekretär Paulinus mit seiner Vita beauftragt (LA 57), oder im Fall des Martin von Tours, dessen Biographie von Sulpicius Severus schon zu Lebzeiten angegangen wird (LA 166). Der Fachausdruck lautet denn auch häufig *vitam scribere*, eine Biographie verfassen.

Wichtige Einsichten in die Funktion hagiographischer Literatur gewinnen wir bei einem häufig von Jacobus benutzten Autor, Johannes Beleth († 1190), der in seinem liturgischen Handbuch *Summa de officiis* (um 1160) die liturgische Verwendung von Legenden erklärt: „Passionen soll man an den Festen der Märtyrer lesen, Legenden an den Festen der Bekenner, d. h. ihre Viten, Predigten an den Festen derer, die eigene Evangelien(texte) haben, wie am Fest des heiligen Apostels Thomas, wo die letzten drei Lesungen aus dem Homiliar, die

⁵¹ RABANUS MAURUS: *cuius vitam et passionem scriptam legi* (CCM 44,38). Vgl. LA 58.

ändern aus dem Passionar stammen.⁵² Und später wird dieser Unterschied nochmals verdeutlicht: „Als Legende (Legendar) wird das Buch bezeichnet, in dem vom Leben und Sterben der Bekenner die Rede ist, wie dem des Hilarius, Martins und anderer, vorausgesetzt, das Buch ist beglaubigt, und an ihren Festen wird aus dem Predigtbuch gelesen, weshalb es auch Sermolog heißt.“⁵³ Diese Praxis entspricht der im 12. Jh. wünschbaren Grundausrüstung einer Klosterbibliothek, wie sie Beleth beschreibt: Bibel (*bibliotheca!*), Bibelkommentar (*omeliarius*), Predigtsammlung (*sermologus*) und die beiden im engeren Sinn hagiographischen Sammelbände, der zweibändige *liber passionarius* mit den Viten der Märtyrer und der weniger umfangreiche *liber legendarius* mit den Viten der Bekenner⁵⁴. In dem um 1200 verfaßten liturgischen Handbuch mit dem Titel *Mitrale* (oder *Summa de officiis*) des Sicard von Cremona († 1215) wird ähnlich ausgeführt, was unter den einzelnen Bänden zu verstehen ist: „Das Passionar enthält die Leidensgeschichten der Märtyrer, das Legendar die Lebensweise der Bekenner, das Homiliar die Auslegung der Evangelien, der Sermolog ist das Buch mit den Predigten zur Winters- und Sommerzeit, Epistolar und Evangeliar sind Teile der Bibliothek, das Kollektar ist ein Sammelband für Hymnen, exorzistische Riten und Segnungen.“⁵⁵

Aus den Zitaten geht hervor, daß neben der Lektüre der Bibel in Kloster und Kirche schon vor der Gründung der Bettelorden die Lesung hagiographischer Texte intensiv gepflegt wurde. Daß der Ausdruck „Lesetext“ im speziellen an den Viten von Nichtmartyrern haften geblieben ist, zeigt, daß sie gegenüber dem althergebrachten Verlesen von Märtyrerakten, *Passiones* oder *Acta*, erst später als Neuerung eingeführt wurden. Als Einschränkung ist aber auch herauszuhören, daß die Viten „authentisch“, d. h. beglaubigt, auf ihre theologische Zuverlässigkeit geprüft sein müssen, um unter die „Legenda“ gerechnet zu werden. „Legende“ kann damit geradezu zum Qualitätsprädikat werden.

Daß Legenden zum Vorlesen bestimmt sind, zeigt sich auch an anderer

⁵² JOHANNES BELETH, *summ. off.* 62q (CCM 41A,115): *Passiones debent legi in festis martyrum, legende in festis confessorum, scilicet uite eorum, omelie in festis eorum, qui propria habent euangelia, ut in festo beati Thome apostoli tres ultime lectiones de omeliis, alie de passionibus.*

⁵³ JOHANNES BELETH, *summ. off.* 62r (CCM 41A,115): *Legenda uocatur liber, ubi agitur de uita et obitu confessorum ut Hylarii, Martini et aliorum, dumtaxat autenticus sit, et liber sermonum legitur in eorum festis, qui et sermologus dicitur.*

⁵⁴ JOHANNES BELETH, *summ. off.* 60a (CCM 41A,108): *De quinque libris lectionum. Primus (liber) est bibliotheca a biblos, quod est liber, et theca, quod est positio, ubi totum continetur utrumque testamentum. Secundus est passionarius, qui tamen plures sunt. Tertius est legendarius, quartus est omeliarius, quintus sermologus siue liber sermonum.*

⁵⁵ SICARD VON CREMONA, *mitr.* 5 prol. (CCM 228,291): *Passionarius est, in quo sunt passionibus martyrum; legendarius, in quo est conversatio confessorum; homiliaris est, in quo sunt expositiones evangeliorum; sermologus est liber sermonum hiemalium et aestivalium; epistolaris et evangeliarius sunt partes bibliothecae; collectarius est liber collectarum, sicut hymnarius hymnorum, et ordo exorcismorum, et benedictionarius benedictionum.*

Stelle, wenn wir erfahren, daß dem Lektor, dem „Leser“, d. h. dem Vorleser in Kirche, Konvent oder Ordensunterricht, die Kompetenz eingeräumt wird, fragwürdige Passagen aus Legenden fortzulassen (LA 53, 234 Gr.). In bestimmten Fällen ist der Leser- oder Zuhörerkreis genau definiert, so im Titel der um 1230 verfaßten Franziskuslegende des Thomas von Celano, *Legenda ad usum chori*, „Lesetext für den Gebrauch im Mönchschor“. Die Einleitung macht den Sinn einer neuen Kurzfassung für spezielle Zwecke, nämlich die Verfügbarkeit für alle Mönche, noch deutlicher: „Du hast mich gebeten, Bruder Benedikt, aus der Legende unseres allerseligsten Vaters Franziskus einiges auszuwählen und es zu einer neuen Folge von Lesungen zu ordnen, weil man es in die Breviere aufnehmen sollte, damit es wegen ihrer Kürze alle zur Verfügung haben.“⁵⁶ Andererseits gibt es die *Vita*, die auch außerhalb des Klosters in den Kirchen verlesen werden soll, wie folgende Stelle exemplarisch zeigt (LA 45, 183 Gr.): „Die Lebensbeschreibung (*vita*), die in den Kirchen verlesen wird, soll Beda verfaßt haben.“ Die *Vita* wird so unmittelbar zur *legenda*.

Legende als Lesetext erhebt grundsätzlich einen Wahrheitsanspruch, auch wenn dieser in groteskem Mißverhältnis zum Wahrheitsgehalt steht. Zweifel am beanspruchten Wahrheitsgehalt von Legenden besteht grundsätzlich nicht, die Bezeichnung hebt sie lediglich als Lesetext ab von Kirchengeschichten und Chroniken. „Historiographie kann hagiographische Bausteine enthalten oder hagiographische Tendenzen aufweisen und Hagiographie kann sich als Historiographie präsentieren.“⁵⁷

Der Begriff der Legende ist vom Begriff des Legendären also noch völlig abgekoppelt. So diskutiert Jacobus den Wahrheitsgehalt der „Legende des heiligen Silvester“, die er kurz zuvor auch als „*Vita*“ und als „*Historia* des heiligen Silvester“ bezeichnet hatte (LA 68, 304. 305 Gr.), indem er von der selbstverständlichen Annahme ausgeht, daß es sich um einen historischen Text handle (LA 68, 307 Gr.): „Ob Konstantin die Taufe verschob oder nicht, wird in Zweifel gezogen, weshalb man an jener Legende des heiligen Silvester auch sonst verschiedentlich zweifelt. Die Geschichte von der Auffindung des heiligen Kreuzes, die man in den Kirchengeschichten findet und mit der auch die Chronik übereinstimmt, scheint also glaubwürdiger (*magis authentica*) zu sein als jene, die man in den Kirchen vorliest (*recitatur*). Dort steht nämlich ein-

⁵⁶ THOMAS VON CELANO, *leg. chor.* I: *Rogasti me frater Benedicte, ut de legenda beatissimi patris nostri Francisci quaedam exciperem et ea in novem lectionum seriem ordinarem, quatenus in breviariis deberent haec poni, cum ob suam brevitem ab omnibus possent haberi.*

⁵⁷ VAN UYTFANGHE, M., Die *Vita* im Spannungsfeld von Legende, Biographie und Geschichte, in: A. SCHARER/G. SCHEIBELREITER (Hrsg.), *Historiographie im frühen Mittelalter: Symposium in Zwettl vom 22. bis 24. März 1993* (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 32), Wien 1994, 194–221, bes. 203, vgl. Ders., *Heiligenverehrung, II. Hagiographie*: RAC 14 (1987) 150–183; umfassend BERSCHIN, W., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, 5 Bde., Stuttgart 1986–2001.

deutig vieles drin, was nicht der Wahrheit entspricht, es sei denn, man wolle annehmen, wie oben gesagt wurde, daß es sich nicht um Konstantin, sondern um seinen Vater Konstantius handelte. Das scheint jedoch nicht gerade glaubwürdig (*non multum authentica*), obschon man es so in einigen Geschichtswerken aus Übersee (d. h. aus dem Heiligen Land) liest.“

Die kritische Bemerkung über die Fragwürdigkeit liturgisch verwendeter Texte wie der Silvesterlegende, denen Kirchengeschichten und Chroniken vorzuziehen seien, schließt an die Skepsis früherer Autoren an⁵⁸ und belegt gleichzeitig die liturgische Funktion von Legenden überhaupt: Legenden wurden entsprechend ihrem Wahrheitsanspruch, aber unabhängig von ihrem Wahrheitsgehalt in den Kirchen verlesen, bzw. psalmodierend vorgetragen. Der Text wird zwar in Zweifel gezogen, weil er eine vermeintlich unhistorische Angabe enthält (die Verschiebung von Konstantins Taufe), jedoch nicht weil es sich um eine „Legende“ im heutigen Sinn handeln würde. Damit wird deutlich, wie wenig sich der Begriff der Legende mit dem Begriff des Legendären verbindet, was nicht ausschließt, daß an einzelnen Partien Kritik geübt wird. Der Leser kann sich selber ein Urteil bilden, der Vorleser kann, wenn es ihm bedenklich scheint, nach eigenem Ermessen korrigierend oder vorbeugend eingreifen. Der Ausdruck für unglaubwürdig, fragwürdig, legendär ist „apokryph“ im Gegensatz zu „authentisch“⁵⁹.

Vita, Passio und Legende sind jedoch austauschbare Bezeichnungen. Johannes Beleth beschränkt, wie aus den angeführten Zitaten hervorgeht, *legenda* zwar auf die Viten von Bekennern, während die Viten von Märtyrern als *passiones* davon abgehoben sind. Dennoch bezeichnet er gelegentlich auch die Viten von Märtyrern in dieser Weise, so die Passio des Stephanus.⁶⁰ An anderer Stelle bedeutet *legenda* einen historisch verstandenen Quellentext, der als Einleitung zur Allerheiligenlegende die legendäre Erbauung des Pantheons behandelt.⁶¹ Umgekehrt bezeichnet Jacobus einzelne seiner eigenen Legenden als Vita, so in einem Querverweis die „Vita des heiligen Gregor“ (LA 70, 313 Gr.), während er an anderer Stelle für seine Fassung der Legende der Caecilia den Ausdruck *passio* verwendet (LA 57, 259 Gr.).

Legende bedeutet allgemein auch eine bestimmte Fassung einer Legende, so daß man eine Legende „verfassen“ oder redigieren kann. Diesen Wortgebrauch kennt schon Johannes Beleth: „Die Legende der heiligen Agnes ver-

⁵⁸ Auch OTTO VON FREISING, *chron.* 4,1 (300 f SCHMIDT/LAMMERS) äußert seine Zweifel an der Silvesterlegende.

⁵⁹ CHAZAN, M., Jean de Mailly et la chronique de Robert d'Auxerre: hagiographie, histoire et „autorité“: AFP 68 (1998) 120. Vgl. auch die Verwendung von *authenticus* für die Zuverlässigkeit von Chroniken (LA 117, 493 Gr.).

⁶⁰ JOHANNES BELETH, *summ. off.* 70 (CCM 41A,130).

⁶¹ JOHANNES BELETH, *summ. off.* 127a (CCM 41A,322): *ut legitur in prefatione legende omnium sanctorum.*

faßte Ambrosius.⁶² Bei Benutzung verschiedener Quellen nebeneinander spricht Jacobus konsequent von einer „anderen“ Legende (*in quadam alia legenda*) und kennzeichnet so eine Überlieferung aus Trier (Matthias, LA 45, 187 Gr.). Varianten finden sich deshalb „in einer bestimmten Legende“ (*in quadam legenda*, Quiricus, LA 83, 352 Gr.).

Als Legende wird ferner die ursprüngliche, ungekürzte Fassung eines hagiographischen Textes bezeichnet, der für die LA als „offizielle“ Vorlage diente, so daß Jacobus innerhalb seiner Kurzfassung auf seine Quelle als „Legende des heiligen Laurentius“ verweisen kann (LA 117, 493 Gr.).

Der Ausdruck Legende kann sich sogar auf ein Mirakelbuch beziehen, also eine Sammlung von Wunderberichten, worauf Jacobus als seine Quelle mit denselben Worten wie für Varianten (*in quadam alia legenda*) verweist (LA 45, 188 Gr.).

Schließlich gilt der Sammelband von Legenden, das *Legendar*, als *Legenda*, wie die Definition Johannes Beleths zeigte. Der Wechsel vom Plural des Neutrum – „Geschichten zum Vorlesen“ – zum Sammelbegriff (Femininum Singular) vollzieht sich noch während des 13. Jhs., steht aber als sprachgeschichtliche Erscheinung nicht einzigartig da. So beginnen verschiedene Handschriften der *Gesta Pilati* mit der Notiz: „*Incipit (!) gesta salvatoris, quam (!) invenit Theodosius magnus ...*“⁶³. In diesem Sinn sind denn auch die Titel *Legenda Sanctorum*, *Legenda Lombardica* und *Legenda Aurea* – „Goldenes Legendar“, „Goldenes Legendenbuch“, „Goldenes Geschichtsbuch“ – zu verstehen, während im heutigen Sprachgebrauch, abgesehen von den üblichen Bezeichnungen „Goldene Legende“, „Golden legend“, „Légende dorée“, Legende nur eine Einzellegende meint.

Für Viten und Passionen waren aber auch typisch historiographische Bezeichnungen geläufig, mit denen die Historizität der Texte unterstrichen wird: *gesta* (so das Decretum Gelasianum und häufig Vinzenz von Beauvais), *historia* (so häufig Johannes Beleth), *actus* oder *acta* (legendäre Apostelakten). Auch Jacobus selbst verwendet den Ausdruck *historia* anstelle von *legenda* mehrfach für seine eigenen Kapitel, so für die Legenden von Silvester (LA 68, 305 Gr.), Sabinianus und Sabina (LA 127, 577 Gr.) und in Rückverweisen für die Legenden von Julian (LA 125, 570 Gr.), Patrick und Benedikt (LA 163, 732 Gr.). Andererseits wird einer *historia authentica* eine *historia apocrypha* gegenübergestellt (LA 68, 304 Gr.). Für Berichte über frühchristliche Märtyrer war als Titel *Acta* geläufig, worunter sowohl Gerichtsakten als auch Wundergeschichten wie die zahlreichen apokryphen Apostelakten (*Acta Petri, Pauli, Thaddaei, Thomae, Theclae* u. ä.) fielen.

Wir können somit für *legenda* ein breites Spektrum verschiedener Schattie-

⁶² JOHANNES BELETH, *summ. off.* 75b (CCM 41A,138): *De beata Agnete, cuius legendam composuit beatus Ambrosius*. Zur Quellenlage vgl. LA 24.

⁶³ TISCHENDORF, *Evangelia* 333.

rungen festhalten: Vita, Passio, historischer Quellentext, Legendenvariante, Kapitel eines Legendars, (ungekürzte) Einzellegende, Mirakelbuch, Legendar.

5. Apokryphen

Apokryphen sind ihrer Bezeichnung nach eigentlich Geheimschriften, ihr Benutzer könnte aus heutiger Sicht in den Verdacht kommen, Anhänger einer unorthodoxen Geheimlehre zu sein.⁶⁴ Augustinus⁶⁵ versteht unter Apokryphen Texte ohne kanonische Gültigkeit, die von Häretikern unter den Namen von Propheten und Aposteln verbreitet würden. „Lassen wir die Fabeln jener Schriften beiseite, die man Apokryphen nennt, weil deren dubioser Ursprung den Kirchenvätern nicht einleuchtete, von denen das Ansehen wahrheitsgetreuer Schriften in sicherster und klarster Überlieferung auf uns gelangte. Auch wenn man in jenen Apokryphen irgendeine Wahrheit findet, fehlt ihnen wegen der vielen Irrtümer jegliche kanonische Anerkennung“.

Jacobus zeigt jedoch wider Erwarten keinerlei Berührungängste mit apokryphen Schriften, sondern zitiert und benutzt ausgiebig Dutzende davon, wobei er sie zum Teil ausdrücklich als solche kennzeichnet. Darunter fallen neben ganzen Legenden, die als unsinnig schon früh ausgesondert wurden, auch einzelne Episoden, die als „apokryph und albern“ (*apocryphum et frivolum reputatur*) eingestuft wurden, wie das Zerplatzen des Drachens in der Drachenlegende der Margareta (LA 93, 401 Gr.). Gelegentlich wird aber behutsam vor Versionen gewarnt, die von „gewissen Autoren als falsch und dumm eingeschätzt werden“ (*falsa et frivola reputantur*) wie die angebliche Verlobung des Apostels Johannes mit Magdalena (LA 96, 416 Gr.). Gegen das Lesen von Apokryphen bestanden jedoch keine grundsätzlichen Bedenken, auch nicht für liturgische Lesungen, vorausgesetzt allerdings die Orthodoxie und die Erbaulichkeit der Texte. Um die Verbreitung von unerwünschtem Gedankengut in beliebten Schriften zu unterbinden, wurden schon früh Apostelakten aus gnostischer Quelle wie die Thomas-Akten oder die arianische Georgs-Legende (LA 58) in bereinigter „katholischer“ Form in Umlauf gebracht. Die bekannteste „schwarze“ Liste, die vor Irrlehren warnt und in mit-

⁶⁴ Der Versuch, Jacobus mit manichäischen Ideen in Verbindung zu bringen, z. B. BERTINI GUIDETTI, S., *I Sermones di Iacopo da Varazze. Il potere delle immagini del Duecento* (Millennio Medievale 8, Studi 2), Firenze 1998, 115, ist abwegig. Grundlegendes Mißverständnis ebenso bei M. und C. VON NAGY, *Die Legenda aurea und ihr Verfasser Jacobus de Voragine*, Bern 1971.

⁶⁵ AUGUSTINUS, civ. 15,23 (CCL 48,491): *omittamus igitur earum scripturarum fabulas, quae apocryphae nuncupantur, eo quod earum occulta origo non claruit patribus, a quibus usque ad nos auctoritas ueracium scripturarum certissima et notissima successione peruenit. in his autem apocryphis etsi inuenitur aliqua ueritas, tamen propter multa falsa nulla est canonica auctoritas.*

telalterlichen Lehrbüchern oft wiederholt wurde⁶⁶, ist das dem Papst Gelasius I. (492–496) unterschobene Dekret, eine Privatarbeit des 6. Jhs., die über hundert Schriften und Autoren, „Häretiker und Schismatiker“, teilweise als „in Ewigkeit verdammenswert“ verzeichnet⁶⁷: Apostelakten (Andreas, Thomas, Petrus, Philippus), Evangelien des Matthias, Barnabas, Jakobus (Kindheitsevangelium), Thomas, Bartholomäus, Andreas, Offenbarungen des Paulus, des Thomas, des Stephanus, der *Transitus Mariae* (Marientod), die Passionen Georgs und anderer nichtexistenter Märtyrer, Briefwechsel Jesu mit Abgar und weitere Pseudodokumente, während grobe Fälschungen wie die Silvester-Akten im gleichen Dekret unter die echten Schriften eingereiht erscheinen, „obschon der Name des Verfassers nicht bekannt ist“, was sonst die Echtheit in Frage stellt und die Erfindung von Autornamen provozierte. Das Urteil wird Jahrhunderte später nochmals eingeschärft, etwa von Ivo von Chartres (*Decretum* c. 65, PL 161,280f; um 1100), der die Apokryphen als „von den heiligen Vätern zu ewiger Verdammnis verdammt“ apostrophiert. Unter den in der LA verwendeten Texten befinden sich dennoch außer dem an vorderster Stelle genannten Reiseroman von Petrus und Klemens (*Itinerarium Clementis* oder *Pseudoklementinen*) zahlreiche der hier aufgezählten dubiosen Schriften.

Doch auch die schärfsten Verdikte vermochten die apokryphen Legenden, Viten, Passionen, Evangelien nicht zu verdrängen. Bei seiner Bearbeitung der apokryphen *Passio* von Quiricus und Julita, deren ursprüngliche Fassung mit erfundenem Autor „Bischof Theodorus“ auch der LA zugrunde liegt (LA 83), faßt sich Jean de Mailly kurz, und zwar mit der bemerkenswerten Begründung, daß die *Passio* der beiden Heiligen „wegen des überflüssigen Unsinnis unter die apokryphen Schriften gerechnet werde“. Die gleiche Begründung wie bei Jean de Mailly findet sich auch bei Vinzenz von Beauvais, obschon dieser eine ausführlichere Fassung gibt. Die Kritik stammt also aus gemeinsamer Quelle, die ihrerseits auf das *Decretum Gelasianum* zurückgeht. Dort ist die Legende zusammen mit der des Georg (LA 58) „und dergleichen“ doppelt aufgeführt: unter den verworfenen Schriften als „in Ewigkeit verdammt“, unter den anerkannten Märtyrerlegenden dient sie als Gegenbeispiel, das als „überflüssig, unsinnig, von der Hand von Ungläubigen und Idioten, offenbar von Häretikern verfaßt“ eingestuft ist, weshalb man sie nicht lese, „um nicht den leisesten Anlaß zur Lächerlichkeit zu geben“. Nicht minder deutlich ist die Bemerkung des Johannes Belet, der die beiden Legenden nicht nur als verurufen bezeichnet, sondern von einem ausdrücklichen kirchlichen Verbot spricht: „Passionare liest man an Festen von Märtyrern, doch sind einige nach dem Zeugnis des Gelasius apokryph, wie die *Passio* des heiligen Georg und die

⁶⁶ Z. B. HUGO VON ST. VIKTOR, *Didascalicon* 4 (um 1140, FC 27,284 OFFERGELD).

⁶⁷ *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*: PL 59,157–164; krit. Ausg.: E. VON DOBSCHÜTZ, Leipzig 1912.

eines gewissen Quiricus und seiner Mutter Julita, die von Häretikern verfaßt sein sollen und von der Kirche als anrücklich verboten werden.“⁶⁸ Dennoch scheut sich Jacobus nicht, sowohl die Theodorus-Fassung wie die märchenhafte Variante mit dem Sprechwunder eines Kleinkindes zu übernehmen, während Bartholomäus von Trient⁶⁹ die beiden Fassungen aufgrund grotesk naiv erscheinender Authentizitätskriterien (Mündlichkeit der Überlieferung und Verwandtschaft des Berichterstatters) unterschiedlich bewertet: „Dies sind die Akten (*gesta*) von Quiricus und Julita, die Bischof Theodorus verfaßte nach dem mündlichen Bericht des Kanzlers Marcianus, der das von einem Greis gehört hatte, der mit jenen Heiligen verwandt gewesen war. Andere überlieferte Akten (*gesta*) sind weder beglaubigt (*authentica*) noch wahrscheinlich; nur an jenen sollte man deshalb festhalten“.

Apokryph bedeutet in der harmlosesten Form lediglich, daß der Autor nicht bekannt ist, was auch für biblische Texte zutreffen kann. So heißt es beim Liturgiker JOHANNES BELETH (um 1160):⁷⁰ „Man zählt vier apokryphe Bücher: das Buch Tobias, das Buch der Makkabäer, das Buch des PHILO, das mit *Diligite iustitiam* beginnt [Weisheitsbuch], das Buch Jesu, Sohn des Sirach, das mit *Omnis sapientia a Domino Deo est* beginnt und auch Ecclesiasticus genannt wird. Diese vier werden nicht (in den Kanon) aufgenommen, die Kirche beglaubigt sie jedoch, obschon sie deren Verfasser nicht kennt, weil sie Gedanken der Bücher Salomons enthalten.“ Entsprechend bilden diese „Apokryphen“, die im pseudogelasianischen Dekret noch zum Kanon gezählt werden, laut Beleth trotz ihrer Bezeichnung als apokryph Teil des liturgischen Kalenders:⁷¹ „Von Anfang August bis September liest man die Bücher Salomons und die beiden apokryphen Weisheitsbücher [Sapientia, Ecclesiasticus], so daß der Mittelteil des Hohenlieds bis zur Geburt der heiligen Maria im September [8.9.] aufgespart bleibt.“ Jacobus nennt in seiner Übersicht über die Jahreslektüre im Prolog der LA ebenfalls die Makkabäerbücher für die Zeit von der

⁶⁸ JOHANNES BELETH, *summ. off.* 62o (CCM 41A,115): *Passionarii leguntur in festis martyrum, sed quidam sunt apocriphi teste Gelasio ut de beato Georgio et cuiusdam Cirici et Iulite matris eius, quos heretici conposuisse leguntur, pro quorum infamia interdicuntur ab ecclesia.*

⁶⁹ BARTHOLOMÄUS VON TRIENT, *epil.* 199 (146 PAOLI): *Hec gesta sanctorum Quirici et Iulite a Theodoro episcopo scripta sunt tempore Iustiniani ex ore Marciani cancellarii, qui ea audierat ex ore senis, qui fuerat de prosapia istorum sanctorum. Alia gesta que de his reperiuntur non sunt autentica nec verisimilia: hec igitur tenenda.*

⁷⁰ JOHANNES BELETH, *summ. off.* 60c (CCM 41A,109): *Quatuor autem numerant apocripha, scilicet librum Thobie, librum Machabeorum, librum Philonis, scilicet Diligite iustitiam, et librum Ihesu fili Sirach, scilicet Omnis sapientia a Domino Deo est, qui et dicitur Ecclesiasticus. Hos quatuor non recipiunt, ecclesia tamen autentikat, etsi auctores eorum nesciat, quia sententias tenent librorum Salomonis.*

⁷¹ JOHANNES BELETH, *summ. off.* 62d (CCM 41A,112): *Ergo a kalendis Augusti usque ad Septembrem leguntur libri Salomonis et duo libri Sapientie apocriphi, ita quod media pars Cantici cantorum reseruat usque in natalem beate Marie in Septembri.*

Pfingstoktav bis zum Advent, womit „unser geistlicher Kampf in der Zeit des gegenwärtigen Lebens, in der wir wandern und wo wir uns ständig im Kampf befinden,“ gemeint sei. Die heilsgeschichtliche Deutung rechtfertigt die Verwendung, allfällige „Echtheit“ ist sekundär.

Mehrfach findet sich die vorsichtig formulierte Warnung, daß eine „allerdings apokryphe Geschichte“ zugrunde liege. Eine so angekündigte Schrift, die Jacobus geschickt auf mehrere Legenden je nach Zusammenhang verteilt, vereinigt Berichte über das Leben des Pilatus (LA 45 Matthias), das Schweiß-tuch der Veronika (LA 53 Passion), das Ende Neros (LA 89 Petrus) und die Zerstörung Jerusalems (LA 67 Jakobus der Jüngere) und war unter dem anrüh-lichen Titel „Historia apocrypha“ im Umlauf. Jacobus überläßt es daher vor-sichtshalber dem Vorleser (oder dem Ordensdozenten), ob dieser die Ge-schichte überhaupt berücksichtigen will, sei es durch Nacherzählen (*narrare*) oder durch Vortragen (*recitare*) und empfiehlt sogar im Fall der Jugend-geschichte des Pilatus, eher darauf zu verzichten. An die Urteilsfähigkeit des rezipierenden Lesers, der selber entscheiden soll, ob eine Geschichte wahr sei, richtet sich der Hinweis auf die Fragwürdigkeit des Berichts über die Kreuz-auffindung, die „in keiner Chronik oder authentischen Geschichte zu finden sei“ (LA 68, 304 Gr.). Überhaupt wird den Chroniken mehr Wahrheitsgehalt zugemessen, sie sind zuverlässig oder ziemlich zuverlässig (LA 68, 112, 117 *satis authentica*) und bilden allgemein einen Gegensatz zu Apokryphen: „Das steht aber in keiner Chronik, sondern ist apokryph“ (LA 89).

Andererseits gibt es, wie eine Bemerkung bei Jean de Mailly⁷² zeigt, „authen-tische“ und „nichtauthentische“ Apokryphen. Das stimmt mit dem Urteil des Jacobus über den Assumptio-Traktat des Ps.-Hieronymus überein: „Jene Schrift ist jedenfalls als apokryph einzustufen, abgesehen davon, daß einiges darin steht, was man getrost glauben darf und von den Kirchenvätern aner-kannt worden zu sein scheint.“ Mit andern Worten: Es gibt Apokryphen, die nicht von der offiziellen Kirche (d. h. der Kurie) anerkannt sind und dennoch „authentisch“ sind, also Wahrheitsgehalt haben, weil die Kirchenväter sie ab-gesegnet haben.

Die Lektüre konnte jedoch auf das Lesen im Kapitel statt in der Kirche eingeschränkt werden, wie Johannes Beleth feststellt, offensichtlich im Hin-blick auf den umstrittenen theologischen Gehalt der Fälschung des Paschasius Radbertus über die Aufnahme Marias in den Himmel:⁷³ „Doch Achtung: Diese Predigt des [Ps.-] Hieronymus, die beginnt mit *Cogitis me, o Paula et Eusto-*

⁷² JEAN DE MAILLY, *abbr.* Basel, UB, cod. B III 14, f. 44rb: *quod et illud apocryfum auten-ticum non est.* MAGGIONI, G. P., La littérature apocryphe dans la Légende Dorée et dans ses sources immédiates: interprétation d'une chaîne de transmission culturelle: Apocry-pha 19 (2008) 146–181 stellt vereinfachend die kritische Haltung Jean de Mailly's der unkritischen Bartholomäus von Trients gegenüber; JV nehme eine Mittelstellung ein.

⁷³ JOHANNES BELETH, *summ. off.* 146n (CCM 41A,285): *Sed nota, quod iste sermo Ieroni-mi, scilicet Cogitis me, o Paula et Eustochium et cetera, qui a quibusdam legitur in ecclesia*

chium etc., die von einigen am Tag von Mariae Himmelfahrt in der Kirche verlesen wird, darf nur im Kapitel gelesen werden, weil sie ja dazu verfaßt wurde, so wie man nur im Kapitel die Mönchsregel und das Martyrologium liest.“ Damit bekommt der Text geradezu Geheimnischarakter, da er einem Kreis von Eingeweihten vorbehalten bleibt, was aber die vermeintliche Rechtgläubigkeit des Textes nicht tangiert. Vielmehr gibt die umstrittene Beurteilung Jacobus Anlaß (LA 119), die von ihm verwendete Quelle (darunter den im pseudogelasianischen Dekret aufgeführten *Transitus Mariae*) genauer zu analysieren und auf ihre theologische Tragfähigkeit zu überprüfen, was ihn dann allerdings nicht hindert, die beanstandete Stelle (die angebliche Abwesenheit des Apostels Thomas und das Gürtelwunder) trotzdem zu belassen und allenfalls eine Auswahl aus dem vorgelegten Material zu empfehlen: „All das, was bisher gesagt wurde, scheint jene apokryphe Schrift zu sein, von der Hieronymus im Brief oder in der Predigt an Paula und Eustochium spricht. Jene Schrift ist jedenfalls als apokryph einzustufen, abgesehen davon, daß einiges darin steht, was man getrost glauben darf und von den Kirchenvätern anerkannt worden zu sein scheint, und zwar neun Punkte: Der Trost jeder Art, der der Jungfrau versprochen und erwiesen wurde, die Versammlung aller Apostel, der schmerzlose Hinschied, die Vorbereitung des Begräbnisses im Tal Joschafat, die andächtige Bestattung, der Empfang durch Christus und den ganzen himmlischen Hof, die Verfolgung durch die Juden, die Pracht der Wunder, wo es jeweils erforderlich war, die gleichzeitige Aufnahme von Seele und Leib in den Himmel. Darüber hinaus steht dort aber auch vieles, was eher erfunden als wahr ist, wie daß Thomas nicht dabei gewesen sei und, als er kam, gezweifelt habe, und dergleichen, was man offensichtlich besser wegläßt als hinzufügt.“

Das vernichtende Urteil über Apokryphen wird von Jacobus also verhältnismäßig liberal gehandhabt. Grundsätzliches Mißtrauen kommt aber zum Ausdruck, wenn ein Vorfall mit religiösen oder ethischen Prinzipien im Widerspruch steht. So sind die romanhaften Pseudoklementinen über Papst Clemens I., die im pseudogelasianischen Dekret gleich zu Beginn verzeichnet sind, zwar ausgiebig verarbeitet, ohne daß die geradezu absurden Zauberkünste, die dort geschildert werden, Bedenken erwecken, aber die scheinbare Aufforderung des Petrus zur Lüge bringt den Autor trotz mehrfachen Rechtfertigungsversuchen von anderer Seite zum „logischen“ Schluß, daß der zugrundeliegende Text apokryph sein müsse (LA 170, 783 Gr.): „Deshalb ist der Reisebericht des Clemens, wo das geschrieben steht, ein apokryphes Buch und in dieser Hinsicht, anders als einige meinen, unhaltbar.“

Das weite Bedeutungsfeld von „apokryph“ macht den unbefangenen Umgang mit Apokryphen verständlich. Darüber hinaus waren allgemein das gan-

ipso die assumptionis, non debet legi nisi in capitulo, quoniam ad hoc factus fuit, sicut in capitulo non legitur nisi regula et calendarius.

ze Mittelalter hindurch beliebt und von besonderer Bedeutung für die Bildwelt Texte über Empfängnis, Geburt, Sterben und Himmelfahrt Mariä und die Kindheit Jesu (in den beiden Jakobus und Matthäus unterschobenen, mit Fälschungen angereicherten Fassungen des *Liber de ortu beatae Mariae et infantia salvatoris*), ergänzt durch die um 860 verfaßten Fälschungen des Paschasius Radbertus (LA 119 und 131), ferner das Nikodemusevangelium über den Prozess Jesu, das Leben des Pilatus und die Höllenfahrt Christi mit der Befreiung der alttestamentlichen Propheten.

6. Liturgisches Lesen

Was man unter Lesen zu verstehen hat, zeigen zwei aufschlußreiche Bemerkungen bei Johannes Beleth. Die eine vergleicht die jüdischen Kantoren mit dem christlichen Lektor: „Was im (jüdischen) Tempel die Sänger (*cantores*) waren, sind bei uns die (Vor-) Leser (*lectores*).“⁷⁴ Mit dem Lesevortrag ist also auch der gregorianische Gesang gemeint. Die zweite Bemerkung betrifft die liturgische Lesung am Tag der Kreuzauffindung. Hier wurde das apokryphe Nikodemusevangelium, das die Vorgeschichte des Kreuzes berichtet, wie es ausdrücklich heißt, gesungen (*cantatur*).⁷⁵ Für solchen Vortrag steht bei Jacobus auch der Ausdruck *recitare*, vorlesen, vortragen oder psalmodierend vorsingen. Am gleichen Tag wurde nach der Bemerkung des Autors nämlich auch die auf den apokryphen Silvesterakten basierende Silvesterlegende (*historia sancti Silvestri*) „in allen Kirchen“ vorgetragen (*per ecclesias recitatur*), obwohl die Darstellung in der „Kirchengeschichte“ und damit übereinstimmend in der „Chronik“ glaubwürdiger (*magis authentica*) sei (LA 68, 307 Gr.). Die liturgische Verwendung von Legenden „in der Kirche“ in Form einer öffentlichen Vorlesung war die Regel, und auch für die Auswahl der Texte spielten sich Regelungen ein.

Die liturgische Lektüre umfaßte umfangreiche Texte. Am Festtag des Apostels Matthias wird dessen Vita, also seine ungekürzte Legende „in allen Kirchen verlesen“ (*per ecclesias legitur* LA 45, 183 Gr.). Auch an Allerheiligen war eine solche breite Lektüre üblich (LA 162). Jacobus bezeichnet diesen nicht identifizierten oder nicht erhaltenen Text als Predigt (*sermo*), die ebenfalls „in allen Kirchen“ vorgetragen wird (*recitatur*). Eine weitere, „aus verschiedenen Äußerungen von Heiligen zusammengestellte“ Predigt kam in der Liturgie von Mariae Himmelfahrt zum Einsatz, wo sie in verschiedenen Kirchen feierlich verlesen wurde (*in pluribus ecclesiis sollemniter legitur*). In der LA befindet sie sich als Einlage im Kapitel der Assumptio Mariae (LA 119, 517–527 Gr.), während

⁷⁴ JOHANNES BELETH, *summ. off.* 13h (CCM 41A,34): *in templo erant cantores, apud nos sunt lectores.*

⁷⁵ JOHANNES BELETH, *summ. off.* 39b (CCM 41A,70).

wir von Sicardus von Cremona im *Mitrale* (9,40; PL 213,420) erfahren, daß an diesem Tag „in einigen Kirchen“ die dem Hieronymus unterschobene Predigt oder der Brief „Cogitis me“, eine Fälschung des Paschasius Radbertus, verlesen wurde, obwohl dieser Text „eigentlich für die Lesung in Kapitel und Mensa bestimmt war“. Hier handelt es sich also im präzisen Sinn um einen Lesetext als Vorlesetext.

Anders liegt der Fall, wenn ein Text nicht vorgelesen, sondern offenbar nacherzählt wird, wie man aus der entsprechenden Formulierung schließen kann (LA 67, 301 Gr.): „Ob man diese apokryphe Geschichte (von der wunderbaren Heilung des Kaisers Titus durch Josephus) erzählen soll (*narranda*), sei dem Ermessen des Lektors überlassen.“ Die Formulierung unterscheidet sich deutlich von den sonstigen Formulierungen, so daß man annehmen darf, unter Erzählen sei hier eine freie Nacherzählung oder freies, memoriertes Vortragen und nicht Vorlesen durch den sonst als Vorleser eingesetzten Kleriker zu verstehen.

An anderen Stellen ist vom rezipierenden Leser oder vom unterrichtenden Ordensdozenten (auch dieser wird als *lector* bezeichnet) die Rede, dem das Urteil über den Wahrheitsgehalt eines apokryphen Textes anheimgestellt wird (LA 68, 304 Gr.): „Ob das wahr ist oder nicht, sei dem Urteil des Lesers überlassen, da man es in keiner authentischen Chronik oder Geschichtsbuch liest.“ Der Rezipient ist auch zu Beginn des Werks gemeint, wo dem „klugen Leser“ das schwierige Rätsel aufgegeben wird, aus dem Introitus des ersten Adventssonntags die vier Aspekte von Advent herauszufinden, und wo von ihm zudem verlangt wird, daß er den Text des Introitus auswendig kennt (LA 1, 3 Gr.).

An solchen Stellen ist an den Predigtunterricht innerhalb des Ordens zu erinnern, da das Buch gleichsam mit einer Prüfungsfrage beginnt. Es handelt sich also um eine Art von Insidertexten, die beim Leser genaue Kenntnis der Bibel und ihrer Verwendung in der Liturgie voraussetzt: So werden Bibelzitate oder liturgische Texte vielfach nicht ausgeschrieben (in der deutschen Übersetzung jeweils in Klammern ergänzt), sondern nur angetippt, obschon sich die nachfolgende Deutung auf den nicht zitierten Text bezieht. Wenige Beispiele sollen genügen. Die Lucia-Legende (LA 4) demonstriert beispielhaft, wie sehr die genaue Kenntnis des biblischen Textes beim Leser vorausgesetzt wird: *Lucia antwortete: „Ich bin eine Magd Gottes, dessen, der gesagt hat: Wenn ihr vor Königen und Statthaltern steht, (dann überlegt nicht, wie und was ihr sprechen sollt, denn gegeben wird euch in jener Stunde, was ihr sprechen sollt; Mt. 10,19). Nicht ihr nämlich seid es, (die sprecht, sondern der Heilige Geist; Mk 13,11):“ Paschasius sagte: „So ist in dir der Heilige Geist?“* Die Antwort des heidnischen Richters greift zwei nicht zitierte Textteile aus zwei verschiedenen Evangelien auf, was auf der Erzählebene bedeutet, daß der Heide Paschasius auf den Inhalt eines ihm nicht bekannten Textes reagiert, als ob er ihm bekannt wäre.

In LA 127 wird der Text des *Asperges* als bekannt vorausgesetzt: *Als Sabinia-*

nus jenen Vers las (Ps 51,9; Vg. Ps 50,9 G): „Du wirst mich besprengen, Herr, [mit Ysop und ich werde gereinigt werden. Du wirst mich waschen, und ich werde weißer werden als Schnee]“, fragte er sich, was das bedeute, konnte es aber nicht verstehen. Daher zog er sich in sein Zimmer zurück, warf sich in Sack und Asche nieder und sagte, er wolle lieber sterben als den Sinn dieses Wortes nicht verstehen. Der prophetische Ausspruch des Engels deutet die dort angesprochene Reinigung auf die Taufe: „Du wirst weißer sein als Schnee ...“, was auf der Erzählebene den Heiden Sabinianus nur zur Deutung reizen kann, wenn ihm die Fortsetzung des Psalmtextes bekannt ist. Dasselbe gilt für den Leser, den Zuhörer oder den Vorleser, die den Text ebenfalls aus dem Gedächtnis ergänzen müssen.

LA 137 setzt eine Variante der Legende vom Kreuzesholz voraus, auf die der Text einer Praefatio der *Missa sanctae crucis* anspielt, von der jedoch nur ein Ausschnitt zitiert ist. Vorausgesetzt wird, daß das Kreuzesholz vom paradiesischen Baum des Lebens stammt. Diese Variante der Kreuzlegende wurde bereits in LA 53 (Passion) und LA 68 (Kreuzauffindung) erwähnt, woran sich der Leser zu erinnern hat. Als Quelle ist dort die apokryphe *Geschichte der Griechen* genannt, die in einem Teil der Handschriften der *Vita Adae et Evae* als Interpolation erscheint, deren Herkunft wir nicht kennen: Adams Sohn Seth erhält als Ersatz für das verweigerte Öl der Barmherzigkeit vom Erzengel Michael einen Zweig vom Baum des Lebens und pflanzt ihn auf Adams Grab. Aus dem Baum wird später das Kreuz Christi gezimmert. Dieser Legendenzug erreichte dank seiner liturgischen Verankerung große Verbreitung. Für die angehenden Prediger war auch dies eine Art von Prüfungsfrage – die LA ist nicht für Laien, sondern für Kleriker oder für die Vermittlung an Laien konzipiert. Aufschlußreich ist dazu eine Notiz bei Honorius von Autun, einem Scholastiker des frühen 12. Jhs. Sein *Speculum ecclesiae* vereinigt eine Reihe von Predigten durch das ganze Kirchenjahr von Weihnachten bis Kirchweihe mit genauen Lese- und Vortragsanweisungen. Wir finden dort beispielsweise die Angabe, man solle die Schriftstelle, die man in der Predigt behandle, lateinisch vorlesen und dann in der Muttersprache erläutern.⁷⁶ Die Abgrenzung von „Legende“ und „Predigt“ ist überhaupt nicht immer klar zu treffen. Eine besondere Art von „Predigt“ liegt in liturgischen Texten vor, die an bestimmten Tagen verlesen wurden, wie Jacobus es für die Legende des Matthias (LA 45), für Mariä Himmelfahrt (LA 119) und für Allerheiligen (LA 162) ausdrücklich erwähnt: Als Hörer kommt für solche Lesungen nur der Klerus in Betracht.

⁷⁶ HONORIUS VON AUTUN, *spec. eccl.* (PL 172,829f): *ad omnes sermones debes primum versum Latina lingua pronunciare, dein patria lingua explanare.*

7. Gattung

Die Frage nach der Gattung der LA ist scheinbar einfach zu beantworten: eine Legendensammlung, genauer: ein kalendarisch geordnetes Legendar. Damit steht sie in der äußerlichen Anlage in der Tradition der Martyrologien, die ursprünglich lediglich das Datum des Martyriums und die Herkunft des Märtyrers oder den Ort des Martyriums, gelegentlich auch die Begräbnisstätte verzeichneten, wie das im Martyrologium unter dem Namen des Hieronymus der Fall ist (5. Jh.), das die Märtyrer des frühen Christentums aufführt. Erweitert sind diese listenartigen Einträge von Gedenktagen um knappe Angaben über das Leben der Märtyrer in den Martyrologien karolingischer Zeit, wie sie erstmals von Beda, dem Schöpfer dieser Gattung des historischen Martyrologiums, um 730 zusammengetragen und redigiert, dann von Ado von Vienne, Rabanus Maurus, Notker Balbulus und Usuardus von Paris fortgeführt und modifiziert wurden.⁷⁷ Die ausführlichen Legenden, die Passionen der Märtyrer und die (später hinzugekommenen) Viten der Bekenner, waren einzeln oder in Sammelhandschriften verbreitet, wie es den jeweiligen lokalen oder regionalen Bedürfnissen entsprach.

Doch die Bezeichnung als Legendar trifft auf wesentliche Teile der LA nicht zu. Von den 177 Kapiteln behandeln zwar 144 Heilige, 33 teils umfangreiche Kapitel sind jedoch den großen Kirchenfesten und Festzeiten wie Advent oder Fastenzeit gewidmet, mithin wird ein beträchtlicher Teil des gesamten Textes von einer anderen Textgattung bestimmt, wie sie in den liturgischen Handbüchern unter dem Titel *Summa de officiis* oder *Mitrale* vorlag, in denen bereits in kalendarischer Anordnung, soweit das möglich war, Viten und Passionen mit teils beweglichen, teils unbeweglichen Festen und Festzeiten und mit Angaben über Stationskirchen, Erklärung der Heiligen Messe, der Meßrituale und Meßgewänder, der Sakramente, der Prozessionen, der verschiedenen Weihengrade der Priester und ihrer Aufgaben, der Stundengebete u. ä. kombiniert waren. Jacobus benutzte drei dieser Handbücher: die *Gemma animae* des Honorius von Autun (um 1130) gelegentlich, das *Mitrale* des Sicard von Cremona (um 1200) mehrfach, am häufigsten aber das Handbuch des englischen Theologen Johannes Belet (John Belet), der um 1160 an der Universität von Paris lehrte und deshalb von Jacobus häufig als Magister betitelt wird. Dessen Hauptwerk, die *Summa de ecclesiasticis officiis*, verfaßt 1160–1164, war vor Guillaume Durand (um 1290) das meistbenutzte Handbuch für Liturgik. Jacobus zog es in über fünfzig Fällen heran (in mehr als der Hälfte ohne Quellenangabe) und zitiert es als *Summa de officio* oder als *Summa de officio ecclesiae*. Das Werk war unter verschiedenen weiteren Titeln verbreitet: *Summa de officiis divinis*, *Summa de officiis ecclesiae*, *Mitralis de officio*, *De mitrali officio*. Doch abgesehen von der häufig wörtlichen Benutzung diente die Struktur

⁷⁷ BECKER, W., Beda: LMA 1,1776.

dieses Werkes in seiner Kombination von Legendar und Liturgik als Modell schlechthin für die LA.

Für ein Sammelwerk wie die LA waren hingegen die unmittelbaren Vorläufer die Werke der beiden Dominikaner Jean de Mailly⁷⁸ und Bartholomäus von Trient⁷⁹ maßgebend. Jacobus benutzte sie ausgiebig und vielfach wörtlich, wenn auch nicht in dem Ausmaß wie bisher angenommen. Jean de Mailly erarbeitete zwischen 1225 und 1230 eine erste Fassung der „Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum“, einer Sammlung von nach dem Kirchenjahr geordneten Heiligenviten, denen der Kalender von Auxerre zugrunde liegt und in die vereinzelt in der Art liturgischer Handbücher Besprechungen hoher Kirchenfeste eingestreut sind. Damit setzt nach den als Vorläufer zu betrachtenden Martyrologien des 8. und 9. Jhs. (Beda, Ado, Rabanus, Notker, Usuardus) und dem daran anknüpfenden, kalendermäßig geordneten rheinischen Kurzlegendar des 12. Jhs. der neue Typus der Legendare in gestraffter Form, der Legendae Novae, ein, gegenüber den ausführlichen Legendaren wie dem Passional von Zwettl (12. Jh.) oder dem Magnum legendarium Austriacum (um 1200). Nach Jean de Maillys eigenem Zeugnis im Vorwort soll das Werk die Passionen und Viten der Heiligen in kürzerer Form auch für Pfarrgemeinden zugänglich machen, denen keine ausreichende Bibliothek zur Verfügung stehe, um durch die Predigt „bei den Gläubigen pflichtgemäß die Verehrung der Heiligen zu fördern und dank der Kürze Langeweile zu vermeiden“. ⁸⁰ Dem Werk Jean de Maillys, der 1239 und 1243 zwei weitere Fassungen vorlegte, kommt jedenfalls eine Schlüsselstellung für die dominikanischen Legendare zu.

Ihre Fortsetzung fand die „Abbreviatio“ Jean de Maillys wenig später im „Liber epilogorum in gesta sanctorum“ des Bartholomäus von Trient (1244–1246). Neu an diesem Kompendium von 355 nach dem Kirchenjahr angeordneten Kapiteln, die zum Teil nur aus kurzen Notizen bestehen, ist die Verbindung eines umfangreichen hagiographischen Kalenders in der Art der Martyrologien mit liturgischen Texten (Angaben über Stationskirchen u. ä.) in der Tradition der liturgischen Handbücher, doch liegt umgekehrt der Schwerpunkt auf der Hagiographie statt der Liturgie.

Beide Kompendien dienten überdies als Vorlage für das historisch-chronologisch angelegte „Speculum historiale“ des Dominikaners Vinzenz von Beau-

⁷⁸ HÄUPTLI, B. W., Jean de Mailly: BBKL 23 (2004) 728–732. MAGGIONI, *Littérature apocryphe* 146–181.

⁷⁹ HÄUPTLI, B. W., Bartholomäus von Trient: BBKL 22 (2003) 56–61.

⁸⁰ JEAN DE MAILLY, *abbr. prol.: Cum plurimi sacerdotes sanctorum passionibus et vitas non habeant et ex officio suo eas nec ignorare nec tacere debeant, ad excitandam fidelium devotionem in sanctos eorum maxime vitas qui in calendariis annotantur succincte perstringimus, ut et libelli brevitatis fastidium non generet et parochiales presbiteros librorum inopia non excuset.* Ähnlich äußert sich Bartholomäus von Trient im Prolog (Beschränkung auf das Notwendige, Zusammenfassung in einem Band: p. 3 PAOLI).

vais (1256–1260), da hier teilweise längere Partien oder vollständige Kapitel wörtlich aus Jean de Maillys „Abbreviatio“ übernommen sind, wie die neuere Forschung gezeigt hat, so daß oft nicht zu entscheiden ist, welche der drei möglichen Vorlagen von Jacobus tatsächlich benutzt wurde. Anzunehmen ist nach einer neuen Hypothese, daß bereits Jean de Mailly auf eine gemeinsame Vorlage, gleichsam ein Ur-Legendar, zurückgreifen konnte, von der auch die anderen Legendare abhängen (Fleith).⁸¹ Es gibt also mehrere Modelle, die Jacobus zu einem neuartigen liturgisch-hagiographisch-eschatologischen Konstrukt zusammengeschweißt hat.

Die Art dieser Textvorlagen ist gattungsmäßig höchst unterschiedlich: Anekdote, Märchen, Sage, Parabel, Apophthegma, Rätsel, Exempel, Brief, Vision, historisierende Biographie, Wunderbericht, (fingierter) Augenzeugenbericht, (fingierte) Gerichtsakte, Evangelium, Predigt, Traktat, Hirtenbrief, Bulle, Hymnus, Ritus, Sakramentar, Gebet, Psalm, scholastische Glosse, theologischer Kommentar, dazu romanartige Texte⁸² oder fingierter Briefwechsel als literarische Form mit der Absicht der Echtheitsbeglaubigung für eine Fälschung.⁸³

8. Quellen und Stil

In seinem eigenen Werkverzeichnis weist Jacobus summarisch auf die von ihm in der LA verwendeten Quellen hin, eine übersichtliche Anzahl: *Historia ecclesiastica* (Eusebius), *Historia tripartita* (Cassiodor), *Historia scholastica* (Petrus Comestor) und „verschiedene Chroniken“.⁸⁴ Wie intensiv und ausgedehnt seine Arbeit mit schriftlichen Quellen wirklich war, hat inzwischen die neuere Forschung gezeigt: Maggioni hat in seiner Ausgabe einige tausend Zitate aus einigen hundert Werken und Autoren identifiziert.⁸⁵ In unserer Ausgabe finden sich einige Dutzend weitere Nachweise und trotzdem bleiben noch über hundert Zitate schriftlicher Quellen unidentifiziert. Die Mündlichkeit der LA und der ihr vorausgehenden Legendare entpuppt sich damit als Mythos, als „Legende“. Die Frage nach der Autorschaft im engeren Sinn, die die Forschung seit langem gestellt hat, läßt sich somit klarer, aber keineswegs eindeutig beantworten.

⁸¹ FLEITH, B., *De assumptione Beate Virginis Marie: quelques réflexions autour du compilateur Jacques de Voragine*: B. FLEITH / S. MORENZONI (Hrsg.), *De la sainteté à l'hagiographie*, Genève 2001, 41–73. MAGGIONI, *Redattori imprecisi 77* geht auch von einem Mitarbeiterstab aus, sieht aber darin auch eine Ursache der Überlieferungsmängel.

⁸² Eustachius (LA 161), Clemens (LA 170), Barlaam und Josaphat (LA 180).

⁸³ Chrysogonus (LA 171).

⁸⁴ MONLEONE, *Cronaca* 2,404.

⁸⁵ Über die Rolle Augustins als Quellenautor vgl. HÄUPTLI, B. W., *Jacob de Voragine*: K. POLLMANN (Hrsg.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Oxford 2013, Bd. 3, 1199–1201.